

N12<509335384 021



UB Tübingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

M65 18 E

88
30
L 70/ 3316

STIMMEN DER ZEIT

Fachref

Prof. H. H. H. ✓

Heft 7
Juli 1970

H. Wagner

Pressekonzentration

K. Rahner

100 Jahre Unfehlbarkeitsdogma

R. Bleistein

Moraltheologie und Sexualpädagogik

P. Overhage

Die entfremdete Natur

F. Everschor

Filmfestspiele Cannes 1970

HERDER

24 1970

Verlag Herder Freiburg

Gr 2449

INHALT

| | | |
|--------------------|--|----|
| Hans Wagner | Die unverstandene Pressekonzentration | 1 |
| Karl Rahner SJ | Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Un- fehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870 | 18 |
| Roman Bleistein SJ | Moraltheologische Aspekte der Sexualerziehung heute | 32 |
| Paul Overhage SJ | Die entfremdete Natur | 44 |

UMSCHAU

| | | |
|-----------------|--|----|
| Franz Everschor | Zur Effektivität des jungen Films. Perspektiven eines gespal- tenen Festivals | 55 |
| Georg Denzler | Wegbereiter heutiger Theologie | 59 |
| Anselm Hertz OP | Zwischen Sünde und Hypermoral | 63 |

BESPRECHUNGEN

| | |
|-------------------------------|----|
| Theologie | 67 |
| Marxismus | 68 |
| Religionsgeschichte | 70 |

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

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Dr. Hans Wagner, 8000 München 60, Plankenfelser Straße 19 – Prof. Dr. Karl Rahner, 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 – Roman Bleistein, 4400 Münster, Domplatz 8 – Paul Overhage, 6000 Frankfurt 1, Elsheimerstraße 9 – Franz Everschor, 6232 Bad Soden, Parkstraße 13 – Dr. Georg Denzler, 8081 Buch 5, Am Ammersee – Dr. Anselm Hertz, 8111 Schlehdorf, Dominikanerinnenkloster.

STIMMEN DER ZEIT · 186. BAND · 95. JAHRGANG · HEFT 7

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistrasse 16, Tel. 57 40 96. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 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

186. BAND

1970

VERLAG HERDER FREIBURG

STIMMEN
DER ZEIT



Zh 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. 17 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

INHALT DES 186. BANDES

| | |
|---|-----|
| <i>Apfelbacher, Karl-Ernst</i> : Christliche Ethik und revolutionäre Gewalt . . . | 378 |
| <i>Bauklob, Friedhelm</i> : Arbeiter sind nicht sprachlos. Von der Gruppe 61 zum Werkkreis 70* | 210 |
| <i>Bleistein, Roman</i> : Moraltheologische Aspekte der Sexualerziehung heute . . . | 32 |
| <i>Denzler, Georg</i> : Wegbereiter heutiger Theologie* | 59 |
| <i>Dreesmann, Bernd V.</i> : Agrarwirtschaftliche Perspektiven für die Dritte Welt | 257 |
| <i>Everschor, Franz</i> : Ende oder Neubeginn der Berlinale? Berlins Internationale Filmfestspiele in der Krise* | 203 |
| – Zur Effektivität des jungen Films. Perspektiven eines gespaltenen Festivals* | 55 |
| <i>Feil, Ernst</i> : Die Theologie der Revolution – eine zweischneidige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung | 145 |
| <i>Gehring, Axel</i> : Toleranz. Ein Potential sozialen Wandels | 396 |
| <i>Gritschneder, Otto</i> : Scheidung als Umweg zu einer neuen Gesellschaft? Anmer- kungen zum Entwurf des Bundesjustizministers für eine Reform des Eheschei- dungsrechts* | 422 |
| <i>Gründel, Johannes</i> : Geiseltötung als moraltheologisches Problem | 270 |
| <i>Hertz, Anselm</i> : Zwischen Sünde und Hypermoral* | 63 |
| <i>Hofmeier, Johann</i> : Vom gewußten zum gelebten Tod. Ein Literaturbericht . . . | 338 |
| <i>Hunger, Wilhelm</i> : Krieg und Religionen in Vietnam* | 136 |
| <i>Kerber, Walter</i> : Manipulierung des Menschen durch die Werbung? | 313 |
| <i>Kern, Walter</i> : Hegel, Marx und die Frankfurter Schule. Ein Streiflicht auf die Aktualität Hegels | 217 |
| <i>Kurz, Paul Konrad</i> : DDR-Bürger in der Bundesrepublik* | 281 |
| – Literatur und Theologie* | 425 |
| <i>Krzywon, Ernst Josef</i> : „Polen liegt am Mittelmeer“* | 353 |
| – Polnisch-deutscher Dialog* | 278 |
| <i>Lawrien, Hanna-Renate</i> : Wozu Freie Schule heute? | 73 |
| <i>Lieth, Elisabeth von der</i> : Die Lage der Erziehungswissenschaft im katholischen Raum* | 133 |

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

| | | |
|--|-----|---|
| <i>Lill, Rudolf</i> : Historische Voraussetzungen des Dogmas vom Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit des Papstes | 289 | X |
| <i>Maierhöfer, Fränzi</i> : Der verstummte Dialog. Probleme des modernen Dramas | 93 | |
| <i>Mann, Frido</i> : Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften | 109 | X |
| <i>Messerschmid, Felix</i> : Katholische Erwachsenenbildung im Gesamtbildungssystem | 81 | |
| <i>Mordstein, Friedrich</i> : Marxistischer Humanismus auf dem Prüfstand | 304 | |
| <i>Nell-Breuning, Oswald von</i> : „Politische Theologie“ – einst und jetzt | 234 | |
| <i>Overhage, Paul</i> : Die entfremdete Natur | 44 | |
| <i>Rahner, Karl</i> : Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze | 361 | X |
| – Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870 | 18 | X |
| <i>Seckler, Max</i> : Sind Religionen Heilswege? | 187 | |
| <i>Splett, Jörg</i> : Zum Thema „Person“ heute. Ein Literaturbericht | 125 | |
| <i>Schade, Herbert</i> : „Ende des Kirchenbaus“ | 117 | |
| – Hirschkäfer contra Tatlin. Zur 35. Biennale internationaler Kunst in Venedig | 247 | |
| <i>Schätzler, Wilhelm</i> : Organisationsstrukturen kirchlicher Filmarbeit. Ein Vorschlag zur Neuordnung | 329 | |
| <i>Schiwy, Günther</i> : Die Zukunft der Religion. Zum 5. Salzburger Humanismusgespräch* | 355 | |
| – Zur deutschen Rezeption des französischen Strukturalismus | 406 | |
| <i>Stüttgen, Albert</i> : Wider den Primat instrumentalen Denkens. Ortsbestimmung der Philosophie im gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb | 176 | X |
| <i>Vries, Wilhelm de</i> : Der Primat Roms in der Sicht der Ostkirchen | 195 | |
| <i>Wagner, Hans</i> : Die unverstandene Pressekonzentration | 1 | |
| <i>Wallraff, Hermann Josef</i> : Hemmnisse der sozialen Mobilität | 163 | |

ÜBERSICHT

I. THEOLOGIE

| | |
|--|-----|
| <i>Georg Denzler: Wegbereiter heutiger Theologie*</i> | 59 |
| <i>Anselm Hertz: Zwischen Sünde und Hypermoral*</i> | 63 |
| <i>Rudolf Lill: Historische Voraussetzungen des Dogmas vom Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit des Papstes</i> | 289 |
| <i>Frido Mann: Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften</i> | 109 |
| <i>Karl Rahner: Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze</i> | 361 |
| – Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870 | 18 |
| <i>Günther Schiwy: Die Zukunft der Religion. Zum 5. Salzburger Humanismusgespräch*</i> | 355 |
| <i>Max Seckler: Sind Religionen Heilswege?</i> | 187 |
| <i>Wilhelm de Vries: Der Primat Roms in der Sicht der Ostkirchen</i> | 195 |

II. „POLITISCHE THEOLOGIE“ – „THEOLOGIE DER REVOLUTION“

| | |
|---|-----|
| <i>Karl-Ernst Apfelbacher: Christliche Ethik und revolutionäre Gewalt</i> | 378 |
| <i>Ernst Feil: Die Theologie der Revolution – eine zweischneidige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung</i> | 145 |
| <i>Oswald von Nell-Breuning: „Politische Theologie“ – einst und jetzt</i> | 234 |

III. PHILOSOPHIE

| | |
|---|-----|
| <i>Johann Hofmeier: Vom gewußten zum gelebten Tod. Ein Literaturbericht</i> | 338 |
| <i>Walter Kern: Hegel, Marx und die Frankfurter Schule. Ein Streiflicht auf die Aktualität Hegels</i> | 217 |
| <i>Friedrich Mordstein: Marxistischer Humanismus auf dem Prüfstand</i> | 304 |
| <i>Günther Schiwy: Zur deutschen Rezeption des französischen Strukturalismus</i> | 406 |
| <i>Jörg Splett: Zum Thema „Person“ heute. Ein Literaturbericht</i> | 125 |
| <i>Albert Stüttgen: Wider den Primat instrumentalen Denkens. Ortsbestimmung der Philosophie im gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb</i> | 176 |

IV. RECHT

| | |
|---|-----|
| <i>Otto Gritschneider</i> : Scheidung als Umweg zu einer neuen Gesellschaft? Anmerkungen zum Entwurf des Bundesjustizministers für eine Reform des Ehescheidungsrechts* | 422 |
| <i>Johannes Gründel</i> : Geiseltötung als moraltheologisches Problem | 270 |

V. WIRTSCHAFT UND GESELLSCHAFT

| | |
|--|-----|
| <i>Axel Gehring</i> : Toleranz. Ein Potential sozialen Wandels | 396 |
| <i>Walter Kerber</i> : Manipulierung des Menschen durch die Werbung? | 313 |
| <i>Hermann Josef Wallraff</i> : Hemmnisse der sozialen Mobilität | 163 |

VI. KUNST

| | |
|--|-----|
| <i>Herbert Schade</i> : „Ende des Kirchenbaus“ | 117 |
| – Hirschkäfer contra Tatlin. Zur 35. Biennale internationaler Kunst in Venedig | 247 |

VII. LITERATUR

| | |
|---|-----|
| <i>Friedhelm Baukloh</i> : Arbeiter sind nicht sprachlos. Von der Gruppe 61 zum Werkkreis 70* | 210 |
| <i>Paul Konrad Kurz</i> : DDR-Bürger in der Bundesrepublik* | 281 |
| – Literatur und Theologie* | 425 |
| <i>Ernst Josef Krzywon</i> : „Polen liegt am Mittelmeer“* | 353 |
| <i>Franzi Maierhöfer</i> : Der verstummte Dialog. Probleme des modernen Dramas | 93 |

VIII. MEDIEN

| | |
|---|-----|
| <i>Franz Everschor</i> : Ende oder Neubeginn der Berlinale? Berlins Internationale Filmfestspiele in der Krise* | 203 |
| – Zur Effektivität des jungen Films. Perspektiven eines gespaltenen Festivals* | 55 |
| <i>Wilhelm Schätzler</i> : Organisationsstrukturen kirchlicher Filmarbeit. Ein Vorschlag zur Neuordnung | 329 |
| <i>Hans Wagner</i> : Die unverstandene Pressekonzentration | 1 |

IX. PÄDAGOGIK

| | |
|--|-----|
| <i>Roman Bleistein</i> : Moraltheologische Aspekte der Sexualerziehung heute | 32 |
| <i>Hanna-Renate Laurien</i> : Wozu Freie Schule heute? | 73 |
| <i>Elisabeth von der Lieth</i> : Die Lage der Erziehungswissenschaft im katholischen Raum* | 133 |
| <i>Felix Messerschmid</i> : Katholische Erwachsenenbildung im Gesamtbildungssystem | 81 |

X. POLITIK

| | |
|--|-----|
| <i>Wilhelm Hunger</i> : Krieg und Religionen in Vietnam* | 136 |
| <i>Ernst Josef Krzywon</i> : Polnisch-deutscher Dialog* | 278 |

XI. DRITTE WELT

| | |
|---|-----|
| <i>Bernd V. Dreesmann</i> : Agrarwirtschaftliche Perspektiven für die Dritte Welt | 257 |
|---|-----|

XII. UMWELTPROBLEME

| | |
|--|----|
| <i>Paul Overhage</i> : Die entfremdete Natur | 44 |
|--|----|

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

| | |
|-----------------------|---|
| Heilige Schrift 429 | „Politische Theologie“ und „Theologie der Revolution“ 284 |
| Kirchengeschichte 430 | Religionen 358 |
| Marxismus 68 | Religionsgeschichte 70 |
| Moraltheologie 139 | Religionspädagogik 140 |
| Neues Testament 286 | Schule 215 |
| Orden 142 | Staat und Gesellschaft 357 |
| Pädagogik 359 | Theologie 67 |
| Philosophie 213 | |

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- Amery, Jean:* Über das Altern 345
- Arens, Hans:* Sprachwissenschaft 215
- Böckenhoff, Josef:* Die Begegnungsphilosophie 126
- Buddhismus der Gegenwart.* Hrsg. v. Heinrich Dumoulin 358
- Caruso, Igor A.:* Die Trennung der Liebenden 347
- Chresta, Hans:* Jugend zwischen Konformismus und Opposition 360
- Conzelmann, Hans:* Geschichte des Urchristentums 286
- Diskussion zur „Theologie der Revolution“.* Hrsg. v. Ernst Feil und Rudolf Weth 284
- Djilas, Milovan:* Die unvollkommene Gesellschaft 69
- Duesberg, Hans:* Person und Gemeinschaft 128
- Edmaier, Alois:* Dialogische Ethik 139
- Finsterhölzl, Johann:* Ignaz von Döllinger 61
- Gehlen, Arnold:* Moral und Hypermoral 65
- Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments.* Hrsg. v. Josef Schreiner 287
- Giesecke, Hermann:* Einführung in die Pädagogik 359
- Girardi, J.:* Dialogue et révolution 285
- Grom, Bernhard:* Botschaft oder Erfahrung? 142
- Habermas, Jürgen:* Erkenntnis und Interesse 214
- Hahn, Alois:* Einstellungen zum Tod und ihre soziale Bedingtheit 341
- Ich bin ein Bürger der DDR und lebe in der Bundesrepublik.* Hrsg. v. B. Grunert-Bronnen 281
- Keller, Erwin:* Johann Baptist Hirscher 59
- Kümmel, Werner Georg:* Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes 286
- Lassalle, H. M. Enomiya:* Zen-Meditation für Christen 359
- Lauer, Quentin – Garaudy, Roger:* Sind Marxisten die besseren Christen? 68
- Laurien, Hanna-Renate:* Der Weg zum Abitur 215
- Mann, Ulrich:* Theogonische Tage 71
- Martin, Norbert:* Der Ordenspartisan 144

- Matura, Thaddée:* Ehelosigkeit und Gemeinschaft 142
- Mayer-Scheu, Hansjosef:* Grundgesetz und Parität von Kirchen und Religionsgemeinschaften 357
- Menges, Walter:* Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland 143
- Noonan, John T.:* Empfängnisverhütung 140
- Parandowski, Jan:* Mittelmeerstunde 353
- Der „politische“ Jesus.* Hrsg. v. Marianne Müssle 286
- Post, Werner:* Kritik der Religion bei Karl Marx 70
- Rendtorff, Trutz – Stecke, Karl Gerhard:* Protestantismus und Revolution 285
- Schermann, Rudolf:* Reportage über den Tod 351
- Stenvert, Curt:* Die Funktionelle Kunst des 21. Jahrhunderts 119
- Wahrheit, Wert und Sein.* Hrsg. v. Balduin Schwarz 213
- Was ist der Tod?* Hrsg. v. K. J. Schlemmer 339
- Weger, Karl-Heinz:* Theologie der Erbsünde 67
- Weltfrieden und Revolution.* Hrsg. v. Hans-Eckehard Bahr 284
- Wickler, Wolfgang:* Sind wir Sünder? 63
- Wurm, Franz F.:* Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland 1848–1948 357
- Zum Religionsunterricht morgen. I.* Hrsg. v. Wolfgang G. Esser 140

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Adamov, Arthur 106
Adorno, Theodor W. 227
Agrarwirtschaft, Dritte Welt 257
Albee, Edward 103
Albers, Joseph 250
Allemann, Beda 408
Arakawa, Shusaku 250
Arens, Hans 406
Argov, Michael 250

B

Baic, Jagoda 250
Barr, James 419
Barth, Karl 154
Barthes, Roland 412
Bastian, Hans-Dieter 417
Beckett, Samuel 107
Benedict, Luis Fernando 247
Bergensträhle, Johan 206
Berlin, Filmfestspiele 203
Bertolucci, Bernardo 206
Bertucelli, Jean-Louis 58
Beuys, Joseph 248
Biennale, Venedig 247
Bierwisch, Manfred 409
Blasco, Arcadio 250
Blumhardt, Christoph 154
Bokelmann, Hans 134
Bourdieu, Pierre 421
Brezinka, Wolfgang 135
Buche, Philippe 153

C

Cannes, Festival 55
Câmara, Helder 386
Capovilla, Maurice 209
Carrino, Nicola 250
Che Guevara, Ernesto 389
Chirnoaga, Marcel 255
Collignon, Georges 254
Conzelmann, Hans 419

D

DDR-Bürger in der BRD 281
Defregger, Matthias 270
Dibbets, Jan 250
Dogmen 18
Döllinger, Ignaz von 61
Drama, modernes 93
Dritte Welt, Agrarwirtschaft 257
Duchamps, Marcel 254

E

Ehescheidungsrecht 422
Erlinghagen, Karl 134
Ernst, Max 249
Erwachsenenbildung, katholische 81
Erziehungswissenschaft, katholische 133
Ethik, christliche 378

F

FAO 260
 Fassbinder, Rainer Werner 206
 Fengler, Michael 206
 Filmarbeit, kirchliche 329
 Filmfestspiele, Cannes 55
 Filmfestspiele Berlin 203
 Folon, Jean-Michel 251
 Foucault, Michel 415
 Frankfurter Schule 217
 Freie Schule 73
 Frenzel, Ivo 415
 Friedrich, Hugo 409
 Frohner, Adolf 254

G

Gall, Roland 56
 Geiseltötung 270
 Gewalt, revolutionäre 378
 Glinz, Hans 407
 Glucksmann, Miriam 411
 Godard, Jean-Luc 56
 Goldmann, Lucien 410
 Gregor XVI. 291, 296
 Grün, Max von der 210
 „Gruppe 61“ 210
 Guerilla-Strategie 389
 Güttgemann, Erhardt 420

H

Halbfas, Hubertus 419
 Handke, Peter 412
 Harnack, Adolf von 156
 Hasior, Wladyslaw 256
 Hegel, Friedrich 217, 305
 Heitger, Marian 135
 Herder, Johann Gottfried 153
 Hermes, Georg 295
 Hernandez, Francisco 254
 Heyne, Christian Gottlieb 417
 Hirscher, Johann Baptist 59
 Hofbauer, Clemens Maria 295
 Holografie 249

„Humanae vitae“ 366
 Humanismus, marxistischer 304
 Humanismusgespräch, 5. Salzburger 355

I

Indifferenz 401
 Integralismus 234
 Intoleranz 401
 Instrumentales Denken 176
 Ionesco, Eugène 102

J

Jaeggi, Urs 421
 Jakobson, Roman 409
 Jankovic, Joseph 252
 Johns, Jasper 248
 Jugendbildung, außerschulische 84

K

Kallweit, Hilmar 411
 „Kes“ 57
 Kesting, Marianne 412
 King, Martin Luther 393
 Kirche, politisches Mandat 159
 Kirchenbau 117
 Kirchenstaat 293
 Klein, Yves 248
 Klima 48
 Köhler, Ernst 416
 Kommunikationspolitik 1, 12
 Konzept-Kunst 249
 Korzybski, A. v. 418
 Küng, Hans 361
 Kutter, Hermann 154

L

Lacordaire, Jean B. 153
 Lamennais, Hugo 153
 Lasse-Forsberg 57
 Leenhardt, Jaques 411

Lefèbre 420
Lehmann, Paul 152
Lehramt, kirchliches 18
Lenk, Thomas Kaspar 250
Lenin, Vladimir Iljitsch 218
Lepenies, Wolf 411
Lévy-Strauss, Claude 409
Lichtenstein, Roy 248
Lilienthal 56
Linnovaara, Juhani 251
Literarische Werkstatt Gelsenkirchen 211
Literatur und Theologie 425
Literaturwissenschaft und Strukturalismus 408
Littin, Miguel 208

M

Mainberger, Consalv 417
„Malatesta“-Verfilmung 56
Malewitsch, Kasimir 250
Manipulierung und Werbung 313
Marisol, Escobar 251
Marx, Karl 217
Marxistischer Humanismus 304
Massner, Robert 133
„Misshandlungen“ 57
Mission, Sinn der 194
Mobilität, soziale 163
Möhler, Johann Adam 295
Moltmann, Jürgen 151
Moral 63
Moraltheologie und Sexualerziehung 32

N

Natur, entfremdete 44
Niebuhr, Reinhold 156

O

Ökologie 46
Ostkirchen und röm. Primat 195
„Othon“ 56

P

Parent, Claude 250
Partnerschaft 37
Perrone, Giovanni 295
Person 125
Pfahlen, Georg Karl 250
Piaget 420
Pius IX. 298
Philosophie 176
Philosophie und Theologie 111
Polen 353
Polenz, Peter von 407
Politische Theologie 234
Politisches Mandat der Kirche 159
Pollock, Jackson 253
Polnisch-deutscher Dialog 278
Positivismusstreit 229
Pressekonzentration 1
Primat 195

R

Ragaz, Leonhard 154
Rauschenberg, Robert 253
Rauschenbusch, Walter 156
Religionen 187
„Remparts d'Argile“ 56
Restauration, kirchliche 293
Revolution 378
Revolution, Theologie der 145, 242
Rich, Arthur 151
Ritschl, Albrecht 156
Robbe-Grillet 411
Röm. Primat und Ostkirchen 195
Runge, Erika 211

S

Salzburger Humanisgespräch 355
Saussure, Ferdinand 417
Schleiermacher, Friedrich 153
Schmidt, Alfred 414
Schober, Rita 413
Schule, Freie 73
Serigraphie 248

Sexualerziehung 32
Slothuber, Jan 250
Smith, Richard 250
„Soleil O“ 57
Soziale Mobilität 163
Spaemann, Robert 134
Speck, Josef 134
Springer-Konzern 3
Stahl, Friedrich J. 153
Stalin, Josef 219
Stammerjohann, Harro 407
Stenvert, Curt 251
Straub, Jean-Marie 56
Strindberg, August 95
Strukturalismus, deutsche Rezeption 406
Szajna, Jozef 256
Sünde 63

T

Tatlin, Vladimir 247
Theologie, moderne 59
Theologie der Revolution 145, 242
Theologie und die Wissenschaften 109
Theologie und Literatur 425
Tillich, Paul 154
Tod 338
Toleranz 396
Torres, Camillo 386
Tschechow, Anton 95, 98

U

Ultramontanismus 294
Umwelt 44
Unfehlbarkeitsdogma 18, 289, 361
Urculo, Eduardo 254

V

Vatikanum I, Vorbereitung 302
Venedig, Biennale 247
„Vent d'Est“ 56
Vento, José 254
Verna, Claudio 250
Verstädterung 49
Viet, Jean 420
Vietnam 136
Villalba, Dario 251

W

Wallraff, Günter 211
Werbung 313
„Werkkreis 70“ 210
Wetter 48
„Wie ich ein Neger wurde“ 56

Z

Zarfati, Ruth 255

Hans Wagner

Die unverstandene Pressekonzentration

Alle reden von der Bedrohung der Meinungsfreiheit. Zwei Tatsachen sind es vor allem, die in den 60er Jahren dieser Diskussion Auftrieb gegeben haben. Die eine war der vergebliche Versuch der deutschen Zeitungsverleger, Lizenzen zur Einrichtung eines Privatfernsehens, genauer eines Verlegerfernsehens, zu erhalten. Die Konkurrenz der öffentlich-rechtlichen Hörfunk- und Fernsehmonopole, so argumentierten die Verleger, führe zu ruinösen Wettbewerbsverzerrungen auf dem Kommunikations-, insbesondere aber auf dem Werbemarkt. Zahlreiche kleine und mittlere Tageszeitungen seien vom Tod bedroht oder schon eingegangen. Mithin sei durch den Monopolrivalen nicht nur die Existenz einzelner privatwirtschaftlicher Unternehmen gefährdet, sondern die *Vielfalt der Zeitungen*. Nur die Vielfalt der Zeitungen aber garantiere die Artikulation aller Meinungen, den freien Meinungs Austausch innerhalb einer pluralistischen, demokratischen Gesellschaft¹.

Was hier zunächst noch als Folge einer Wettbewerbsverzerrung präsentiert wurde, prägte als zweiter Tatbestand die Auseinandersetzung um die Bedrohung der Meinungsfreiheit in den letzten Jahren weit nachhaltiger: die *Pressekonzentration*. Seitdem die Studenten mit der Parole „Enteignet Springer“ zu den Druck- und Verlagshäusern des größten deutschen Pressekonzerns zogen, seitdem Schlagwörter wie „Manipulation“ und „Bewußtseinsindustrie“ aus der Terminologie „kritischer“ Theoretiker in die Umgangssprache emportauchten, vermeint jeder genau zu wissen, was seine Meinungsfreiheit beeinträchtigt, behindert oder gefährdet: die Pressezaren und ihre Imperien nämlich, die Lokalmonopole, die Hörfunk- und Fernsehmonopole, kurzum die kapitalistische Struktur der Massenmedien. In der Tat artikulierte hier eine gesellschaftskritische Avantgarde das Unbehagen vieler Gruppen am Informationsgebaren der Massenmedien. Und sie lieferte mit dem Angriff auf die Pressekonzentration gleichzeitig eine plausible Sündenbocktheorie.

Politiker und Professoren entdeckten die *Kommunikationspolitik*. Kommissionen wurden eingesetzt, die sowohl das Problem des publizistischen Wettbewerbs und seiner Folgen wie den Zusammenhang von Konzentration und Gefährdung der Meinungsfreiheit untersuchen und Lösungsmöglichkeiten entwickeln sollten. Die sogenannte „Michel-Kommission“ setzte sich aus unabhängigen Mitgliedern verschiedenster Fachbereiche zusammen; spezielle Sachverständige für Kommunikationsfragen waren

¹ Vgl.: Bundesverband Deutscher Zeitungsverleger (Hrsg.), Pressefreiheit und Fernsehmonopol (Bad Godesberg 1964).

nicht darunter; in der sogenannten „Günther-Kommission“ arbeiteten neben Vertretern der Verleger, der Journalisten, des Pressevertriebs und der Rundfunkanstalten einige Persönlichkeiten des „öffentlichen Lebens“. Der in die Kommission eingebrachte praktische Sachverstand wurde durch Interessenabhängigkeit überspielt². Der Verzicht auf den fachwissenschaftlichen Sachverstand ist symptomatisch für die Diskussion des ganzen Problems – und für die Situation des kommunikationswissenschaftlichen Sachverstands hierzulande.

Die *publizistikwissenschaftlichen Institute* hatten sich bis dahin einerseits nicht um aktuelle kommunikationspolitische Probleme gekümmert; andererseits war und ist die von ihnen vertretene Publizistiktheorie zugleich Wurzel und Reflex der faktischen Kommunikationsmisere unserer Gesellschaft³. Aus der Münchner Schule der *Zeitungswissenschaft* lagen dagegen bereits seit 1954 einige bemerkenswerte kommunikationspolitische Ansätze vor⁴. Als im Hinblick auf die bedrohte Meinungsfreiheit *Heinz Starkulla* 1965 daraus aber einige konkrete Konsequenzen zog, kam es zu einer Kontroverse mit der Interessengruppe der Verleger. Diese wurde jedoch im Binnenraum von Fachzeitschriften ausgeglichen. Eine öffentliche Diskussion fand nicht statt.

So handelte denn die Regierung angesichts der kommunikationskranken Gesellschaft wie die Mutter eines kranken Kindes bei den Papuas. Sie bat die nächstliegenden Medizinmänner um Beschwörung, Zauber und Rezepte. Das Ergebnis ist offenkundig. Die Medizinmänner stehen noch immer um das Lager der kommunikationskranken Gesellschaft. Sie wissen immer noch nicht, ob man das Konzentrationsgeschwür durch Teilamputation (Marktanteilsbegrenzung etwa) direkt bekämpfen soll, oder ob man es neutralisieren könnte durch Stärkung scheinbar bedrohter Nachbarzellen mit Vitaminspritzen (Subventionen für bedrohte Unternehmen z. B.) oder durch Frischzellenbehandlung (Sicherung der inneren Pressefreiheit durch Redaktionsstatute). Was aber das schlimmste ist: Über all das wird beraten, *obwohl man sich noch nicht einmal darüber schlüssig ist, ob das Konzentrationsgeschwür überhaupt auf den Nerv der Meinungsfreiheit drückt und die partielle Kommunikationslähmung unserer Gesellschaft wirklich verursacht.*

So reden also alle über die Bedrohung der Meinungsfreiheit durch die Pressekonzentration. Eine vor kurzem erschienene Dokumentation über das Schrifttum zur Pressekonzentration, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, weist allein zwischen 1959 und 1968 beinahe 700 Titel nach, Aufsätze und Essays, Expertisen

² Vgl. Bericht der Kommission zur Untersuchung der Wettbewerbsgleichheit von Presse, Funk/Fernsehen und Film, Bundestags-Drucksache V/2120, 1967; Bericht der Kommission zur Untersuchung der Gefährdung der wirtschaftlichen Existenz von Presseunternehmen und der Folgen der Konzentration für die Meinungsfreiheit in der Bundesrepublik, Bundestags-Drucksache V/3122, 1968.

³ Vgl. Hans Wagner, Publizistik – Heilung oder Krankheit? in dieser Zschr. 181 (1968) 416–419.

⁴ Bernd Maria Aswerus, Götterdämmerung der Zeitung (1954); Hanns Braun, Journalismus im Miteinander der Gesellschaft (1958); Heinz Starkulla, Publizistik und Kommunikation (1963); derselbe, Presse, Fernsehen und Demokratie (1965).

und Bücher⁵. Die Emotionen und Ideologien, die Behauptungen und Postulate in dieser Auseinandersetzung verstellen allmählich den Blick auf das Problem eher, als daß sie es erhellen.

Pressekonzentration und die Misere der Kommunikation

Der Vorgang der Pressekonzentration läßt sich mit ein paar nüchternen Zahlen darstellen. Die Anzahl der Vollredaktionen von Tageszeitungen ist seit 1954 stetig zurückgegangen. Nach den Pressestatistiken von W. J. Schütz lösten sich über ein Drittel dieser „Publizistischen Einheiten“ zwischen 1954 und 1969 auf, ihre Zahl sank von 225 auf 148. Dagegen hat sich die Zahl der Zeitungsausgaben nur sehr unwesentlich geändert. Während die 225 publizistischen Einheiten des Jahres 1954 1 500 Ausgaben produzierten, stammten von den 183 Einheiten im Jahr 1964 immer noch 1 495 Ausgaben. Auch seither ist darin keine merkliche Änderung eingetreten. Das heißt: Immer weniger Verlage und Vollredaktionen produzieren immer mehr Ausgaben, die sich nur durch die lokalen Wechelseiten unterscheiden. Außerdem hat sich im Zug dieser Entwicklung auch die Zahl der „Ein-Zeitungs-Gebiete“, also der Lokalmonopole, ständig vermehrt, und zwar von 85 im Jahr 1954 bis auf 129 im Jahr 1966.

Hängt somit das Verschwinden kleinerer Zeitungen mit der Konzentration zugunsten höherer Auflagen und vieler Ausgaben in größeren Verlagen und Redaktionsgruppen ursächlich zusammen, so stellt der in der Konzentrationsdebatte immer wieder als besonders gefährlich vorgestellte *Springer-Konzern* ein davon unabhängiges Problem dar. Zunächst einmal hat auch Springer regionale und lokale Vormachtstellungen, in Berlin mit 75 % und in Hamburg mit 73 % der Tageszeitungsauflage (Erhebung: Frühjahr 1968). Zum gleichen Zeitpunkt hatten andere Verlagshäuser allerdings in 44 anderen Städten des Bundesgebiets mit über 50 000 Einwohnern ebenfalls so hohe oder noch höhere Abdeckungsquoten erreicht. In zehn dieser Städte gab es sogar ein 100prozentiges Lokalmonopol. Bei Springer fällt nun aber die Tatsache ins Gewicht, daß er darüber hinaus mit der überregionalen „Welt“ und der Straßenverkaufszeitung „Bild“ im ganzen Bundesgebiet rund 30 % der Tageszeitungsauflage beherrscht; zusätzlich mit seinen beiden Sonntagszeitungen „Welt am Sonntag“ und „Bild am Sonntag“ über 90 % des Markts der Sonntagsblätter. Außerdem ist der Konzern auch nach dem Verkauf von Publikumszeitschriften mit einer Auflage von rund 4,5 Millionen noch in bescheidenen Grenzen auf dem Zeitschriftenmarkt präsent. Soweit die allgemeinen Tatsachen.

⁵ „Pressekonzentration“, eine kritische Materialsichtung und -systematisierung, herausgegeben von einem Autorenkollektiv (München-Pullach: Verlag Dokumentation 1970); (Die Referate der in diesem Band gesichteten Literatur bleiben teilweise sehr an der Oberfläche oder selektieren entsprechend der Ideologie der Systematisierungsversuche ziemlich einseitig); zitiert mit: Pressekonzentration.

Rückt man diesen Konzentrationserscheinungen aber näher zu Leib, so gewinnt man aufschlußreiche Einsichten. Vom sogenannten „Zeitungssterben“ sind fast ausschließlich nur Zeitungen mit einer Auflage unter 40 000 betroffen. Auch eine weitere Konzentration in dieser Auflagenklasse würde die gegenwärtige Zeitungslandschaft kaum verändern. Denn bereits heute wird über die Hälfte der täglich erscheinenden Zeitungsexemplare von 16 Verlagen hergestellt, während die rund 350 Zeitungsverlage mit Blättern unter 30 000 Auflage nur 19 % der täglichen Gesamtauflage produzieren. Zum anderen hat *Elisabeth Noelle-Neumann* im einzelnen nachgewiesen, daß die vor allem betroffenen Auflagenklassen hinsichtlich ihrer Informationsaufgabe nicht leistungsfähig genug sind. Das trifft vor allem für die Abhängigkeit dieser Blätter von meist nur einer einzigen Informationsquelle (Nachrichtenagentur) zu⁶. Die umfassende Vermittlung von Informationen und Meinungen in der Tageszeitung hat im Zeitalter der globalen Kommunikation so große technische und wirtschaftliche Voraussetzungen, daß schon allein von daher eine weitere Konzentrationsbewegung nicht aufzuhalten ist. Diese Konzentrationsentwicklung muß viel eher als ein *Gesundenschumpfungsprozeß* betrachtet werden, ohne den in Zukunft ein optimaler kommunikativer Vermittlungsdienst durch die Tagespresse nicht möglich ist. *A priori jedenfalls bedroht dieser Prozeß die Meinungsfreiheit nicht.* Wollte man diesen Prozeß aber durch die Subventionierung kleiner und kleinster Unternehmen der Tagespresse aufhalten, so würde dadurch die Verwirklichung der Meinungsfreiheit wohl kaum gefördert.

Dieser Feststellung steht nun allerdings die These von der Vielfalt der Zeitungen als der Voraussetzung für die Artikulation der vielen Meinungen entgegen, wie sie nicht nur von den Verlegern, sondern in seltener Einmütigkeit von allen Parteien des Bundestags, von der Michel-Kommission, der Günther-Kommission und ebenso von den Mitgliedern des Professoren-Arbeitskreises „Pressefreiheit“⁷ vertreten wird. Diese Vielfaltsthese ist ein so zentraler Argumentationspunkt, daß sie näher beleuchtet werden muß. Ihre Wurzeln hat sie in dem epochalen Kampf um die Durchsetzung der Menschenrechte, im Kampf um die Meinungs- und Pressefreiheit gegen die monopolen absolutistisch-autoritären Publikationsansprüche. Von daher trägt allerdings diese Vielfaltsthese auch bereits das Stigma einer individualistisch-liberalistischen Verfälschung eben dieser Meinungsfreiheit, die es zu erkämpfen galt.

Nach dieser liberalistischen Theorie der Presse⁸ ist diese nicht mehr ein Instrument der Regierung, sondern eine Einrichtung zur Artikulation der verschiedenen Meinun-

⁶ Elisabeth Noelle-Neumann, Pressekonzentration und Meinungsbildung, in: „Pressefreiheit“, Entwurf eines Gesetzes zum Schutz freier Meinungsbildung und Dokumentation des Arbeitskreises Pressefreiheit (Berlin, Neuwied: Luchterhand-Verlag 1970); i. f. zitiert mit: Pressefreiheit.

⁷ Dieser Arbeitskreis konstituierte sich im Frühjahr 1968 ohne Auftrag aus der Initiative von Professoren und Instituten der Universitäten Mainz, Gießen und Tübingen. Seine Überlegungen und Vorschläge unterbreitete der Arbeitskreis in der in Anmerkung 6 vorgestellten Dokumentation.

⁸ Siehe dazu: Wilbur Schramm u. a., *Four Theories of the Press* (Urbana 1956).

gen, auf deren Basis das Volk die Regierung kontrollieren und selbst zu einer politischen Meinungsbildung gelangen kann. Deshalb muß die Presse von jeder Kontrolle durch die Regierung frei sein. Jedermann muß die Möglichkeit haben, durch die Presse frei seine Meinung zu äußern, der Zugang zum freien Marktplatz der Gedanken muß jedem offenstehen, den Minoritäten ebenso wie den Majoritäten, den Schwachen ebenso wie den Starken. Entscheidend ist, daß nach dieser liberalistischen Auffassung die Meinungsfreiheit ein natürliches, dem Individuum angeborenes Recht ist, das von niemandem eingeschränkt werden darf, das an keine Pflicht gegenüber der Gesellschaft gebunden ist. Unter diesen Auspizien konkretisierte sich der freie Zugang zur Presse so, daß diejenigen, welche die Mittel und die Macht dazu hatten, Zeitungen gründeten und diese Zeitungen als Sprachrohre ihrer individuellen Meinungsfreiheit sahen. So entstand eine Presselandschaft, in der jede Meinung und jede Meinungsgruppe durch ein eigenes Organ vertreten war. Der Marktplatz der Meinungen war nur zu begreifen als die Gesamtheit aller vorhandenen Organe, als die Vielfalt der Zeitungen insgesamt. *Die Zeitungen wurden nicht zum sozialen Kommunikationsmittel, sondern zum individuellen.* Das Ergebnis war eine Vielzahl von Medieneinheiten, die sich mit je verschiedenem politischen Standpunkt dem Leser anboten. Meinungsgruppen, die kein eigenes Organ besaßen, waren nicht in der Lage, sich öffentlich zu artikulieren. Denn es wurde immer schwerer – insbesondere für die schwächeren Gruppen –, ins Veröffentlichungsgeschäft einzusteigen und die hierfür notwendigen Mittel aufzubringen.

Sieht man die Verwirklichung der Meinungsfreiheit allerdings in diesem „selbstregulierten“ liberalistischen Marktplatz aller Medien, so träfe in der Tat zu, was die Vertreter der Vielfaltsthese behaupten: Jede Einschränkung der Vielfalt der Blätter wäre eine Beeinträchtigung der Meinungsfreiheit. Jede Zusammenballung vieler Blätter in einer Hand wäre eine Gefährdung der Meinungsfreiheit. Indessen darf nicht übersehen werden, daß diese „Selbstregulierung“ nach dem liberalistischen Modell nie funktioniert hat und daß eintrat, was *Wilbur Schramm* so beschreibt: „Wie in den alten autoritären Tagen fiel die Presse in die Hände einer mächtigen Clique. Natürlich waren diese neuen Beherrscher der Presse in den meisten Fällen nicht die politischen Herrscher. Es ist eine Tatsache, daß sie die Presse rigoros vor der Regierung schützten. Aber es ist auch eine Tatsache, daß die auf so wenige beschränkte Kontrolle durch die Presse eine neue, unausgeglichene Macht in den Händen der Eigentümer und Verwalter der Medien schuf.“⁹

Damit aber gelangen wir zum Grund des gegenwärtigen kommunikationspolitischen Dilemmas und zugleich zur Wurzel unserer Kommunikationsmisere. Unsere Kommunikationspolitiker sind nämlich blind für zwei Erkenntnisse, die *C. Th. Welcker* schon 1830 in seiner Schrift über „Die vollkommene und ganze Preßfreiheit“ so formulierte:

⁹ Wilbur Schramm, a. a. O. 4 f.

„Der Gebrauch der Presse hat jene älteren Organe der Mitteilung durch seine größere Wirksamkeit und Leichtigkeit vielfach außer Gebrauch gesetzt, und ist an ihre Stelle getreten. Er trat an die Stelle nicht bloß des früher ausgedehnteren Gebrauchs von Handschriften und Inschriften aller Art, sondern besonders auch an die Stelle jener täglichen, unmittelbaren demokratischen Versammlungen und mündlichen Besprechungen und Belehrungen aller Bürger, der in ihnen stattfindenden Bildung der öffentlichen Meinung und nationaler Sittengerichte, der in ihnen vorgenommenen Verhandlung und Entscheidung aller gesellschaftlichen Angelegenheiten. Unsere heutigen freien Staaten sind ungleich größer, als die früheren kleinen Stadt- und Gemeinde- und Gaustaaten. Es sind zugleich die Güter der Freiheit und des Bürgerrechts auf alle Bewohner ausgedehnt. So könnten sich denn jetzt ohne Preßfreiheit die einzelnen Staatsglieder nicht einigermaßen gegenseitig *vernehmen* und fortdauernd *austauschen* und *verständigen*.“

Die erste Erkenntnis: Die „Konzentration“ der Kommunikationsmittel ist ein Prozeß, der die gesamte Kommunikationsgeschichte der Menschheit durchzieht. Je größer die Gesellschaftsquantitäten, je spezialisierter die Funktionen innerhalb der Gesellschaft, je differenzierter die entsprechenden Handlungs- und Meinungspositionen sowie die Informationsansprüche werden, um so kompliziertere und daher auch kostspieligere Kommunikationsmittel werden erfunden, eingerichtet und gebraucht. Das bedingt aber, daß die Gruppe derer, die solche Mittel als Funktionäre des Kommunikationsprozesses in der Hand haben und für ihr Funktionieren verantwortlich sind, naturgemäß immer kleiner wird. Dieser Vorgang ist auch innerhalb der Presseentwicklung selbst nachzuweisen. Man sollte nun annehmen, daß die kommunikationspolitischen Kontroll- und Regelungsmechanismen entsprechend der Konzentrationsbewegung der Kommunikationsmittel weitergebildet worden wären. Dazu sind aber, abgesehen von moralischen Deklamationen in der freien Welt und von temporären diktatorischen Modellen in den letzten 200 Jahren nicht viele Anstrengungen unternommen worden. Unsere Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß wir zwar gegenüber den liberalistischen Selbstregulierungshoffnungen Unbehagen empfinden, aber, anstatt die Regelungsmechanismen anzupassen, auf den irrsinnigen Gedanken verfallen, Konzentrationsbremsen zu konstruieren.

Um es in einer Analogie zu sagen: Ein großer Teil der vorgeschlagenen kommunikationspolitischen Maßnahmen nimmt sich aus wie der Versuch, das Größenwachstum eines jungen Mannes mit Hormonspritzen zu hemmen, damit er nicht ganz aus seinem Konfirmationsanzug herauswächst, der ihm sowieso schon zu klein ist. Daß die kommunikationspolitischen Schneider dabei nach dem Motto verfahren: „Wenn der Anzug nicht mehr paßt, ist der Mann schuld!“, macht den Vorgang fast lächerlich. Aber man kann diese monokausalistischen Betrachtungsweisen überall nachweisen: *Die in der Konzentration zusammengeballte Wirtschaftsmacht ist unmittelbar und alleinursächlich schuld an der Bedrohung der Meinungsfreiheit.*

Die zweite Erkenntnis: *Die Massenkommunikationsmittel haben die Funktion, daß sich die Glieder der Gesellschaft fortdauernd vernehmen, austauschen und verständigen können.* Damit dies geschieht, damit auf diese Weise Meinungsfreiheit sich verwirkliche, ist die Pressefreiheit notwendig. Die Presse ist also nicht ein Ding, ein Wert an sich, sondern hat nur Wert für die Menschen in der Gesellschaft. Die von Welcker

so trefflich formulierte Funktion des Sich-Vernehmens ist aber nur dann gewährleistet, wenn jedermann in der Gesellschaft jeden anderen jederzeit vernehmen kann. Dies darf aber nicht nur ein schönes Postulat, sondern muß praktikabel sein. Unter dem liberalistischen Anspruch der vollständigen Darstellung des Meinungsmarkts in einer Vielzahl von Blättern ist das aber nicht praktikabel. Im Extremfall nämlich würde das bedeuten, daß einer, der die in der Gesellschaft vorhandenen Meinungen vernehmen will oder muß – und in einer demokratischen Gesellschaft muß das schlechterdings jedermann! –, zehn, zwanzig oder noch mehr Blätter kaufen und lesen müßte.

Und das eben ist die Kommunikationsmisere, mit der wir leben: Statt vollständiger und umfassender Information über sämtliche Handlungs- und Meinungspositionen unserer Gesellschaft vermittelt jedes unserer Massenkommunikationsmittel für sich genommen auf der Basis des liberalistischen Konzepts nur mehr oder weniger partiell. Jedes Blatt, jeder Verleger, jeder Journalist nimmt für sich das individualistische Recht der freien Meinungsäußerung in Anspruch. Er entscheidet, was gut und richtig, was veröffentlichungswürdig sei. Denn der Zugang zu den Massenkommunikationsmitteln wird als individualistisches Recht mißverstanden. Damit haben die einen mehr, die anderen weniger Recht auf freie Meinungsäußerung. Innerhalb eines solchen Konzepts muß selbstverständlich jede Konzentrationsbewegung die Ungleichheit des Rechts auf Meinungsäußerung verstärken. Es wird richtig, was *Paul Sethe* sagte: „Die Pressefreiheit ist die Freiheit von 200 reichen Leuten“; nur sollte man hinzufügen: . . . und die Freiheit von ein paar tausend Publizisten.

Die Folgen für die Kommunikation der Gesellschaft sind verheerend. Sie sind am besten im Bild einer Podiumsdiskussion vorstellbar, die jeder Gesprächsleitung und -regelung entbehrt. Jeder Sprecher der am Podium vertretenen Meinungspositionen – das sind Publizisten! – versucht die anderen zu übertönen, jeder sucht seine Auffassung als die allein vernünftige herauszustellen, den Kontrahenten am Reden zu hindern oder zu stören. Minderheiten, die zunächst am Podium nicht zugelassen waren, stürmen ans Mikrophon. Ein Chaos von Ansprachen und Monologen ist die Folge, nicht aber Vernehmbarkeit der Stimmen, nicht Transparenz der verschiedenen Positionen, nicht Austausch und Verständigung.

Aufgrund dieser publizistischen Information „durch interessengebundene und -gesteuerte Beeinflussung ohne die Möglichkeit, durch öffentlich vernehmbare Erwiderung in der Gesellschaft sich selbst zur Geltung zu bringen, wird der einzelne, weil mit seinen Zeitgenossen nicht in Kommunikation, sich selbst überlassen, isoliert. Publizistische Information zerreißt die Gesellschaft in vor sich hin monologisierende einzelne und Gruppen, die durch kein Gespräch zueinander finden. . . . Eben die monopolistische Publizistik ist es, die heute Staat und Gesellschaft, die die Demokratie aushöhlt und funktionsunfähig zu machen droht.“¹⁰ Mit anderen Worten: *Die Kommu-*

¹⁰ Heinz Starkulla, Publizistik und Kommunikation, in: Festschrift für Hanns Braun (Bremen 1963) 161 u. 163.

nikationsmisere resultiert nicht aus der Konzentration, sondern aus einer liberalistischen Auffassung der Pressefreiheit. Sie wird allerdings in dieser Situation durch jede Konzentrationsbewegung verstärkt. Solange aber die Kommunikationspolitik in völliger Blindheit gegenüber diesem Tatbestand an den Konzentrationserscheinungen herumdoktert, anstatt der Kommunikationsmisere zu Leib zu rücken und effektive, der Konzentration angepaßte Korrektive zu suchen, wird diese Kommunikationsmisere nicht zu beheben sein, sondern muß sich im Gegenteil potenzieren. Dies deshalb, weil man, fixiert auf die angeblichen Konzentrationsgefahren, allen Ernstes Lösungen vorschlägt, die die publizistische Infektion der Gesellschaft beschleunigen, wie etwa die Redaktionsstatute zum Schutz der inneren Pressefreiheit. Denn hier wird ein zweiter, aus der liberalistischen Pressetheorie konsequent folgender monokausalistischer Denkansatz angewendet: *Die publizistische Aussage bestimmt alleinursächlich und unmittelbar die Meinungsbildung der Gesellschaft.* Deshalb ist dafür zu sorgen, daß die publizistische Aussage gut und richtig sei. Ist sie dies, so wird sich auch die Meinungsbildung der Gesellschaft in guten und richtigen Bahnen vollziehen.

Der wirtschaftliche Monokausalismus

Der wirtschaftliche Monokausalismus bei der Betrachtung des Konzentrationsproblems läßt sich in vielen Variationen feststellen. Schon die Verleger machten in den 60er Jahren geltend, die Bedrohung der Meinungsfreiheit sei eine Folge wirtschaftlicher Wettbewerbsverzerrung zwischen den Medien und könne durch Eingriffe in diese Wettbewerbssituation behoben werden. Die Michel-Kommission ging von ähnlichen Vorstellungen aus. Der Professoren-Arbeitskreis „Pressefreiheit“ spricht an zahlreichen Stellen seiner Dokumentation Folgerungen, Hoffnungen und Forderungen aus, die eindeutig in diesem wirtschaftlichen Monokausalismus begründet sind. Zum Beispiel: „Die gesetzgeberische Aufgabe besteht darin, im Bereich der Presse willkürliche Zugangsbeschränkungen zum ‚free market place of ideas‘ zu verhindern oder zu vermindern. Dadurch wird die Effizienz des Verfahrens freier Meinungsbildung erhöht.“¹¹ Nicht nötig zu sagen, daß dieser Zugang durch Wettbewerbsvereinigungen, durch Unterstützung lokaler Konkurrenzblätter, also durch wirtschaftspolitische Maßnahmen erreicht werden soll und daher verstanden wird als Zugang neuer Organe und nicht kommunikationspolitisch als Zugang vorhandener Meinungen zu den Presseforen. – Schließlich wird in der Dokumentation des Autorenkollektivs „Pressekonzentration“ der Kommunikationsvorgang überhaupt nur noch als ökonomischer Prozeß, als Handel mit der Ware Nachricht gesehen. So kommen die Autoren zu vulgär-marxistischen Auffassungen dieser und ähnlicher Art: „Die unternehmerische Struktur

¹¹ Pressefreiheit, a. a. O. 120.

des Presseunternehmens dürfte entscheidend zur Auflösung der politischen Öffentlichkeit beigetragen haben.“¹²

Wichtiger aber als solche Aussagen sind die Vorschläge, die damit verknüpft sind. Die Günther-Kommission empfiehlt neben Maßnahmen zur Förderung der Wettbewerbsfähigkeit insbesondere die seither viel diskutierte *Marktanteilsbegrenzung*. Ausgehend von dem Prinzip, daß die Pressefreiheit Vorrang vor der unternehmerischen Freiheit habe (von Meinungsfreiheit ist hier nicht die Rede!), soll eine Begrenzung der Marktanteile eines einzelnen Unternehmens erfolgen, wenn dieses mit 20 % Anteil an den Tageszeitungs- und/oder Sonntagszeitungsauflagen, oder mit 20 % Anteil an den Publikumszeitschriften die Meinungsfreiheit gefährdet, oder mit Anteilen von 40 % und darüber die Meinungsfreiheit beeinträchtigt. Eine Begründung dafür, warum bei diesen Marktanteilen die Meinungsfreiheit bedroht ist, ist die Kommission bis heute schuldig geblieben.

Wesentlich rigoroser, willkürlicher und irrationaler noch geht der Professorenarbeitskreis vor. Er berechnet die Gefährdung bzw. die Beeinträchtigung der Meinungsfreiheit nach der Leserdichte von Tageszeitungen und Publikumszeitschriften, wobei die Zahl der in einer Gebietseinheit durchschnittlich verkauften Exemplare bezogen wird auf die Wohnbevölkerung. So gefährdet z. B. eine Tageszeitung die Meinungsfreiheit, wenn sie in einem überregionalen Gebiet auf eine Streuung von 6,9 Exemplaren pro 100 Einwohner kommt, oder wenn sie im lokalen Bereich auf 17,2 Exemplare kommt. Eine Begründung, warum hier eine Gefährdung bzw. bei anderen Quoten eine Beeinträchtigung der Meinungsfreiheit vorliegt, wird auch hier nicht gegeben, vielmehr wird schlicht und einfach „eine Beeinträchtigung des freien publizistischen Wettbewerbs widerleglich vermutet“¹³. Die Formulierung macht deutlich, daß es auch hier nicht um Meinungsfreiheit, sondern um den publizistischen Wettbewerb, genauer um den wirtschaftlichen Wettbewerb von Unternehmungen geht, die mit Publizistik handeln. Was dieser Handel mit der Meinungsfreiheit zu tun hat, wird übergangen. Solche ausschließlich wirtschaftlich orientierte Auffassungen setzen sich auch durch bei den vorgeschlagenen Vorschriften über Zeitungskartelle, Verflechtungsverbote und Entflechtungsmaßnahmen.

Bei allen diesen Vorschlägen wird völlig übersehen, daß ein Eingriff in wirtschaftliche Unternehmen, die der Kommunikation dienen, immer Auswirkungen auf deren Kommunikationsfunktion hat, und daß der Wirtschaftskörper eines Kommunikationsunternehmens ein sehr empfindliches Kommunikationsregulativ darstellen kann.

Die wirtschaftlichen Bedingungen, unter denen Massenmedien ihrer Kommunikationsfunktion nachkommen, sind ohne Zweifel ein Faktor, der das durch dieses Unternehmen vermittelte Kommunikationsgeschehen beeinflusst. Aber es ist *nicht der einzige* Faktor. Andererseits wirkt die Beachtung der übrigen Faktoren, etwa die

¹² Pressekonzentration, a. a. O. 314.

¹³ Pressefreiheit, a. a. O. 168.

Berücksichtigung der tatsächlich vorhandenen Kommunikationsinteressen in einem bestimmten Verbreitungsgebiet, wieder zurück auf das wirtschaftliche Unternehmen. Wenn es vorhandene Kommunikationsinteressen optimal darstellt, floriert auch das Unternehmen; geschieht das nicht, führt das zum Ruin des Unternehmens. Nach der Vorstellung der genannten Kommissionen wäre es also denkbar, daß eine Lokalzeitung, die in optimaler Weise die verschiedenen vorhandenen Meinungen artikuliert und damit erreicht, daß sich die Glieder der Gesellschaft vernehmen und sich austauschen im Forum der Zeitung, eine Beeinträchtigung der Meinungsfreiheit darstellt. Deshalb nämlich, weil ihr Marktanteil bzw. ihre Leserichte nicht zuletzt aufgrund der in ihr verwirklichten Meinungsfreiheit weit über das Limit der „Kommunikationssachverständigen“ hinausgeht. So würde also *eine Zeitung gerade, weil sie Meinungsfreiheit verwirklicht, bestraft*. Und folgt man den Gutachten, so könnte man es *durch wirtschaftliche Zwangsmaßnahmen obendrein ermöglichen, die Meinungsfreiheit der Bürger von amtswegen zu bedrohen, zu gefährden und zu beeinträchtigen*.

Mit diesem Beispiel soll lediglich aufgewiesen werden, welche unzumutbaren Vorschläge derzeit politisch hoch im Kurs stehen. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß die wirtschaftliche Stärke eines Kommunikationsunternehmens in jedem Fall und für sich allein ein absolut sicheres Kommunikationsregulativ sein muß. Wäre dies so, so könnte man alles beim alten lassen. Es ist aber sehr wohl auch die Möglichkeit zu sehen, daß ein cleverer Verleger sich bei der Berücksichtigung der Interessen der Kommunikationspartner an den kleinsten gemeinsamen Nenner hält, so daß also die Stärke des wirtschaftlichen Unternehmens, weit davon entfernt, Regulativ im Sinn der Meinungsfreiheit zu sein, zu einem Pegel der Nivellierung und damit zugleich der Gefährdung der Meinungsfreiheit wird. Das heißt also: Ebensowenig, wie allein von wirtschaftlichen Eingriffen eine Sicherung der Meinungsfreiheit erwartet werden kann, kann die Wirtschaftlichkeit des Unternehmens allein als Kommunikationsregulativ in Frage kommen.

Der publizistische Monokausalismus

Während die Vorschläge der Marktanteilsbegrenzung zur Zeit wenig Aussichten auf politische Verwirklichung haben, kommt den Lösungen, die auf der Basis des publizistischen Monokausalismus erarbeitet wurden, eine größere Chance zu. Sie sind deshalb auch gefährlicher.

Aus der Vielfaltsthese ergibt sich konsequent, daß jede einzelne Zeitung andere Meinungen artikuliert, und zwar sowohl direkt in Kommentar, Kritik und Glosse, wie auch indirekt durch eine diesen Meinungspositionen entsprechende Selektion des Nachrichten- und Informationsmaterials. Dies hat aber nur dann einen Sinn, wenn man annimmt, daß man die Meinung der Gesellschaft und ihrer Glieder durch Vor-

sagen einer Meinung bilden kann, daß es eine monokausale Beziehung gibt zwischen der publizistischen Aussage und der Meinungsbildung. Würde man nämlich die Gesellschaft nicht als knetbare Masse betrachten, sondern als den im Gespräch befindlichen demokratischen Souverän, der seine Meinung durch fortdauerndes Vernehmen und Austauschen aller Meinungen bildet, so müßte – wie ausgeführt – die Vielfalts- these schon deshalb fallen, weil eine in 150 Zeitungen angebotene Meinungsvielfalt für den einzelnen Bürger nicht praktikabel ist.

Unter dem Anspruch des publizistischen Monokausalismus aber hat sich ein *illusionäres und elitäres Selbstbild der Publizistik* und der Publizisten entwickelt. Darin erscheint die Publizistik als eine Macht über Staat und Gesellschaft, *unabhängig von beiden*, wie es schon die Verlegerdenkschrift im Jahr 1964 formulierte. Von dieser hohen Warte schreibt sie sich selbst eine Erziehungsfunktion an der Gesellschaft zu. Es ist nicht verwunderlich, daß damit Hand in Hand eine tiefe Verachtung des unwissenden Volks einhergeht, die im übrigen und keineswegs paradoxerweise noch die extremsten Linken mit den Liberalen verbindet. Diese Verachtung hat denn auch der Präsident des Bundeskartellamts und Vorsitzende der nach ihm benannten Kommission, Dr. Eberhard Günther, ziemlich unverhüllt zum Ausdruck gebracht, wenn er laut FAZ vom 22. 5. 1969 erklärte, daß „der Bürger abgehalten werden muß, durch seinen Kaufentschluß am Kiosk die Pressefreiheit auszuhöhlen“.

Es kann hier nicht näher darauf eingegangen werden, daß solche monokausalistischen Auffassungen durch die Kommunikationsforschung längst widerlegt sind; daß etwa im Hinblick auf die doch als so gefährlich deklarierte Springer-Presse festgestellt worden ist, daß sich die Meinungen ihrer Leser von denen anderer Zeitungs- leser nicht signifikant unterscheiden¹⁴. Oder wie will man mit Hilfe der monokausa- listischen Publizistikbetrachtung erklären, daß der Anteil der SPD-Wähler bei den Bild-Lesern höher ist als in der gesamten Bevölkerung? Solche Fakten stören nun aber die berufenen und selbsternannten Weichensteller unserer Kommunikationspolitik nicht sonderlich. Ganz im Sinn einer publizistischen Monokausalität optieren sie fast alle für eine gesetzliche Verankerung der redaktionellen Mitbestimmung für Journa- listen und Publizisten, sicherlich guten Glaubens, daß hierdurch die Meinungsfreiheit zu retten sei.

In bezug auf solche Mitbestimmungsbestrebungen in Rundfunkanstalten hat der Verfassungsrechtler *Gerd Roellecke* in einem Leserbrief an die *Zeit* klipp und klar er- klärt, *solche Mitbestimmungsstatute seien verfassungswidrig*, weil diese Anstalten ge- setzlich zur Objektivität, d. h. zur Artikulation aller Meinungen verpflichtet seien, derlei Redaktionsstatute aber die Meinungsfreiheit einer kleinen Clique zuungunsten der Meinungsfreiheit aller zementierten. In bezug auf die Presse stellte ebenfalls Roel- lecke in einem Diskussionspapier des Professorenarbeitskreises fest: „Die Pressefreiheit dient vielmehr der Verwirklichung der gleichen Meinungsfreiheit aller Bürger. Nur

¹⁴ Pressefreiheit, a. a. O. 94 ff.

diese Funktion kann daher Maßstab für die Organisation der Presse sein und nicht die Meinungsfreiheit einzelner Journalisten oder einzelner Verleger . . . Die Presse hat auch nicht die öffentliche Aufgabe zu belehren, zu kritisieren, zu bilden, zu unterrichten oder das Gemeinwohl zu artikulieren, wohl aber *die ‚gesellschaftliche Funktion‘, der Meinung aller eine Chance zu geben.*¹⁵ Wenn dies aber der Schutzzweck der Pressefreiheit ist, so ist zumindest zu überprüfen, ob nicht die durch Mitbestimmungsstatute erstrebte innere Organisation der Presse ebenfalls verfassungswidrig ist. Denn alle vorhandenen Entwürfe für solche Mitbestimmungsstatute, ob sie nun von der Günther-Kommission vorgeschlagen, vom Professorenarbeitskreis für Pressefreiheit in Form eines Gesetzentwurfs vorgelegt oder vom Presserat wohl in der Befürchtung gesetzlicher Regelungen empfohlen wurden, sichern allein und ausschließlich die Meinungsfreiheit des Journalisten und Publizisten, *d. h. sie privilegieren die Meinungsfreiheit einer kleinen Clique gegenüber der Meinungsfreiheit aller und jedes einzelnen.*

Damit aber wird das eigentliche Problem nur verlagert. Ob der publizistische Anspruch nämlich von 200 Verlegern ausgeht oder von 2 000 Publizisten, ist für die dadurch bedrohte Meinungsfreiheit aller unerheblich. Ja, noch mehr! Vor die Wahl gestellt, welchem publizistischen Einfluß eine Gesellschaft lieber ausgeliefert sein wollte, müßte sie sich allemal für die Verleger entscheiden, weil diese in ihrem Interesse an der Wirtschaftlichkeit des Unternehmens wenigstens noch ein minimales Kommunikationsregulativ besitzen. Daß es funktioniert, zeigt ebenfalls eine Untersuchung der vielgelästerten Springer-Blätter, aus der sich ergab, daß die Springer-Blätter hinsichtlich des Nachrichtenangebots untereinander mehr verschieden sind als etwa die übrigen überregionalen Blätter von der „Welt“ oder die übrigen Boulevardblätter von „Bild“¹⁶.

Die Mitbestimmungsstatute für Redakteure und Publizisten könnten allerdings sinnvoll sein, wenn in ihnen ein wirtschaftliches Mitbestimmungs- und Beteiligungsrecht angestrebt werden soll. Solange es dabei bleibt, ist von der Kommunikationspolitik wohl kaum etwas einzuwenden. Indessen läßt sich daraus in keinem Fall ein publizistisches Mitbestimmungsrecht als Journalistenprivileg ableiten, wie es etwa auch diesbezügliche Ausführungen von *Oswald von Nell-Breuning* nahelegen¹⁷.

Grundsätze und Möglichkeiten einer Kommunikationspolitik

Aus den hier vorgetragenen Gedanken ergeben sich eine Reihe von Grundsätzen und Möglichkeiten für kommunikationspolitische Maßnahmen.

¹⁵ Pressefreiheit, a. a. O. 42.

¹⁶ Pressefreiheit, a. a. O. 98.

¹⁷ Oswald von Nell-Breuning, Probleme einer neuen Unternehmensverfassung, in: Die neue Ordnung (April 1968).

1. Kommunikationspolitische Eingriffe in irgendeinen Bereich des Kommunikationsprozesses, insbesondere wirtschaftspolitische Eingriffe in das Kommunikationsunternehmen, dürfen und können nur dann vorgenommen werden, wenn dabei die Interdependenz aller am Kommunikationsvorgang beteiligten Faktoren berücksichtigt wird, das heißt, wenn die Auswirkungen solcher Eingriffe auf die Kommunikationsfunktionen untersucht und bekannt sind.

Damit verbieten sich alle Eingriffe unter ausschließlich wirtschaftspolitischen Gesichtspunkten, für die unter kommunikationspolitischen Rücksichten auch nicht der Schatten einer Begründung vorgebracht werden kann. „Sachverständige“, die sich außerstande sehen, solche Gesichtspunkte in ihr Kalkül einzubeziehen, sollte man nicht an den lebenswichtigen Prozessen der gesellschaftlichen Kommunikation hantieren lassen.

Andererseits gibt es Eingriffe in den mit dem Kommunikationsprozeß verbundenen Wirtschaftsvorgang, die geboten erscheinen. Zum Beispiel die durch Gesetz zu erzwingende Freiheit der Vertriebswege. Die Abhängigkeit der Pressevertriebswege von der wirtschaftlichen Macht großer Verlage darf nicht dazu führen, daß aus diesen Vertriebswegen bestimmte Objekte ausgeschlossen werden, weil sie nicht so rentabel sind wie andere oder weil sie eine dem großen Konkurrenten nicht genehme Richtung haben, wie das bei dem von Springer versuchten Boykott gegen den Vertrieb von Zeitschriften der Fall war, die das Programm des DDR-Fernsehens abdruckten.

2. Aus dem ersten Grundsatz folgt, daß kommunikationspolitische Maßnahmen überhaupt nur sinnvoll sind, wenn die Kommunikationsfunktionen der einzelnen Kommunikationsmittel hinreichend bekannt sind und wenn sich diese Kommunikationsfunktionen auf die gesamte, gesellschaftliche Kommunikation erstrecken.

Konkret heißt das: Tageszeitungen haben offenbar andere Funktionen als Sonntagszeitungen oder Publikumszeitschriften. Die Funktion der Tageszeitung ist andererseits weithin identisch mit den Funktionen des Hörfunk- oder Fernsehprogramms insgesamt. Denn es handelt sich bei ihnen um allgemein universelle Kommunikationsmittel. Sie können potentiell alle Inhalte, alle Handlungs- und Meinungspositionen in der Gesellschaft vermitteln. Sie erfüllen mithin eine Funktion, die man als Grundinformation, als Basisorientierung der Gesellschaft bezeichnen kann. Daraus resultiert die Verpflichtung dieser Kommunikationsmittel zu umfassender, vollständiger Information, zur Darstellung und Artikulation aller Meinungen in der Form der Nachricht. Der Leser, Hörer oder Zuschauer muß die Möglichkeit haben, durch diese Kommunikationsmittel sich in der Gesellschaft zu orientieren, sich auszukennen im Vielerlei der Stimmen und Meinungen, seinen eigenen Platz zu finden in der Reihe möglicher Positionen. Das kann er nur, wenn auch er selbst mit seiner Meinung immer wieder repräsentiert wird. Nur so ist seine eigene Meinungsfreiheit gewährleistet. Alle kommunikationspolitischen Maßnahmen haben sich also auf die Möglichkeit zu konzentrieren, daß diese Funktion etwa durch die Tagespresse auch erfüllt wird.

Von der Gesamtgesellschaft ausgehende und mit staatlichen Mitteln durchzusetzende Eingriffe, gleich welcher Art, in die Kommunikationsmittel mit spezieller Universalität, das heißt in die Foren der Meinungs- und Handlungsartikulation von Gruppen, von Fachgremien, von Interessenkreisen formeller und informeller Art sind dagegen unzulässig. Hier müssen die Kommunikationsregulative von diesen Gruppen selbst ausgehen. Und dies geschieht auch, wie man anhand der Entwicklung des Zeitschriftenmarkts feststellen kann.

3. Gleiche kommunikationspolitische Maßnahmen können nur auf Kommunikationsmittel mit identischen Funktionen angewendet werden.

Gegen diesen Satz verstoßen z. B. alle bisherigen Vorschläge der Markt- und Auflagenbegrenzungen, da dort willkürlich Auflagen- und Marktanteile von Tageszeitungen, Sonntagszeitungen oder Publikumszeitschriften addiert werden. Auch das im Gesetzentwurf des Professorenarbeitskreises enthaltene Verbot sogenannter „heterogener Zusammenschlüsse“¹⁸ ist aus diesem Grund sachwidrig. Denn hier soll jedem Unternehmer, der sich mit dem Verlag, der Herstellung oder dem Vertrieb von Zeitungen, Zeitschriften oder deren Bestandteilen beschäftigt, verboten werden, Fernseh- oder Hörfunkprogramme herzustellen oder auszustrahlen. Es ist nämlich unter dem Aspekt der Kommunikationsfunktionen kein Grund zu sehen, einem Verleger für Fachzeitschriften der Kaminkehrer- und Ofensetzerinnung den Betrieb eines lokalen Fernsehsenders zu untersagen. Richtig und sinnvoll dagegen wäre es, vorsorglich den Zusammenschluß heterogener, aber funktionsgleicher Kommunikationsmittel zu unterbinden, wie das ja etwa in den USA üblich ist, wo der Unternehmer einer Lokalzeitung eben auf keinen Fall auch noch eine lokale Hörfunk- oder Fernsehstation einrichten darf.

4. Das Ziel jedes kommunikationspolitischen Eingriffs muß es sein, statt der Vielfalt der Blätter die Vielfalt der Meinungen in den Blättern zu sichern oder zu erhalten. Dies ist nämlich der einzige Weg, um jedem Bürger mittels Pressefreiheit auch gleiche Meinungsfreiheit zu sichern.

Dabei kann es in der Praxis der Massenkommunikation nicht um eine *ideale* Verwirklichung der Meinungsfreiheit gehen, insofern, als jeder einzelne mit seiner Meinung präsentiert werden müßte, vielmehr ausschließlich um eine *optimale* Verwirklichung solcher Chancengleichheit deshalb, weil es nicht so viele Meinungen wie Köpfe gibt, und jedes einzelnen Meinungsfreiheit schon dann verwirklicht ist, wenn die Meinung seiner formellen und informellen Bezugsgruppen zum Ausdruck kommt.

Es geht auch keineswegs darum, das Recht der Meinungsfreiheit des Publizisten zu beschneiden. Denn auch er ist Sprecher formeller und informeller Meinungsgruppen. Daß die Publizisten ihre Stimme erheben, ist geradezu kommunikationsnotwendig.

¹⁸ Pressefreiheit, a. a. O. 183.

Aber das Forum vollständiger Information ist etwas anderes als das Rednerpult des kommentierenden und kritisierenden Publizisten. Es hat seinen Platz *im* Forum. Was jedoch unterbunden werden muß, ist die Überwucherung der sozialen Kommunikation durch die publizistischen Monologe, die heute in allen Medien, auch in den öffentlich-rechtlichen Anstalten Einzug gehalten haben. Verhindert oder abgebaut muß werden, was *Erwin K. Scheuch* am 9. 5. 1970 in der „Welt“ zutreffend als „Erziehungsdiktatur der Publizisten“ in Rundfunk und Fernsehen bezeichnete.

5. Alle kommunikationspolitischen Eingriffe haben daher die Rolle der journalistischen Vermittlung zu stärken und gesellschaftliche Kontroll- und Korrekturmöglichkeiten zur Sicherung der journalistischen Vermittlung zu reformieren oder neu zu etablieren.

Denn „gesellschaftliche Kommunikation ist eine Lebensfunktion der souveränen, freiheitlichen Gesellschaft. Ihre Darstellung im Kommunikationsmedium repräsentiert den demokratischen Souverän im Gespräch und verleiht damit dem Medium Rang und Würde der ‚öffentlichen‘, das heißt gesamt-gesellschaftlichen Institution, und dem um Darstellung ihrer öffentlichen Kommunikation bemühten ‚Journalisten‘, der sich als ehrlicher Makler (und nicht als einsinniger und eigensinniger Präzeptor, Inquisitor und Prokurator) der Gesellschaft erweist, die Position des ‚öffentlichen‘ Funktionärs.“¹⁹

Für die Verwirklichung dieser Grundsätze lassen sich eine Reihe von Möglichkeiten anführen. *Peter Glotz* und *Wolfgang R. Langenbucher*²⁰ haben einen Gesetzentwurf vorgelegt, der aus ähnlichen Überlegungen heraus die Einrichtung von Presseausschüssen auf Länder- und Bundesebene vorsieht. Diese hätten die Aufgabe, über die Verwirklichung der journalistischen Vermittlung in den Tageszeitungen öffentlich zu wachen. Dieser Plan ist bei den Parteien und Interessenvertretern auf keine besondere Gegenliebe gestoßen. Nicht zuletzt wohl deshalb, weil das tendenziell in die gleiche Richtung zielende System der Rundfunk- und Fernsehrate zunehmend in das Schußfeld der Kritik gerät. Rundfunk- und Fernsehrate haben in der Tat nicht verhindern können, daß die publizistische Unterwanderung der Rundfunkanstalten erfolgte. Vereinzelt melden sich auch bereits zunächst noch informelle Gruppen von Hörern und Zuschauern „gegen die Diktatur von Rundfunk und Fernsehen“ zu Wort mit dem Anspruch auf Mitbestimmung und der Absicht, sich zu organisieren²¹. Jedoch ist das weder ein Grund, um gegen das System der öffentlich-rechtlichen Anstalten zu votieren, noch um die Rundfunk- und Fernsehrate abzuschaffen. Aber sie müssen reformiert werden. Unzureichend scheint etwa ihre Zusammensetzung zu sein,

¹⁹ Starkulla, a. a. O. 162.

²⁰ Peter Glotz, Wolfgang R. Langenbucher, *Der mißachtete Leser* (Köln 1969) 185 ff.

²¹ So jüngst in einer in mehreren Zeitungen erschienenen Anzeige der Kulturzeitschrift „der literat“, die sich zum Promoter dieser Hörer- und Zuschauerbewegung machen will.

die gewichtige Minderheiten ausschließt und nicht flexibel genug ist, um nicht organisierte gesellschaftliche Kräfte an ihrer Kontrollfunktion zu beteiligen. Außerdem verhinderte ihre derzeitige Zusammensetzung wohl auch, daß diese Räte mehr wurden als eine Summation von Interessenvertretern. Unzureichend ist sicher auch die Arbeitsweise dieser Räte, zu deren Arbeit es faktisch weder eine öffentliche Information, noch eine Kontrolle durch eben die Öffentlichkeit gibt, die sie ja repräsentieren sollen. Diese und weitere Erfahrungen müßten bei einer Neuordnung der Rundfunkräte und auch für die Etablierung ähnlicher Einrichtungen auf dem Sektor der Presse fruchtbar gemacht werden.

Es sind vor allem drei Institutionen, die derzeit notwendig erscheinen. Sie könnten zwar stufenweise eingerichtet werden, sollten aber doch miteinander verklammert und verbunden sein:

1. *Leserbeiräte zumindest für all jene Tageszeitungen, die ein lokales Monopol haben.*

2. *Ein Presserat auf Bundesebene, der nicht wie das derzeitige Gremium gleichen Namens eine Interessenlobby von Verlegern und Journalisten ist, sondern eine Repräsentation der Gesamtgesellschaft darstellt.*

3. *Eine unabhängige Stiftung oder Anstalt des öffentlichen Rechts zur Sicherung der Meinungsfreiheit.*

Die Hauptaufgaben der Institutionen „*Leserbeiräte*“ und „*Presserat*“ müßten sein die Kontrolle der journalistischen Vermittlung in der Tagespresse sowie die Überprüfung von Mißständen und Beschwerden über die Verletzung der Pflicht zur Artikulation aller Meinungspositionen. Während sich die Leserbeiräte dabei jedoch auf die Lokal- und Regionalberichterstattung beschränken, obliegt dem Presserat die Beobachtung und Bearbeitung des gesamten Inhalts der Tagespresse. Wesentlich ist, daß die Arbeit der beiden Institutionen öffentlich ist. Öffentlich sind ihre Sitzungen, öffentlich ihre Ergebnisse. Denn zur Veröffentlichung der letzteren müssen die betroffenen Organe gesetzlich gezwungen werden. Diese Veröffentlichungspflicht würde wohl als einzige, aber wirksame Sanktion genügen.

Eine Verbindung zwischen Leserbeiräten und Presserat ergibt sich daraus, daß die Leserbeiräte in festzulegenden Fällen ihre Vorstellungen und Ergebnisse an den Presserat weiterleiten und daß der Presserat in entsprechenden Fällen als 2. Instanz sowohl für beschwerdeführende Gesellschaftsgruppen und einzelne wie für die Lokalzeitungen selbst fungieren könnte.

Die hier vorgeschlagene *Stiftung oder Anstalt des öffentlichen Rechts zur Sicherung der Meinungsfreiheit* dagegen ist als unabhängiges wissenschaftliches Institut gedacht. Dieses Institut wäre durch Gesetz zu errichten. Es hat in erster Linie die Aufgabe, ständig das Kommunikationsgeschehen in der Tagespresse, im Hörfunk und im Fernsehen und in anderen allgemein universellen Medien vergleichend zu beobachten, Methoden zu entwickeln zur Untersuchung von Informationsdefiziten und Nachrichtenmanipulationen. Ferner soll es bei vorgebrachten Beschwerden oder festgestell-

ten Verstößen gegen die aus der gesamtgesellschaftlichen Funktion dieser Medien erwachsenden Verpflichtungen eigene Recherchen anstellen. In entsprechenden Fällen sind die betroffenen Medien dem Institut gegenüber auskunftspflichtig. Innerhalb dieses Aufgabenbereichs steht die Stiftung bzw. Anstalt des öffentlichen Rechts auch den Leserbeiräten und dem Presserat zur Verfügung. Die Arbeit dieses Instituts zur Sicherung der Meinungsfreiheit ist ebenfalls öffentlich. Denkbar wäre, daß dieses Institut durch monatliche Veröffentlichungen und durch Jahrbücher den Kommunikationsmarkt transparent macht und die Ergebnisse seiner „Vermittlungs-Tests“ allen Interessierten zur Verfügung stellt.

Der Verbund dieser Maßnahmen wäre ausreichend, um so starke und sachgerechte gesellschaftliche Kommunikationsregulative und -korrektive zu etablieren, daß einerseits die notwendige Pressekonzentration und überhaupt die Weiterentwicklung der Kommunikationsmedien nicht gestört würde, andererseits aber die gegenwärtige Gefährdung der Meinungsfreiheit mitsamt ihren verheerenden Auswirkungen der Desorientierung und Desintegration des einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen an der Wurzel angegangen werden könnte. Allerdings und nicht zuletzt wären diese Maßnahmen zu ergänzen durch eine breite Bewußtseinsbildung in der Gesellschaft, durch sachgerechte Medienpädagogik im weitesten Sinn. Denn der einzelne, jeder einzelne, muß seine über Jahrzehnte durch Schlagworte und Ideologien verschleierte Rolle im Prozeß der Massenkommunikation wieder erkennen lernen. Nur dann können Institutionen wie die vorgeschlagenen wirklich von der Gesellschaft getragen werden und ihre volle Effektivität entfalten.

Karl Rabner SJ

Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie

Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom
18. Juli 1870

Der Titel dieses Beitrags lautet sehr mit Absicht und ohne falsche Bescheidenheit: *einige* Bemerkungen über den Begriff der Infallibilität in der katholischen Ekklesiologie. Es handelt sich schon darum bloß um einige Bemerkungen, weil ich aus Mangel an Kompetenz nicht die Absicht habe, den Begriff der Infallibilität in der katholischen Ekklesiologie zu konfrontieren mit ähnlichen Begriffen, die sich in der Religionsgeschichte, in der Philosophie oder sonstwo finden. Ebenso wenig ist es meine Absicht, hier die traditionelle katholische Schullehre über die Infallibilität des kirchlichen Lehramts selbst zu exponieren. Diese Lehre darf im allgemeinen hier als bekannt vorausgesetzt werden. Es ist daher für *unsere* Betrachtung ein sekundäres Moment des Inhalts dieser Lehre, daß Papst *und* Gesamtepiskopat als Subjekt dieser Lehrinfallibilität zu gelten haben; es ist vorausgesetzt, daß diese beiden nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen dieses Charisma der Infallibilität haben; daß es sich nur auf den Inhalt der christlichen Offenbarung in dessen Auslegung und Erhaltung, nicht auf dessen Vermehrung bezieht. Es ist anderseits das Infallibilitätsdogma in seinem traditionellen Sinn gemeint, in dem es auch auf die Wahrheit des *einzelnen* definierten Satzes als solchen bezogen ist, nicht also *bloß* in dem Sinn, wie es z. B. bei H. Küng und W. Kasper ausgelegt zu werden scheint, daß nämlich die Unzerstörbarkeit und Infallibilität des kirchlichen Glaubens sich letztlich doch nur auf das eine Ganze der bleibenden Verbundenheit der Kirche mit ihrem Herrn bezieht, so daß auch bei „Definitionen“ Irrtümer im einzelnen immer wieder und vorläufig geschehen können. So bleiben also hier nur einige Bemerkungen übrig, in denen ein katholischer Theologe sich tastend und ohne systematische Ansprüche Gedanken zu machen versucht über das, was er als Lehre seiner Kirche empfangen hat, glaubt, darlegt und verteidigt, um es selber besser zu verstehen. Dabei ist aber eine Einführung in eine deutliche Einsicht der *Aporetik* dieser Lehre selbst als ein Stück des angestrebten Fortschritts in dem Verständnis dieser Lehre zu werten.

Nur eines sei hier doch noch einleitend gesagt. Wenn man das Infallibilitätsdogma, bzw. den Anspruch auf Lehrvollmacht, den es erhebt, für sich allein betrachtet, dann sieht es natürlich so aus, daß durch es ein Erkenntnisverfahren an einem beliebigen Punkt abgebrochen wird durch eine einem solchen Verfahren äußere Instanz, daß somit bestimmte Teile der Glaubensüberzeugung widerrechtlich gegen jene Kritik

immunisiert werden, die zum Wesen menschlicher Erkenntnis, besonders als geschichtlicher, gehört, daß (weil diese Infallibilität von einer Person getragen wird) ein Erkenntnisprivileg auch eine soziale Privilegierung bedeutet und also die Kirche letztlich ein totalitäres System ist, weil sie (zunächst als Glaubenssystem und von da aus als soziologische Wirklichkeit) jederzeit von einem einzelnen Moment dieses Systems aus definitiv fixiert werden kann. All dem gegenüber ist vieles zu sagen, was hier nur in aller Kürze geschehen kann.

1. Zunächst ist nicht zu übersehen, daß im Unterschied zum Staat die Kirche eine *freie* Glaubensgemeinschaft ist, der man nur auf eigenen freien Entschluß hin angehört. Eine autoritäre oder totalitäre Struktur, selbst wenn sie gegeben wäre, trifft nur den, der sie frei annimmt. So etwas kann man von vornherein nur schwer „totalitär“ nennen.

2. In einer existentialontologischen Überlegung könnte *allgemein* gezeigt werden, daß eine *absolute* Zustimmung zu einem Satz und eine dauernd kritische Haltung ihm gegenüber sich nicht ausschließen. Die absolute Zustimmung zu einem dogmatischen, aufgrund der Infallibilität gegebenen Satz und seine bleibend kritische Befragung schließen sich darum nicht von vornherein aus, zumal jedes definierte Dogma objektiv nach vorne offen ist und auch das Infallibilitätsgesetz, wie später noch zu sagen sein wird, nicht durch sich selbst getragen wird, also nicht durch sich selbst gegen kritische Befragung immunisiert werden kann.

3. Es ist selbstverständlich, daß nur *die* Glaubensüberzeugung in der Kirche mit einem solchen Lehramt kein autoritär-totalitäres System sehen kann, die an den Beistand des Geistes an *dieser* Stelle glaubt. Betrachtet man die lehrrechtliche Verfassung der Kirche ohne *diesen* Glauben, dann ist sie in der Tat totalitär, weil sie innerhalb der Dimension des Verfassungsrechtlichen als solchen keinen absoluten Vorbehalt gegen die *Möglichkeit* eines totalitären Mißbrauchs der Lehrautorität besitzt (außer dem unter 1. schon genannten). Aber so wie der Christ Jesus Christus, den Herrn, als den absoluten Heilmittler trotz seiner Geschichtlichkeit glaubt, so glaubt er auch in einer wesentlich eschatologischen Glaubenshoffnung, daß die Kirche der ihrer Verfassung wirklich immanenten Gefahr faktisch nicht erliegen wird. Für diese Hoffnung ist der einzig endgültige Grund nur Jesus Christus. Mit dieser Berufung auf den eigentlichen und letzten Glaubensgrund, Jesus Christus, sollen natürlich die erkenntnistheoretischen und erkenntnissoziologischen Probleme nicht schon als erledigt gelten, die auch dann noch bleiben. So z. B. die naheliegende Frage, ob dieser Glaubensgrund nicht nur die infallible Zustimmung zum einen Ganzen des Glaubens, eben zu Jesus Christus, hergibt, sondern auch die Infallibilität des einzelnen definierten Satzes als solchen garantiert und wie, in welchem Sinn und in welcher Weise dies dann geschieht. Aber davon kann jetzt nicht gehandelt werden. Es lassen sich aber Gründe nennen, die dem Glaubenden diese Hoffnung heute leichter machen, weil das Unfehlbarkeitsdogma selber eine Geschichte hat, die es in einem gewissen Sinn ungefährdeter und „ungefährlicher“ macht als früher. Und dieser Geschichte gilt hier unsere Aufmerksamkeit.

I. Die Geschichtlichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas

Was – das sei die erste Frage, die wir stellen – bedeutet es für das Verständnis des katholischen Infallibilitätsdogmas, wenn wir die Geschichtlichkeit jeder menschlichen Wahrheitserkenntnis auch für dieses Dogma als gültig anerkennen? Wenn wir so fragen, so können wir bei dem Versuch der Beantwortung der Frage nicht die ganze Problematik und den ganzen Sinn des *allgemeinen* Satzes von der Geschichtlichkeit aller menschlichen Wahrheit entfalten. Wir sind uns also zwar der Ungeklärtheit der Voraussetzungen unserer eigenen Frage bewußt, meinen aber, daß man auch so von dieser Frage aus einige – aporetische – Einsichten in das Infallibilitätsdogma gewinnen kann. Daß man unter Voraussetzung einer genaueren allgemeinen Theorie der Geschichtlichkeit der Wahrheit auch in unserer speziellen Frage viel genauere Einsichten gewinnen könnte, ist damit nicht bestritten.

Das Unfehlbarkeitsdogma als geschichtlicher Satz

Zunächst einmal muß auch der katholische Theologe unbefangen und ausdrücklich zur Kenntnis nehmen, daß der Infallibilitätssatz ein Satz ist, der eine Geschichte hat und weiter haben wird, eine Geschichte, die sich sowohl auf die Existenz des expliziten Satzes wie auf seinen Inhalt bezieht, ohne daß dadurch schon eo ipso seine bleibende Identität innerhalb der Geschichte notwendig gezeugnet wäre.

Zunächst einmal ist das Infallibilitätsdogma, bezogen auf den *Papst*, als expliziter Glaubenssatz verhältnismäßig sehr jungen Datums. Daran ändert sich auch nichts, wenn man sagt, die Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer in ihrem Glauben, in der Schrift, in den Konzilien sei immer schon eine Überzeugung der Kirche gewesen. Denn nicht nur hat dann auch *diese* Überzeugung einen geschichtlichen Beginn, sondern darüber hinaus: Das *alte* Verständnis der Infallibilität der Kirche bezog sich doch nicht so sehr, nicht so explizit wie heute auf die unfehlbare Richtigkeit einer *neuen*, neu zu treffenden Entscheidung in einer strittigen Wahrheitsfrage, sondern auf den schon gegebenen bleibenden Besitz der überlieferten und im Glauben besessenen, in diesem Sinn „alten“ Heilswirklichkeit in der Kirche. Und selbst wenn man sagt, auch die alten Konzilien hätten doch Entscheidungen gefällt, neue Sätze in neuer Begrifflichkeit formuliert, so muß doch gesagt werden, daß sie dies nicht mit dem Bewußtsein des Neuen, geschichtlich Schöpferischen getan haben, sondern mit dem Bewußtsein, nur das Alte anders zu formulieren, fast unter Leugnung, daß durch die neue Formulierung wirklich hinsichtlich der Wahrheitserkenntnis selbst etwas neu passiert sei. Das ist so deutlich als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt gewesen, daß die Scholastik fast bis auf den *heutigen* Tag gezeugnet hat, daß es einen „objektiven“ Fortschritt in der Dogmengeschichte gebe.

Diese Schulmeinung, auf die hier nicht genauer eingegangen werden kann, zeigt jedenfalls, daß ein Verständnis dafür, daß eine Lehrentscheidung durch Konzil oder Papst ein *Wahrheitsereignis*, Geschichte der Wahrheit selbst sei, keine Selbstverständlichkeit ist; zeigt, daß die vatikanische Definition der Infallibilität nicht mit dem reflexen Bewußtsein geschah, dadurch sich zur Geschichtlichkeit der Wahrheit zu bekennen, daß man zur Möglichkeit einer unfehlbaren neuen Entscheidung über die alte Wahrheit sich nur bekennen kann, wenn man dieser (alten) Wahrheit selbst eine Geschichtlichkeit zuspricht. Denn eine solche neue Definition ist eben mehr als bloß eine andere Formulierung eines unveränderlichen Satzes, der sich durch die Neuformulierung gar nicht ändert.

Diese zwei genannten Verständnisse der Infallibilität der Kirche in Glaube und Lehre mögen ferner zwar einen notwendigen Zusammenhang haben, und zwar gerade dann, wenn man einerseits bedenkt, daß der unverlierbare Besitz der Heilswirklichkeit als geglaubte Wahrheit gerade bei der Geschichtlichkeit des Menschen und seiner Erkenntnis eine immer neue Aneignung als Entscheidung erfordert, und wenn man andererseits nicht vergißt, daß auch das moderne juristisch-aktualistische Verständnis der Infallibilität nicht absolut gesicherte Erkenntnis *irgendeiner*, uns ganz neuen Wirklichkeit und Wahrheit meint, sondern das Bleiben in der alten Wahrheit und sonst nichts zu garantieren hat.

Die beiden genannten Verständnisse sind aber doch noch verschieden und die Entwicklung des zweiten aus dem ersten selbst zeigt nochmals die Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas, auch wenn man es auf die Kirche als ganze und nicht bloß speziell auf den Papst bezieht. Diese Geschichte ist aber nicht bloß Geschichte, insofern die explizite Aussage über Infallibilität mit dem Charakter einer *glaubensrechtlichen* Verpflichtung nicht immer existierte, sondern ist Geschichte des *Sinns* dieses Satzes selbst: Sein Sinn selbst war nicht immer, weil er nicht erfaßt war; sein Sinn konnte nicht wirken, wie er *nach* seiner Formulierung es getan hat und tut; dieser Sinn tritt immer wieder unter neue Perspektiven, Verstehenshorizonte; seine in ihm gegebenen Sinnelemente sind selbst nicht ein für allemal adäquat definierbar, und so verändert sich das in diesen Elementen reflex Erfaßte in einem dauernden Prozeß; mit einem Wort: Der *Sinn* eines solchen Dogmas hat selbst eine Geschichte und sie ist natürlich nie abgeschlossen.

Diese Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas zeigt sich z. B. auch darin, daß bei seiner Definition vor hundert Jahren nicht darauf reflektiert wurde, daß der Vollzug einer infalliblen Lehrvollmacht nicht nur bestimmt ist vom *Lehrsubjekt* und dem beabsichtigten *Aussageinhalt*, sondern auch durch die „Situation“, zu der der Adressat der Aussage, die immer beschränkt zu Gebot stehenden Aussagemittel, der engere geschichtliche Kontext (Abwehr einer Häresie usw.), das eben vorherrschende (nie völlig manipulierbare) Interesse mit seiner Perspektivität und Beschränkung usw. gehören. Solches und vieles andere ist in der damaligen Aussage nicht explizit und zeigt so die Geschichtlichkeit der Aussage selbst. Ja, dieser Satz hat, seit er geschichtlich 1870

aufgetreten ist, *schon* eine weitere Geschichte *gehabt*, auf die wir aber erst in einem zweiten Abschnitt und unter einer anderen Perspektive eingehen wollen. Zunächst noch eine andere Frage.

Sind künftig „neue“ Dogmen möglich?

Kann ein *kommendes* Stück dieser Geschichte des Infallibilitätssatzes (und der in ihm gemeinten Wirklichkeit) vorausahnend, gewissermaßen „futurologisch“, schon angegeben werden? *Vielleicht* ist ein kleines Stück Antwort möglich: Es wird in der voraussehbaren Zeit keine wirklich neuen Definitionen¹ mehr geben; die vor uns liegende künftige Situation macht eine Ausübung der definierenden infalliblen Lehrvollmacht in *der* Weise, wie man sie *früher* dachte, unmöglich. Nicht nur in der verzerrenden Polemik der Antiinfallibilisten zur Zeit des Ersten Vatikanums, die meinten, die „Times“ werde jeden Tag eine neue päpstliche Definition zu servieren haben, sondern auch in den Köpfen der katholischen Theologen war doch die Vorstellung gegeben, die infallible Lehrautorität des Papstes sei a) eine Art habituellen Vermögens *derart*, daß dieses Vermögen sinnlos würde, wenn es nicht von Zeit zu Zeit in Vollzug gesetzt und so auch seine Notwendigkeit demonstrieren würde, und b) diese Lehrautorität führe in ihren Entscheidungen zu einem kontinuierlichen Prozeß der Bildung immer *neuer*, einzelner, voneinander unterschiedener Sätze, in die hinein die ursprüngliche Offenbarung in einem ständigen „Fortschritt“ sich entfalte und auslege in einem quantitativen Wachstum der Zahl definierter und in irgendeinem Sinn doch neuer Sätze.

Aber daß in *diesem* Sinn die definierende Lehrautorität in der (absehbaren) Zukunft aktiv bleiben werde, ist kaum anzunehmen. Nach dem Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) meinten z. B. viele Theologen, die definitorische Tätigkeit des

¹ Ich bin mir dessen bewußt, daß mit der Unterscheidung von (auch in etwa inhaltlich) „neuen“ Dogmen und solchen, die ein bisheriges Dogma bloß wiederholen, also mit einer Unterscheidung, die im folgenden noch oft benutzt wird, ein ziemlich schwieriges Problem eigentlich zu kurz und schnell als gelöst vorausgesetzt wird. Nicht nur, weil es *schlechthin* neue Dogmen nicht geben kann, da auch die „neuen“ in der schon immer gegebenen Glaubenshinterlage von den Apostolischen Zeiten her in irgendeiner Weise gegeben sein müssen. Sondern weil eine genaue Klassifizierung der Dogmen unter dem fraglichen Aspekt ein Problem ist, das hier nicht gelöst werden kann. Aber es gibt den gemeinten Unterschied eben doch. Wenn der Papst definieren *würde*, Maria sei die „Königin der Welt“ (oder sogar nur: „Die Mutter der Kirche“), dann wäre ein solches Dogma doch gewiß „neuer“ (obwohl fromme Leute schon an so etwas gedacht haben mögen), als wenn der Papst definieren würde: die Auferstehung Jesu ist nicht *nur* ein Vorkommnis, das sich in der individuellen Subjektivität des Glaubenden ereignet. *Wie* man diesen Unterschied theoretisch genauer bestimmen könne, das sei hier nicht mehr weiter erörtert. Man kann hier sagen: das in diesem Sinn als „neu“ gemeinte Dogma überrasche als neu auch den christlichen Gläubigen, der die bisherige Glaubenssubstanz des Glaubens lebendig geglaubt habe (überrasche ihn wenigstens als *Dogma*), das Dogma der anderen Art aber nicht. Man könnte auch sagen, das „neue“ Dogma werde als irgendwie zusätzlich empfunden, das andere nur als Abwehr, das den bisherigen Glaubensbestand nicht „vermehrte“.

kirchlichen Lehramts werde so weitermachen, und schauen schon nach neuen denkbaren Sätzen in der Mariologie aus, die definiert werden könnten. Heute denkt niemand mehr daran. Auf dem Zweiten Vatikanum wurde nichts definiert. Heute ist der nicht mehr adäquat synthetisierbare Pluralismus der kulturellen Regionen, der Philosophien, der Terminologien, Verstehenshorizonte, der Theologien und so fort so deutlich in das Bewußtsein der Kirche getreten, daß ich mir nicht vorstellen kann, daß ein bestimmter und doch wirklich *neuer* Satz so gesagt werden kann, daß er als Ausdruck des Glaubensbewußtseins der ganzen Kirche überall empfunden und so definiert werden könnte².

Man könnte somit auch sagen: jede wirklich neue Definition, die nicht bloß die alte Definition wiederholt und verteidigt, bedarf zu ihrer Formulierung *einer* und derselben Theologie (mit ihrer Begrifflichkeit, Argumentationsweise usw.), und zwar als der in der *ganzen* Kirche selben. Diese Selbigkeit der Theologie, die früher bei allen Schulunterschieden bestand, besteht heute nicht mehr und kann (wenigstens in voraussehbarer Zeit) auch nicht mehr adäquat wiederhergestellt werden. Neue („neu“ nicht nur im Sinn eines neuen Vorgangs, sondern auch eines neuen, d. h. erweiternden Sinns, wie er bei „neuen“ Definitionen gegeben ist) Definitionen würden jene Naivität voraussetzen, die die geschichtliche Bedingtheit der je eigenen Sprache, des Verständnishorizonts, die Unbestimmtheit der eigenen Begriffe usw. nicht reflektiert, ohne sie darum schon zu leugnen. Man müßte eigentlich das Gemeinte an konkreten Beispielen klar machen, die man leicht in der Theologie der Gegenwart finden könnte. Aber das ist hier leider nicht möglich, wenn wir auch unter II. von anderer Seite her etwas konkreter auf denselben Sachverhalt stoßen werden.

Dieses „Ende“ eines wirklich *neu* definieren könnenden Lehramts, an dem die Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas am härtesten zur Erscheinung kommt, bedeu-

² Dieser Satz von einem (trotz der Einheit des Bekenntnisses) in der Kirche nicht mehr adäquat aufhebbarer Pluralismus der Theologien ist natürlich in diesem Zusammenhang fundamental und müßte daher näher ausgeführt und begründet werden. Das ist hier nicht möglich. Ich darf darum verweisen auf meinen Aufsatz: Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: Concilium 5 (1969) 462–471. Man muß nur, um die Konsequenz aus diesem Pluralismus für unsere Frage zu sehen, bedenken, daß auch das Dogma immer mit und unter einer Theologie formuliert wird, aber dazu nicht eine unter vielen grundsätzlich gleichberechtigten ausgewählt werden kann, wenn es jetzt einen Pluralismus in der Theologie gibt. Wenn man sagt, man greife bei einer neuen Definition eben einfach auf das gemeinsam und allgemein anerkannte Begriffsmaterial usw. der bisherigen Glaubensverkündigung und des bisherigen Dogmas zurück, das ja von allen Theologien zu respektieren sei, dann sagt man nur etwas verhüllter, daß man keine „neuen“ Dogmen formuliere, sondern (vor allem abwehrend) die alten wiederhole. Diese Unterschiede haben natürlich fließende Übergänge, so daß über die genaueren Grenzen zwischen alten, wiederholten Dogmen und „neuen“ Dogmen im einzelnen nichts prophezeit werden soll. Es ist natürlich auch denkbar, daß eine bestimmte größere Einzelkirche in der Gesamtkirche so über eine gemeinsame und von allen in der Teilkirche verstandene und benutzte Theologie verfügt, daß diese Teilkirche mit dieser gemeinsamen Theologie Glaubensverbindliches aussagen könnte. Von da aus wäre das Lehramt einer „Bischöfskonferenz“ als „aufwertbar“ denkbar über das hinaus, was wir in den letzten tausend Jahren gewohnt sind. – Zum Pluralismus in der Theologie vgl. auch K. Rahner, in: Sacramentum Mundi IV 871–873; 881–884.

tet weder, daß von jetzt an das bisherige Dogma sich nach rückwärts auflöst, noch daß das infallible Lehramt in der Zukunft keine Funktion mehr hat.

Das Dogma löst sich nicht darum nach rückwärts auf, weil es nach vorwärts nicht mehr *dieselbe* Geschichte wie bisher hat. Um dies zu verstehen, muß nur ein Doppelpes bedacht werden:

a) Der Mensch bleibt auch jetzt das geschichtliche Wesen, das in seiner memoria (als zukunftsschöpferische kritische Instanz³ seiner Gegenwart gegenüber) aus seiner Vergangenheit herkommt. Und

b) der Inhalt dieser christlichen Memoria, die auch das ganze dieser zukunftstragenden und zukunftskritischen (wenn auch nicht zukunftsbeherrschenden) Vergangenheit als eines umfaßt und aussagt, ist etwas sehr Einfaches, das *vor* allem künftigen Pluralismus der Reflexion liegt: Daß das unsagbare Geheimnis unseres Daseins, das wir Gott nennen, uns in Jesus, dem Gestorbenen und endgültig Geretteten, sich zur Selbstmitteilung und als unsere absolute Zukunft siegreich zugesagt hat. Weil alles bisherige christliche Dogma nur das sagt, wird es bleiben können und bleiben, auch wenn es sich nicht mehr im bisherigen Stil, im „Fortschritt“⁴ einer Differenzierung weiterentfaltet. Es wird dadurch nicht versteinert, weil die immer neu zu vollziehende Reduktion des überlieferten und bleibenden Dogmas auf diese eigentliche und unauflöslche Wirklichkeit Jesu als der geschichtlichen und irreversiblen Selbstzusage Gottes dieses Dogma lebendig sein läßt und eine immer neue und unvorhersehbare Geschichte bedeutet.

Ferner hört die Funktion des infalliblen Lehramts mit dem Ende seiner progressistisch verstandenen Geschichte in eigentlich „neuen“ Definitionen nicht auf. Die feierliche Abgrenzung des alten Dogmas gegenüber Interpretationen, die es aufheben würden, ist eine auch jetzt noch bleibende Aufgabe des infalliblen Lehramts. Dabei wird es sich viel mehr noch und unmittelbar einleuchtender als bei „neuen“ Definitionen auf das Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche berufen können. Seine, gewiß an sich eigenständige, Funktion wird so in gewissem Sinn bescheidener als nach dem früheren Eindruck in das Ganze des kirchlichen Glaubensbewußtseins eingeordnet sein.

³ Vgl. dazu: J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in dieser Zschr. 184 (1969) 289–308, bes. 296 ff.

⁴ Es wird so nur auf die Geschichte des Dogmas angewendet, was J. B. Metz im allgemeinen gegen ein „evolutives“ und im letzten unkreatives Verstehensmodell der Geschichte (teilweise gegen Teilhard de Chardin) gesagt hat. Der Unterschied zum allgemeinen Einspruch gegen ein falsches Verständnis der Geschichte besteht in unserem Fall aber darin, daß hier bedacht werden muß, daß bei einem eschatologisch richtigen Verständnis des „ein für allemal“ des Christusereignisses die Ablehnung eines dauernd weitergehenden Explikations- und Evolutionsvorgangs sich in der Weise konkretisiert, wie wir es anzudeuten versuchten. Daß damit das Dogma nicht als das Gestorbene und Tote aus der Geschichte ausscheidet, ist (oder wird) hoffentlich noch deutlich genug werden.

II. Die Entwicklung des Unfehlbarkeitsdogmas seit 1870

Wir können die Geschichtlichkeit des Infallibilitätsdogmas und der in ihm gemeinten Sache noch von einer anderen Seite betrachten. Während des Ersten Vatikanums hatten die Gegner dieses Dogmas – und seine nichtkatholischen Gegner haben noch heute – den Eindruck, mit diesem Dogma werde der Kirche und vor allem dem Papst eine Art Blankoscheck ausgestellt, den ein kritisches Wahrheitsgewissen, das selbst seine jeweilige Zustimmung, und zwar vom Inhalt des betreffenden Satzes her, geben oder verweigern müsse, nicht ausstellen könne. Wir wollen hier nicht wiederholen, was die traditionelle Schultheologie auf dieses ernste Bedenken zu antworten pflegt: Daß diese Infallibilität nur die gnoseologische Seite der Unzerstörbarkeit der Glaubenskirche ist, die selbst wieder die Konsequenz des einmaligen und eschatologisch siegreichen Christusereignisses ist, daß Kirche und Papst in ihren Entscheidungen an Schrift und Tradition und die bisherigen Entscheidungen der Kirche gebunden sind, daß das nicht übersehen werden darf, was man den Beistand des Geistes nennt. Wir wollen vielmehr auf einen geschichtlichen Prozeß aufmerksam machen, der an diesem Infallibilitätsdogma in der Geschichte seiner konkreten Situation sich *schon* ereignet hat, auf einen geschichtlichen Prozeß, der die Gefahr jenes „Blankoschecks“ auch in einer viel empirischeren Weise aufhebt (oder mindestens erheblich reduziert), so daß man gewissermaßen sagen kann, dieses Dogma habe in den letzten hundert Jahren seine gefährliche Zone schon durchschritten, in der nach menschlichem Ermessen jene Gefahr akut ist, die mit dem Wort „Blankoscheck“ angedeutet wird. Um zu verstehen, was gemeint ist, müssen mehrere Dinge erwogen werden. Wir müssen etwas weiter ausholen und scheuen auch nicht, Ansätze weiter zu entfalten, die schon mit dem unter I. Gesagten gegeben sind. Denn es ist selbstverständlich, daß die für die Zukunft vorauszusehende Geschichte des Infallibilitätsdogmas und die seit 1870 schon geschehene Geschichte innerlich zusammengehören und letztlich aus denselben Gründen entstanden sind bzw. entstehen.

Das Unfehlbarkeitsdogma im Ganzen der Glaubenswahrheit

Für die Logik in der katholischen Theologie ist der Infallibilitätssatz ein seltsamer Satz. Sehen wir davon ab, daß er als reflexer Satz nicht immer bestanden hat, so kann man sagen: er ist der Satz, der, wenn er als geltend vorausgesetzt und angenommen wird, die *anderen* dogmatischen Sätze unfehlbar sicher macht; er selbst aber kann an sich nicht auf *die* Weise sicher sein, wie die Sätze, die als unfehlbar wahr durch ihn garantiert sind. Daß das Lehramt des Papstes bei der Lehre eines bestimmten Dogmas unter bestimmten Voraussetzungen unfehlbar richtig entscheidet, das kann es unter den nötigen subjektiven und objektiven Voraussetzungen hinsichtlich aller sonstigen Sätze garantieren, nur nicht hinsichtlich des einen Satzes über die Infallibi-

lität dieses Lehramts selbst. Das Dogma des Ersten Vatikanums kann sich im Unterschied zu allen dogmatischen Sätzen nicht nochmals auf die Unfehlbarkeit des Papstes stützen. Sagt man, es berufe sich auf die Unfehlbarkeit eines Konzils, auf die der Kirche, so verschiebt man das Problem nur, weil auch dieser Satz nur aufgrund anderer geglaubter Sätze erreichbar ist, die nicht wiederum auf die Gültigkeit des Infallibilitätssatzes hin geglaubt werden. Das Infallibilitätsdogma ist ein einzelner, system-immanenter Satz, nicht die Grundlage des Systems selber. Das System der christlich-katholischen Glaubenswahrheit als ganzes und seine subjektive Annahme ruhen nicht auf dem Infallibilitätssatz; dieser wird vielmehr objektiv und subjektiv vom System getragen und hat so nur die Funktion einer relativ sekundären Kontrollinstanz innerhalb des Systems bei einem sekundären Konfliktfall, der das System als ganzes voraussetzt und nicht selbst direkt in Frage stellt. Man könnte unter dieser Hinsicht sagen: Dieses Dogma ist nicht unfehlbar (d. h. nicht durch die infallible Autorität der Kirche quoad nos getragen), sondern macht nur andere Sätze unfehlbar.

Wir wollen die logische Eigentümlichkeit dieser Sachlage in sich hier nicht weiter verfolgen. Aber wenn wir eben gesagt haben, dieser Satz könne alle anderen Sätze für uns unfehlbar machen, nur nicht sich selbst, dann muß dieser Satz, der zunächst von dem rein formalen Gesichtspunkt aus, daß eine Begründung sich nicht selbst begründen könne, richtig ist, präzisiert und eingeschränkt werden. Der Infallibilitätssatz kann nur angenommen werden, wenn das „System“ (d. h. die grundlegenden Wirklichkeiten und Offenbarungswahrheiten des Christentums) erfaßt und angenommen wird, ohne eigentlich *logische* Berufung auf den Infallibilitätssatz als solchen. (Es interessiert hier nicht die Frage, ob in der konkreten *Psychologie* des Lebens dennoch ein gewisses *gegenseitiges* Bedingungsverhältnis obwalten kann.) Das bedeutet, daß man logisch ein glaubender Christ schon sein muß, „ohne“ bereits die Infallibilität des Papstes (oder der Kirche, des Konzils) zu glauben. Es bedeutet ferner, daß die Sicherheit der Erwartung, daß der Papst oder ein Konzil nichts Falsches definieren werde, nicht größer sein kann und subjektiv nicht größer sein muß als die Sicherheit, mit der man das Infallibilitätsdogma, ohne von ihm selbst gestützt zu sein, selber erkannt hat. (Das ist freilich eine Aussage über die fundamentaltheologische Sicherheit, nicht über die des Glaubens als solchen, aber diese Sicherheit verdrängt oder erhöht jene Sicherheit nicht.)

Diese sekundäre Funktionalität des Infallibilitätsdogmas als eines Satzes, der viel mehr getragen ist als er selbst trägt, ermöglicht auch eine größere Geschichtlichkeit, als sie den Grunddogmen des Christentums zukommt. Das zeigt nicht nur der schon erwähnte Umstand, daß dieses Dogma gar nicht immer im expliziten Glaubensbewußtsein der Kirche war, das zeigt vor allem jene Geschichte, die es seit seiner Verkündigung schon gehabt hat und die hier noch langsam deutlicher gemacht werden soll. Aber schon davor: Wenn das Infallibilitätsdogma ein letztlich getragener Satz ist, nicht das Ganze des Systems trägt, dann erhält er in dem Augenblick einen anderen subjektiven „Stellenwert“ in der Bedeutsamkeit für ein bestimmtes Subjekt, in dem

dieses Subjekt dem „System“ als Ganzem gegenüber ein in etwa anderes Verhältnis erhält. Früher konnte es so sein und war es meist so (die innerchristlichen Kontroversen unter den Konfessionen zeigen das), daß das System selbst, die (gemeinsame) Grundsubstanz des Christentums kein sonderliches, existentielles Problem darstellte, sondern die Frage war nur, ob z. B. gerade ein bestimmtes Einzeldogma, wie das der Infallibilität, da hineingehöre. Heute ist es im Unterschied zur Situation des Ersten Vatikanums anders: Das eine Ganze verlangt auch für den Katholiken unmittelbar und explizit als solches die letzte Entscheidung des Subjekts.

Und so hat schon von daher das Infallibilitätsdogma einen anderen Stellenwert beim Subjekt als früher. Es „interessiert“ gar nicht so sehr wie in den Zeiten eines Pius' IX., weil einfach die radikale Frage, ob und wie wir heute überhaupt Christen zu sein vermögen, die (immer endliche) Aufmerksamkeit und Intensität einer radikalen Gewissensentscheidung absorbiert. Wer freilich *diese* Entscheidung positiv zu treffen vermag *und* dabei gleichzeitig aus der modernen Mentalität (im Unterschied zu einem individualistischen Liberalismus alter Prägung) heraus versteht, dem fällt dann die Kirchlichkeit des Glaubens, und zwar vor der konkreten Kirche auch wieder leichter als vielleicht einem Menschen des 19. Jahrhunderts. Freilich hat gerade dieser Mensch ein Recht darauf zu verstehen, warum und wie er das Erbe aus dem alten Liberalismus, die Freiheit des Glaubens und die kritische Frage, nicht verraten muß, ein Erbe, das er auch in einer „sozialistischen“ Gesellschaft verteidigen will und das auch eine Frage an das Infallibilitätsdogma der Kirche stellt.

Lehrvollmacht als Sprachregelung

Jede Ausübung einer unfehlbaren Lehrvollmacht hat, ob man sich dessen bewußt ist oder nicht, ein Moment einer Sprachregelung bei sich. Das gilt nicht nur deswegen, weil sich diese Vollmacht an eine Glaubensgemeinde richtet und das gemeinsame Bekenntnis formulieren will, ja von dem gemeinsamen Glauben der Kirche als Ganzer herkommt und getragen ist, weil sie also von vornherein und dem Wesen nach eine soziologische Seite hat, weil hier auf jeden Fall Wahrheit und Gesellschaft miteinander zu tun haben. Ein Moment von Sprachregelung ist überdies gegeben, weil vom Wesen der zu lehrenden Wirklichkeit her diese nur in inadäquaten, analogen Begriffen ausgesagt werden *kann*, analoge Begriffe aber hinsichtlich der Wahrheit eines Satzes anders als univoke, streng definierbare und unmittelbar empirisch verifizierbare Begriffe Begriffsalternativen neben sich haben, die die Wahrheit eines fraglichen Satzes nicht aufheben müssen, aber unausgesagt bleiben, jedenfalls nicht in *der* Weise ausgesagt werden wie der definierte Satz, ja *so* vielleicht nicht einmal ausgesagt werden *sollen*. Begriffe wie Person, Natur, Sünde und Erbsünde, Transsubstantiation, Ewigkeit, Verklärung des Leibes, Infallibilität selbst und so fort sind notwendig als ana-

loge, selbst nicht adäquat festgelegte Begriffe so, daß der gegenteilige Satz nicht notwendig falsch ist, vorausgesetzt er werde nicht nur als bloß formal kontradiktorische Negation des anderen Satzes, sondern als Satz verstanden, der selbst eine positive Aussage machen will.

Der Satz z. B.: es gibt eine Erbsünde, und der Satz: es gibt keine Erbsünde, können natürlich nicht gleichzeitig richtig sein, wenn der eine als bloße Leugnung des anderen verstanden wird. Wird aber jeder mit einem positiven Inhalt begriffen, durch den der eine das aussagt, was der andere wegen der Analogie der Begriffe offenläßt, offenlassen muß, aber selbst nicht aussagt, dann können beide Sätze richtig sein. „Es gibt keine Erbsünde“ würde dann besagen: es gibt keinen Schuldzustand vor Gott derart, wie er eben nur durch die unabwältbare eigene Entscheidung der Freiheit konstituiert wird. Dieser Satz ist dogmatisch durchaus richtig, er könnte ebenso Gegenstand einer Definition sein wie der Satz: „es gibt eine Erbsünde“. In diesem Fall wäre die Verdeutlichung der Tatsache, daß es trotz des Nicht-gegeben-Seins einer „Erbsünde“ (in dem eben genannten Sinn) eine „Erbschuld“ (Erbmangel, kollektive, schuldbedingte Situation) gibt, immer noch eine Aufgabe und eine Pflicht der Theologie, aber sie wäre nicht definitorisch ausgesprochen.

Daß man also das Gemeinte in diesem wie in eigentlich allen anderen Fällen, die Begriffe analog verwenden, so ausdrückt und auszudrücken befiehlt, daß das eine durch die Definition in den Vordergrund des Glaubensbewußtseins und der Lehre gerückt wird, das andere, das das bloß „Analoge“ des Begriffs ausdrücklich hervorheben würde, im Hintergrund bleibt, bedeutet ein Moment bloßer und geschichtlich bedingter Sprachregelung. Ein unvermeidliches und wesentliches Moment der unfehlbaren Lehrvollmacht ist, genau besehen, das Recht, in einer Glaubens- und Lehrgemeinschaft eine Sprachregelung vorzunehmen, die an sich auch anders sein könnte, ohne daß damit die Wahrheitsfrage schon eindeutig tangiert wäre⁵. Daß dies in den letzten Jahrzehnten deutlicher bewußt geworden ist (durch die reflexivere Erkenntnis der Analogie dogmatischer Begriffe, durch die dogmengeschichtliche Arbeit an der Geschichte solcher Begriffe, durch die Erkenntnis des heute unvermeidlichen Pluralismus der Theologie usw.), bedeutet schon ein Stück der Geschichte des Infallibilitätsdogmas seit dem Ersten Vatikanum.

⁵ Eine solche Sprachregelung bedeutet natürlich nicht, daß die Theologie nur diese so geregelten Sätze wiederholen dürfte (im Stil der Leitartikel in den Zeitungen totalitärer Systeme). Die Theologie muß ja solche Sätze erklären, kritisch auf ihren Sinn befragen, das bloß Analogie und geschichtlich Bedingte dieser Sätze ausdrücklich ins Bewußtsein heben. Die Theologie muß sogar unter Umständen dem Glaubensbewußtsein der Kirche Formulierungen anbieten, die die bisherigen Sprachregelungen überholen und sie aus dem Sprachgebrauch der Kirche langsam (stillschweigend oder amtlich erklärt) ausscheiden. (Man denke an den Weg vom Konzil von Ephesus bis zum Konzil von Chalcedon oder an den Weg von Augustinus bis zur Verurteilung des Bajanismus und Jansenismus.) Aber darum bleiben solche Sprachregelungen eben doch amtlich gültig und machen einen Verstoß gegen sie mindestens zu einem theoretischen Schisma (das dann manchmal zu schnell als „Häresie“ gewertet wird).

Zum Charakter neuer dogmatischer Formeln

Das ist aber nicht alles. Wir sind seit den letzten hundert Jahren in eine Situation geraten, in der eine neue Definition nicht mehr falsch werden kann, weil bei einer neuen Definition die *legitime* Interpretationsbreite so groß ist, daß sie keinen Irrtum mehr neben sich haben kann. Ob diese behauptete Unmöglichkeit theoretisch als absolute beweisbar ist oder nur eine praktische ist, sei hier offengelassen. Um die Möglichkeit der aufgestellten These nicht von vornherein mißzuverstehen, ist ein Doppeltes zu beachten:

1. Eventuell noch denkbare neue Dogmen bleiben auf jeden Fall bezogen auf die alten als weiter gültige. Ein Papst, der dies in seiner neuen Definition eindeutig über sähe und dagegen verstieße, würde sich als Häretiker erweisen, der seine Lehrvollmacht verloren hätte. Schon dadurch ist der Kreis überhaupt möglicher Dogmen sehr wesentlich eingeschränkt, gerade *weil* wir bisher eine ziemlich große „Dogmenentwicklung“ gehabt haben. Diese ist also kein Argument dafür, daß es so weitergeht, sondern für das Gegenteil. Neu erlassene Definitionen können (praktisch und theoretisch) nur auftreten als Interpretationen und als Schutz schon geglaubter, „alter“ Dogmen, die selber wieder Interpretationsnorm der „neuen“ sind und bleiben.

2. Wenn behauptet wird, ein denkbares „neues“ Dogma habe heute eine solche Breite möglicher Interpretationen unvermeidlich bei sich, daß es gar nicht mehr falsch sein könne, so bedeutet das nicht, daß es dann auch notwendig inhaltslos oder tautologisch oder in jeder Hinsicht und Weise nicht mehr verifizierbar sein müsse. Denn es bleibt oder bliebe bezogen auf jene Grundtatsachen des christlichen Glaubens, die den Inhalt und die (richtig verstandene) Verifizierbarkeit solcher theologischer, formulierter Glaubenssätze bilden. Aber müssen sie denn mehr als diese Grundtatsachen sagen wollen? Können sie vom Grundverständnis der kirchlichen Lehrautorität überhaupt mehr sagen, wenn diese nur die „abgeschlossene“ Offenbarung erhält? In dieser bleibenden Bezogenheit aber haben sie eine Inhaltlichkeit, die verdeutlicht werden kann durch ein solches „neues“ Dogma und vielleicht in der bestimmten Situation verdeutlicht ausgesagt werden *muß*, auch wenn die neue dogmatische Formel in sich selbst keine zwingende Alternative (außer der reinen Leugnung der Grundtatsachen des Glaubens) konträr neben sich hat, der gegenüber sie notwendig falsch oder richtig sein müßte, auch wenn mit anderen Worten die Breite der Möglichkeit ihrer Deutungen in sich selbst so groß ist, daß kein Satz mehr angegeben werden kann, der mit dem Anspruch, richtig zu sein, auftreten kann *und* zugleich die „neue“ dogmatische Formel schlechterdings (von der Sprachregelung abgesehen) aufheben müßte.

Dieses Nicht-(mehr)-falsch-werden-Können einer „neuen“ dogmatischen Formel ist nicht einfach nur eine bleibende, immer schon gegebene Eigentümlichkeit einer lehramtlichen Erklärung, sondern ein geschichtlich *gewordener* Zustand. Ein Beispiel: Für die konkreten Möglichkeiten des Verständnisses und der Interpretation in dem konkreten Glaubensbewußtsein der Kirche über das Verhältnis zwischen Gott und

Welt konnte man früher das *Grundverhältnis* nur als „Verschiedenheit“ definieren und mußte man die Überzeugung haben, daß man das Entscheidende, und zwar ohne weiteres verständlich, gesagt hatte (mit einer Definition wie etwa DS 3023). Diese Aussage bleibt wahr, aber sie wird *heute* unvermeidlich gesagt mit dem Bewußtsein der Notwendigkeit eines nie abschließbaren Interpretationsprozesses, und wenn heute definiert würde (als inhaltliche Aussage, nicht als leeres Nein zur obigen Definition), Gott eigne eine Identität mit der Welt, so bräuchte dies (über eine neue Sprachregelung hinaus) noch keine Aufhebung jener Definition bedeuten, weil auch diese getroffen wurde in dem Bewußtsein, daß in diesem Fall „Identität“ ein analoger Begriff ist, der dem selben unabschließbaren Interpretationsprozeß unterliegt wie der Begriff „Verschiedenheit“. Und eben dies würde gelten, wenn heute eine Definition wie DS 3023 nochmals als „neue“ getroffen würde. Das Wissen um die grundsätzliche Unabschließbarkeit eines Interpretationsprozesses, das Wissen um die Begrenztheit aller metaphysisch-theologischen Aussagen ist mindestens für das soziologisch *wirksame* kirchliche Glaubensbewußtsein ein Ereignis, das erst in den letzten hundert Jahren eingetreten ist oder sogar erst langsam eintritt. Dieses Wissen macht eine „neue“ kirchliche Definition, wenn sie erfolgen würde, schon von vornherein „alt“, d. h. konfrontiert ihr schon beim Ergehen eine solche Zahl denkbarer Interpretationsmöglichkeiten, daß sie keinen wirklichen „Fortschritt“ der Klärung gegenüber bisherigen Glaubensausagen bedeutet (außer einer gewissen, durchaus sinnvollen und zu respektierenden Sprachregelung und dem neuen Verweis auf die geschichtlichen Grunderfahrungen und geschichtlichen Grundwirklichkeiten des Christentums). Daß damit die Funktion des Lehramts oder der Sinn der alten Dogmen nicht aufgehoben oder aufgelöst ist, ist schon gesagt worden.

3. Man könnte nun einwenden, daß das Gesagte wohl auf jene „Klasse“ von Dogmen passe, in denen eine (im vulgären Sinn) „transzendente“ „metaphysische“ Wirklichkeit angezielt werde (z. B. Trinität, hypostatische Union usw.), bei der die Analogik der verwendeten Begriffe besonders deutlich ist; es gebe aber noch eine ganz andere „Klasse“ von Glaubenssätzen, auf die all das Gesagte nicht zutrefte, und es sei dabei vor allem auf moraltheologische Sätze zu verweisen. Warum z. B. könne der Papst seine moraltheologische Lehre wie die von „*Humanae vitae*“ nicht definieren, ohne daß dabei die Variationsbreite möglicher und offener Interpretationen keinen ihr konträren Satz als Irrtum mehr übrig lasse? Die in sich wichtige und nirgends bedachte grundsätzliche Frage der (logischen) „Klassen“ von Glaubenssätzen muß auch hier auf sich beruhen gelassen werden. Es würde sich aber bei einer solchen Untersuchung zeigen, daß der Unterschied zwischen scheinbar handfesten und konkret in ihrem Sinn verifizierbaren moraltheologischen Sätzen einerseits und anderen, „metaphysischen“ Glaubenssätzen andererseits, nicht so groß und eindeutig ist, wie man zunächst zu denken geneigt sein mag. Denn auch solche moraltheologische Sätze wollen und müssen Sätze des Glaubens sein, implizieren einen Bezug auf Gott, sind erst sie selbst, wenn ihre Bezogenheit auf das absolute Mysterium mitrealisiert wird. Sie sind

nie *nur* naturgesetzliche Normen; selbst als solche stehen sie nochmals in der Geschichte der Wahrheit. Die konkrete Wirklichkeit, die sie als konkrete Imperative anzielen, ist dynamisch, im Wandel stehend und läßt offen, ob diese Sätze in ihrer Konkretheit nicht eine Konkretheit der Wirklichkeit voraussetzen, die es nicht mehr gibt oder am Schwinden ist, oder ob sie als *Ziel*normen eine Wirklichkeit voraussetzen, die erst noch werden muß. Aus diesen und vielen anderen Gründen sind sie (mindestens heute) nie so, daß sie nicht vielfältig interpretiert werden könnten. Und da viele (vor allem soziologische, psychologische usw.) Gründe eines solchen Interpretationspluralismus nie adäquat reflektiert werden können, ist er auch in moraltheologischen Formulierungen nicht ganz ausschaltbar.

Es kann ferner nicht von ungefähr sein, daß das kirchliche Lehramt a) zu vielen lebenswichtigen und moraltheologischen Fragen nie eine eindeutige und dabei sachlich höchst bedeutsame, Kontroversen bereinigende Stellungnahme eingenommen hat, b) daß es, wo es (ohne zu definieren) lehrte, oft Begriffe verwendete, die, ohne daß es dabei bemerkt wurde, gar keine wirklich eindeutige konkrete Wirklichkeit meinten (z. B. bürgerliche Freiheit, Privateigentum, Revolution usw.), auf die es doch in der sittlichen Praxis gerade angekommen wäre, daß das Lehramt c) in solchen Fragen kaum einmal definierte (auch nicht im Zweiten Vatikanum oder in „*Humanae vitae*“). Man kann also den uns beschäftigenden Einwand ruhig mit der Gegenfrage beantworten, wo denn konkrete Beispiele für Sätze moraltheologischer Art seien, bei denen als *neuen* eine Definition denkbar sei, die eine Eindeutigkeit schafft, die bisher nicht gegeben gewesen sei.

Eine Anekdote zum Schluß dieser wenigen Bemerkungen. Vor vielleicht anderthalb Jahren traf ich in Skandinavien einen jungen katholischen Priester, mit dem ich zusammen mit anderen evangelischen Christen in eine theologische Unterhaltung geriet. Der Priester hatte für mein Empfinden ein ziemlich weites theologisches Gewissen. Als ich ihn in einem bestimmten Kontext fragte, wie dies denn zu dem Dogma des Ersten Vatikanums passe, antwortete er: „Ach, das solle man langsam in der katholischen Kirche vergessen.“ Man soll und wird es nicht vergessen. Aber es hat seine Geschichte, hat sie schon in den letzten hundert Jahren gehabt und wird sie weiter haben. Warum auch nicht? Identität bleibt durch Wandel. So geheimnisvoll ist nun einmal die Wirklichkeit im persönlichen Leben und in der Kirche. Wir können ja nicht einmal das Dogma von der Inkarnation des ewigen Logos aussprechen, ohne diesem Paradox gerecht zu werden, wenn wir nicht die eine oder andere Seite dieses christologischen Dogmas verkürzen wollen⁶.

⁶ Vgl. K. Rahner, *Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln⁵ 1967) 137–155: *Zur Theologie der Menschwerdung*.

Moraltheologische Aspekte der Sexualerziehung heute

Moraltheologische Aspekte der Sexualerziehung bringen zum Ausdruck, daß Sexualität etwas mit Theologie zu tun hat, weil die im Christuseignis geschehene Offenbarung Gottes diesen konkreten, leibhaften, geschlechtsbestimmten Menschen meint, einen Menschen, der „Gott in seinem Leib verherrlichen soll“ (1 Kor 6,20). Selbst wenn sich in der Bibel keine detaillierte Sexualethik findet, wird die Geschlechtlichkeit dem Begriff einer christlichen Lebensform unterstellt, die man als Nachfolge, als Dienst, als Verherrlichung Gottes verstehen kann und die zumindest der zentralen christlichen Norm, der Liebe, zu entsprechen hat.

Moraltheologische Aspekte früherer Zeiten

Um die heutige Situation mit ihrer Attitüde des Protests und des Anti, die weithin die Inhaltlichkeit der Verhaltensweisen und der Forderungen bestimmen, recht verstehen zu können, wird es gut sein, um die Herkunft dieser Situation zu wissen. Diese Gegenwart hat sicher die Last der Vergangenheit zu tragen.

Die moraltheologischen Aspekte der Sexualpädagogik der letzten hundert Jahre¹ finden ihre Grundlagen in einer sehr kurzschlüssigen Exegese. Die paulinischen Begriffe Fleisch und Geist, *sarx* und *pneuma* (Röm 7), werden ohne jedes Bedenken über den Leib und über den (oft sehr idealistisch verstandenen) Geist ausgesagt. Das „Fleisch“ ist finster, willenlos, triebhaft, unrein und führt ins Verderben; der Geist ist heiter, liebevoll, durchdrungen von hohen Idealen, weiß um Würde, Ehrfurcht und Achtung. Fr. W. Foerster spielt das gleiche Thema mit den Begriffen Natur und Geist durch. Kein Wunder, daß der Leib abgewertet und seine Schönheit verdächtigt wird. Wird dieser Leib erfahren, so handelt es sich um „unreine Lust“, um „Tierlust“. Leidenschaft ist etwas Schlechtes, sie gilt als „sinnlich, selbstsüchtig“, macht den Menschen zum „Sklaven“. Selbst Fr. W. Foerster läßt sich zu folgenden Sätzen hinreißen: „Man vergißt aber, daß der Geschlechtstrieb selber ein Gassenjunge ist, der auch aus der besten Aufklärung vor allem das herausucht, was ihn erregt und stachelt.“² Daß der Ge-

¹ Diese Darstellung beruht auf folgenden Büchern: A. von Doß SJ, Gedanken und Ratschläge (Freiburg 1861, ²⁹ 1924); A. Stolz, Erziehungskunst (Freiburg 1873, 1911, Volksausgabe 1924); H. Schilgen SJ, Du und Sie (Düsseldorf 1924, im 45. Ts. 1929); ders., Du und Er (Düsseldorf 1928); Fr. W. Foerster, Sexualethik und Sexualpädagogik (Kempten 1907, ⁶ 1952); J. Schröteler SJ (Hrsg.), Die geschlechtliche Erziehung (Düsseldorf 1929).

² Fr. W. Foerster a. a. O. 58.

schlechtstriebe insgesamt etwas Unheimliches, Dämonisches an sich hat, wird stark betont. Die im Grund auf einem Mißverständnis beruhende Interpretation der Aussage des Apostels Paulus dient als Vehikel eines platonischen Dualismus, der – manichäisch verfremdet – nicht schlimmer hätte sein können. Was die Erziehungsbücher verkündeten, wurde im Vulgärkatholizismus sicher noch massiver und simpler gelebt³.

Die Dogmatik trug auch das Ihre dazu bei, hier schiefe Akzente zu setzen. Die Erbsünde wurde nicht zuerst als ontologische Bestimmung des Menschen aufgefaßt, sondern gerade in jenem Bereich angesiedelt, wo – psychologisch gesehen – der Zwiespalt zwischen Wille und Tat am meisten erfahren wird, im Bereich des Sexuellen. H. Schilgen schreibt: „Nirgends hat sich die Folge des Sündenfalles der Stammeltern so furchtbar ausgewirkt wie auf dem geschlechtlichen Gebiete.“⁴ Leib, Triebhaftigkeit, die den Verstand knechtende Lust deuten diese Unordnung im Menschen an, eine Erkenntnis, die im letzten auf die augustinische Konzeption von der Paradiesesehe zurückgeht. Augustinus war der verwegenen Meinung, im Paradies habe der Mensch seine Sexualorgane ebenso direkt wie Hand und Fuß beherrscht, damals sei die eheliche Begegnung ohne Lust geschehen, damals sei der Mensch durch die geschlechtlichen Erlebnisse nicht einfach fortgerissen worden. In diesen Ansichten wirkt sich ebenso jenes im Mittelalter grassierende Wunschbild des den Körper souverän beherrschenden Geistesmenschen aus, der sich durch die wider die Vernunft und den Willen verlaufenden sexuellen Regungen gedemütigt sah. Selbst Luther sprach deshalb ja von „sündhafter“, „böser, fleischlicher Lust“ und formulierte den lapidaren Satz: „Keyn ehepflicht on sund geschicht.“⁵ Davon liegt die Formulierung von A. Doß nicht weit entfernt, die Sinnlichkeit definiert: „die Gier nach Lust und tierischem Wohlsein“⁶.

Bei dieser Abwertung von Leib, Lust und Leidenschaft und der gleichzeitigen Fixierung auf den Bereich des Geschlechtlichen mußte sich notwendig ergeben, daß „Sittlichkeit“ als sexuelle Sittlichkeit verstanden wurde und daß diese dann mit spitzfindiger Kasuistik als eine Sündenlehre ausgebaut wurde. Die Sünden gegen das 6. Gebot – zumal die Masturbation – wurden als größte Sünden bezeichnet, die Keuschheit über die Maßen gelobt. Symptomatisch dafür ist die Aufmerksamkeit, die die folgenden Tugenden bei A. Stolz finden: Keuschheit wird auf 24 Seiten besprochen, Gehorsam auf 10 Seiten, Rechtssinn auf 8 Seiten, Wahrhaftigkeit auf 7 Seiten, Dankbarkeit auf 3 Seiten und Erweis der Liebe zu Gott auf einer Seite⁷.

³ Es wird hiermit keineswegs behauptet, daß diese Einstellungen nur auf die religiöse Indoktrination zurückgeführt werden können. Sie stellen im Gegenteil ein Syndrom aus kulturellen, politischen, sozialen und religiösen Einflüssen dar. Vgl. dazu: D. S. Bailey, Mann und Frau im christlichen Denken (Stuttgart 1963); H. Ringeling, Theologie und Sexualität (Gütersloh 1968); W. G. Cole, Sexualität in Christentum und Psychoanalyse (München 1969).

⁴ H. Schilgen, Du und Sie, a. a. O. 22. Vgl. auch: B. Stoeckle, Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos (Ertal 1954) 48, 107, 185.

⁵ M. Müller, Grundlagen der katholischen Sexualethik (Regensburg 1966) 46, 48.

⁶ A. Doß a. a. O. 163.

⁷ A. Stolz a. a. O. 104–167.

Gott hat endlich – in seiner Vorsehung und Weisheit, die gerade in diesen Zusammenhängen gepriesen werden – die Lust gewollt, damit sich die Menschen überhaupt an das lastbringende Geschäft der Fortpflanzung heranmachen⁸ – eine Lust-Last-Theorie, die die Lehre von den „Ehezwecken“ erneut bestätigt. Der erste und entscheidende Zweck der Ehe ist das Kind; die Ehe erschöpft sich als Fortpflanzungsinstitut, wobei dann natürlich (wenn auch mit Bedenken) der seit Augustinus übliche Gedanke des „Heilmittels für die Begierlichkeit“ nicht unterschlagen wird.

Die Moraltheologie, soweit sie in diesen Publikationen genuin zum Vorschein kommt, wendete diese exegetischen und dogmatischen Einsichten auf das sittliche Verhalten des Menschen an und erwies sich darin allzu deutlich als Sündenlehre; sie vollzog nur ein Gericht. Von einer unreflektierten Psychologie herkommend, in das Naturrechtsdenken vertieft, erteilte sie kasuistische und moralisierende Imperative, die insgesamt eindeutige Marschbefehle in eine überschaubare Zukunft waren, da die Zeiten für sicher galten, der Mensch in seiner Natur statisch verstanden wurde und der Christ zum Gehorsam erzogen worden war. Doch konnten solche theologischen Indikative (Grundaussagen) nur unzureichende (moraltheologische) Imperative für die Praxis setzen. Ein Hauptargument für Keuschheit und sittliches Leben war – mit emotionaler Wucht vorgetragen – das Argument der Angst: Angst vor dem allwissenden Gott, vor der Hölle, vor dem Gericht, vor dem unehelichen Kind, vor Alimenten, vor Geschlechtskrankheiten, vor körperlichen Schäden⁹. Weitere Gebote lauteten: Bewahrung (im Abwerten von Turnen, Tanzen, Schwimmen), Ablenkung, Bekämpfung der als unrein, unheilvoll bezeichneten Lust und eine weitgehende Tabuierung alles Geschlechtlichen im Wissen, im Schauen, im Erleben¹⁰ – gemäß dem Grundsatz: nie zu viel, nie zu früh! Dem Problem von Schicklichkeit und Schamhaftigkeit wurde dabei eine allzu große Aufmerksamkeit gewidmet. In diesem mißtönigen pädagogischen Konzert spielte auch die Religion ihren Part. Daß zu einer vielleicht als Sublimierung gedachten, aber sich als Verdrängung auswirkenden Sexualpädagogik auch eine wohl überstrapazierte Marienverehrung erhalten mußte, ebenso der Empfang der Eucharistie wie die öftere Beichte, sei nur am Rand erwähnt. Eine glänzende Zusammen-

⁸ H. Schilgen, *Du und Sie*, a. a. O. 16, 56, 203; Fr. W. Foerster a. a. O. 42, 52; J. Schröteler a. a. O. 61–68

⁹ A. Stolz a. a. O. 21, 120–121, 217; H. Schilgen, *Du und Sie*, a. a. O. 67, 83; Fr. W. Foerster a. a. O. 54, 59.

¹⁰ Dieses Urteil, das leicht als Simplifikation verdächtigt werden kann, wird durch die neue Untersuchung von W. Braun „Geschlechtliche Erziehung im katholischen Religionsunterricht. Ein Beitrag zur Geschichte der kath. Religionspädagogik von der Reformation bis zur Gegenwart“ (Trier: Spee Verlag 1970. 242 S. 22,–) in seiner Aussage gerechtfertigt. Bauer schreibt: „Das neunzehnte Jahrhundert geht in der Negativierung des Geschlechtlichen am weitesten. Freilich wird das, was in der ‚Aufklärung‘ und in der Romantik grundgelegt worden ist, nur konsequent zu Ende gedacht. Es geht den Katechetikern des 19. Jahrhunderts nicht nur darum, das Geschlechtliche nicht oder nur in möglichst geringem Umfang zu erschließen, sondern diese Welt ganz und gar zu verschließen. Schamhaftigkeit und Keuschheit sind noch nicht einmal mehr Selbstzwecke, sondern Mittel zur Tabuierung“ (196).

fassung dieser Motivationsbündel und aller Zielvorstellungen und einen symptomatischen Aufweis des typischen Sprachfelds bietet das Schlußwort bei H. Schilgen:

„Das sind die Waffen, mit denen du siegen kannst: der Helm des Glaubens, der Panzer der Vorsicht, der Schild der Selbstzucht, das Schwert des Gebetes. Nur dann, wenn du sie ergreifst, wirst du siegen, zumal wenn du kämpfst unter dem Lilienbanner der Himmelskönigin.“¹¹

Moraltheologische Aspekte heute

Erst im Kontrast zu dieser sehr konkreten Vergangenheit werden die heutigen moraltheologischen Aspekte als fortschrittlich, als modern erkannt. Die Grundlagen dieser heutigen Aspekte liegen in einem neuen Verständnis der Hl. Schrift, das durch eine moderne Hermeneutik erhoben wird, und ebenso in einer Anthropologie, die ihr Bild vom Menschen in Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der empirischen Wissenschaften, der Psychologie wie der Soziologie, entwirft. Dem oberflächlichen Betrachter scheinen – gerade im Vergleich mit der früheren Sexualerziehung – manche damals unabdingbar geltenden Positionen aufgegeben. Wahrheit ist, daß nicht wenige, mit einem Absolutheitsanspruch vorgetragene Forderungen in ihrer Abhängigkeit von der Zeit und der Gesellschaft erkannt wurden. In dieser Entwicklung geht es nicht um die Demontage des Wesentlichen, sondern um die Freilegung des Genuin-Christlichen in seiner zeitgemäßen Gestalt.

Welche moraltheologischen Aspekte einer Sexualerziehung von heute wären im einzelnen zu benennen? Dreierlei: der Primat der Liebe, der Vorrang der Partnerschaft, die Entdeckung des Leibes.

Der Primat der Liebe

Will man nicht Gefahr laufen, die Sexualität zu desintegrieren, vom Gesamt des christlichen Lebens aus- und abzusondern, dann muß sie unter einen sie übergreifenden Begriff gebracht werden; denn sonst gerät Sexualität unberechtigterweise so in die Mitte der Betrachtung, daß der Mensch durch die Überbewertung ebenso wie durch eine Verdrängung neurotisiert wird. Pansexualismus ist ebenso falsch wie Manichäismus. Es geht demnach um den „Primat der Liebe“, um den Titel einer auch heute noch lesenswerten Schrift zu zitieren, die August Adam 1931 verfaßte.

A. Adam ging der merkwürdigen Tatsache nach, daß man zu seiner Zeit Sittlichkeit mit geordnetem sexuellen Verhalten schlechthin gleichsetzte. Im Gegensatz dazu hob er, indem er sich auf die Botschaft Jesu berief, die Liebe als die entscheidende christliche Tugend heraus. Er schreibt:

¹¹ H. Schilgen, *Du und Sie* a. a. O. 163; *Du und Er* a. a. O. 174.

„Die Königin unter allen Tugenden, die Perle unter ihnen ist darum unzweifelhaft die Liebe, und wer – selbst in bester Absicht – irgendeine andere Tugend zur Königin macht, depossidiert dadurch die Caritas und verschiebt den Akzent der Sittlichkeit vom zentralen auf ein peripheres Gebiet. ‚Sittlich‘ im eminenten Sinn ist darum der Mensch, in dem die heilige Liebe glüht: zunächst die von der Gnade eingesenkte Gottesliebe, dann aber deren unzertrennliche Schwester, die übernatürlich gegründete und geordnete Nächstenliebe. Wenn diese Liebe für Christus und die Apostel die Norm der Sittlichkeit, die Erfüllung des ganzen Gesetzes darstellt, dann haben wir nicht das Recht, einen anderen Maßstab der Sittlichkeit an deren Stelle zu setzen, dann muß auch für uns Christen die Gottes- und Nächstenliebe der Maßstab sein, an dem wir die sittliche Höhe unserer selbst und – soweit es uns zusteht – unseres Nächsten messen.“¹²

Wegen dieser und ähnlicher Ausführungen – zumal über das Problem der schweren Sünde im 6. Gebot – wurde Adam damals nicht wenig angefeindet, wohl auch deshalb, weil eine vertiefte Kenntnis der Hl. Schrift noch nicht den Anstoß gegeben hatte, eine zeitgemäßere, christliche Spiritualität zu entwerfen.

Eine sittliche Forderung, die sich auf die Botschaft des Neuen Testaments berufen will, kann im letzten nur auf das Haupt- und Doppelgebot zurückgreifen: Du sollst Gott und Deinen Nächsten lieben. Wie R. Schnackenburg sagt, liegt in diesem Gebot die Großtat Jesu, denn er bringe „die unlösliche, innere Verknüpfung beider Gebote, die klar bewußte Zurückführung des gesamten Gesetzes auf dieses Haupt- und Doppelgebot und nur auf dieses, die nähere (universalistische) Auslegung der Nächstenliebe“¹³. Damit avanciert die Liebe zur Aufgabe, zum Zeugnis, zur „Leistung“ des Christen. Das Unterscheidende ist diese selbstlose Liebe, die noch einmal auf sich selbst verzichten kann – nach dem Maßstab der Maßlosigkeit der Liebe Christi, offenbar geworden in seinem heilschaffenden Tod.

Dieses formale Gebot christlicher Liebe reicht gewiß allein für den Vollzug einer christlichen Lebensform nicht aus, es bedarf weiterer Spezifizierungen; aber es ist dennoch die erste Aussage, wenn vom sittlichen Verhalten des Christen gesprochen wird. Dadurch wird eine Hierarchie der Tugenden gegeben, werden Maßstäbe der Bewertung angedeutet, wird der Bereich der Geschlechtlichkeit ein- und untergeordnet, wird vor allem ein „Klima“ der Sittlichkeit geschaffen, das von Freude und Freiheit erfüllt ist.

Der Versuch des anglikanischen Bischofs von Woolwich, J. A. T. Robinson, in einer „New Morality“ von dieser Liebesforderung allein her eine Sexualethik zu entwerfen, geriet in das Feuer heftigster Kritik; denn diese Forderung werde in einer Gesellschaft, in der die Konsumgesinnung selbst in den Bereich der Begegnung eingedrungen sei, in die Erwartung von „tenderness“, Zärtlichkeit, umgebogen. Ob diese „tenderness“ dann geöffnet sei für Verantwortung und personale Hingabe, möchte H. Ringeling in „Ethik des Leibes“ füglich bezweifeln. Er fährt dann fort:

¹² A. Adam, Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz (Straubing ²1931) 16–17.

¹³ R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des neuen Testaments (München 1954) 59

„Sinnvoll ist die Liebesforderung nur, wenn sie mit institutionellen und pädagogischen Maßnahmen einhergeht, deren Zweck es zu sein hat, allgemein die Achtung vor dem Menschen strukturell zu ermöglichen und konkret sexualethische Modelle zu finden, die überzeugend und zu verwirklichen sind.“¹⁴

So entscheidend der Blickpunkt dieser „New Morality“ ist, sie befindet sich auf einem Holzweg, wenn sie meint, dieses formale Gebot bedürfe keiner materialen Füllung – eben vom Verständnis des Menschen her, wie es eine zeitgenössische, personale Anthropologie bietet.

Ist nun als Aufgabe des Christen erkannt: er soll ein Liebender werden und sein, dann wird sich dieses Gesetz der Liebe notwendig auch auf dem Gebiet liebender, partnerschaftlicher Begegnung auswirken. Auch die freundschaftliche und eheliche Begegnung hat diesem Gesetz zu entsprechen; denn auch der Geliebte ist schlechthin „mein Nächster“ (Mt 25,40).

Befähigt durch Gottes Gnade zu selbstloser Liebe – das ist der Indikativ im christlichen Leben – trifft diesen Christen der Imperativ: Du sollst lieben! Zu dieser Liebe zu erziehen, die Liebesfähigkeit zu entwickeln, die Liebe zur Mündigkeit reifen zu lassen, die Sensibilität für den Liebesanspruch eines anderen zu wecken – dies ist eine christlichere Aufgabe, als das Gewissen auf Sünden gegen das 6. Gebot zu fixieren und die daraus folgende Ängstlichkeit und Unruhe in Kauf zu nehmen. Würde dieser Imperativ allmählich die gefährliche Assoziation von Liebe und Geschlecht zu Sünde und Schuld beseitigen, dann hätte endlich auch der Leib etwas von der frohen Botschaft erfahren.

Der Vorrang der Partnerschaft

Wenn man heute die Sexualpädagogik unter moraltheologischem Aspekt betrachtet, muß man von „Partnerschaft“ reden, nicht nur deshalb, weil der Mensch als ergänzungsbedürftiges, an die Gemeinschaft verwiesenes Wesen existiert – diese Existenz kann er auch als Feind, als Gegner, als Träger einer sozialen Rolle, als Nummer in einer Masse vollziehen –, sondern weil die erste Aussage einer theologischen Anthropologie heißt: „Der Mensch ist der von Gott aufgerufene, weltlich-leibhaftige Partner Gottes.“¹⁵ Partnerschaft betrifft nicht nur den Bereich der Sexualität, sondern prägt die christliche Lebensform als Ganze, das Verhältnis zu Gott wie zum Menschen überhaupt, ob er nun der Geliebte oder jener „Geringste unter den Brüdern“ ist, in dem der Christ geheimnisvoll seinem Christus begegnet. Mit diesem Begriff der Partnerschaft ist dann der der Geschichtlichkeit mitgegeben; denn der Partner Gott wird nicht in metaphysischen Eskapaden erdacht, sondern in der Geschichte angetroffen; denn der Partner Mensch wird nicht aus Illusion und Utopie projiziert oder projiziert, sondern als der

¹⁴ H. Ringeling, *Ethik des Leibes* (Hamburg 1965) 82.

¹⁵ K. Rahner, *Grundentwurf einer theologischen Anthropologie*, in: *HdPth II/1* (Freiburg 1966) 27.

konkrete Mitspieler auf der Bühne (Welt genannt), auf der der heilschaffende Gott auftritt, wahrgenommen.

Wie selbstverständlich dieses Wort von der Partnerschaft aufs erste klingen mag, es allein verbietet eine individualistisch-solipsistische Betrachtung des Menschen, wie sie noch in der Zielbestimmung der Sexualpädagogik gegeben ist, die J. Schröteler in „Grundzüge einer gesunden Sexualpädagogik“ nennt: „Ziel muß sein, den Zögling fähig und bereit zu machen zur richtigen Einordnung des Geschlechtstriebes in das Gesamtmententum.“¹⁶ Diese Integration wird in unserer Definition nicht übersehen, wie vermutlich Schröteler unsere Auffassung nicht ausschließt, wenn er in dem Begriff „Gesamtmententum“ auch die soziale Anlage des Menschen mitbegrift. Aber durch den Vorrang der Partnerschaft wird die personale Integration der Sexualität als Funktion der Partnerschaftlichkeit verstanden; es wird die Gefahr des Egoismus und narzißtischer Autoerotik ebenso überwunden wie die Möglichkeit eines allein den „Akt“ betrachtenden Biologismus, der bei einer „richtigen Einordnung des Geschlechtstriebes“ nahe liegt. Der Mensch ist grundsätzlich offen für den anderen und muß – gerade in unserer vermeintlich begegnungsintensiven Zeit, denn in der Tiefe unserer Seele sind wir weithin kontaktarm – zur Transzendierung seines Ichs auf das Du und Wir hin erzogen worden. Der Mensch lebt als Mensch auf die Dauer und glücklich nur im Plural.

Aus der Partnerschaftlichkeit ergeben sich für eine christliche Sexualmoral Konsequenzen, die das Zweite Vatikanum in der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ bereits gezogen hat, indem es einerseits so deutlich von menschlich-ehelicher Liebe spricht und andererseits die Ehe nicht mehr nur als eine Institution zur Zeugung und Erziehung von Kindern, sondern auch und vor allem als Gattengemeinschaft begreift. Die entscheidenden Texte lauten:

„Auch viele Menschen unserer Zeit schätzen die wahre Liebe zwischen Mann und Frau hoch, wie sie sich in mannigfacher Weise nach guter Zeit- und Völkersitte ausdrückt. Jene aber ganz menschliche Liebe richtet sich mit Wille und Gemüt von Person auf Person, umgreift das Wohl der ganzen Person, vermag so den Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers und des Geistes eine eigene Würde zu verleihen und sie als Zeichen der ehelichen Liebe zu adeln . . . Diese Liebe wird durch den eigentlichen ehelichen Vollzug in besonderer Weise ausgedrückt und vollendet. Diese Akte, durch die die Gatten innig und lauter untereinander geeint werden, sind sittlich gut und würdig. Sie bringen, wenn sie wahrhaft menschlich vollzogen werden, die gegenseitige Hingabe zum Ausdruck und fördern sie; durch sie bereichern sich die Gatten frohen und dankbaren Herzens gegenseitig . . . Ehe und eheliche Liebe sind ihrer Eigenart nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet . . . Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflöflichen Bundes zwischen Personen und ebenso das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Gatten in rechter Weise sich betätige, wachse und reife.“¹⁷

Das seit Augustinus bedrängende Problem eines Dualismus von Gattenliebe und Geschlechtsgemeinschaft – sichtbar im Streit um den ersten und zweiten Zweck der

¹⁶ J. Schröteler a. a. O. 91.

¹⁷ E. Sievers – J. David, Vollendung ehelicher Liebe (Recklinghausen 1966) 153–154; im Konzilsdokument Nr. 49–50.

Ehe – scheint hiermit endlich gelöst. Die innere Zuordnung der Ehe und des ehelichen Lebens als Ganzen auf das Kind wird herausgestellt und eine allzu penible Aktmoral überwunden, eine Aktmoral, die sicher unterschwellig eine apersonale Betrachtung von Ehe und Liebe festhält und damit einem Biologismus und Materialismus in die Hände arbeitet¹⁸.

Es ergeben sich nun bei den für Diskussionen in der Sexualpädagogik zentralen Themen – etwa bei der Masturbation und dem vorehelichen Verkehr – auch neue Aspekte. Wird in ihnen jeweils wiederum nur der einzelne Akt, losgelöst von der partnerschaftlichen Beziehung, gesehen, so kann man nur die überkommenen Aussagen wiederholen. Versucht man diese Tatsachen eines sexuellen Verhaltens unbefangen unter diese Kategorie christlicher Lebensführung zu stellen, dann scheint mir – zumindest objektiv – Schuld und Sünde dort vorhanden, wo ein junger Mensch zu einer solchen exzessiven Masturbation fortschreitet, daß eine partnerschaftliche Beziehung aufgrund der autoerotischen Fixierung grundsätzlich in Frage gestellt wird. Wenn auch nach Aussage von Psychotherapeuten ein solches Verhalten bereits als krankhaft bezeichnet werden muß und darum von Schuld im wahren Sinn des Worts nicht mehr die Rede sein kann, so muß doch – mindestens theoretisch – dem Jugendlichen ein Moment letzter Freiheit zugestanden werden, in dem er bei der Entwicklung eines solchen Verhaltens ganz über sich und seine geschichtliche, geschlechtliche Existenz verfügt.

Der Grundsatz „Partnerschaft“ ermöglicht auch den Versuch einer neuen Betrachtung des Problems des vorehelichen Verkehrs, weil er jeden Egoismus und jede „Spaßsexualität“ als unpartnerschaftlich entlarvt und weil vor dieser Forderung nur eine wirklich personale Liebe bestehen kann. Es *kann* also eine personale Beziehung unter Verlobten in echter, gültiger, endgültiger Partnerschaft vorhanden sein, in der eine intime Begegnung nichts anderes ist als eine gesamt menschliche Ratifizierung, Bestätigung und Annahme der personalen Liebe. Dann aber könnte man dieses intime Tun nicht mehr in die Verantwortung des 6. Gebots (im bisherigen Verständnis) bringen. Ein Moment von Unvollkommenheit an dieser intimen Begegnung sehe ich darin, daß die soziale Anerkennung und damit die Festigung dieser partnerschaftlichen Beziehung fehlt. Deshalb kann hier dennoch (mindestens objektiv) Schuld vorliegen, weil der Mangel einer institutionellen Sicherung einer individualistisch verstandenen Liebe diese intime Liebe wiederum gefährdet. Dieses Problem liegt aber auf einer anderen Ebene als der des 6. Gebots, nämlich auf der Ebene sozialer Beziehung überhaupt – und bietet nur den Teilaspekt einer Grundeinstellung des heutigen Menschen, dem es schwerfällt, ein ausgewogenes Verhältnis zu finden zwischen Innen und Außen, zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen Amt und Charisma, zwischen Institution und Geist, zwischen Liebe und Recht, zwischen Inhalt und Form überhaupt. Das

¹⁸ J. David, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre* (Bergen-Enkheim 1966); F. Böckle, *Freiheit und Bindung* (Kevelaer 1968).

Pathos der Mündigkeit wirkt sich in einer prometheischen Selbstsicherheit und in der Geringschätzung äußerer Stützen aus¹⁹.

Daß mit dieser Kategorie „Partnerschaft“ nicht alle Probleme gelöst sind, die sich für voreheliche Beziehungen ergeben, daß diese These: Die Ehe wird durch den beiderseitigen Ehemillen geschlossen (*consensus facit matrimonium*) – übrigens mit allen Konsequenzen auch auf der Studientagung des Ökumenischen Rats im Juli 1964 in Founex diskutiert²⁰ – erneut die Frage nach der Formpflicht der Eheschließung aufwirft, mit der das Tridentinum 1563 die Rechtsunsicherheit der Ehen beseitigen wollte²¹, daß das Problem der Früh- und Studentenehen vielleicht mehr ein sozial-finanzielles als ein sexuelles ist²², ist mir nicht unbekannt. Hier ging es um Aspekte, die alte Tatbestände in einem neuen Licht zeigen sollten.

Praktische Konsequenzen aus dieser Prävalenz der Partnerschaft würden lauten: Die Kontaktfähigkeit des jungen Menschen fördern, d. h. für eine differenzierte Sprache sorgen, durch kreatives Schaffen zu geprägtem Ausdrucksvermögen führen, ein sensibles Gemüt und ein ansprechbares Gefühl entwickeln, ein für Verantwortung waches Gewissen formen, soziale Tugenden wie Geduld, Hilfsbereitschaft, Solidaritätsbewußtsein, Treue, Wohlwollen anstreben, Zusammenarbeit und Teamwork mit allen Möglichkeiten an Initiative und Phantasie institutionalisieren, Freundschaft²³ als pädagogische Kategorie überhaupt sichten und freundschaftliche Begegnungen fern jeder Ängstlichkeit und Verdächtigung ermöglichen. Nur wenn Partnerschaftlichkeit als Imperativ in die Pädagogik insgesamt eingeht, wird der junge Mensch zu jener partnerschaftlichen Liebesfähigkeit erzogen, die über die Existenz und Gestalt der künftigen Ehe entscheidet.

Die Entdeckung des Leibes

Bereits 1960 stellt H. H. Muchow bei den heutigen Jugendlichen ein intensives Leibgefühl und Leibempfinden fest. Er schrieb damals:

„Wir meinen heute, daß auch den Jugendlichen noch eine Art des Leibgefühls eigen sei, das uns Erwachsenen im allgemeinen abhanden gekommen ist. Daß viele Jugendliche dieses Leibgefühl einseitig sexuell akzentuieren und damit zugleich abbauen, halten wir für eine zu billige und das Wesen des Menschen verfehlende Lösung. Anthropologisch gesehen ist ja der Leib mehr als das Gefäß des Sexus.“²⁴

¹⁹ Vgl. vom Verf.: Zum Problem sexualethischer Normen für den vorehelichen Bereich, in: *Kat. Blätter* 94 (1969) 393–408.

²⁰ J. Fischer, *Neue Moral unter die Lupe genommen* (Wuppertal 1967) 32.

²¹ R. Lettmann, *Die Diskussion um die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Form auf dem Konzil von Trient* (Münster 1966).

²² R. Nave-Herz, *Soziologische Aspekte der Frühehe*, in: *Kölner Zeitschrift für Soz. u. Soz. psychologie* 19 (1967) 484–510.

²³ E. Mielenbrink, *Freundschaft in christlicher Erziehung und Seelsorge* (Würzburg 1968).

²⁴ H. H. Muchow, *Sexualreife und Sozialstruktur der heutigen Jugend* (Hamburg 1960) 94.

Die Jugend besitzt offenbar ein positives Verhältnis zum Leib, was sich im Tanz, in der Mode, in der Freizügigkeit der Begegnung bei Petting und Necking, in der Enttabuisierung der sexuellen Sphäre überhaupt, in einer oft an Exhibitionismus grenzenden Unbefangenheit äußert. In diesem Verhalten wird endlich der dualistische Manichäismus überwunden, der Jahrzehnte hindurch die personale Reifung wie die Begegnung der Geschlechter belastet hat. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß sich im gleichen Moment dieser Dualismus wieder in die Bewertung der Sexualität einschleicht (etwa bei Chr. Ahlmark-Michanek und bei O. Kolle²⁵, die zwischen personaler Liebe und sexueller Beziehung unterscheiden). Es wird behauptet, die Liebesbeziehung zum Ehepartner werde auch bei einem Seitensprung aufrechterhalten, weil eine flüchtige, sexuelle Begegnung mit einem Dritten für diese Liebe nichts bedeute. Diese Konzeption teilt den Menschen, gibt die Ganzheit der menschlichen Person wie des Liebenden auf. An sich ist es erstaunlich, daß gerade von Gegnern der sog. leibfeindlichen, christlichen Moral die abgelehnte Attitüde unbewußt übernommen wird.

Die Erfahrung des Leibes war schon immer für den Menschen eine zweideutige. Längst vor der christlichen Interpretation des Schattens in der Schöpfung durch die Lehre von der Erbsünde gelang es ihm kaum, einen ausgewogenen Standpunkt zwischen spiritualistischem Manichäismus und leibvergötterndem Hedonismus zu finden. Leiblichkeit – einerseits das Medium, das dem Menschen die Wirklichkeit und Gegenwärtigkeit dessen, was er ist, erfüllend und beglückend erleben läßt, andererseits jene Mauer, die die letzte Erfüllung des Selbstseins verstellt und verhindert²⁶ –, diese janusköpfige Leiblichkeit, das Ich beseligend in der erotischen Ekstase, das Ich zerschmetternd im Tod – will so vom Christen angenommen und bejaht sein, daß auch für den Leib gilt: „Und alles Fleisch wird schauen Gottes Heil“ (Lk 3,6). Dieser Leib in seiner ganzen Zweideutigkeit ist erlöst. Hätte Christus nicht eine leibhafte Existenz angenommen, wäre der Leib nicht erlöst. So aber gilt das Wort Tertullians: „Das Fleisch ist die Angel des Heils“ (Caro salutis est cardo)²⁷.

Dieser Leib ist das Prinzip der Trennung; denn die Materie trennt. Er ist ein Ansatzpunkt der Versuchbarkeit, weil wir – nach B. Welte –²⁸ „unsere wollenden Vollzüge hineinreißen lassen in die blinde Triebhaftigkeit und Bedürftigkeit, die sich vom Leiblicher geltend machen“, darin das Wesentliche unserer selbst untergehen lassen, „das Licht der Freiheit und den ihm zugeordneten Adel, die ihm zugeordnete Freude“. Dieser Leib gibt Anlaß zur Beschämung, weil der Mensch sich in ihm entfremdet, entstellt,

²⁵ Chr. Ahlmark-Michanek, Jungfrauenglaube und Doppelmoral (Hamburg 1968); vgl. „Z. B. Ehebruch“, den Film von O. Kolle.

²⁶ B. Welte, Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus, in: Auf den Spuren des Ewigen (Freiburg 1965) 86, 89; J. B. Metz, Leiblichkeit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe II (München 1963) 30–37.

²⁷ A. Görres, An den Grenzen der Psychoanalyse (München 1968) 222.

²⁸ B. Welte a. a. O. 91.

entblößt und zugleich verdeckt vorkommt, bangend, daß das verheißene Glück sich nicht erfülle, daß das gegebene Versprechen uneinlösbar ist²⁹.

Wenn die heutige Jugend scheinbar kaum um diese Leibproblematik weiß und dennoch zu einer so großen Leibfreude findet, fragt man sich unwillkürlich, ob dieses positive Leibgefühl in etwa nur der helle Rest der verdrängten negativen Seite ist; fragt man sich, ob im Maß der Ungeistigkeit die Hinwendung zum Leiblichen wachse. Die Motive sind vorläufig unklar; das Faktum besteht: dieser Jugend kommt der Leib nicht überflüssig vor, sie besitzt ihn, bewohnt ihn, erlebt ihn und möchte alle seine Möglichkeiten erfahren.

Welcher ist der moraltheologische Aspekt einer Sexualpädagogik in dieser Situation? Da der Mensch als Ganzer geschaffen und erlöst ist, kann es am Menschen weder „unehrenhafte“ noch unkeusche Teile geben. Unkeusch ist höchstens die Einstellung des Menschen, nie ein Teil des Menschen. Diese Aussage verurteilt die Prüderie, ebenso wie eine exhibitionistische, sexuelle Show. Prüderie verachtet den Leib in seinem positiven Wert, Exhibitionismus vergißt die dem Menschen als Person zukommende Ehrfurcht. Diese – um ein herkömmliches Wort zu verwenden – „Schamhaftigkeit“ ist nicht zuerst eine Tugend, die den sexuellen Bereich betrifft, sondern sie meint den ganzen Menschen, der in seiner personalen Einmaligkeit und seiner Intimität nur mit dem Begriff „Geheimnis“ beschreibbar ist. Ist ein Mensch in seiner Grundhaltung „schamhaft“, d. h. ehrfürchtig, bewußt seines Geheimnischarakters, dann wird diese Haltung gewiß auch die Äußerung seiner Leiblichkeit betreffen³⁰. Eine einseitige Fixierung des Begriffs „Schamhaftigkeit“ auf den Leib müßte also allmählich überwunden werden. Ehrfürchtige, liebende Distanz oder Respekt vor dem Geheimnis des Nächsten meint das Gleiche, Formulierungen, die affektiv nicht so negativ besetzt sind wie die überkommene Vokabel „Schamhaftigkeit“.

Hat ein Mensch sich in seiner konkreten Leiblichkeit, gerade in seiner Geschlechtlichkeit, angenommen – die Annahme seiner selbst ist gewiß eine große sexualpädagogische und moralische Aufgabe –, wird jene Unbefangenheit möglich, die in der Mitte zwischen scheu-ängstlicher Intimität und belangloser Entblößung das rechte Maß findet. Es wäre dann vielleicht auch von dieser Unbefangenheit her die Fixierung Jugendlicher auf „unkeusche Blicke“ und „Berührungen“ überwindbar, die oft mehr in Skrupelhaftigkeit stürzt, als sie zu einer christlich geordneten Lebensmeisterung verhilft.

Hier nun stellt sich als großes und altes Problem das der Lust. Meiner Meinung nach geht es dabei zuerst einmal um eine Phänomenologie von Leibgefühl und Leibempfindung. Erst als zweiter Schritt wird eine moraltheologische Wertung folgen können, die sich am Primat der Liebe und an der Kategorie der Partnerschaft, in die der geordnete Selbstbesitz aufgenommen ist, auszurichten hätte. Egoistisches Petting widerspricht sowohl dem Primat der Liebe wie dem Vorrang der Partnerschaft; denn es wertet den

²⁹ C. S. Lewis, Vier Arten der Liebe (Einsiedeln 1961) 151.

³⁰ F. Sieburg, Lust am Untergang (Hamburg 1961) 137–138.

Partner zum Apparat einer eigensinnigen Befriedigung ab. Zärtlichkeit allerdings – mit Erfahrungen der Leiblichkeit – könnte beiden Forderungen entsprechen. Da unserer heutigen Zeit weithin eine echte Kultur der Zärtlichkeit mangelt und die intime Begegnung sich oft im Genuß der Vorlust erschöpft, muß man an manchen Lobgesängen über die Freizügigkeiten der Jugend doch einen gewissen Zweifel hegen. Der Propaganda für eine „Spaßsexualität“ (H. Giese) kann man endlich nur die klaren Sätze von H. Cox entgegenstellen: „Sexualität macht zweifellos Spaß. Aber nur einen Spaß daraus zu machen, heißt sie abschwächen und beseitigen. Und vermutlich hört sie dann überhaupt auf, Spaß zu machen.“³¹

Das Problem der Lust kann nur angedeutet werden. Wie sehr man auch hier am Umdenken ist, zeigen die „sexualpädagogischen Richtlinien für die Jugendseelsorge“, die am 8. 11. 1964 von den deutschen Bischöfen gutgeheißen wurden. Dort heißt es:

„Es ist psychologisch und theologisch falsch, Unkeuschheit einfach dahingehend zu bestimmen, daß sie das unberechtigte Anstreben der geschlechtlichen Lust sei. Unkeuschheit ist – in Abhebung von der Keuschheit – ein vom Menschen verfälschter Gebrauch, d. h. Mißbrauch der geschlechtlichen Befähigung.“³²

Der Kommentar von Prof. H. Fleckenstein hebt hervor, daß diese Formulierung jeder Angstlichkeit wehren und zur Unbefangenheit gegenüber dem eigenen Leib und dem anderen Geschlecht sowie zur Freude an einer jungen Liebe führen möchte³³.

Mancher könnte der Meinung sein, es werde hier eine optimistische Sicht der heutigen Jugendsituation und eine ebenso optimistische moraltheologische Konzeption vorgebracht, die einerseits blind sei für die Realität unter den Jugendlichen und andererseits die Realität und Möglichkeit von Sünde und Schuld übersehe. Um diesem Mißverständnis zu wehren, sei folgendes gesagt: Viele junge Menschen erfahren ihre Hilflosigkeit gerade in der Liebe; durch ihre unverbindlichen Begegnungen und auch echten Engagements schaffen sie oft heillose Situationen; auf der Suche nach dem großen Glück sind sie über die Vergeblichkeit ihrer Mühe tief betroffen. So nimmt sich der junge Mensch hier wie in anderen Bereichen seines Lebens – etwa der Wahrhaftigkeit oder der Wahrheitssuche – als erlösungs- und heilsbedürftig wahr. Auch in der liebenden Begegnung kann der junge Mensch scheitern: er kann das lautere Zeichen der Liebe verkehren zu einem Etikett des Egoismus, er kann von Liebe reden und unreifen, unfreien sexuellen Konsum meinen. Er kann sich in Leidenschaft wie in Angstlichkeit weigern, sich als Geschlechtswesen anzunehmen. Er kann sich gedankenlos anpassen – an lieblose überkommene Normen wie an sich sehr freizügig gebende, in der Tat aber repressive Standards einer Gruppe. In all dem liegt die eigentliche, vor Gott und dem Nächsten zu verantwortende Schuld, von der er erlöst werden muß – hinein in die Wahrheit Gottes, die frei macht, in jene Liebe, die für einen jeden Christen in 1 Kor 13 beschrieben wird, und in jene Hoffnung, die sich an Gottes Heilszusicherung in Christus aufrichtet.

³¹ H. Cox, *Staat ohne Gott* (Stuttgart 1966) 231.

³² W. Bokler – H. Fleckenstein, *Die sexualpädagogischen Richtlinien* (Mainz 1967) 13.

³³ Ebd. 32.

Paul Overhage SJ
Die entfremdete Natur

Die Umwelt des Menschen ist gerade in der Gegenwart einem fortlaufenden Wandel unterworfen, der vom Menschen selbst hervorgerufen wird. Es ist erstaunlich, wie außerordentlich stark der Mensch seine Umwelt zu verändern vermag und im Verlauf der letzten Jahrzehnte auch verändert hat. Er paßte seine Umwelt, wie Dobzhansky (1962) einmal sagte, „weit häufiger seinen Genen an als seine Gene seiner Umwelt“. In der Gegenwart ist vor allem die kulturelle Umwelt durch die Erfolge der Naturwissenschaften und der Technik in einem Wandel sondergleichen begriffen und verändert dadurch in einem schon beängstigenden Ausmaß auch die natürliche biologische Umwelt. Noch erstaunlicher ist die Tatsache, daß der Mensch mit den wechselnden Umwelten fertig geworden ist und noch immer fertig wird. Dabei ist die Mannigfaltigkeit der Umwelten, in die sich der Mensch in dieser oder jener Weise einpassen mußte, gewaltig und sicher weit größer als für irgendeinen anderen Organismus. Die weltweite geographische Verbreitung der Menschheit ebenso wie die Existenz verschiedenster Kulturen, z. B. der Eskimos im hohen Norden und der Pygmäen im tropischen Urwald, in Vergangenheit und Gegenwart legt von dieser Anpassungsfähigkeit ein eindrucksvolles Zeugnis ab.

Plastizität und Umweltoffenheit des Menschen

Dem Menschen ist keine bestimmte Umwelt, kein bestimmter Naturbereich zugeordnet wie den Tieren, die meist einseitig, z. B. an ein Leben in der Steppe, im Wald, in sumpfigen Niederungen, in Hochgebirgen oder in noch engeren Naturausschnitten, wie auf Baumkronen, im Gebüsch, auf bestimmten Pflanzen, auf Felsgrund und so weiter „zugeschnitten“ (spezialisiert) sind. „Man has specialized in despecialization“, so formuliert Mayr (1950) treffend diesen Tatbestand. Deshalb kennzeichnen den Menschen eine weitgehende Unabhängigkeit von der Umwelt und eine ausgesprochene Umweltoffenheit. Diese „ökologische Vielseitigkeit“, Geschmeidigkeit und Beweglichkeit ermöglichen es ihm, die verschiedenartigsten geographischen Räume zu besetzen, dort seine „Welt“ aus Naturbeständen aufzubauen, also eine Einpassung zu vollziehen, ohne daß zugleich eine tiefgreifende biologisch-genetische Abänderung seiner Leiblichkeit hinzutreten brauchte. Der Mensch ist eben, wie Dobzhansky und Mantagu

(1947) mit Recht hervorheben, „ein einzigartiges Produkt der Evolution insofern, als er weit mehr als irgendein anderes Geschöpf aus der Bindung an die physische und biologische Umwelt in eine mannigfaltige soziale Umwelt hinübergewechselt ist. Diese bezeichnende Umwelt führt eine dritte Dimension zusätzlich zu der äußeren und inneren Umwelt ein, eine Dimension, die viele Biologen bei ihren Untersuchungen über die Evolution des Menschen zu vernachlässigen geneigt sind.“

Man macht sich auf biologischer Seite über die Größe und Wirksamkeit dieser „dritten Dimension“ vielfach keine genügend eindrucksvolle Vorstellung und erkennt nicht, wie sehr sich die Menschheit den rein biologischen Kräften entzogen hat und wie stark sich die kulturellen Einflüsse der selbstgeschaffenen Umwelt des Menschen auf Lebensweise, Ernährung, Eheschließung, Erzeugung der Nachkommenschaft, Kinderaufzucht, Bevölkerungsgröße, Überleben, kurz auf die biologische Seite des Menschenlebens und des menschlichen Zusammenseins auswirken. Sie sind von außerordentlicher Mannigfaltigkeit und weit veränderlicher als der naturgegebene Rahmen des menschlichen Lebens. Sie richten und gestalten, variieren und komplizieren die individuellen Lebensvorgänge ebenso wie die ganzer menschlicher Bevölkerungen. Der Mensch greift selbst in die biologischen Vorgänge ein durch Schaffung gesellschaftlicher Institutionen, Wirtschaftsformen und Sozialgruppen, durch Wanderung, Verdrängung, Überschichtung und so weiter. „Der Mensch ist ein Kulturwesen“, wie Thieme (1950) betont, „und seine Biologie kann ohne diesen kulturellen Zusammenhang nicht korrekt betrachtet werden.“

Die Weltoffenheit des Menschen, die ja der Kulturentwicklung zugrunde liegt, wird von Biologen und Verhaltensforschern in verschiedener Weise umschrieben. Sie sprechen von einem „Neuigerverhalten bis an die Grenzen des Greisenalters“, von einem „Forschungsimpuls“, von der „Fähigkeit, neue Verhaltensmuster zu erwerben und alte abzustreifen als Folge der Erziehung“ oder von einer „anpassungsfähigen Plastizität des Verhaltens“ oder der „Fähigkeit, aus Erfahrung zu lernen und sein Verhalten entsprechend abzuändern“ oder von „intelligenter Situationsmeisterung“.

Diese Weltoffenheit, Geschmeidigkeit oder geistige Beweglichkeit steht mit der Umweltunabhängigkeit, die durch kulturelle Errungenschaften ermöglicht wird, in enger Verbindung und Wechselwirkung. Beide zusammen gestatten es dem Menschen, in die verschiedenartigsten Räume und klimatischen Zonen einzudringen, so daß er „mehr ökologische Nischen als irgend ein anderer Organismus“ bewohnt (Mayr 1950). Er vermag durch Erfindungen, z. B. neuer Werkzeuge, Waffen, Kleider, Wirtschaftsgefüge, entsprechender Organisationsformen und so weiter, eine neue Umwelt zu besetzen oder sich gegen sie abzuschirmen. So steigt der Mensch auf die höchsten Berge, bohrt sich kilometertief in die Erdrinde hinein oder läßt sich in immer tiefere Meeresgründe hinab oder wohnt monatelang in der eiserstarrten Antarktis. Er schafft sich innerhalb einer Kapsel oder eines Raumanzugs ein künstliches Klima und vermag so über die Erde hinaus in die luftleeren, tiefkalten Räume jenseits der Erdatmosphäre vorzudringen, den Mond zu umkreisen, während dieser ungeheuer weiten Reise bei

einer Geschwindigkeit von 30 000 und mehr Kilometern im Zustand der Schwerelosigkeit zu verharren und schließlich auf dem Mond zu landen und ihn zu betreten.

Auch in seinen Städten hat der Mensch durch Gebäude, Heizung, Klimaanlage und Beleuchtung, aber auch durch die Dunstglocke über den Wohngebieten ein künstliches Klima erzeugt, in dem Millionen Tag für Tag arbeiten. Mit Hilfe der ärztlichen Therapie und der Pharmazeutik, mit der Fülle der von ihr angebotenen Drogen verändert er auch seine innere Umwelt, um der Krankheit zu begegnen. Hinzu kommen die ionisierenden Strahlen, wie sie von Atombombenversuchen, aber auch von kleineren Strahlenquellen, z. B. Röntgenapparaturen, Kobaltkanonen in den Krankenhäusern oder Brutreaktoren mit Atommeilern, ausgehen. Werden diese Strahlenherde nicht behütet, so schaffen sie auf die Dauer eine regelrechte neue Umwelt, die für das Keimgut durch erbändernde Mutationen größte Gefahren in sich schließt.

Auf der gesamten Breite macht also der Mensch von seiner Weltoffenheit, seinem Neugierverhalten und seiner anpassungsfähigen Plastizität Gebrauch und wird auch weiterhin von ihnen Gebrauch machen. Es ist noch nicht abzusehen, wann diese außerordentliche, typisch menschliche Fähigkeit zur Erforschung, Bewältigung und Veränderung der Umwelt, die wir gerade in der Gegenwart staunend wahrnehmen, einmal die Grenze erreichen wird, die mit den Möglichkeiten des „Homo sapiens“ gegeben ist.

Gefährdetes ökologisches Gleichgewicht

Der Mensch ist auf dem besten Weg, die gesamte Ökologie der Erde, das heißt die dynamischen, ausbalancierten Wechselwirkungen, die zwischen den Organismen selbst und zwischen ihnen und ihrer Umwelt bestehen, gründlich durcheinanderzubringen. Dabei scheint er vergessen zu haben, daß er selbst auf das ökologische Gleichgewicht innerhalb der Umwelt, in der er lebt und wirkt, trotz seiner relativen Umweltunabhängigkeit angewiesen ist. Die zahlreichen, ausgedehnten Gebiete, die er samt den in ihnen lebenden ökologischen Gemeinschaften von Pflanzen, Tieren und Mikroben schon vernichtet hat, sprechen in diesem Sinn. Man denke an die rapide Ausdehnung der besiedelten Flächen auf Kosten der freien Natur, an die Verdrängung der abwechslungsreichen einheimischen Flora, besonders der Wälder, durch geforsteten Baumbestand schnellwachsender Arten, an die weitflächige Abholzung von Wäldern durch „mechanisierte Holzernte“ in „schwedischem Stil“ mit Hilfe von Motorkurzsägen und hydraulischen Scheren. Erosion durch Wasser und Wind, Bodenfluß, Austrocknung, Verkarstung und Unfruchtbarkeit wegen der gestörten hydrographischen Verhältnisse sind häufig die Folge. Es sei weiter erinnert an die Verwirtschaftung und Verwüstung vieler guter Böden, z. B. durch Einführung domestizierter Pflanzenfresser in manchen Savannengebieten, an die Regulierung der Bäche und Flüsse, die den Grundwasserspiegel absinken ließ, an die Verschmutzung des Wassers mit nachfol-

gendem Absterben oder Rückgang der Süßwasserfische in unzähligen Wasserläufen und Seen, aber auch mancher Meeresküsten durch ins Meer abgelassene Ölrückstände oder Havarien von Öltankern.

Man denke auch an den unüberlegten Einsatz von Insektiziden, die mit den Schädlingen zugleich die nützlichen Insekten, z. B. die Bestäuber oder die Feinde der Schädlinge und damit auch die natürliche Lebensgemeinschaft von Pflanzen und Tieren vernichten, ganz abgesehen vom Auftreten einzelner Mutanten bei den Schädlingen, die gegenüber den Bekämpfungsmitteln resistent geworden sind, mit heute noch nicht absehbaren Gefahren. Man denke schließlich an die übertriebene Ausbeutung bestimmter Nahrungsquellen, z. B. der Fischgründe und Walreviere mit Hilfe technisch hochentwickelter Fanggeräte und Fischereiflotten, an die fürchterliche Dezimierung großer wildlebender Tiere in Amerika und Afrika durch Wilderei und Jagdfrevel oder durch Ausdehnung der landwirtschaftlich genutzten Flächen in die Urwaldgebiete und Steppen (Savannen) hinein und so weiter. Bei der Erschließung der Lager für Grundstoffe und Rohmaterialien hat es der Mensch kaum anders gemacht.

Dieses Vorgehen hat vielfach irreparable Folgen gezeitigt, so daß H. F. Osborn schon 1949 einem seiner Bücher den Titel „Our plundered planet“ gegeben hat. „In weiten Gebieten der Welt ist der Mensch zu einem Krankheitserreger, zu einer Infektion der Natur geworden“ (Glikson 1963). Wenn deshalb der moderne, städtisch geprägte Mensch nicht begreift, was Ökologie bedeutet, und sich selbst nicht mit seiner Umwelt und den mit ihm lebenden Geschöpfen ins Gleichgewicht bringt, dürften ihn ökologische Kräfte vernichten (Cook 1964).

Dieser die Zukunft der Menschheit bedrohenden Gefahr ist man sich inzwischen bewußt geworden. Ozeanographen diskutierten zum Beispiel auf dem von der UNESCO veranstalteten Ozeanographischen Kongreß in Moskau 1966 über die Grenzen des Fischfangs, deren Überschreitung eine Verminderung der Fischbestände und einen Rückgang der Fänge nach sich zieht. Wasser, Luft und die weiten offenen Landflächen, die bisher geradezu als „frei“ galten, werden heute von Fachleuten erforscht und von verschiedenen staatlichen Instanzen durch langfristige Planungen zur Reinerhaltung und Ausnützung der Gewässer, zur Pflege und Gliederung der Landschaft, zur Verwendung der Böden und zur Verhinderung der Luftverschmutzung geschont und geschützt. Man weiß heute nämlich, daß Land, Wasser und Luft bei der wachsenden Bevölkerung, der Verstädterung und der Industrialisierung in Zukunft noch sehr schwierige Probleme aufwerfen werden.

Man möchte einen einheitlichen Raumplan aufstellen, um z. B. von der einseitigen Nur-Städte-Planung, aber auch von der Zersplitterung der Umwelt in Stadt- und Industriegebiete, Ackerbauflächen und unbebautes Land, Forsten und Erholungsräume, kurz von der „Zersiedlung der Landschaft“ loszukommen. Dieses Programm muß aber zugleich ein internationales biologisches Programm sein und auf Grund der Erkenntnis durchgeführt werden, daß für den Menschen eine enge Beziehung zur Natur unbedingt notwendig ist. Man beginnt deshalb den gesamten Komplex der

äußeren Umwelt als eine Frage der angewandten Ökologie zu betrachten. Man erkennt immer stärker, daß „jede Verletzung des ökologischen Gleichgewichts“, wie Cook (1964) sagt, „sogar schwerere Nachteile hervorruft als physische Beschwerden und Gesundheitsrisiken“. Sie treffe wirklich die Grundlage der menschlichen Kultur und Zivilisation, sie könne sogar zur „Vernichtung der modernen Zivilisation“ führen.

In den letzten Jahren hat der Mensch ernsthaft und in wachsendem Umfang damit begonnen, auch *Wetter und Klima* unter seine Regie zu bekommen, die beide eine Schlüsselstellung im ökologischen Gleichgewicht der Natur einnehmen. Satelliten mit Fernsehkameras und zahlreichen Meßinstrumenten für verschiedene Aufgaben umkreisen die Erde, fotografieren unablässig die Wolkenbildungen, Wolkenfelder und Gewitterlagen, die Eisverteilung, Waldbrände, Überschwemmungen und die klimatisch so wirksamen Meeresströmungen, den Weg der Hurrikane und Tornados und übermitteln eine Fülle weiterer atmosphärischer Daten an große zentrale Empfangsstationen in Alaska, Skandinavien und Nordsibirien. Tausende von Wetterstationen zu Land und zu Wasser sind über die ganze Erde verstreut und messen die Niederschläge, die Temperaturen, den Luftdruck und so weiter. Das riesige, Tag für Tag eintreffende Material an Daten wird gespeichert und von Elektronenrechnern ausgewertet. Wissenschaftlich-theoretisch ist man deshalb in den letzten Jahren ein erhebliches Stück vorangekommen.

Aber auch jetzt bleibt noch unermeßlich viel auf dem hochverwickelten Gebiet des Klimas und Wetters zu erforschen. Im wesentlichen wird aber wohl die Voraussage der Wetterlage, wie Sutton (1965) meint, „immer die Feststellung einer wahrscheinlichen Entwicklung bleiben“, weil die ungeheure Vielfalt der das Wetter bestimmenden Faktoren jeden Fortschritt in der Genauigkeit und Verlässlichkeit allgemeiner Voraussagen außerordentlich erschwert. Für die Landwirtschaft sind vor allem agro-klimatische Untersuchungen über Regenfälle, Überschwemmungen, Nutzung der Niederschläge und die Zusammenhänge zwischen dem Auftreten z. B. von Schädlingen und bestimmten Klima- und Wetterverhältnissen wichtig.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Temperatur, Feuchtigkeit, Luft- und Dampfdruck, Lufterlektrizität und der Anteil anorganischer Stoffe an der Zusammensetzung der Luft und deren toxische Wirkung, aber auch bestimmte Witterungsvorgänge, z. B. die „atmosphärische Impulsstrahlung“, den Menschen günstig oder ungünstig beeinflussen. Das Wetter ist ein Gesundheitsfaktor und „Das Wetter und der kranke Mensch“ ein heute lebhaft diskutiertes Thema. Auf dieser Tatsache beginnt sich eine Medizin-Meteorologie aufzubauen, die inzwischen schon Warndienste in manchen westdeutschen Ländern eingerichtet hat.

Jedenfalls ist der Mensch ebenso wie alle Organismen unentrinnbar in das unglaublich verwickelte ökologische System der Erde und der Lufthülle eingespannt. Jede Beeinflussung von Wetter und Klima bedeutet deshalb ein Risiko und kann Folgen nach sich ziehen, die heute noch nicht zu übersehen sind. Wird der Mensch auch dieses Risiko auf sich nehmen? Wird eine wesentliche Beeinflussung des Wetters über-

haupt möglich sein? Nach Singer (1965) ist „mit einiger Sicherheit vorauszusagen, daß es dem Menschen schon bald gelingen wird, Klima und Lebensbedingungen auf der Erde nach seinem eigenen Willen zu gestalten“. Sutton (1965) ist weniger zuversichtlich. Nach ihm gibt es „noch keine Gewißheit darüber, ob sich irgendeine Methode zur Änderung des Wetters und Klimas in großem Maßstab anwenden läßt“. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt jedenfalls würden derartige Versuche weder das Risiko noch die Kosten lohnen. Dennoch wird die Abänderung und Beeinflussung auch weiterhin ein großes, immer wieder angestrebtes Ziel bleiben.

Verstädterung

Zu Beginn des neunzehnten Jahrhunderts lebten nach Ausweis der zur Verfügung stehenden Unterlagen weniger als zwei Prozent der Weltbevölkerung in Städten von 100 000 und mehr Einwohnern. Es gab damals nach Hawley (1964) überhaupt nur 22 Städte in der Welt, die diese Größe erreichten. Kaum mehr als 2,5 % lebten in Städten von 20 000 und mehr Einwohnern. Das Verhältnis der Bevölkerungszahl eines Landes zur Zahl der Menschen, die in Städten von 20 000 und mehr Einwohnern lebten, betrug damals für Österreich und Deutschland 5 %, für Schweden 6 %, für Frankreich 10 % und für England 21 %. In den USA, die heute eine der am stärksten verstädterten Nationen geworden sind, lebten nur 4 % in Städten von 2 500 und mehr Einwohnern. Im Verlauf von hundert Jahren haben sich diese Prozentzahlen verdoppelt und verdreifacht, in England auf 61 %, in Frankreich auf 26 % und in Deutschland, Schweden und Österreich auf ± 26 %. Die Zahl der europäischen Städte mit 100 000 und mehr Einwohnern stieg im gleichen Zeitraum von 22 auf 120, ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung von 3 auf 10 %.

Im 20. Jahrhundert kletterten die Prozentzahlen weiter rapid aufwärts. 1960 lebten etwa 25 % der Weltbevölkerung in Städten mit 10 000 und mehr Einwohnern. Die ungefähr 1 440 Städte von 100 000 und mehr Einwohnern bergen nach Hawley zur Zeit 16 % der Weltbevölkerung gegenüber nur 2 % um 1800. Gleichzeitig vollzog sich seit der Jahrhundertwende eine bemerkenswerte städtebauliche Wandlung. Die ursprünglich vorwiegend zentripetal gerichteten städtischen Zusammenballungen gingen zu zentrifugalen Tendenzen und damit zu einer stetigen Ausweitung der städtischen Areale über, wohl durch die schnellen Verkehrsmittel und die modernen, elektrisch betriebenen Kommunikationsmittel ermöglicht und erleichtert. Das bedeutet Abnahme der Einwohnerdichte bei gleichzeitiger Zunahme der Einwohnerzahl. Aus Städten im ursprünglichen Sinn wurden sogenannte „Ballungsgebiete“ oder „strip cities“ oder Städte mit „Trabantenstädten“, die ins Landschaftsbild vordringen und es „zersiedeln“. Wir stehen in einer der größten Bauperioden der Menschheit.

Sicher hängt die fortschreitende Verstädterung damit zusammen, daß die Weltbevölkerung jährlich um etwa 2 % ansteigt. Aber die großen Stadtsiedlungen wachsen

im gleichen Zeitraum um 4 %. Es bleibt zur Zeit ein Problem, „welche gesellschaftlichen Kräfte wohl dazu geführt haben“, wie Waddington (1965) sagt, „daß sich derartig viele Menschen auf so kleinem Raum freiwillig zusammengedrängt haben“. Hält dieser Trend an, dann dürfte die Menschheit, wie man berechnet hat, bis zum Ende unseres Jahrhunderts mehr städtebauliche Maßnahmen und Planungen vornehmen müssen als in ihrer gesamten bisherigen Geschichte zusammengenommen. Die Folge dürfte „die Verwandlung der Landschaft in der wir leben, zu einer ‚urbanen‘ oder zur ‚Megapolis‘, der aufgelockerten Riesenstadt, sein, die sich durch das Zusammenwachsen bisheriger Ansiedlungen entwickelt“. Waddington fordert wegen dieser vorausschaubaren Entwicklung einen neuen Wissenschaftszweig, die „Ökistik“, die Lehre von der menschlichen Ansiedlung. Sie soll nach neuen Wegen im Städtebau und Verkehrswesen suchen. Nur so könnten die gefährlichen Überlappungen und gegenseitigen Behinderungen von Wohn-, Industrie- und Geschäftsvierteln, Lagerhäusern, Erholungsgebieten und Sportplätzen entwirrt und das Entstehen solch riesenhafter Wucherungen wie New York, London und Tokio und anderer Riesenstädte verhindert werden, in denen vielfach aus Rummangel immer mehr Hochhäuser oder „Wohn-giganten“ in die Höhe schnellen. Auch das Mißverhältnis zwischen einer aufrecht-erhaltenen, älteren Raumordnung und einer sich schnell wandelnden Gesellschaft mit neuen Ansprüchen an den Raum ließen sich dann beseitigen.

Die ungeahnte Ausdehnung der Verstädterung mit allem, was dieses Phänomen umschließt, bedeutet einen Sieg der kulturellen Umwelt, die der Mensch sich schafft und in immer größerem Ausmaß schafft, aber auch einen geradezu erschreckenden Einbruch in die naturgegebene Umwelt. Es ist wohl kaum möglich, die daraus für den einzelnen Menschen und die gesamte Menschheit erwachsenden Komplikationen und Gefahren auch nur annähernd darzulegen. Zu ihnen gehören zum Beispiel die Zivilisationskrankheiten. An ihrer Entstehung haben der Lärm, der bis in die Wohnungen hineindringt, die Unruhe, Hast, Konkurrenz und Zusammenballung der Menschen ebenso Anteil wie die „smoogs“ mit Staub, Asche, Rauch, Dämpfen, Gasen und giftigen Bestandteilen, die überall dort auftreten, wo die städtische Zivilisation die Natur praktisch völlig verdrängt hat. Eine große Industriestadt, so sagt man, habe etwa 25 % weniger Wind, bis zu 10 % mehr Regen und doppelt soviel Winternebel, außerdem 30 Minuten weniger Tageslicht, 45 Minuten weniger Sonnenschein und etwa 50 % weniger ultraviolette Strahlung aufzuweisen als das offene Land, das sie umgibt. Das gewaltige Zusammenströmen von Menschen in der Großstadt hat zu einer Bau- und Siedlungsdichte geführt, die sich selbst bedroht.

Die immer schlimmer werdende Luftverpestung in den großen Städten und Industriegebieten wird durch die ungereinigt in die Atmosphäre abgegebenen gasförmigen Abfallprodukte der verschiedenen Industriezweige, durch die Auspuffgase der wie eine Flut anschwellenden Zahl der Personen- und Lastkraftwagen und den Rauch aus Kohlen- und Ölheizungen in den überbevölkerten Städten verursacht. Trotz gesetzlicher Maßnahmen zum Immissionsschutz geht die Luftverschmutzung in den

meisten Ballungsgebieten noch nicht ausreichend zurück. Gegen die Auspuffgase der 15 Millionen Kraftfahrzeuge ist jedenfalls bisher nichts geschehen¹.

Rauch, Qualm und Industriedünste enthalten nicht nur unschädliche Stoffe, auch wenn man sie als unangenehm vermerkt, sondern auch chemische Bestandteile (Chemiegifte), die nach dem Einatmen im Organismus unbemerkt schädliche Wirkungen hervorrufen, weil sie häufig erst im Alter in Erscheinung treten. Neuerdings schenkt man in der Mikrottoxologie neben dem Benzpyren und Kohlenmonoxyd auch dem Bleigehalt der Auspuffgase besondere Aufmerksamkeit. Es mehren sich nämlich „verdeckte Bleivergiftungen“, die nicht nur lästige Beschwerden mit sich bringen, wie Schlaflosigkeit, Allergien, Rückenschmerzen und andere, sondern auch die Arteriosklerose fördern. Manche beunruhigenden Herztodfälle mögen zum Teil auf das zu groß gewordene „Bleidepot“ im menschlichen Körper zurückzuführen sein.

Das ist nur ein winziger Ausschnitt aus dem großen und ernsten Kapitel der Luftverunreinigung durch Rauch und Abgase. Sie lagern über dicht besiedelten Räumen so gern und so oft, besonders bei „biotropischen Wetterlagen“ („Null-Wetterlagen“), wie eine Dunstglocke als sogenannter „smoog“ und sind nach J. Schmidt-Vogt für die erhöhte Zahl der gerade dann eintretenden Kreislaufzusammenbrüche verantwortlich. „Während bei normaler Witterung wenigstens ein Teil der Abgase mit der Luftzirkulation abgeblasen wird, steigen sie bei biotropischem Wetter zwar hoch, werden jedoch wieder zurückgedrückt. Der Mensch, der diese geschwängerte Luft ständig einatmen muß, ist gesundheitlich in hohem Maß geschädigt.“ Diese rauchdurchsetzten Nebel über den Großstädten sind leider geradezu ein Symbol der neuen Umweltfaktoren, die der Mensch selbst geschaffen hat und die für ihn eine ständige Drohung bedeuten, bis er gelernt hat, sie allesamt zu beseitigen, oder es ihm gelungen ist, eine Art biologischer und sozialer Anpassung an sie erfolgreich zu vollziehen.

Huxley (1963) hat vor allem auf die kommende Gefahr der Raumnot in den großen Stadtsiedlungen hingewiesen. „Überstarkes Wachstum einer Bevölkerung“, so sagt er, „führt unvermeidlich zu übergroßen Städten und dies wiederum – wie wir es an uns selbst bei unserem täglichen Leben in London erfahren – zu einer Lähmung des Verkehrs, zur nutzlosen Verschwendung vieler gehetzter Stunden für

¹ Auch die Bemühungen um Verbesserung der Wasserwirtschaft, besonders um die Reinigung und Reinerhaltung des Wassers in Flüssen und Seen, um den Schutz der Gewässer vor den Abwässern der Industrie und der Städte durch Errichtung von kostspieligen Kläranlagen (Senkung des Schmutzpegels) reichen bei weitem noch nicht aus. Das Ersticken mancher Seen durch Überdüngung mit Phosphor bzw. Mangel an Sauerstoff und das große Fischsterben auf einigen Strecken des Rheins und der Elbe sind Alarmzeichen. Man spricht von einer Wiederbelebung der Seen, die einer Eutrophierung schon fast zum Opfer gefallen sind. Schwere Probleme wirft auch der steigende Anfall von gebrauchtem, zu warmem Kühlwasser, besonders aus Reaktoren („Wärme-Müll“), auf, das die Flüsse und Seen gefährlich aufheizt und damit die Existenz der Wasserfauna und -flora bedroht. Hingewiesen sei noch auf die schwierigen Aufgaben, die der „Abfall des Wohlstands“, der Müll, mit sich bringt. Es fehlt vielfach an Ablagerungsstätten, an denen Boden und Grundwasser durch den Müll nicht verseucht werden. Methoden zur Vernichtung oder zum Unschädlichmachen z. B. von Stadtmüll, Kunststoffen, radioaktiven und öligen Rückständen, befinden sich erst in Entwicklung.

das Hin- und Herpendeln von Millionen Männern und Frauen, zu dem Stadtbewohner, der immer vollständiger von der Natur abgeschnitten ist. Mehr und mehr komplizierte bürokratische Verfügungen und Einrichtungen werden notwendig und können nur zu leicht zu einer Art Obrigkeitsstaat führen. Das Problem hat auch eine psychologische Seite. Bei Ratten und anderen Säugetieren hat eine starke Überbevölkerung ernste Verhaltensstörungen im Gefolge. Die gegenseitige Aggression nimmt zu, und der normale Fortpflanzungsprozeß gerät durcheinander. Es läßt sich kaum daran zweifeln, daß ähnliche neuroendokrine Störungen auftreten, wenn die Menschen in Überfülle vorhanden sind. Dann entsteht wachsende Verkrampfung und Reizbarkeit. Die sich daraus ergebenden Spannungen können leicht zu Gewaltausbrüchen und anderen antisozialen Verhaltensweisen führen.“

Tatsächlich reagiert der Mensch auf ständige soziale Überforderungen mit allen möglichen Mangelergebnissen, Verklemmungen, Verdrängungen, Aggressionen und Ängsten, die sich zu echten Neurosen auswachsen können. Man spricht deshalb schon von einem „Urbanisierungstrauma“, ausgelöst von dem Übermaß an Reizen, die in der Stadt mit ihrer Zusammenpferchung von Menschen, mit der Reklame und allen Anpreisungen in Bild und Ton auf die Menschen einwirken, auch dann, wenn sie sich derartigen Einflüssen gegenüber bewußt verschließen.

Glikson (1963) sieht die Situation noch bedrohlicher. „Wenn der Mensch durch Umweltmängel oder durch sein Verlangen nach einem ‚natürlichen‘ Leben dazu getrieben wird, aufzubegehren, dann kommt es eher zu einer völligen Vernichtung von Bevölkerungsgruppen und Kulturen als zu einem ernstesten und gründlichen Suchen nach erneuerten vitalen Kontakten.“ Das wäre die Auswirkung der „pathological togetherness“ (Parkes 1964), für die die Verhaltensforscher oder die Psychiater zuständig wären. Dabei geht es in erster Linie gar nicht so sehr um die Schwierigkeit oder Aussichtslosigkeit, ausreichende Nahrung oder ein ordentliches Obdach herbeizuschaffen, sondern um den Grad der Bevölkerungsdichte, die die mit der Natur des Menschen gegebene Toleranzbreite durch die unausweichliche, andauernde zu große Nähe anderer Menschen übersteigt. Große Städte und ihre Einflußgebiete seien deshalb „zu einem Problem von bedrohlicher Dringlichkeit“ geworden. „Städte sind heute dabei“, so betont auch Huxley, „sich selbst zunichte zu machen“.

„Zurück zur Natur“

Das unaufhaltsame Vordringen der kulturellen Umwelt, wie es sich in der Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts durch die Verwüstung der Natur, in der bedrohlichen Ausdehnung der Städte und der städtischen Zivilisation und in der gefährlichen Umweltsänderung durch ionisierende Strahlen so handgreiflich manifestiert, läßt wie in vergangenen Jahrzehnten auch in der Gegenwart den Ruf laut werden: „Zurück zur Natur!“ Diese immer wieder aufbrechende Sehnsucht ist die gesunde Reaktion

auf soviel Unnatur und zuviel Zivilisation, mit der der Mensch sich umgeben hat. Er hält es nicht aus, ein Leben lang in einer Welt von Beton und Bürokratie auszuharren und dabei durch Automation und Spezialisierung fortlaufend an Persönlichkeit zu verlieren. Deshalb wagt er immer wieder eine Flucht in die Natur, die er für sein physisches und psychisches Wohlergehen benötigt, um einen Ausgleich zu schaffen. Die ausgedehnten Autoschlangen auf den Ausfallstraßen der Großstädte und auf den Autobahnen, die zu den Erholungsräumen und Feriengebieten führen, legen davon ein anschauliches Zeugnis ab.

Millionen von Menschen strömen am Wochenende aus der Stadt oder fahren zur Urlaubszeit Jahr für Jahr in die freie Natur, in die Berge oder an die See, um wenigstens für einige Wochen der drückenden Enge und ungesunden Atmosphäre der Stadt zu entrinnen. Es sieht so aus, als ob der Mensch sich der Bedeutung der Natur und der Gefahren einer zunehmenden wissenschaftlichen und technischen Durchsetzung aller Lebensbereiche stärker bewußt zu werden beginnt.

Auf den gleichen Trend weisen auch die zahlreichen Bestrebungen hin, immer neue Erholungsräume, Naturschutzgebiete, Natur-, Wild- und Nationalparks oder großflächige Reservate zu schaffen. Sie werden von den meisten industrialisierten Ländern, aber auch schon in den unterentwickelten Gebieten, z. B. in Afrika, eingerichtet, wo sie dem gefährdeten Wildbestand eine Zuflucht bieten. An der Südostspitze von Florida hat man sogar schon einen Naturschutzpark unter Wasser von 6 x 34 Kilometern abgegrenzt, den „Pennekamp-Korallenriff-Nationalpark Ky Largo“, mit Lagunen und Barriere-Riffen und 1200 tropischen Fischarten, darunter Haie, Riesenrochen, Delphinenschwärme und große Meeresschildkröten.

Es entwickelt sich allmählich ein weltweites Netz derartiger Naturparks, die beim heutigen Stand des Verkehrswesens in wenigen Stunden zu erreichen sind. Genügend Raum für diese Naturparks ist auf der Erde noch vorhanden, sogar im dichtbesiedelten Europa: abgelegene Gebirgsgegenden, Moorlandschaften, einsame Inseln, Savannen, Wüstenränder, Meeresküsten usw. Hier hat sich vielfach die ungebrochene Natur mit ihrer wilden einheimischen Flora und Fauna noch erhalten, auch wenn viele Arten in Zukunft zum Aussterben verurteilt sind.

Bei der Städteplanung, die allerdings von einer allgemein angenommenen, für ein ganzes Land gültigen Konzeption und einer gemeinsam durchgeführten Datensammlung noch weit entfernt ist, bemüht man sich sehr, in die Städte oder in ihre unmittelbare Umgebung auch Grünflächen, Gärten und Vorgärten, leicht erreichbare Grüngürtel und größere und kleinere Parks einzuplanen, um auf diese Weise die Umwelt, besonders die Atmosphäre und das Klima, günstig zu beeinflussen und Räume der Entspannung zu schaffen. Der Trend zu Streusiedlungen, die sich z. B. in der Umgebung von New York über Hunderte von Kilometern, unterbrochen von Hecken, Waldstücken, Wiesen und Seen, gebildet haben und zu einem guten Teil aus Einfamilienhäusern bestehen, weist in die gleiche Richtung („Dezentralisierte Bevölkerungskonzentration“).

Das Jahr 1970 hat man zum ersten „europäischen Naturschutzjahr“ erklärt, in dessen Verlauf am oberbayerischen Ammersee eine „Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege“ errichtet werden soll. Wenn deshalb in den nächsten Jahrzehnten die amtlichen Stellen, die für die wirtschaftliche Entwicklung und das materielle und seelische Wohlergehen der Völker verantwortlich sind, in rechter Erfassung ihrer Aufgaben die neu gewonnenen Erkenntnisse der Ökologie und die daraus sich ergebende Forderung nach Erhaltung der natürlichen Kraftquellen in die Tat umsetzen, dann wird sich, so meint Bourlière (1965), „ein neues Gleichgewicht zwischen Mensch und Natur entwickeln, von dem beide Seiten profitieren“. Vielleicht gelingt es sogar, wenigstens den augenblicklichen Status der freien Natur zu wahren und in die Zukunft hinüberzuretten. Jedenfalls sei der Mensch nicht grundsätzlich ein naturfeindliches Wesen, dessen unbestreitbare Vorherrschaft unbedingt zur Ausmerzung aller wilden Floren und Faunen führen müsse, weil die freie Natur der unerbittliche Konkurrent und Feind des Menschen sei. Es gebe eine „friedliche Koexistenz“ mit den gezähmten Resten der Urnatur. Der Ruf „Zurück zur Natur!“ ebenso wie die Schaffung großer Naturparks auf der ganzen Welt liefern den Beweis dafür.

Ein „Zurück zur Natur“, wie sie sich noch vor einem Jahrhundert anbot, kann und wird es allerdings nicht mehr geben. Die Spuren des Vordringens der kulturellen „künstlichen“ Umwelt, an dem seit Jahrhunderten auch die fortschreitende Ausdehnung der landwirtschaftlich genutzten Flächen beteiligt ist, lassen sich nicht mehr völlig verwischen oder beseitigen. Der Mensch ist auf diese kultivierten Gebiete, gleichgültig ob engbebaute Siedlungsräume oder unter den Pflug genommene Ackerbauflächen oder durchforstete Waldreviere, zur Wohnung und Ernährung angewiesen. Das Wachstum der Weltbevölkerung in der Vergangenheit zwang zur Urbarmachung und ihre weitere Vermehrung in der Zukunft fordert mindestens die Erhaltung und intensive Ausnützung der Flächen für Ackerbau und Viehzucht. Die Natur wird deshalb wohl immer stärker das Bild einer sinnvoll gestalteten, aber ökologisch existenzfähigen Natur-Kultur-Landschaft bieten, die irgendwie „genormt“ erscheint, aber auf den modernen Menschen und den Menschen der Zukunft gleichsam zugeschnitten ist und mit der er in einem harmonischen Verhältnis steht. Mit ihr könnte er sich identifizieren und sie als seine „natürliche“ Heimat empfinden und lieben.

Eine ausführliche Darlegung über Beeinflussung von Umwelt und Auslese durch den Menschen findet sich in P. Overhage, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution (Frankfurt 1969).

UMSCHAU

Zur Effektivität des jungen Films

Perspektiven eines gespaltenen Festivals

Als vor zwei Jahren junge Regisseure und Cineasten das Festival von Cannes sprengten und einen vorzeitigen Abbruch der Veranstaltung erzwingen, hielten Optimisten den Zeitpunkt für gekommen, dem spektakulären Festspielgedanken abzuschwören¹. Allenthalben sprach man von Reformen und von neuen Konzepten. Zwei Jahre nach der Cineasten-Rebellion steht man einer gleichermaßen verblüffenden und dennoch logischen Konsequenz gegenüber: Das offizielle Festival ist nicht nur im rein kommerziellen Sinn restauriert und in kostspieligen Neubauten untergebracht worden, sondern die ganze Bewegung des jungen Films hat sich vom Festival gelöst und nimmt es nur noch zum Anlaß, zur gleichen Zeit in Cannes eine eigene Filmschau abzuhalten. Sie nennt sich beziehungsreich „Cinéma en liberté – Quinzaine des réalisateurs“ und apostrophiert durch ihr Programm moderner, aufsehenerregender Filme die in völlige kommerzielle Abhängigkeit geratene Festspiel-schau im Palais an der Croisette. Dennoch, man provoziert keinen Gegensatz. Selbst im Vorwort, das Jacques Doniol-Valcroze der zweiten Veranstaltung dieser Art vorangestellt hat, erinnert die verantwortliche „Société des Réalisateurs de Film“ nur noch vage an die rigorosen Forderungen des Streikjahrs 1968. Ohne böse Worte findet man sich zu einem großen „Kinofest“ (Doniol-Valcroze) in Cannes zusammen. Jedem einzelnen Besucher bleibt es überlassen, ob er sein persönliches Festival im Palais bei reaktionärer Gala-Allüre oder in einem hinter der Rue d'Antibes versteckten Kino unter hemdsärmeligen jungen Leuten und im steten Kampf um einen

freien Platz finden will. Gleichsam zwischen beiden Extremen gibt es dann nach wie vor die vom Kritikerverband veranstaltete „Semaine Internationale de la Critique Française“, die nach alter Tradition in einem kleinen Saal des Festspielpalais täglich einen Film vorführt.

Unter der jetzigen Konstellation dürfte das Festival von Cannes in den nächsten Jahren rasch zu einer Trennung des Publikums in zwei Gruppen führen. Das Palais und der Wettbewerb waren schon in diesem Jahr ausschließlich dem kommerziellen Film reserviert; alles Neue vollzog sich in der „Woche der Kritik“ und in der „Quinzaine des Réalisateurs“ – eine paradoxe Umkehrung des Festspielgedankens. Die Filme des Wettbewerbs waren ausnahmslos uninteressant. Über keinen lohnt es, ausführlich zu berichten. Wie schon im Vorjahr scheint die finanzielle Beteiligung amerikanischer Großfirmen für die Übernahme in den Wettbewerb entscheidender gewesen zu sein als die Qualität der Filme. Man darf sich darüber nicht wundern; denn das Reglement des Internationalen Verbands der Filmproduzenten für die sogenannten A-Festivals leistet einer solchen Entwicklung Vorschub. Andererseits gab es nahezu alles an wichtigen neuen Filmen in der „Quinzaine“ zu sehen: rund 60 Spielfilme in der zweiwöchigen Festspielzeit, außerdem 12 Filme in der „Woche der Kritik“. Und was von diesen Einrichtungen nicht erfaßt wurde, präsentierte sich selbst auf dem freien „Marché du Film“. So waren z. B. die neuen Produktionen Frankreichs, der Bundesrepublik und der skandinavischen Länder nahezu lückenlos vertreten. Die Festspiele von Berlin und Venedig, die in den letzten Jahren auf Filme

¹ Siehe diese Zschr. 182 (1968) 54 ff.

junger Regisseure ausweichen konnten, werden es in Zukunft immer schwerer haben, so kurz nach Cannes genügend neue Filme aufzutreiben.

Während die „Quinzaine des Réalisateurs“ alles an Filmen zuließ, das Bedeutung haben könnte für die augenblickliche Situation des Filmschaffens oder für eine bezeichnende filmische Entwicklung, stellte die „Woche der Kritik“ eine Auswahl unter – fraglos subjektiven – Qualitätsgesichtspunkten vor. Beide Veranstaltungen zusammengenommen waren vorzüglich in der Lage, als Kontrast zu dem kommerzialisierten Festspielprogramm einen Überblick über die Tendenzen des jungen Filmschaffens zu geben. Frankreich ist das ideale Land für eine solche „Leistungsschau“, gibt es doch in ihm eine selbstverständliche, gewachsene Filmkultur, von der in Deutschland nicht die Rede sein kann, die endlich zu etablieren jedoch eine dringende Notwendigkeit ist. In keiner anderen Kunstform nämlich reflektieren sich die geistigen Strömungen dieser Zeit so deutlich, findet vor allem der Protest gegen das Establishment so kompromißlosen Ausdruck wie im Film. Dabei ist der überkommene Kunstbegriff den jungen Cineasten mit Recht verdächtig. Ihr Bestreben ist ja gerade, aus dem elitären Kunst-Getto auszubrechen, das Pathos der bedeutsamen „Aussage“ zu meiden. Sie gebrauchen Film als neuzeitliches Material der Kommunikation, als Vermittler von Ideen und Gedanken, nicht als Lieferant vorgefertigter (Moral-) Rezepte. Filmemachen ist für sie Ausdrucks- und Kontaktmittel.

Waren Filme dieser Provenienz vor wenigen Jahren noch selten, so werden sie auf Veranstaltungen wie denen in Cannes heute fast schon zur Regel. *Jean-Luc Godard*, einer der Vorkämpfer dieses „neuen Kinos“, manövriert sich freilich immer stärker in eine Sackgasse². Sein in Cannes gezeigter Film „*Vent d'Est*“ (*Ostwind*) soll eine Art Politwestern sein, der nicht zuletzt auf dem Gedankengut Cohn-Bendits basiert; ein Film,

der im unüberhörbaren Aufruf zur Einübung des Widerstands gipfelt. Ebenso extrem wie die geistige Haltung ist die filmische Formulierung. Godard hat jede Aktion auf ihre Grundmuster reduziert. Das bedeutet Verzicht auf Handlung im konventionellen Sinn, aber auch Starrheit und Gleichförmigkeit des Optischen, die ermüdet und die didaktische Absicht des Autors behindert. Ähnlich ergeht es *Jean-Marie Straub*³ mit seiner Verfilmung des „*Othon*“ von Corneille. In der Konzeption ist Straubs Film überzeugend: die Auf-führung des Stücks in klassischen Gewändern und an historischem Ort (vorwiegend in den Ruinen des Palatins), aber vor dem Hintergrund des modernen Roms, dessen Verkehrslärm beständig in Bild und Ton gegenwärtig ist; der Verzicht auf jede theaterübliche Dramatik, das Herunterspielen der äußeren Aktion (interessant die Beziehung zu „*Vent d'Est*“) zugunsten der Dynamik der geistigen Aktion. Aber Straub treibt in „*Othon*“ sein Prinzip, um der Entdramatisierung willen den Textvortrag jeder theatralischen Praxis zu entkleiden, auf die Spitze. Die vorwiegend italienischen Schauspieler rasseln den französischen Text so schnell und betonungslos, dazu so akzentverstellt herunter, daß auch die Franzosen in Cannes ratlos den Saal verließen, weil sie dem Gesprochenen nicht folgen konnten. Straub führt seine an sich richtige Methode durch Übertreibung ad absurdum, ähnlich wie *Lilienthal* sich bei seiner – ungleich weniger interessanten – „*Malatesta*“-Verfilmung der letzten Effektivität begibt, indem er die Texte so dahinnuscheln läßt, daß man dem deutschen Film eigentlich nur folgen konnte, wenn man beständig die französischen Untertitel las.

Wie vorteilhaft nahm sich daneben ein vergleichsweise unaufwendiger Film aus, von dem niemand so recht etwas erwartete und der dann zur Überraschung des deutschen Programms in der „Quinzaine“ wurde: *Roland Galls* „*Wie ich ein Neger wurde*“. Galls

² Vgl. den Bericht über Godards Fernsehfilm „*Le gai savoir*“ in dieser Zschr. 184 (1969) 204.

³ Zu Jean-Marie Straubs „*Chronik der Anna Magdalena Bach*“ siehe diese Zschr. 182 (1968) 414 f.

Film, einer der billigsten Spielfilme der letzten Zeit, ausschließlich mit Geldern des Kuratoriums Junger Deutscher Film gedreht, überzeugt durch die Sachlichkeit der Arbeit, die präzise Umsetzung einer literarischen Konzeption ins Optische. Vorlage für den Film war Ödön von Horvaths „Jugend ohne Gott“, die Geschichte eines Lehrers, der in einem Zeltlager Zeuge eines Dramas unter den ihm anvertrauten Jugendlichen wird. Angesiedelt in der Zeit des aufkommenden Nationalsozialismus, stellt sich eindringlich das Phänomen der Erzeugung von Gewalt in einer Umwelt der Zucht und quasi-soldatischen Ordnung, aber auch die Frage nach Möglichkeiten der Existenz für einen Menschen, der nicht in das zwanghafte System paßt. Galls Film ist ruhig und genau, ohne sensiblistische Allüre oder modernistische Selbstinszenierung. Er bleibt hart an seinem Stoff, bringt vor allem die jugendlichen Darsteller zu glaubhaftem Ausdruck. Das Milieu macht ihm nicht die geringsten Schwierigkeiten. Einige wenige Einstellungen genügen zur Ableitung der Vorgänge aus ihrer Zeit, genug, um die Handlung zu lokalisieren, nicht zu viel, um die allgemeinere Bedeutung des Stoffs spürbar werden zu lassen. „Wie ich ein Neger wurde“ ist das filmische Debut eines Theatermanns, ein veritables Meisterwerk seiner Art, das Volker Schlöndorffs thematisch ähnlichen „Jungen Törless“ weit in den Schatten stellt.

Überhaupt scheint mir die Chance des jungen Films, effektiv zu werden, immer mehr in den unpräzisen Beschreibungen eines Realitätsausschnitts zu liegen, der den Autor persönlich beschäftigt. Interesse erwecken viel weniger die überhandnehmenden Selbstbespiegelungen noch die akademischen Diskussionsstücke, sondern die Arbeiten engagierter junger Leute, die eine sie selbst betreffende Wirklichkeit zum Mittler von Problemen und Einsichten machen, die uns alle berühren können. Gegenüber dem Theater hat der Film den großen Vorzug der dokumentarischen Vermittlung eines solchen Realitätsausschnitts, des natürlich manipulierten – denn jede reproduzierte Realität ist durch

die subjektive Sicht notwendig manipuliert –, aber für jeden Betrachter anschaulichen Zeitbezugs. Die weltweite Beachtung, die der lateinamerikanische Film⁴ heute findet, beruht nicht zuletzt auf dieser Effektivität. Während die kommerzielle Filmindustrie in unseren Tagen in sinnlosem Wettlauf den sie konsternierenden Massenerfolgen eines pseudokritischen, modernistischen Außenseiterkinos nachjagt (wie es etwa „*Strawberry Statement*“, ein Film über die Studentenunruhen, im Wettbewerbsprogramm musterhaft bezeugte), sind die wirklich beachtlichen Kino-Autoren längst drei Schritte weiter. Auch in der Gunst eines jungen Publikums. Das Interesse, das letztes Jahr in Berlin die Woche des jungen jugoslawischen Films und kürzlich erst in Oberhausen die Retrospektive des kubanischen Films fanden, zeigen es deutlich an.

Die „Woche der Kritik“ in Cannes brachte gleich eine ganze Reihe von Beispielen für dieses junge Kino. Die Filme waren nicht alle gelungen. Manche, wie der mauretanische Film „*Soleil O*“, brachten sich durch unökonomischen Einsatz der Mittel, durch billige Forcierungen um ihre Wirkung. Andere, wie der englische Film „*Kes*“, sympathisierten noch zu stark mit den Klischees einer sentimental Tradition. Aber es waren Arbeiten darunter, die aufmerken ließen, die erstaunten und zur Beschäftigung herausforderten. Etwa der Film „*Misshandlungen*“ (*Körperverletzung*) des jungen schwedischen Regisseurs *Lasse Forsberg*. Anlaß für den Film war eine Debatte im schwedischen Parlament über eine Gesetzesvorlage, die Möglichkeiten vorsah, sogenannte Soziopathen in Heilanstalten einzuweisen. Der Film konstruiert einen Fall: Knut Nielsen ist ein Arbeiter mit sehr radikalen Ansichten. Als er eines Tages seine Argumente handgreiflich unterstützt, kommt er mit der Justiz in Konflikt. Das ist für den

⁴ Siehe den Bericht „Hoffnung auf Lateinamerika“ in dieser Zschr. 184 (1969) 343 ff., insb. 345 ff., zu Filmen aus Kuba und Bolivien. Zu Filmen aus Brasilien siehe diese Zschr. 182 (1968) 415 f. und 184 (1969) 62 f.

Unangepaßten der Anfang vom Ende. Statt Fragen zu beantworten, versucht er mit den Behörden zu argumentieren, bestreitet er die Kompetenz der Psychiater, statt sich ihren Tests kommentarlos zu unterwerfen. Die Gesellschaft, die in ihm einen unbequemen Außenseiter sieht, fordert seinen Ausschluß. Der Film wurde nahezu vollständig improvisiert. Den Knut spielt ein Laie, der sich auch privat vollkommen mit dem Knut des Films identifiziert, der ebenso mit den Behörden in Konflikt gekommen ist wie der Knut des Films. Die Ärzte werden von Ärzten, die Beamten von Beamten gespielt. Sie hatten bei Drehbeginn keine Ahnung, wie ihr Partner reagieren würde. Die Illusion der Wirklichkeit ist vollkommen, in der komödiantisch präzisen Akzentuierung des Films aber nicht als Authentizität ausgegeben, sondern stets als Spiel mit realen Möglichkeiten bewußt. Gerade daraus resultiert die Wirksamkeit des Films: Der Autor versteckt sich nicht hinter nachempfundenem Realismus, sondern spielt die Regeln der sozialen und politischen Wirklichkeit erkennbar durch, provoziert nicht nur sein Gegenüber im Film, sondern auch sein Gegenüber im Kino. Sicher kein Modell-, sondern eher ein Glücksfall, dieser Film.

Das eigentliche Ereignis des an Filmen überreichen Cannes-Festivals war für mich ein Film aus Algerien: *Jean-Louis Bertucellis „Remparts d'Argile“ (Mauern aus Ton)*. Gleichermaßen Fabel und Roman, symbolisch und realistisch, hat Bertucelli seinen Film Mitte der sechziger Jahre in Süd-Tunesien angesiedelt, wengleich der Blick sicher auf Algerien selbst gerichtet bleibt. Mit langen, insistierend die rohen Mauern der Behausungen, die steinige Unfruchtbarkeit der Landschaft und das monotone Auf und Nieder des einzigen Brunnens abfahrenden Einstellungen beginnt der Film wie ein Dokumentarbericht über eine entlegene Siedlung am Rand der Wüste. Bilder einer Hochzeit, von der harten Arbeit der Männer unter glühender Sonne und vom Unterricht in der primitiven Schule schieben sich ein. Irritierend aber tritt bald die Gestalt eines neun-

zehnjährigen Mädchens in den Vordergrund, das von einer der Familien adoptiert wurde, nie zur Schule ging und nun autodidaktisch nachzuholen versucht, was ihr die Kinder aus dem Unterricht zutragen. Sie steht ein wenig außerhalb der Gemeinschaft, mehr geduldet als integriert. Ihre Stunde kommt, als sich die Männer des Dorfs eines Tages weigern, die schwere Arbeit des Steinhauens weiter für die klägliche Bezahlung zu verrichten, die ihnen der Funktionär aus der Stadt aushändigt. Der kehrt mit Soldaten zurück, um den Streik zu brechen. Keiner unternimmt etwas. Die Männer verharren im Freien, wie sie von den Soldaten überrascht wurden, umzingelt und eingeschlossen vom Ring des Militärs. Die Soldaten halten die Gewehre bereit; aber niemand provoziert sie zur Aktion. Die Frauen schlachten ein Lamm und opfern sein Blut im Gebet um die Befreiung. Die Zeit scheint stillzustehen. Da schneidet das junge Mädchen den Eimer vom Brunnenseil. Ohne Wasser sind die Soldaten zum Abrücken gezwungen. Ein Toter liegt unter den Männern. Doch das Dorf versteht die Tat des Mädchens nicht. In einem Akt religiöser Läuterung besprengen sie ihr Gesicht mit dem frischen Blut eines Huhns. Dann läßt man sie in die Wüste fliehen. Die Kamera, die bisher zeugenhaft beobachtete, entfernt sich durch eine lange Zoom-Bewegung immer weiter von dem fliehenden Mädchen und schwenkt in einen Hubschrauber hinein.

Ähnlich dem bolivianischen Film „Yawar Mallku“⁵ behandelt auch dieser Film die Unmenschlichkeit eines Gesellschaftssystems, das auf Unterdrückung und Ausbeutung ausgerichtet ist, am Beispiel eines unterentwickelten Lands. Hier wie dort artikuliert sich der Aufruf zum Widerstand in der nüchternen Beschreibung des Elends und der Abhängigkeit. Die Art und Weise, wie Bertucelli seine Fabel aus simplen, für sich genommen völlig undramatisch sich entwickelnden Ereignissen aufbaut, ist dem bolivianischen Film noch über-

⁵ Siehe zu diesem Film diese Zschr. 184 (1969) 346 f.

legen. Die Summierung banaler Bestandteile impliziert ohne ein Wort der Erklärung die Anklage einer inhumanen Klassengesellschaft, in der nicht einmal eine Einsicht in die Notwendigkeit freiheitlichen Lebensraums wachsen konnte. Der revolutionäre Akt ist letztlich nicht deshalb zum Scheitern verurteilt, weil er mit Gewalt niedergeschlagen würde, sondern weil im Bewußtsein der Unterdrückten für diese Art von Betätigung kein Platz ist. Bertucellis Film rückt damit eine Perspektive der Unterentwicklung in den Vordergrund, die weitaus bedeutsamer ist als die mangelnde Teilnahme an wirtschaftlicher

Prosperität. In der Einfachheit seiner Gestaltung, die sich von artifiziellen Mustern völlig unbeeinflusst zeigt, gerade deshalb aber eine seltene Intensität erreicht, ist „Remparts d'Argile“ zur Vermittlung solcher Einsichten hervorragend geeignet. Daß ihm dazu die Übereinstimmung von filmischer Form und behandelter Situation so überzeugend gelungen ist, daß wahrgenommene Realität und erfundene Aktion sich so bruchlos durchdringen und ergänzen, macht Bertucellis Erstlingswerk für mich zum besten und wichtigsten Film, den ich in Cannes gesehen habe.

Franz Everschor

Wegbereiter heutiger Theologie

Es bedarf keines Beweises, daß die Theologen der Gegenwart auf den Schultern früherer Theologen stehen. Wer dennoch Beweise wünscht, möge sich bei der auf 12 Bände berechneten, von Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl herausgegebenen Buchreihe „Wegbereiter heutiger Theologie“ umsehen. Die prominentesten Theologen des 19. Jahrhunderts – Hirscher, Döllinger, Möhler, Drey, Deutinger, Baader, Pilgram, Sailer, Kuhn, Staudenmaier, Scheeben und Günther – werden mit ihrem Leben und Werk hauptsächlich deshalb in Erinnerung gebracht, weil sie viele Wege ins 20. Jahrhundert gebahnt haben und als „Wegbereiter zum Heute um des Heute willen nicht vergessen werden dürfen“.

Nicht auszudenken, wo die Kirche heute stünde, wenn nur ein Teil jener Gedanken und Pläne sogleich verwirklicht worden wäre, wenn man die von ihnen angestoßene Entwicklung nicht behindert oder unterdrückt, sondern aufgenommen und weiterverfolgt hätte! Unter diesem Aspekt bekennen die Herausgeber im Vorwort, das den Band über Hirscher und damit die ganze Reihe eröffnet: „Wir ernten heute, was andere gesät. Es ist eine Pflicht der Redlichkeit und Wahrhaftigkeit, dies zu sagen und darauf aufmerksam zu machen.“ Die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis sollte sich jeder Theologe ins Stammbuch schreiben: „Die Besinnung auf

die Wegbereiter heutiger Theologie kann die heutige Theologie vor Überheblichkeit, vor Arroganz und Unbescheidenheit bewahren. Sie kann ihr nicht nur zum Bewußtsein bringen, daß und wie sehr das von ihr proklamierte und geforderte Neue den Wegbereitern zu verdanken ist, sondern, daß auch das Gegenwärtige das Zeichen des Geschichtlichen und damit des Bedingten und Begrenzten trägt“ (12).

Erwin Keller zeichnet auf 70 Seiten ein eindrucksvolles Portrait des Oberschwaben *Johann Baptist Hirscher* (1788–1865)¹. Schon während seiner Konstanzer Schulzeit trat Hirscher mit dem dortigen Generalvikar Ignaz H. von Wessenberg in Verbindung. Von diesem zu Unrecht als radikalen Aufklärer verdächtigten Reformtheologen empfing der Student wertvolle Anregungen für die kirchliche Erneuerung, in deren Dienst er sein ganzes Leben stellen sollte. Mit 29 Jahren wurde Hirscher Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der soeben (1817) von Ellwangen nach Tübingen verlegten Theologischen Fakultät.

Bahnbrechend wirkte Hirscher vor allem als Pastoraltheologe. Bei der Katechese wollte

¹ E. Keller, *Johann Baptist Hirscher*. Graz, Wien, Köln: Styria 1969. 396 S. Lw. 25,80.

er Unterricht und Erziehung stets miteinander verbunden wissen. Vom Prediger erwartete Hirscher, daß er in erster Linie die Wahrheiten der göttlichen Offenbarung verkündet und auf die Erörterung theologisch umstrittener Lehren ebenso verzichtet wie auf moralisierende Ergüsse. Im liturgischen Bereich erstrebte er die aktive Mitfeier der Gläubigen. Zu diesem Zweck unterbreitete er mehrere Vorschläge, z. B. Liturgie in deutscher Sprache, *Celebratio versus populum* und Kelchkommunion der Laien. Ritus und Zeremonien sollten auf das Wesentliche beschränkt bleiben. Für die Privatmesse brachte er kaum Verständnis auf. Bei der Austeilung der Kommunion wünschte er die Formel „Der Leib Christi“. 1821 publizierte er einen kühnen Aufsatz über die Ohrenbeichte. Dort lesen wir: „Es gibt nämlich Gesichtspunkte, unter denen eine öffentliche Beichte entschieden Vorzüge vor der Ohrenbeichte zu haben scheint.“ Trotzdem war er überzeugt, „daß es am gedeihlichsten sei, wenn man beide miteinander verbinde und nebeneinander benütze“ (120).

Bei den Fragen, die sich auf den Klerus bezogen, standen Ausbildung der Priesteramtskandidaten, Fortbildung der Priester und Zölibatsgesetz im Vordergrund. Die Argumente und Vorschläge, mit denen Hirscher – meist in Buchrezensionen – in den Zölibatsstreit eingriff, haben heute noch nichts an Gültigkeit verloren. Er brachte unmißverständlich zum Ausdruck, daß die gesetzliche Verpflichtung des Priesters zur Ehelosigkeit aus theologischen und psychologischen Gründen fallen müsse. „Wo man sie erzwingen will, erhält man nur die Grimasse derselben oder auch nicht einmal diese. Die Ehelosigkeit wird also vielen Geistlichen zu allen Zeiten und oft bei weitem der Mehrzahl moralisch nachteilig sein“ (112).

Das Problem der allgemeinen Kirchenreform rechnete Hirscher zu den eigentlichen Aufgaben der Landes- und Diözesansynoden, von denen er sich eine innerkirchliche Erneuerung versprach. Bei diesen Synoden sollten Laien nicht nur teilnehmen, sondern auch mitsprechen und mitstimmen.

Nicht ganz leicht fiel Hirscher 1837 der Wechsel von Tübingen nach Freiburg, zumal die Theologische Fakultät in Freiburg gerade zu dieser Zeit eine gefährliche Krise erlebte. Wenn die Fakultät in kurzer Zeit ihr früheres Ansehen wiedererlangen konnte, verdankte sie dies gewiß den beiden Kollegen Hirscher und Staudenmaier.

1839 wurde Hirscher Mitglied des Bischöflichen Ordinariats in Freiburg. In dieser Stellung verwickelte er sich schnell in die heftigen Auseinandersetzungen zwischen der kirchlichen und staatlichen Behörde. Jeder Form von Staatskirchentum abhold, stritt er für ein entsprechendes Maß an Mitaufsichtsrecht der Kirche in kirchlichen Belangen (z. B. Religionsunterricht, Theologenkonvikt). Wenig später wählte man ihn zum Mitglied der I. Kammer der Badischen Landstände. Erhaltung der Konfessionsschule und Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat waren zwei Hauptziele, für deren Erreichung Hirscher kein Opfer scheute. Er stand treu zu Erzbischof Herman v. Vicari, als dieser mit der Badischen Regierung in einen schweren Konflikt verwickelt war.

In den fünfziger Jahren dachte Hirscher mehrmals daran, auf seinen Lehrstuhl zu verzichten. Körperliche Leiden wirkten gewiß bei diesen Überlegungen mit, noch mehr aber dürften dauernde Anfeindungen von den verschiedensten Seiten zu diesen Resignationsabsichten beigetragen haben. „Bekämpft, verleumdet, indiziert“, so lautet ein Kapitel (73–84), in dem Keller von den Kämpfen und Intrigen gegen Hirscher berichtet. Daß ein reformeifriger Kopf wie Hirscher Feinde außerhalb der Kirche hatte, war nicht verwunderlich; aber daß er noch mehr Gegner innerhalb der Kirche, genauer gesagt in den Reihen des Klerus wußte, mußte ihn mit Wehmut erfüllen. Diese Widersacher verteilten 1842 seine Wahl zum Erzbischof von Freiburg. Nur mit Bestürzung kann man lesen, welches Urteil der damals noch protestantische Pfarrer Friedrich Hurter abgab: „Es ist jammerschade, daß der Ruf, das Ansehen und der Ernst des Hirscher keine solidere katholische Grundlage hat, aber noch

einmal, er ist durchaus der Mann nicht, wie ihn die Verhältnisse erfordern. Der Erzbischof Hirscher würde ein Schisma herbeiführen“ (75). Der Verfasser eines anderen Gutachtens disqualifizierte den Bischofskandidaten wegen bestimmter Initiativen zur Kirchenreform. Und natürlich vergaß man nicht, Hirschers indiziertes Werk über die hl. Messe als *Corpus delicti* vorzuweisen.

Die Verfolgungsjagd gegen Hirscher verstärkte sich, als seine kleine, aber gezielte Reformschrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ noch im Erscheinungsjahr 1849 auf den Index gesetzt wurde. Der Autor beugte sich dem Urteil. „Gegner und Feind seiner heiligen Kirche“, wie ihn verleumderische Stimmen beschuldigten, wollte Hirscher niemals sein. Deshalb veröffentlichte er ein Jahr später eine ebenso offene „Antwort an die Gegner“ seines indizierten Büchleins. Ohne Furcht vor einer erneuten Verurteilung wiederholte er sein Hauptanliegen: die Versöhnung der Kirche mit der modernen Kultur. Wenn dieses Ziel nicht erreicht werde, heiße es mit Recht, die Kirche sei „antiquiert, ein Hemmnis der neuen Zeit und eine Gehilfin der Dränger“. Ebenso entschieden forderte er Freiheit für die theologische Forschung. Mit aller Klarheit bekannte er seine Rechtgläubigkeit: „Meine Vorschläge können irrig sein, aber sie sind der Ausdruck meiner Liebe zu Christus und seinem Reich, wie ich sie seit Jahren unverändert bewahrt und bezeugt habe.“ Dann betonte er die Notwendigkeit einer recht verstandenen Anpassung in Leben und Lehre der Kirche: „Ich meine ferner, eine lebendige Auffassung verlange nach einem der eigenen (subjektiven) Auffassungsweise entsprechenden Ausdruck. Mag da der gefundene Ausdruck manchmal der Präzision der Kirchensprache entbehren, so ersetzt er durch seine Frische, was ihm an Schärfe abgehen mag. Daß dabei dem Dogma ein Abbruch getan und Unglaube unter dem vielleicht mißdeutbaren Ausdruck versteckt werden wolle, kann nur jenem Unglücklichen einfallen, welcher, statt alles ehrlich, wie es gemeint ist, zu nehmen und mitzuglauben und mitzufühlen, dazu verdammt ist, herzlos dem Worte auf-

zupassen und begierig halbe oder ganze Ketzerei zu riechen“ (82 f.).

Keller hat in einer umfangreichen Textauswahl (91–383) mehr oder weniger ausführliche Passagen aus Hirschers Gesamtwerk chronologisch zusammengestellt. Die Texte sind sorgfältig wiedergegeben und jeweils mit einer kurzen Einführung versehen. Es hätte sich empfohlen, die erwähnte Reformschrift über „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ und die darauf erfolgte „Antwort an die Gegner meiner Schrift“ im vollen Wortlaut abzudrucken.

Der von Johann Finsterhölzl herausgegebene Band über *Ignaz von Döllinger* zeigt denselben Aufbau: Leben und Werk (7–69) und Textauswahl (71–390)². Ein Vergleich der 73 Hirscher-Texte mit den 42 Döllinger-Texten macht deutlich, daß wir zwei geistesverwandte Gestalten vor uns haben. Zu den bedeutendsten Texten, die deshalb auch ungekürzt wiedergegeben sind, zählen die im Jahr 1863 vor der Versammlung katholischer Gelehrter in der Abtei St. Bonifaz (München) gehaltene programmatische Rede über „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ (227–263) und der erschütternde Vortrag aus dem Jahr 1881 vor der Bayerischen Akademie der Wissenschaften über „Die Juden in Europa“ (352–385). Gern hätte man auch Auszüge aus Döllingers Schriften über Luther und die Reformation und vor allem Passagen aus dem „Janus“ und „Quirinus“ abgedruckt gesehen.

Hirscher und Döllinger waren als Vertreter verschiedener Disziplinen innerhalb der Theologie in ihren Interessen wie in ihren Kenntnissen weitgespannt. Freilich besaß jeder sein eigenes Naturell. Hirscher war nicht so aggressiv und polemisch wie Döllinger, wohl aber empfindsam und feinfühlig. Als Theologe ging Hirscher nicht so rational und kritisch zu Werk wie Döllinger, wohl aber nüchtern und sachlich. Hirscher war in erster Linie Pastoraltheologe und damit Seelsorger, Döllinger primär Kirchenhistoriker und, eng

² J. Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger*. Graz, Wien, Köln: Styria 1969. 401 S. Lw. 25,80.

verbunden damit, Kirchenpolitiker. Beide aber zeigten einen wachen Sinn für die Zeichen der Zeit in Kirche und Welt.

Ignaz von Döllingers Leben und Werk auf 60 Seiten Kleinformat darstellen zu wollen, muß von Anfang an als ein kühnes Unternehmen gelten. Finsterhölzl hat diese schwierige Aufgabe glänzend gemeistert. „Größe und Tragik seines Lebens“ (9–35) ist die biographische Skizze des berühmten Gelehrten überschrieben. Mit dem Kapitel „Themen von gestern“ (36–42) bezeugt der Biograph, daß er seinen sichtlich bewunderten „Helden“ nicht in allen Fällen auch heute noch als aktuell ausgeben möchte. Döllingers Aktualität für die gegenwärtige Zeit tritt an den „Themen für heute“ (43–69) deutlich in Erscheinung. Dabei beschränkte er seine Forschung nicht auf die eigene Disziplin Kirchengeschichte; es verlangte ihn stets nach engen Kontakten mit anderen Disziplinen und Fakultäten, über Länder und Nationen hinweg.

Immer wieder kreisten Döllingers Gedanken um Stellung und Aufgabe der Theologie im Blick auf die Kirche. Damals schon schrieb er der theologischen Wissenschaft eine kirchenkritische Funktion zu. Und da er stets bereit war, aus dem als richtig Erkannten die Folgerungen zu ziehen, ließ er sich auch nicht durch Ketzerverdächtigung davon abbringen, neue, vielleicht nicht gern gehörte Ergebnisse historischer und theologischer Forschung auszusprechen und zu verteidigen. Döllinger rechnete die Arbeit des Theologen zum charismatischen und prophetischen Sektor der Kirche, ohne deswegen das institutionelle Lehramt abzulehnen. Gerade dieses Zusammenwirken von Theologie und Lehramt erschien ihm als erfolgversprechendster Weg zur Erkenntnis der Wahrheit. Theologie betrieb er vornehmlich unter heilsgeschichtlichem Aspekt. Sein Kirchenverständnis war primär an der Eucharistie orientiert. Die Stellung des Laien in der Kirche beurteilte er im Licht des auf Taufe und Eucharistie gründenden allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. Der wesentliche Unterschied zum speziellen Priestertum lag für Döllinger im Amt,

das die Weihe zur Voraussetzung hat. Doch maß er, was die Definierung von Glaubenswahrheiten betrifft, dem „consensus fidelium“ eine entscheidende Bedeutung zu. Auch wenn die Laien auf Synoden vertreten sein sollten, räumte er ihnen, im Gegensatz zu Hirscher, kein Stimmrecht ein.

Am ausführlichsten informiert Finsterhölzl über Döllingers Hauptproblem, das ihm zum tragischen Verhängnis wurde, nämlich über Stellung und Aufgabe des Papstes sowie über das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen. Er betont mit Recht, daß Döllinger in der Unfehlbarkeitsfrage mehrere Entwicklungsstufen, bedingt durch die jeweilige zeitgeschichtliche Lage des Papstes und der Bischöfe, durchlaufen hat. Döllinger leugnete zu keiner Zeit den Primat des römischen Bischofs, wohl aber bekämpfte er leidenschaftlich jeden unberechtigten Machtanspruch und jede übertriebene Ausübung der päpstlichen Vorrangstellung. Dabei fiel der stark kirchenpolitisch engagierte Kirchenhistoriker einer formalen wie materialen Ausweitung des Unfehlbarkeitsbegriffs zum Opfer. Müßte man die päpstliche Unfehlbarkeit wirklich so verstehen, wie Döllinger sie irrtümlich verstanden hat, dann bliebe auch heute keine andere Wahl als Protest. Döllinger polemisierte gegen das Bild einer „losgelösten Unfehlbarkeit, die den Papst von der Kirche wie einen Außenstehenden isoliert, der ihr Überraschungen beschert und nicht ihren Glauben als ihr Organ ausspricht“ (65). Inhaltlich meinte er damit genau das, was das 2. Vatikanische Konzil mit seiner Lehre von der Kollegialität zwischen Papst und Bischöfen zum Ausdruck gebracht hat. Wieviele Konflikte und Bannsprüche wären zu vermeiden gewesen, wenn die miteinander im Streit liegenden theologischen Parteien keine extremen Positionen bezogen hätten!

Am Ende des biographischen Teils wird Döllinger als ein Theologe gerühmt, dem trotz mancher Vorbehalte sachlicher wie persönlicher Art die Wiedervereinigung der getrennten Christen und der gespaltenen Kirche ein bedrängendes Anliegen bedeutete. Er verstand diese Wiedervereinigung nicht als Rück-

kehr in das unversehrte gebliebene Vaterhaus, sondern als Versöhnung auf „höherer Ebene“, die letztlich nur Gottes Geist zu bewirken vermag.

Zwei Schriften Hirschers wurden zu Lebzeiten des Verfassers zensuriert. Obwohl Papst Pius IX. dem ebenso bewunderten wie gehaßten Moral- und Pastoraltheologen Hirscher durch Bischof Räß von Straßburg sein Wohlwollen bekundete und ihn zur Weiterarbeit für das Wohl der Kirche ermunterte, blieb eine öffentliche Rehabilitierung aus. Als nach Hirschers Tod seine Hauptwerke auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt werden sollten, hielt der Mainzer Domkapitular Heinrich eine solche Maßnahme für überflüssig, weil diese Werke doch schon bald vergessen sein würden.

Döllinger wurde wegen seiner hartnäckigen Opposition gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts am 17. April 1871 exkommuniziert. Er lebte bis zu seinem Tod noch fast zwei Jahrzehnte im Kirchenbann und hat sich auch auf dem Sterbebett nicht „bekehrt“.

Heute, nach über hundert Jahren, finden wir beide Männer, den indizierten Hirscher und den exkommunizierten Döllinger, unter den „Wegbereitern heutiger Theologie“. Klingt das nicht wie eine inoffizielle Rehabilitierung zweier gemäßregelter Theologen, die sich um die Kirche gewiß mehr verdient gemacht haben als mancher mit Ehren und Würden ausgezeichnete Theologe? Und liegt darin nicht auch eine offene Abbitte? Tempora mutantur!

Georg Denzler

Zwischen Sünde und Hypermoral

Wenn ein Autor sein Buch unter den fragenden Titel „Sind wir Sünder?“ setzt¹, wird man schon aus psychologischen Gründen annehmen dürfen, daß die Antwort negativ ausfallen wird. Denn wäre es umgekehrt, hätte der Verfasser diese nicht ganz anheimelnde Wahrheit seiner Leserschaft nicht als Buchtitel präsentiert. Die Frage erhält zudem durch den Untertitel „Naturgesetze der Ehe“ ihre materiaethische Einschränkung. Das Sündersein bezieht sich also auf das menschliche Eheverhalten, und hier speziell auf das sexuelle. Aber je konkreter der mögliche Sündenbereich abgesteckt wird, um so erstaunter fragt man sich, wieso der Autor auf die Idee gekommen sei, in diesem Bereich ganz allgemein von Sünde zu sprechen. Den Anstoß gab, wie Wolfgang Wickler in seinem Vorwort schreibt (16), die Lektüre der päpstlichen Eheenzyklika „Humanae vitae“.

¹ Wolfgang Wickler, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe. Mit einer Einführung von Konrad Lorenz. München: Droemersch Verlaganstalt 1969. 279 S. Lw. 16,80.

Und genau hier beginnt jenes grundlegende Mißverständnis, das sich wie ein roter Faden durch das gesamte Buch zieht. Der Autor macht der Enzyklika den Vorwurf, daß sie sich in ihren Weisungen auf Naturgesetze berufe, die vom Standpunkt der Naturwissenschaft gesehen fragwürdig, wenn nicht sogar falsch seien. Andererseits erkennt er sehr klar, daß das katholische Verständnis von Natur mehrdeutig ist, das kirchliche Lehramt zumeist mit einem statischen, weitgehend metaphysisch begründeten Naturbegriff operiere, dann aber doch wieder auf biologische Naturgesetze rekurriere, um „einige biologische Gesetze zu ethischen“ Gesetzen zu machen (17). Die Frage müßte nun lauten: Wann und warum beruft sich die Enzyklika auf die metaphysische und wann und warum auf die biologische Natur des Menschen? Das ist zu gegebenermaßen nicht leicht zu beantworten, weil hier eine Reihe von geschichtlichen, philosophischen und theologischen Implikationen eine Rolle spielen. Der Verstehenszusammenhang ist also reichlich kompliziert, muß aber berücksichtigt werden. Darum erscheint es

notwendig einseitig, wenn der Verfasser im Kapitel über „Naturgesetz und Theologie“ den Begriff Naturgesetz rein von der Naturwissenschaft her interpretiert, um dann zu sagen, daß die Aussagen der Enzyklika als einer „Lehre, die sich auf das Naturgesetz stützt“, gerade bei den Naturwissenschaftlern auf Widerspruch gestoßen seien (24). Unter diesem Aspekt muß dann der kirchliche Anspruch, das Lehramt der Kirche habe die Aufgabe, das Naturgesetz auszulegen, wegen der einseitigen Umschreibung des Terminus „Natur“ notwendig mißverständlich erscheinen.

Andererseits muß aber auch ebenso klar gesagt werden, daß es in den Aussagen des kirchlichen Lehramts zum Naturrecht Tendenzen gibt, die ein solches Mißverständnis nicht nur zulassen, sondern sogar fördern können. Das gilt besonders von solchen Äußerungen über Moralfragen, die eng mit biologisch-physiologischen Gegebenheiten zusammenhängen, so etwa mit Problemen der Medizin und vor allem denen des menschlichen Sexualverhaltens. Wenn in diesem Zusammenhang von einer „innerorganischen Zweckordnung“ oder von der „durch die Natur selbst gesetzten immanenten Teleologie“ die Rede ist², dann reduziert sich der hier verwendete Naturbegriff auf die faktische Natur, und naturgemäß handeln heißt dann „biologische Vorgänge bewahren und vielleicht korrigieren oder nachahmen“³. Dieser reduzierte Naturbegriff kommt dann dem der Naturwissenschaft nahe, den Wickler sehr zurückhaltend umschreibt, wenn er sagt: „Natur‘ ist . . . zunächst derjenige Teil oder Aspekt der Schöpfung, der der naturwissenschaftlichen Arbeitsmethode zugänglich ist“ (34). Unter einem solchen naturwissenschaftlichen Aspekt kann dann eine kirchliche Lehraussage zu einem biologisch-physiologischen Gesetz werden. Wickler zeigt das am bekannten Satz der Enzyklika: „Die Lehre, daß jeder eheliche Akt offenbleiben muß für die Weitergabe des Lebens . . . beruht auf der un-

trennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes . . . nämlich die liebende Vereinigung und Fortpflanzung.“ In einen biologisch-physiologischen Klartext übertragen, heißt dieser Satz: „Obwohl die Paarung außer zur Fortpflanzung auch dem Zusammenhalt der Partner dient, sind diese zwei Funktionen untrennbar verbunden, so daß jede Paarung offen ist für die Weitergabe des Lebens“ (24).

Und nun kann und darf der Naturwissenschaftler aufweisen, daß dieses Naturgesetz, als biologisch-physiologisches Gesetz genommen, einfach nicht stimmt. Paarung und Fortpflanzung sind bei bestimmten Tierarten, die bisher untersucht werden konnten, oftmals voneinander unabhängig; ähnliches gilt von der Beziehung zwischen Einehe und Paarung (100). Zudem muß die Monogamie bei Tieren nicht notwendig der Ausdruck einer Höherentwicklung sein (104). Auch gibt es bei bestimmten Tieren das Phänomen einer Schwangerschaftsunterbrechung, ganz abgesehen von dem bekannteren der Tötung von Nachkommen (84 ff.). In allen Fällen wird aber die Paarung nicht ausgesetzt. Natürlich muß man sich fragen, ob für Tier und Mensch die gleichen biologisch-physiologischen Gesetze gelten. Das wird auch vom Autor nicht behauptet, sondern ausdrücklich bestritten (269). Aber die Arbeitshypothesen seien dann eben doch übertragbar. Und wer diese Übertragung unterläßt, „betreibt Wissensverzicht“ (269). Anders ausgedrückt: wer auf die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die über das Sexualverhalten der Tiere gewonnen wurden, a priori für die Erkenntnis von Naturgesetzen im menschlichen Sexualverhalten verzichtet, verzichtet auch a priori auf die Bestimmbarkeit menschlichen Sexualverhaltens auf empirischer Basis. Und so heißt es denn: „Der Beistand des Heiligen Geistes ersetzt ja das Fachwissen nicht und macht Päpste zu Fachbiologen. Soweit sittliche Normen sich auf das Naturgesetz stützen, müssen sie sich mit besserer Erkenntnis der Naturgesetze wandeln können“ (267).

Hier tritt das Mißverständnis über den Begriff „Naturgesetz“ wieder offen zutage,

² Vgl. Franz Böckle, Rückblick und Ausblick, in: Das Naturrecht im Disput (1966) 139.

³ Ebd. 139.

weil die philosophisch-theologischen und historischen Implikationen außerhalb der Betrachtung bleiben. Wenn es in päpstlichen Aussagen gelegentlich zu Fehlurteilen über biologisch-physiologische Gesetze kommt, dann weniger deshalb, weil die päpstlichen Berater nichts von Biologie verstünden, sondern weil die biologischen Phänomene a priori unter den genannten Implikationen stehen. Doch soll dies kein Vorwurf gegen das Buch und seinen Autor bedeuten. Es wird ja hier gerade deutlich, wie notwendig es für die Moraltheologie ist, genuin theologische Verhaltensprinzipien für den Menschen zu entwickeln, die weniger mit den Begriffen eines wie auch immer gearteten Naturgesetzes operieren, sondern vom Evangelium her inspiriert werden.

Während sich Wickler darum bemühte, das menschliche Sexualverhalten vom angeblichen Odium der Sündhaftigkeit zu entlasten, bekümmert sich *Arnold Gehlen* in seinem neuesten Werk⁴ um das Phänomen und Problem der Hypermoral beziehungsweise der Moralhypertrophie. Unter Moralhypertrophie versteht der Verfasser ein sittliches Gesamtverhalten, das sich aus dem Zusammenschluß von Eudaimonismus und Humanitarismus ergibt. Der Humanitarismus als „die zur ethischen Pflicht“ gemachte „unterschiedslose Menschenliebe“ (79) ist mit dem sozialen Eudaimonismus als einem „Massenlebenswert“ (64) eine Symbiose eingegangen, die dazu geführt hat, daß alle menschlichen Verhaltensweisen unter diesem Aspekt betrachtet und bewertet werden. So habe sich eine Art von Familienethik der Menschheit entwickelt, die die Prinzipien des Wohlverhaltens und der Verträglichkeit aus dem Ethos der Familie und der Sippe übernommen hat (87 ff.).

Im Gegensatz zu diesem sozialen Eudaimonismus und Humanitarismus verweist dann Gehlen auf das genuine Ethos der Institutionen, vor allem des Staats, in dem es nicht um Glück und Menschlichkeit, sondern um

politische Macht und Größe geht. Der Vergleich gipfelt in der Gegenüberstellung von zwei Ethoshaltungen: die der Institutionen, deren Ausdruck Pflicht und Opfer sind, und die des sozialen Eudaimonismus, die sich in Ansprüchen erschöpft. Die Konsequenzen sind klar: Gehlen kritisiert die sittliche Dekadenz, die er vor allem in der Vergesellschaftung des Staats, im Abbau der Institutionen und dementsprechend im Verfall der politischen Tugenden sieht. Auf der anderen Seite steht die zunehmende Privatisierung des öffentlichen Lebens und der öffentlichen Interessen, eben jene Reduktion des ethischen Verhaltens auf die Maximen des Gewährenlassens bei vorranglicher Sorge um den Wohlstand und das Wohlergehen der Menschen. Und dann ergibt sich als Moral „die humanitäre des ethisierten Wohlstandes, in großartigem Siegeszug, und die Sitten in vollem Verfall“ (62).

Nun ist die Klage über den Verfall der Institutionen und des mit ihnen verbundenen Ethos nicht neu. Sie findet sich in der gesamten idealistischen Philosophie von Plato bis Hegel und natürlich in allen Weltanschauungen, die mit transzendenten Werten operieren, um dann den Verlust der Beziehung zur Transzendenz zu bedauern. Tatsächlich hat der Hinweis auf Transzendenz und Größe, auf Opfer und Selbsthingabe und schließlich auf die Tragik des Scheiterns, wenn es nicht gelingt, das gesteckte Ziel zu erreichen, stets eine faszinierende Wirkung ausgeübt. Die Epochen geschichtlicher Größe, mögen sie nun mit dem Namen Alexander von Makedonien oder Napoleon Bonaparte verbunden sein, haben immer mehr Bewunderung erweckt als jene Epochen bürgerlicher Friedfertigkeit, die zwar einigen Wohlstand, aber keinen nationalen Ruhm zuwege brachten. Die Historiker von Plutarch bis Ranke taten das Ihrige dazu; und es bedurfte schon einigen Muts, als Jacob Burckhardt in seinen „Weltgeschichtlichen Betrachtungen“ zugunsten der friedlicheren Kleinstaaten gegen die Expansionspolitik der Großmächte optierte.

Heute nun ist es umgekehrt, und Gehlen beklagt dies mit harten Worten, indem er die Intellektuellen aller Jahrhunderte, ange-

⁴ Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral*. Eine pluralistische Ethik. Frankfurt: Athenäum 1969. 192 S. Lw. 22,-.

fangen von den Stoikern bis zu den Links-intellektuellen unserer Tage, für diese Entwicklung mitverantwortlich macht. Aber genau an diesem Punkt macht es sich dann der Autor wohl doch zu einfach. Das Ethos der Institutionen, vor allem das des Staats und der Nation, konnte solange auf Beifall und Gefolgschaft rechnen, wie Anstrengungen und Erfolg in einem abwägbaren Verhältnis zueinander standen. Wenn aber zwischen beiden keine vernünftige Relation mehr erkennbar wird, wenn das Opfer von Millionen Menschen sinnlos erscheinen muß, weil die Anstrengungen nichts anderes als einen Trümmerhaufen bewirkt haben, hört die Opferbereitschaft auf. Anders ausgedrückt: in der Bewertung der Völker steht und fällt das staatliche und nationale Ethos mit seinen Erfolgen. Das war übrigens früher schon so und ist heute nicht anders. Die Kunst der Ideologen bestand und besteht lediglich darin, den politischen Mißerfolg dem mangelnden Opferwillen des Volks anzukreiden, während sie sich den Erfolg selber zuschreiben. Hitlers Ausspruch aus dem Jahr 1945, daß das deutsche Volk, wenn es diesen Krieg verliere, seiner nicht wert gewesen sei, ist kennzeichnend für diese Haltung.

Und weiter wäre zu fragen: warum werden sittliche Anstrengungen und Opfer von Menschen nur dann als hohes Ethos gepriesen, wenn sie für Staat und Nation gebracht werden? Wenn eine Mutter sich für ihre Kinder aufopfert, ein Arzt für seine Patienten oder ein Entwicklungshelfer auf den kritisierten Luxus der westlichen Welt verzichtet, um irgendwo im Busch notleidenden Menschen zu helfen, so wird dies zwar anerkannt, aber doch nicht allzu hoch bewertet, weil es nicht dem Ruhm und der Größe des Staats oder der Nation dient und deshalb lediglich in den Bereich der „privaten Tugenden“ gehört, für die auch Gehlen nicht viel übrig hat. Gewiß, es sei zugegeben, daß Haltungen wie Pflicht und Opfer, Anstrengung und Verzicht, von Askese ganz zu schweigen, im System eines sozialen Eudaimonismus nicht als Höchst-

werte gekennzeichnet und daher weder von der Gesellschaft noch vom Staat verordnet werden. Aber das muß nicht notwendig gegen den sozialen Eudaimonismus sprechen und könnte auch anders sein. Es mag durchaus einmal die Zeit kommen, in dem gerade vom Prinzip dieses sozialen Eudaimonismus her von den Wohlstandsvölkern mehr an Anstrengungen und Opfern gefordert werden wird als es je die Idee der nationalen Größe von den Untertanen des Staats getan hat. Es ist möglich, daß die Wohlstandsvölker zu solchen Opfern nicht bereit sein werden. Aber erst dann wäre die Kritik berechtigt, die Streben nach Wohlstand einerseits und Dekadenz der Werte andererseits als reziproke Verhaltensweisen anprangert.

Im Grund geht es hier um eine Option zwischen Staat und Gesellschaft. *Golo Mann* schrieb dazu: „Gesellschaft‘ und ‚Staat‘ sind Aspekte einer und derselben Sache. Wie können die Menschen glücklich leben – das ist die gesellschaftliche Fragestellung; sie sinnvoll auch, wenn die Gesellschaft in völliger Isolierung existierte. Der Staat ist nur unter anderen Staaten denkbar; wie sicher er ihnen gegenüber sein könnte, wie geachtet, wie einflußreich, mächtig; das ist die alte, staatliche Fragestellung. Die gesellschaftliche ist im Kern demokratisch und unhistorisch; die staatliche hierarchisch, historisch, obrigkeitlich.“⁵ Der Historiker *Golo Mann* optiert für die Gesellschaft, die Demokratie und das Glück, der Anthropologe *Arnold Gehlen* für den Staat und das Ethos der Institutionen. Die Institutionen haben das Pathos der großen Ideen für sich, mit denen „Weltgeschichte gemacht“ zu werden pflegt. Aber es gibt auch einen anderen Ausgangspunkt, nämlich den „vom dulddenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird“⁶. *Anselm Hertz OP*

⁵ Golo Mann, Was gilt uns die Nation?, in: Die Zeit vom 30. 1. 1970.

⁶ Jacob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen. Einleitung.

BESPRECHUNGEN

Theologie

WEGER, Karl-Heinz: *Theologie der Erbsünde*. Mit einem Exkurs Erbsünde und Monogenismus v. Karl Rahner. Freiburg: Herder 1970. 230 S. (Quaestiones Disputatae. 44.) Kart. 24,-.

Bestandsaufnahme ist heute allenthalben unerläßlich. Weger, der in dieser Zeitschrift (93 [1968] 289–302) schon vor zwei Jahren über „Erbsündentheologie heute“ informierte, konfrontiert uns mit dem Stand heutiger Meinungen zur Theologie der Erbsünde – und vermehrt dieselben um eine beachtliche eigene Theorie. Wie kann die Lehre von einer vorpersonalen Schuld des Menschen dem Glaubensverständnis nähergebracht werden ohne die Schwierigkeiten eines Paradieseszustands, einer an *inem* Menschenpaar sich vollziehenden Menschwerdung, einer Präadamiten-Hypothese usw.? Der methodische Grundsatz des Verfassers: Der „Kern“ der Erbsündelehre ist zu wahren; die Voraussetzungen ihrer traditionellen Formulierung sind kritisch zu prüfen. Dem entspricht der Aufbau des Buchs. Unter den *Grundaussagen* katholischer Erbsündelehre (13–31) steht an erster Stelle der *Schuld*charakter der Erbsünde, der nicht, wie das heute manchmal geschieht, reduziert werden darf auf ein bloßes Erbübel, auf die unmittelbare Gesamtfolge der persönlichen Sünden der Menschen; die Erbschuld besteht vielmehr in dem Mangel der von Gott dem Menschen „zugewollten“ Gnade, in den der Mensch hineingeboren wird. Die weiteren unaufgebbaren Momente der Erbsündelehre betreffen die *Universalität* jener Gnadenlosigkeit und die bloß *analoge* Sündhaftigkeit der „Erbsünde“ gegenüber persönlicher Sünde. Zu den diskutablen *Voraussetzungen* der traditionellen Auffassung (31–42) gehört vor allem die zeugungsmäßige Abstammung aller Menschen von dem einen

Adam, also die Monogenismus-Theorie, hinter der zum einen altorientalisches Clandenken, die Vorstellung einer korporativen Persönlichkeit steht, zum andern die griechisch-scholastische Denkform, die die Natur des Menschen und den Naturzusammenhang so überbetont, daß die Geschichtlichkeit und Gemeinschaftsbezogenheit zu etwas bloß Akzidentellem herabgesetzt bleibt. (Weniger einsichtig scheint die Polemik gegen einen ursprünglichen Heilsplan Gottes 32 ff., 74 u. ö.: sie kann sich konsequenterweise doch wohl nur gegen eine als – „paradiesischen“ – Zustand gedachte Heilsordnung richten.) Die *kritischen Neuansätze* heutiger Theologie, die Weger kenntnisreich referiert (42–75), kreisen um die Vereinbarkeit eines Polygenismus (Abstammung der Menschheit von einer Vielzahl von Elternpaaren) mit den genannten dogmatischen Grundaussagen. Nicht nur viele Theologen plädieren dafür: Auch die *Schrift*, das AT wie auch die NT-Hauptstelle im Römerbrief 5, 12–21 (76–106) ist dafür offen. – Daß der Polygenismus derzeit nicht als mit der orthodoxen Erbsündelehre unvereinbar zu erweisen sei, ist auch der Hauptinhalt eines diesem Buch beigefügten Vortrags, den K. Rahner am 11. 7. 1966 bei einer römischen Theologenkonferenz hielt (176–223). Rahner nahm damit seine eigene frühere spekulativ argumentierende Stellungnahme zugunsten des Monogenismus zurück.

Wichtiger, jedenfalls interessanter als das Mono-Polygenismusproblem, mit dessen polygenistischer Lösung sich die Theologen allem Anschein nach abzufinden lernen (und dazu bereit zu sein, bevor die Naturwissenschaft etwa dazu zwingt, könnte der fatalen Dauerückzugsmentalität entgegenwirken) – interessanter ist der Entwurf von Weger selbst: „*Theologische Anthropologie und Erbsünde*“

(107–175). Jeder Mensch ist durch die anderen Menschen und ihre Geschichte in seiner Freiheit mitbestimmt, und zwar innerlich und vorpersonal, das heißt, vorgängig zu seiner eigenen persönlichen Entscheidung. Die personale Mitwelt in ihrem ihr selbst verdankten, bzw. von ihr selbst verschuldeten geschichtlichen Gewordensein bedingt (als konstitutives Existential) das freie Selbstwerden des einzelnen Menschen; sie ermöglicht es und sie begrenzt es in seinen Möglichkeiten. Es ist Wegers Verdienst, daß er diesen anthropologischen Grundbefund der Gemeinschafts- und Geschichtsbezogenheit des Menschen theologisch zum Tragen bringt für die Vermittlung von Gnade, die durch andere Menschen und ihre Freiheitsgeschichte hindurch geschehen soll; fällt sie, schuldhaft verweigert, aus, so tritt an ihre Stelle die Gnadenlosigkeit der – „Ersünde“. Denn: Zwar gibt Gott jedem Menschen die durchaus wirkliche und innerliche (transzendente) Bestimmung zu dem neuen Leben der Gnade, aber verwirklicht wird diese nur in der äußerlich-geschichtlichen (kategorialen) Vermittlung durch die anderen Menschen. Insofern diese sich durch ihren Freiheitsmißbrauch, ihre persönlichen Sünden dieser Aufgabe entziehen, stellt zwar noch nicht unmittelbar die dadurch geschaffene Situation, wohl aber das durch sie bedingte Ausbleiben der von Gott dem Menschen zubestimmten Gnade nach Weger das dar, was die katholische Lehre als Ersünde bezeichnet.

Hier nun stellen sich dem Rezensenten Fragen. Niemand, Weger selbst schon gar nicht (vgl. 125 f.) wird, zumal nach dem Vatikanum II, annehmen können und wollen, daß sich die

Menschheitsgeschichte in ihrem auf den jeweiligen einzelnen andrängenden Gesamtergebnis für die Vermittlung von Gnade nur negativ auswirke. Kann dann aber der in ihr je geschehene Freiheitsmißbrauch eine sowohl universale als radikale Gnadenlosigkeit begründen? Könnten dann nicht vielmehr die etwa nur sehr relativen Negativmomente der Gesamtsituation und die dadurch bedingte nur sehr relative, „partielle“ Gnadenlosigkeit alias Erbsünde ausgeglichen und gar überwogen werden durch positive Geschichtsaspekte und entsprechende „Erbgnade“? Könnte das nicht bei einem in eine christliche Familie hineingeborenen Kind der Fall sein, so daß von Erbsünde nicht mehr die Rede sein könnte? Bringt die Taufe nur ein Mehr an Gnade, nämlich die Fülle der in Jesus Christus erschienenen Gnade (vgl. 173)? Wäre zu einer zureichenden Klärung der analog-schuldhaften *universalen Gnadenlosigkeit*, in der Weger zu Recht den Grundbegriff von Erbsünde festhält, die neu gesehene und gewertete Geschichtseinheit der vielen Menschen etwa rückzubinden an die seit alters bedachte Einheit der *Natur* in jedem Menschen, etwa als Trägerin des übernatürlichen Existentials (wie denn die *Natur* des Menschen selbst *geschichtlich* ist)? Das kann hier natürlich nicht ausdiskutiert werden; aber es mag zeigen, wie sehr das Buch zu weiterer Überlegung anregen kann. Es macht jedenfalls die Angewiesenheit jedes Menschen auf die anderen, bis in das Letzte von Gnade und Glaube hinein, auf eindrucksvolle Weise geltend und ineins damit einen Imperativ an diese anderen, die wir sind.

W. Kern SJ

Marxismus

LAUER, Quentin–GARAUDY, Roger: *Sind Marxisten die besseren Christen?* Ein Streitgespräch. Hamburg: Hoffmann und Campe 1969. 136 S. Kart. 7,80.

R. Garaudy, den vorzustellen nicht mehr erforderlich ist, und Q. Lauer SJ, Professor

an der Fordham Universität New York, die beiden Kontrahenten dieser Auseinandersetzung, schenken sich nichts, so daß tatsächlich eher ein Streitgespräch, bei manchen Kapiteln möchte man sogar sagen, ein „Schlagabtausch“, zustande kommt als ein friedvoller

Dialog. Das ist erfrischend zu lesen und läßt interessante Einblicke in die z. T. recht unterschiedliche Disputationsweise zu. Garaudy argumentiert mit starkem persönlichen Einsatz, dort wo er seine philosophischen Ansichten vorträgt und wo er polemisiert. Das gereicht ihm zum Vorteil. Lauer, der begrifflich klarer denkt, erliegt etwas zu stark der Versuchung, die Unklarheiten in den Formulierungen seines Partners zu kritisieren, anstatt dessen Intention aufzunehmen und in einer ähnlich großen Linie zu beantworten. Wer auf den um der begrifflichen Klarheit willen unerläßlichen Distinktionen beharrt, wirkt in einem solchen Gespräch leicht etwas kleinlich.

Inhaltlich spart das Gespräch kaum einen der Punkte aus, die heute zwischen Kommunisten bzw. Marxisten und Nicht-Marxisten kontrovers sind: Entfremdung, Dialektik, der Begriff der Praxis als Wahrheitskriterium, Verantwortung, Sünde, Gewissen, katholische Soziallehre, Freiheit, die Frage nach dem Sinn des Todes, vermischt mit kritisch-polemischen Hinweisen auf das Franco-Regime, die Ausbeutung Lateinamerikas durch die USA, den Vietnamkrieg, Angola, die Nahostkrise, die Berliner Mauer, die Unterdrückung des Ungarnaufstands, die Knebelung des geistigen Lebens in den sozialistischen Staaten u. a. m. Garaudy äußert hier einige beachtliche Gedanken zu einem möglichen marxistischen Verständnis von Transzendenz und Sünde, ferner über die Möglichkeit eines sozialistischen Mehrparteiensystems mit politischer Opposition! Leider geht Lauer auf diese letzten, für einen Marxisten äußerst beachtlichen Bemerkungen nicht ein. Inzwischen haben gerade Äußerungen dieser Art zum Ausschluß Garaudys aus dem Politbüro der KPF geführt.

Aber gerade der politisch aktuelle Einschlag dieses Disputs macht auch auf die Problematik des Gesprächs zwischen „Christen“ und „Marxisten“ aufmerksam. Für den Marxisten, wenn er sein eigenes Selbstverständnis nicht aufgeben will, muß es praxisbezogen und das heißt eben politisch, parteipolitisch relevant sein (wozu Garaudy sich auch eindeutig

bekannt). Der Christ, der als solcher kein politisches Programm zum Vietnamkrieg u. ä. hat, kann auf solche konkreten Fragen nicht „christlich“ antworten. Lauer argumentiert denn auch weithin als demokratischer amerikanischer Staatsbürger und nicht als christlicher Theologe. Eine Scheidung der Diskussionsthemen in politisch praktische und in theologische als methodische Voraussetzung einer einigermaßen fruchtbaren Auseinandersetzung wird angesichts des marxistischen Verständnisses von Theorie und Praxis schwierig sein.

P. Ehlen SJ

DJILAS, Milovan: *Die unvollkommene Gesellschaft*. Wien: Fritz Molden 1969. 255 S. Lw. 16,80.

M. Djilas, der schon durch seine Bücher „Die neue Klasse“ und „Gespräche mit Stalin“ heftige Vorwürfe gegen die kommunistische Parteioligarchie erhoben hatte und dafür langjährige Zuchthausstrafen auf sich nehmen mußte, hat in diesem Buch seinen „Weg vom kommunistischen Revolutionär, marxistischen Theoretiker und stalinistischen Praktiker zum Rebellen: gegen Stalin, danach gegen das eigene System und zuletzt auch gegen die Ideologie selbst“ zu begründen versucht. Es ist daraus die wohl schärfste Kritik an der Praxis und auch an der Theorie der kommunistischen Gesellschaft in jüngster Zeit entstanden. Es ist das Buch eines weise gewordenen Revolutionärs, der die Machtgier, Borniertheit und Grausamkeit der im Namen der Menschlichkeit herrschenden Partei durchschaut und erfahren hat – Djilas zögert nicht, hier seine Mitverantwortung zuzugeben –, ohne sich jedoch resigniert zur Ruhe zu setzen und den Kampf für „einen existentiellen Humanismus“ aufzugeben oder gar in ein verbittertes Renegatentum zu verfallen.

Der Humanismus, den Djilas seinen „Glauben“ nennt, verlangt, dem „gebietenden Ruf des Gewissens“ zu folgen, ohne Scheu „offene und mutige Kritik“ zu üben und „moralische Standfestigkeit“. Der hier sich stellenden Frage nach Gott weicht Djilas nicht aus, sie kehrt wie ein Leitmotiv immer wieder, doch

ohne daß er zu einem vollen christlichen Glauben gefunden hätte. Soviel aber ist für ihn durch leidvolle Erfahrung klar: der Marxismus ist nicht imstande, den in jedem Menschen anzutreffenden Glauben an ein untäuschbares „Gutes, Sündenfreies und Unendliches“ zu erklären, genausowenig wie er geeignet ist, die Probleme der modernen Industriegesellschaft zu lösen. Er gehört zu jenen Scheinhumanismen, die von „dogmatischen und theoretischen Hypothesen über das menschliche Wesen“ ausgehen. Der Marxismus hat für Djilas jeden Glanz einer Heilslehre verloren und wird illusionslos auf seinen möglichen Beitrag zur Vermenschlichung des Menschen und der Gesellschaft geprüft. Der philosophischen Kritik an Marx wird man wohl nicht in jedem Punkt zustimmen können, dagegen sind die Urteile über die praktische Realisierbarkeit der Marxschen Gesellschaftslehre um so wertvoller. Gerade den westlichen Bewunderern des jugoslawischen Modells des Sozialismus (Selbstverwaltung der Betriebe durch Arbeiterräte), von Djilas selbst 1950 initiiert, könnten hier manche realitätsferne Illusionen genommen werden.

Trotz des klaren Bekenntnisses zur Demokratie und der bedingungslosen Absage an den Dialektischen und Historischen Materialismus ist Djilas kein Antikommunist im üblichen Sinn. „Kampf gegen den Kommunismus“ bedeutet für ihn nicht ein Zurück zu vergangenen gesellschaftlichen Formationen oder gar einfache Übernahme westlicher Lebensweise und Gesellschaftsformen, sondern gewaltloser, aber konsequenter Abbau der unkontrollierbaren Parteiherrschaft.

P. Ehlen SJ

POST, Werner: *Kritik der Religion bei Karl Marx*. München: Kösel 1969. 327 S. Lw. 24,80.

Unter den bisher zu Marx' Religionskritik veröffentlichten Untersuchungen ist die von Post die zweifellos intensivste und wohl auch intelligenteste, z. T. ist sie allerdings auch

beladen mit Ausführungen, die nur locker mit dem Thema verbunden sind. Obwohl der Autor gegenüber dem bisher in der Marxinterpretation Erarbeiteten nicht immer neue Erkenntnisse bietet, sind seine Urteile doch gut formuliert, treffend, differenziert und am Text ausgewiesen.

Die Marxsche Kritik an der Religion ist, wie Post in sorgfältiger Analyse nachweist, mehr als nur Kritik am politischen Versagen des konkreten Christentums, mehr als „Kirchenkritik“, sie stellt den Bezug auf Gott selbst radikal in Frage. „Die religiöse Praxis ist die Entfremdung selbst... So gesehen ist es unmöglich, anders als durch Emanzipation von der Religion zur menschlichen Emanzipation zu gelangen. Die Realisierung des menschlichen Wesens... vollzieht sich als Ende der Religion.“ „Nicht nur der Inhalt, sondern die Denkform, nicht nur die religiöse Lehre, sondern die religiöse Struktur werden als politisch-gesellschaftlich profan entlarvt und zum Objekt profaner politisch-gesellschaftlicher Kritik. Entschiedener und totaler kann Religionskritik nicht mehr formuliert werden“ (156 f.). Diesem von Post im Anschluß an Marx' Aufsatz zur „Judenfrage“ formulierten Urteil ist voll zuzustimmen. Es kann für Marx' Beurteilung der Religion insgesamt gelten.

Wenn Post meint, Marx habe in keiner Weise selbst eine „Heilslehre“ schaffen wollen, so ist das zwar, gemessen an Marx' direkten Aussagen, richtig. Doch hinterfragt man dessen Programm auf den in ihm enthaltenen Anspruch, so erweist sich das hier vom Autor angelegte Maß als zu eng; es wird der von Marx selbst beanspruchten Rolle des Prometheus nicht gerecht. Entsprechend sind auch die Begriffe der Entfremdung und Emanzipation zu eng interpretiert, denn Marx' Anspruch, die Misere des Menschen total erkannt zu haben und überwinden zu können, gilt nicht nur quantitativ für die gesamte Gesellschaft, sondern für das menschliche Leben in allen seinen Dimensionen.

Den besonderen Wert dieses Buchs kann man darin sehen, daß der Autor nicht bei einer umfassenden und gründlichen Analyse

stehenbleibt, sondern darüber hinaus eine aus der Marxschen Konzeption selbst herauswachsende Kritik an dessen religionskritischen Thesen gibt, die auch von strengen Marxianern ernst zu nehmen sein wird.

Posts Untersuchung ist jedem zu empfehlen, der sich mit dem für das Ganze des Marxschen Werks entscheidend gewordenen Aspekt der Religionskritik differenziert auseinandersetzen will. P. Eblen SJ

Religionsgeschichte

MANN, Ulrich: *Theogonische Tage*. Die Entwicklungsphasen des Gottesbewußtseins in der altorientalischen und biblischen Religion. Stuttgart: Klett 1970. 708 S. Lw. 45,-.

Das Buch hat sich zur Aufgabe gestellt, die Geschichte der Religion im Alten Orient in ihrem letzten Grund und Sinn verständlich zu machen. Dazu bringt der Verfasser nicht nur eine weite Kenntnis der Geschichte und der Monumente wie der Schauplätze des Geschehens aus eigener Sicht mit, sondern auch ein tiefes Verständnis für die Eigenart und Eigenständigkeit des Religiösen und die Fähigkeit, sich in dessen verschiedene Formen einzuleben. Eine „Synopsis“, Zusammenschau von Religionsgeschichte, Tiefenpsychologie, Philosophie und Theologie soll ein umfassendes Verständnis ermöglichen, eine Methode, der man nur zustimmen kann. Religion ist nach Mann wesentlich Mythos; es geht um ein Unsagbares, das nur in Bildern sagbar wird, durch die hindurch das Eigentliche im Glauben erfaßt wird; auf dieses kann alle Wissenschaft nur hindeuten. Als Sinn der ganzen Entwicklung ergibt sich für Mann eine Abfolge von Auffassungen vom Göttlichen, die je einen „theogonischen Tag“ von tausend Jahren dauern und die nach den Gesetzen der Tiefenpsychologie auseinander hervorgehen. Es ist unmöglich, hier im einzelnen darauf einzugehen. Jedenfalls findet man viele Einblicke, die zu einem tieferen Verständnis dieser alten Religionen führen, mögen auch manche Erklärungen im einzelnen nicht ganz einleuchten.

Grundsätzlich muß man jedoch bei aller Anerkennung der großen Leistung sagen, daß die Synopsis nicht eigentlich durchgeführt wurde. Vielmehr ist immer führend, ja ent-

scheidend, die Tiefenpsychologie. Wie C. G. Jung unterscheidet Mann nicht zwischen Geist und Psyche, wie auch nicht zwischen Über- und Unterbewußtsein (vgl. diese Zschr. 144 [1949] 91–102: Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie; und diese Zschr. 152 [1953] 401–415: Theologie oder Tiefenpsychologie?). Und ähnlich wie bei Jung folgt daraus ein dauerndes Schwanken zwischen Gott als in sich ewig, unveränderlich und von der Welt unabhängig (z. B. 169,175), und Gott, der durch sein Eingreifen in die Geschichte sich verändert und zu sich selbst kommt: „Wir haben damit nichts Geringeres gesagt, als daß die Geschichte des religiösen Bewußtseins nichts anderes ist als die Geschichte Gottes selbst“ (188); „Gott selbst wandelt sich in seiner Geschichte“ (486); „der Gott, der durch seine Geschichte zu sich selbst gelangte“ (557); m. a. W. Gott in sich und die jeweilige menschliche Erkenntnis von ihm werden nicht unterschieden, eine Nachwirkung der alten Bewußtseinsphilosophie, die sich auch in den Vokabeln „Theogonie“, „theogonische Tage“, „Gottesbewußtsein“ anmeldet und an den späten Schelling erinnert. Damit fällt Mann aber nur auf neue Weise in den Fehler der von ihm bekämpften Theologien der Entmythologisierung, des Säkularismus und des Todes Gottes, gegen die er manche gute Argumente beibringt. Es ist eben so: nur der Geist kann anderes, was er nicht ist, objektiv als anderes erkennen; für den Geist können die Bilder des Psychischen auf das Eigentliche durchsichtig werden. Nur er hat einen wesentlichen Bezug zur Wahrheit, nicht aber die Psyche. Es ist richtig, daß Gott in der Geschichte wirkt und daß er dies auch in den

verschiedenen Religionen tut. Aber der rein personhafte, weltunabhängige Gott, der nicht bewirkt Wirkende, wird durch seine Ursächlichkeit nicht in die Wirkung, in das Hervorgebrachte verstrickt und dadurch selbst verändert; das geschieht nur den gewirkten Wirkenden, und hier am meisten den stofflichen Ursachen. Diese Unabhängigkeit nimmt dem Wirken Gottes nichts von seinem Ernst, wie Mann zu fürchten scheint. Ohne diese Unabhängigkeit könnte er auch nicht gewissen Geschöpfen eine begrenzte Freiheit und Unabhängigkeit zugestehen.

Ferner ist zu sagen, daß die Archetypen nicht zum Bereich des Geistigen, sondern zu dem des Psychischen gehören. Sie können also wohl zum Verständnis des religiösen Verhaltens der Menschen beitragen; aber für eine Erhellung und ein besseres Verständnis von Geheimnissen wie Dreifaltigkeit und Menschwerdung sind sie einfach nicht zuständig. Gott hat als reiner Geist ohne Leib keine Psyche und sein innergöttliches Leben läßt sich darum mit psychischen Kategorien nicht erfassen; vielmehr kommen als nächste, wenn auch nur analoge Kategorien die des personhaften Verhaltens wie Schenken, Vermitteln, Empfangen und Anerkennen in Frage. Überhaupt muß als Hauptursache des religiösen Erkennens und Verhaltens der personhafte Geist herangezogen werden, erst an zweiter Stelle auch das Psychische. Im einzelnen wird der Beitrag beider sich allerdings nicht immer leicht unterscheiden lassen.

Daß Gott sich auch außerhalb der geoffenbarten Religionen zu erkennen gibt, das anzunehmen hat die katholische Theologie nie Schwierigkeiten gehabt, dies im Anschluß an Röm 1, 19 ff. Aber man darf auch die folgenden Verse nicht vergessen: der sündige Mensch hat die wahre Anerkennung des wahren Gottes nicht über sich gebracht. Damit hat er das Moment wahrer Erkenntnis, das meist eine Seite der göttlichen Wirklichkeit besonders heraushebt, noch verbogen und verfälscht, um sich Götter zu machen nach seinem eigenen Wunsch. Diese Tatsache kommt bei Mann kaum zur Wirkung, kann es bei der Gleichsetzung von Geschichte der religiösen Erkenntnis mit einer vermeintlichen Geschichte Gottes auch nicht tun. Und da auch für jene das Psychische nicht die einzige und auch nicht die hauptsächlichste Ursache ist, kann man kaum erwarten, daß die Religionsgeschichte eine eingleisig vorangehende Entwicklung darstellt. Das Unternehmen selbst, den Beitrag der einzelnen Religionen zur Erkenntnis des wahren Gottes und den letzten Sinn der entsprechenden religiösen Haltungen herauszuarbeiten, ist zu begrüßen. Wie anfangs gesagt, bringt Mann vielfache Voraussetzungen für das große Werk mit. Es ist wohl das philosophische Moment, das in der Synopse am schwächsten ist, weswegen die Grenzen der Tiefenpsychologie übersehen wurden (vgl. A. Brunner, *Die Religion*, Freiburg 1956).
A. Brunner SJ

ZU DIESEM HEFT

HANS WAGNER ist Wissenschaftlicher Assistent am Zeitungswissenschaftlichen Institut der Universität München und Mitarbeiter der Pressestelle des Erzbischöflichen Ordinariats.

FRANZ EVERSCHOR ist Redakteur in der Filmredaktion der ARD.

GEORG DENZLER ist Universitäts-Dozent für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München.

ANSELM HERTZ ist Lehrbeauftragter für Bildungsphilosophie an der Universität Frankfurt.

Hanna-Renate Laurien

Wozu Freie Schule heute?

Katholische Schule ist untrennbar verbunden mit der Geschichte katholischen Glaubens- und Selbstverständnisses, untrennbar verbunden mit der Auseinandersetzung des Katholizismus in einer glaubensverschiedenen und auch glaubensfeindlichen Gesellschaft. Im heutigen Verständnis von Weltbezug, im Verzicht des Staats, in seinen Schulen etwa eine einzige inhaltsbestimmte Überzeugung doktrinär vermitteln zu wollen, muß sich die Frage nach der Berechtigung von Schulen in freier Trägerschaft erneut stellen.

I. Freie Schule im heutigen Staat

Bedarf es, so fragt mancher, denn dieser Schulen, wenn doch Selbständigkeit, Kritikfähigkeit, aktive Toleranz Erziehungsziele der staatlichen Schulen sind? Die Autonomie des profanen Wissens und der pädagogischen Methoden hat unausweichlich zugenommen, wozu dann die Sonderung? Ja, isolieren sich dadurch nicht die Christen, denen es doch um Mitarbeit in der Gesellschaft gehen sollte? Und rasch fügen sich weitere Einwände: haben wir denn genug glaubende Lehrer, um an beiden Stellen – im katholischen System und in der üblichen Staatsschule – präsent zu sein? In einer Gesellschaft, in der die Zahl derer, die sich aktiv selbst als Kirche verstehen, abnimmt, kann niemand annehmen, daß die pädagogischen Berufe von solcher Tendenz ausgeschlossen seien; wie aber wäre zu entscheiden, wenn durch eine Vielzahl katholischer Schulen die Präsenz von christlichen Lehrern in den anderen Systemen in Frage gestellt oder nur in Vereinzelung existent wäre? Dies fragen, heißt im Grund schon die Antwort geben, die Antwort, was die Vielzahl betrifft.

Doch nicht dies quantitative Problem ist gemeint, so dringlich es sich oft im Alltag stellt. Es geht um die Frage des Wozu überhaupt. Der Hinweis auf die notwendig kleine Zahl verbindet sich aber mit einem der bisher zurückgestellten Einwände: wenn wenige Schulen – wie ist dann ihr Verhältnis zum Staat? Immer wieder tauchen aus einem bestimmten Horizont liberalen Verständnisses so gut wie von engagierten Christen die Einwände auf, daß eine derart „freie Schule“ nicht in finanzielle Abhängigkeit vom Staat geraten dürfe, daß sie von der Kirche oder von der Gruppe ihrer Benutzer zu finanzieren sei. Solcher Einwand geht von einem wohl überholten Staats- und Freiheitsverständnis aus. Der moderne Staat, darauf ist schon verwiesen worden, erklärt sich nicht für zuständig, Sinnfragen menschlicher Existenz bindend selbst zu beantworten, und er sichert durch solche Abstinenz die Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Aus dieser Neutralität ist nun nicht zu folgern, daß er meinungsbestimmte Gruppen nur zulassen, nicht aber fördern dürfe. Wenn aktive Toleranz gemeint, wenn Pluralität nicht nur theoretische Forderung, sondern Lebensvollzug sein soll, dann muß der Staat beitragen, diese Pluralität am Leben zu erhalten. Nicht künstlich, aber eben am Leben zu halten. Die Sicht der finanziellen Unabhängigkeit vom Staat ließe die Freie Schule höchst unfrei werden, abhängig nämlich vom Spender, von Einflußgruppen unkontrollierter Art, und rasch wäre sie eine Schule der Reichen. Wenn das Bistum hingegen die Vollfinanzierung übernehme, wäre zu fragen, welche anderen Aufgaben dafür gestrichen werden müßten, obwohl doch die Schule eine Entlastungsfunktion für den Staat besitzt. Sie erspart ihm sozusagen die staatliche Schule, und es erscheint fragwürdig, ob für eine solche Leistung andere kirchliche Aufgaben wegfallen sollten.

Doch mit all dem, was wir bisher zusammengetragen haben, ist die Frage nach dem Wozu nur eingekreist, ist die formale Existenzberechtigung einer Freien Schule nur angedeutet. Nun auszuführen, welche Funktion sie als Korrektiv zum staatlichen Schulwesen haben könnte, wäre reizvoll, brächte aber nur Begründungen von außerhalb ihrer selbst. Wir wollen hier anders fragen, nämlich aus christlichem Verständnis, aus christlicher Forderung.

Die Frage nach der Schulorganisation, so bedeutsam sie ist, rückt damit für uns an die zweite Stelle, doch sei der zugespitzte Hinweis nicht unterdrückt, daß man heute manchmal den Eindruck gewinnt, es gäbe Richtungen im sogenannten katholischen Raum, die mit Nachdruck und Ausschließlichkeit die integrierte Gesamtschule vertreten, einmal – und das wäre legitim – um „dabei“ zu sein, zum anderen, um durch pädagogische „Fortschrittlichkeit“ die theologische Neubesinnung auslassen zu können. Wie sehr in einer ideologisierten Auseinandersetzung für die Freie Schule Raum ist, konkurrierende Schulmodelle zu erproben, begreift mancher Pädagoge, mancher Theologe und rückt damit bereits Inhaltsfragen in Beziehung zu dem Wozu der Freien Schule. Sie kann und soll, so sei thesenhaft festgestellt, Bezug nehmen auf Schwächen, Gefahren, Konflikte unserer Welt und unserer Zeit. Die in ihr Wirkenden sollen sich dann um die Lösungen so gut wie um das Aushalten der Konflikte aus christlicher Haltung bemühen. Nach einigen dieser Ansatzpunkte sei nunmehr gefragt und damit auf das verwiesen, was man versucht sein könnte, den „Zeichencharakter“ der christlichen Schule zu nennen.

II. Der Mut zum Heute

Ordnung und Freiheit

Eine der zentralen erzieherischen Auseinandersetzungen heute kreist um die Autoritätsproblematik. Die Ablösung der fraglosen, vom Amt her begründeten Autorität durch die sogenannte Auftragsautorität, die funktional und befragbar ist, vollzieht sich. Nicht selten wird statt des schwierigen Modells der begründeten und befragbaren

Autorität die Haltung des unbegrenzten Gewährenlassens, des Laissez-faire gesetzt, die den jungen Menschen sich selbst, seinen Barbarismen ausliefert und auf den entbarbarisierenden Anspruch aller Erziehung verzweifelt verzichtet. Was katholische, was christliche Schule in diesem Zusammenhang zu bieten, zu entwickeln imstande wäre, ist viel, da doch für den Christen alle menschliche Autorität relativiert ist, nur als Dienst im Namen des einzigen Herrn erscheinen darf. Formen der Mitsprache und Mitwirkung für Schüler und Eltern zu entwickeln, auch da, wo Landesregierungen wie in Nordrhein-Westfalen sich fürchten, den Eltern ein gesetzliches Mitspracherecht einzuräumen, hieße all denen, die an Schule beteiligt sind, ein Stück Freiheit erschließen. „Denn ihr seid zur Freiheit berufen, liebe Brüder“, heißt es Gal 5, 13 – und dazu gehört es, freiheitliche Lebensformen für den Bruder zu verwirklichen.

Freie Schule kann auch in den Formen der Schulleitung den Mittelweg gehen, der hier nicht schwächliches Ausweichen, sondern zentrales Aushalten eines dialektischen Verhältnisses ist, den Weg, der Führungsverantwortung und demokratische Mitwirkung vereinigt, der nicht Rätemodell und nicht Autokratie heißt, der vielmehr zu durchsichtigen und verantwortbaren Entscheidungsprozessen führt, in denen auch der Minderheit Lebens- und Entfaltungsmöglichkeit gewährt wird. Lassen Sie mich mit dem Freimut, der uns anstehen sollte, feststellen: Es gibt Schulen in freier Trägerschaft, Schulen, in denen bis heute eine Schülermitverantwortung (SMV) nur Schein ist. Das sollen und dürfen wir nicht hingehen lassen. Gerade in den Spannungen zwischen den Generationen muß hier unsere vermittelnde Hilfe stehen, und sie schließt – nicht überall, aber überall da, wo es möglich ist – Zuwendung zur Erwachsenenbildung im Sinn gezielter Elternarbeit ein. Daß die Väter zusehen sollen, ihren Kindern kein Ärgernis zu geben, ist keine blinde Apo-These, sondern steht in keinem geringeren Buch als im Alten Testament. Daß überholte Autoritätsstrukturen ablegen nicht Verzicht auf Erziehen überhaupt ist, wie und daß auf Fragen der Jugend geantwortet werden muß, läßt sich im Gespräch Eltern-Lehrer und der Eltern untereinander verbreiten und ist Abkehr von einem katholischen Erziehungsmodell vergangener Tage.

In den Bereich der Spannung von Ordnung und Freiheit gehören auch Fragen der Sexualerziehung, der Umgang miteinander. In einer Gesellschaft, deren Berufe grundsätzlich nicht mehr geschlechtsspezifisch gegliedert sind, die in allen späteren Ausbildungsformen Jungen und Mädchen verbindet, die Partnerschaft bejaht, aber im Verwirklichen dieser Partnerschaft immer noch auf Kosten der Frauen nachhinkt, wäre es zumindest bedenkenswert, ob nicht – auch in katholischen Freien Schulen – dem Prinzip der Koedukation mehr Raum gewährt werden könnte. Um es ganz deutlich zu sagen: Koedukation ist weder ein Hilfsmittel, um eine hinreichend große Schülerzahl zu sichern, noch sind die Mädchen das sittigende Element einer solchen Schule, noch sollten Mädchen in solcher Schule die frühe Erfahrung männlicher Überlegenheit dadurch machen, daß sowohl Schulleiter wie Schul- und Klassensprecher stets männlichen Geschlechts sind und man ihnen, den Mädchen, die anspruchlosere Form der Stellvertretung reserviert. Koeduktion kann nur da eingeführt werden, wo sie die erziehe-

rischen Erfahrungsräume verbreitert, wo sie die Selbständigkeit und Gleichwertigkeit des anderen erfahren läßt. Dort aber sollte man sie einführen – auch als Korrektiv zu einer Gesellschaft und einer Kirche, in der die Stellung der Frau faktisch immer noch ein Skandalon ist.

Kenntnis der Glaubenslehre

Um das Anerkennen des anderen geht es auch in der geistigen, der theologischen Auseinandersetzung heute. Ein zweiter möglicher Schwerpunkt christlicher, katholischer Schule könnte und müßte sein die Information über Glaubensfragen heute. Wenn Pluralität, so erwächst sie aus der Verschiedenheit begründeter Überzeugung. Der Absolvent einer Freien Schule sollte als seinen Beitrag besondere Kenntnis seines Überzeugungsbereichs mitbringen, und er sollte die Pluralität innerhalb dieses Bereichs kennen. Nehmen wir die kritischen und fragenden Worte eines Kardinal Suenens – sie sollten dem Schüler der katholischen Schule bekannt, ihr Zusammenhang durch ihn zu erläutern sein. Gewiß, Kenntnis ist nicht gleich Glauben, aber wer heute von dem sagbaren Teil des Glaubens mit anderen sprechen will, muß vorher Reflexion vollzogen haben.

In solcher Reflexion wird auch bewußt, was insgesamt in geistigen Auseinandersetzungen und in schulischer Information gelten sollte: Der Lehrer muß verschiedene Standpunkte mit der jeweils zu ihnen gehörenden Begründung vermitteln und er muß selbst erkennen lassen, daß man in den entscheidenden Fragen Standort beziehen muß. Hier ist eine Gratwanderung zu vollziehen: nicht Indoktrination der eigenen Meinung, Beurteilung etwa gar nach Konformität; aber auch nicht bloßes Aufreihen von Meinungen wie Perlen auf einer Schnur, Angebot wie im Großeinkauf: nimm dir eins; sondern Darstellung von Entscheidungszusammenhängen und – noch einmal – Aufweis der Tatsache, daß Entscheidung gefordert ist. Auch der Verzicht auf Entscheidung ist sittlich relevant.

Solche Kenntnis einzubeziehen in das Schlagwort vom lebenslangen Lernen heißt die menschliche Existenz nicht nur vom beruflichen Anspruch her sehen, heißt, was Karl Rahner vor vielen Jahren schon artikuliert hat, aufnehmen, nämlich die Chance der Freizeit auch für das nachdenkende Besinnen, auch für den theologischen Gedanken und den religiösen Vollzug.

Chance der Freizeit

Damit ist ein neues Stichwort, ein wichtiger Problemzusammenhang unserer Zeit bezeichnet: Freizeit. Immer noch verbrauchen viele Menschen sie für neue Arbeit oder für genießenden Konsum allein, erfahren in ihr die Bedrohung der Langeweile. Doch andere bringen ihre Lebensfragen, die Frage nach Lebenssinn und -aufgabe, den An-

spruch des anderen in totalisierter Berufszuwendung zum Schweigen. Sie kennen Freizeit nur als Fremdwort. Chance und Notwendigkeit der Freizeit muß die Erziehung erschließen, sie muß einüben in den Umgang mit ihr und in eine Arbeits- und Lebensplanung, die der Freizeit auch Raum läßt, die Inseln des Nachdenkens und Atemholens gerade im Leben hektischer Beanspruchung ansiedelt. Freizeit kann und soll im wesentlichen das Weltverstehen, das Verstehen des anderen erweitern und die Möglichkeit der Selbstbestimmung verbreitern.

Daß auch Kunst zu unserem Leben gehört, bildende Kunst, Malerei, Dichtung, Musik, ist nicht jedem selbstverständlich. Die Fremdheit vor der Moderne ist zu überwinden. Neue schichtentrennende Barrieren tun sich auf etwa angesichts eines Bilds von Klee, einer Zwölftonmusik, eines Werks der Minimal Art. Wenn wir wissen, daß 50% der Väter und 60% der Mütter unserer Gymnasiasten selbst nur ein Volksschulabschlußzeugnis haben, wird das Ausmaß dieser Aufgabe, die die Schule zu leisten hätte, sichtbar. Wenn wir an die Möglichkeiten modernen Tourismus denken, ahnen wir die Menge verpaßter Chancen, ein vertieftes Weltverständnis zu leben. Ablehnung der neuen, vielleicht fremd anmutenden Kunst verschließt den Weg. Nicht die Frage, ob mir etwas gefalle, sondern was denn darin zu unserer Welt gesagt, festgestellt, analysiert, beschworen wird, eröffnet das Neue. Nicht die uns vertraute Aussage ist die letzte, unüberholbare; gerade, wenn wir als Christen wissen, wie alle Zeitlichkeit eine Relativität besitzt, sollte es uns leichter fallen, zu „neuen Ufern“ zu gehen. „Schön“ ist diese Kunst nicht immer, denn sie ist oft ein Stück Dokumentation des Entsetzens, auch ein Erproben von Möglichkeiten kann sie sein und eben dadurch läßt sie mehr von dem ahnen, was dem Menschen möglich ist.

Wenn wir neben diese Art künstlerischer Erziehung, die auch ein Selbsttun einschließen mag, eine andere Form setzen, so wird sie zwar auf den ersten Blick unverbunden dazu erscheinen, aber auch nur auf den ersten Blick. Jugend kann oft mit leidenschaftlicher Hingabe und fast ohne zeitliche Begrenzung Beat hören, Beat spielen. Das ist ihre Kunst, zumindest teilweise, und sie meint sich darin ausgedrückt zu hören, in der Mischung aus Monotonie und Ekstase, Rhythmus und Song sich selbst zu begegnen. Erkennen wir doch auch die Ventilfunktion solchen Tuns. Unser Leben ist von Drossuren bestimmt: spontanes Verhalten im Straßenverkehr – es wäre tödlich; in der Schule – 40 Kinder auf relativ engem Raum –: Spontaneität und Vitalität würden den Schulzweck gefährden; auf die Dauer ein höchst bedauerliches Ergebnis. Vor der Bundeslade tanzen wir auch nicht mehr, in den Miethäusern sollen wir uns relativ gesittet und geräuscharm benehmen, wo aber soll denn der Schrei, das Stampfen, der Ausbruch seinen Platz haben? Läuterung steht nicht am Anfang von Lebens- und Erziehungsprozessen... Keine spießbürgerliche Furcht vor den Beatabenden in einer katholischen Schule. Zumal auch hier das gilt, was anfangs zur Spannung von Ordnung und Freiheit bemerkt wurde: fraglich ist nur, ob am Ende chaotische Formen eingehandelt werden. Wenn es aber gelingt, Ausbruch zu gewähren und doch – sagen wir es in praktischer Trivialität – pünktlich zu schließen, so ist nicht nur ein Ordnungs-

schema gewahrt, vielmehr die Erfahrung vermittelt, wie wir uns aus „Ausbrüchen“ wieder zurückholen können und müssen. Und eine Erziehung, die solche Ausbrüche zuläßt, gibt Gelegenheit, die eigenen Tiefen und Leidenschaften ahnen zu lassen. Vielleicht nicht die schlechteste Voraussetzung, um sie lebend zu bewältigen.

Freizeit leistet somit insgesamt Unerläßliches für ein Leben, das verengt auf Beruf allein verarmen muß. Freie Schule, die diese Bereiche einbezüge, unterschiede sich deutlich von einem Schulsystem, das beängstigend fast nur noch auf Leistung und Berechtigung hin konzipiert wird, das von Ab- und Aufstufung bestimmt sein soll.

Den Stellenwert der Freizeit richtig einzuschätzen, setzt allerdings auch Kenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge voraus. Damit ist ein weiterer Schwerpunkt genannt, dem sich die Freie Schule stellen sollte und könnte.

Erziehung für die Gesellschaft von heute

Wenn Freie Schule Menschen entlassen soll, die kritisch und teilnahmebereit der Gesellschaft gegenüber treten und nicht nur gegenüber treten, sondern sich auf sie einlassen, muß sie ein Mindestmaß an Kenntnis vermitteln. Nicht die primitive Alternative Sozialkunde statt Griechisch ist gemeint; wohl aber ist gemeint, nach dem Verzichtbaren zu fragen und die Mindestkategorien von Kenntnis zu bestimmen, die unerläßlich sind. Sie können nicht in einem Referat dekretiert werden, vielmehr sollte diese Besinnung von den Betroffenen vollzogen werden.

Notwendig wäre, die wirtschaftlichen, betrieblichen, politischen, soziologischen und sozialen Fragen und Zusammenhänge zu erörtern, nötig wäre, etwa mit dem Lesen von Statistiken vertraut zu machen, um gegen gezielte Manipulationen standfest zu sein. Oder den Zusammenhang von technologischer Entwicklung und Arbeitsbedingungen aufzuweisen; die Überholtheit eines Modells „hie Kapital – dort Arbeit“ zu erläutern und die heutigen, komplizierteren, jedoch auch für Veränderungen offenen Modelle darzustellen. Strukturfragen der Arbeitswelt haben hier ihren Platz, Formen der Zusammenarbeit von heute gehören dazu. Wer gelernt hat, sich auf wechselnde Gruppen einzustellen, wird auch die Arbeit mit verschiedenen Teams nicht mehr fürchten. Und nachdem die Kommunikation, das Sachgespräch unter Experten die moderne Form der Arbeits- und Leistungskontrolle geworden ist, hat Gesprächsfähigkeit an Bedeutung gewonnen. Auch in sie muß im fachlich-beruflichen Bereich eingeübt werden. Möglichkeiten dazu bietet ein Wirtschaftspraktikum, das allerdings nicht mit einem Ferienjob verwechselt werden darf. Es muß sachlich-informativ vorbereitet sein und – mindestens so wichtig – die nachbereitende Verarbeitung gehört dazu. Es bringt reflektierte Erfahrung der Arbeitswelt, schließt ein wenig den Riß, der immer noch zwischen berufstätiger und studierender Jugend besteht. Einen möglichen Ansatz könnte man auch in der Kooperation von Gymnasium und einer Form des beruflichen Schulwesens entdecken. Warum nicht eine solche Schulgründung mit einbeziehen?

Doch gäbe es auch andere Formen wie etwa jene, die unter der Bezeichnung „Vorhaben“, „Projekt“ dem pädagogischen Fachmann bekannt sind. Ein Thema, ein Problembereich wird erschlossen, die Handlungsmöglichkeiten werden vorbedacht und anschließend läßt man sich auf sie ein, um dann abermals nach den Wirkungen und Grenzen des Tuns zu fragen. Hier nun kann die Freie Schule Akzente setzen, die christlicher Gesinnung gemäß sind. Nehmen wir nur eins von zahlreichen brennenden Problemen, das der alten Menschen.

Die demographische Information stünde am Anfang. Allein die Tatsache, daß 1910 rund 5% der Bevölkerung älter als 65 waren, heute aber 12% zu dieser Gruppe gehören, birgt sozialpolitisches „Feuer“. Nehmen wir dazu ein paar andere Fakten: Frauen werden älter als Männer, in den höheren Altersgruppen werden daher auch künftig die Frauen das Übergewicht haben; in den jüngeren Jahrgängen hingegen (heute etwa bis zu den Dreißigjährigen) haben wir Männerüberschuß und daher für Frauen höhere Heiraterwartungen als für die Männer. Welche Gruppenegegensätze, welche Verschiedenartigkeit der Aufgaben! Und politisch müssen Entscheidungen getroffen werden, die den verschiedenen Gruppen entsprechende Lebensmöglichkeiten geben. Jede Gruppe müßte also gelernt haben, die Bedürfnisse der anderen mit einzubeziehen.

Doch mit der demographischen Information ist es nicht getan. Die Probleme der Vereinsamung stellen sich für den alten Menschen. Er geht mit 65 in den „Ruhestand“ – findet er „Ruhe“? Will er sie? Welche Aufgaben füllen sein folgendes Lebensjahrzehnt? Und wie sind die Stationen seines Alterns? Einsamkeiten, Hilflosigkeiten in ungeahnter Zahl – dürfen Christen daran achtlos vorbeigehen? Sorge für Alter und Krankheit, die früher die Christen aufnahmen, sind längst Pflichten des Staats geworden. Sie empfängt der einzelne nicht mehr als Almosen, sondern als Erfüllung eines rechtlich gesicherten Anspruchs, doch die neuen Schwären, die neuen Verwundbarkeiten – wer nimmt sie auf? Eine, die des Alters haben wir genannt, genauso wichtig ließen sich die behinderten Kinder nennen, die es in einer auf Schönheit, Gesundheit, Jugend bezogenen Welt nicht leichter haben. Es ließen sich nennen die Opfer, die invaliden Opfer der Verkehrsunfälle, die Obdachlosen in einer Wohlstandsgesellschaft und manches mehr. Sich auf solche Notstellen der Gesellschaft sichtbar zu beziehen, zeigte dem jungen Menschen, was es heißt, christlich zu leben versuchen, gäbe Mitmenschlichkeit in unsere Gesellschaft hinein. Und diese Form, die Tun und Nachdenken verbindet, könnte zu einer Neugestaltung von Exerzitien führen.

Doch die „Notstellen“ müssen nicht eng nur auf unsere Welt bezogen werden. Möglich wäre auch Schulkonzeption in konkreter Beziehung auf die „dritte Welt“, auf die Entwicklungshilfe. Die Orden – wie der der Jesuiten, der im berühmten Sprachenstreit Mission nach der Weise des Empfängers schon vor langer Zeit orientieren wollte – hätten Ansätze genug, um Kenntnis für strukturelle Hilfen, Einsicht in phasengerechte, auf die komplizierten Zusammenhänge von Wirtschafts- und Herrschaftsstrukturen bezogene Hilfe zu vermitteln. Warum nicht ein Entwicklungshelferseminar in Zu-

sammenhang mit einer Freien Schule gründen? Und von ihm ausgehend ergäbe sich notwendig auch Gespräch mit den Eltern, Aufreißen eines nur auf uns bezogenen Lebensmodells.

Doch wozu nun das alles: diese Besonderheiten, diese Unterscheidung von öffentlicher Schule, dieses „Mehr“? Alles sollte in aller Unzulänglichkeit Zeugnis geben, wie sehr Freiheit zu christlichem Dasein gehört, sollte Zeichen sein für die Kategorie der Begegnung, in der sich letztlich christliches Dasein erfüllt. Zwar ist Mitmenschlichkeit nicht letzter Wert, nicht „Ersatz“ für Gottesbegegnung; doch es gilt, was wir aus den Gerichtsreden wissen: In unserem Verhalten zum andern, im Öffnen oder Verschließen zum Mitmenschen entscheidet sich auch unser Dasein. Im liebenden Begegnen der Menschen ereignet sich Gegenwart des liebenden Gottes, läßt sich Christus noch heute auf uns ein. „Nachfolge“ heute zu vollziehen, in Realismus, Schlichtheit und in unvollkommener Tapferkeit ist dem Christen unabdingbar aufgegeben. Freie Schule von Christen muß sich diesem Anspruch stellen, muß im menschlichen Begegnen, im Vollzug von liebender Begegnung ahnen und erfahren lassen, daß sich darin auch Begegnung mit Christus vollzieht.

Katholische Erwachsenenbildung im Gesamtbildungssystem*

I. Grundsätzliches zur Erwachsenenbildung im Gesamtsystem der Bildung

Es ist zunächst allgemein über Erwachsenenbildung innerhalb eines Gesamtsystems der Bildung zu handeln. Ich bringe erst einen Katalog von Daten zur gesellschaftlichen Entwicklung und einen weiteren zur Antwort im Bildungswesen auf diese Entwicklung. Danach einige kommentierende Ausführungen zu den wichtigsten dieser Daten.

Technische, wirtschaftliche, soziale und politische Prognosen, gar Futurologien sind fast immer ideologisch verunreinigt; der Anteil der Kalkulierbarkeit für die Zukunft ist genau nicht zu bestimmen. Mit einiger Sicherheit kann jedoch das folgende gesagt werden:

Moderne Gesellschaften sind u. a. gekennzeichnet durch steigende Komplexität und Verflechtung;

rapide Steigerung und Veränderung des verfügbaren und – in welchem Sinn immer – notwendigen Wissens;

wachsende Spezialisierung der Wissensgebiete und der Berufsausübung (in einigen Bereichen und für qualifizierte Positionen);

wachsende horizontale und vertikale Mobilität;

außerordentlichen Konkurrenzdruck auf allen Gebieten;

Anwendung wissenschaftlicher Betrachtungsweisen in allen, auch in den bisher traditionellen Ordnungen unterworfenen Bereichen;

das Übergreifen bisher mehr auf die staatliche Ordnung bezogener Demokratie-Anschauungen auf den gesellschaftlichen Bereich;

Pluralismus der Normenvorstellungen und -angebote, der die Meinungs-, Willens- und Entscheidungsbildung außerordentlich erschwert;

die Ausdehnung der vom Beruf nicht belegten freien Zeit.

Die Antwort im Bildungswesen auf diese Entwicklungen wird u. a. bringen müssen: Quantitativen und qualitativen Ausbau auf allen Stufen;

Verwandlung des seligierenden in ein förderndes Schulwesen zur optimalen Entwicklung aller Begabungen und Begabungsrichtungen, in diesem Sinn also volle Demokratisierung des Schulwesens;

Ersetzung der vertikalen Schulgliederung durch einen breiten und hohen Schulblock für alle, mit Differenzierungen und also Übergangsmöglichkeiten innerhalb dieses Blocks;

* Referat vor dem Kulturbeirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 10. April 1970.

im allgemeinbildenden Schulwesen Abgehen von der gleichen, frontalen Unter- richtung aller Schüler (mit Ausnahme einiger fundamentaler Wissensgebiete), in den höheren Schulstufen in fortschreitendem Maß, um der Förderung der individuellen Begabungen willen und zugunsten größerer Wahlfreiheit;

Umkehrung des bisherigen Verhältnisses von allgemeiner Jugendbildung und Er- wachsenenbildung, Ausbau und einschneidende Neukonzipierung der Erwachsenen- bildung, im Sinn des lifelong learning mit auch berufsbezogenem oder doch berufsver-wendbarem Erwerb von neuen Qualifikationen: *die Jugendschule als Vorschule der Erwachsenenbildung*, Zurückdrängung oder doch Relativierung der Qualifikations- monopolie der Jugendschule;

„Sozialisierung“ der Bildung als Folge der demokratischen Leistungsgesellschaft in einem spezifischen Sinn: Hebung des Bildungsniveaus für alle, Erwerb der Eignung zu weiteren Positionen und des Anspruchs auf sie auf verschiedenartigen Wegen als bisher;

Reduzierung der Ausbildungszeiten, Ermöglichung früheren Einrückens in selb- ständige Berufsarbeit, möglich durch Ausbau der Weiterbildung in allen Berufs- zweigen;

Verstärkung der gesellschaftswissenschaftlichen und politischen Bereiche auf allen Stufen des Bildungssystems;

wissenschaftliche Fundierung der Curriculum-Entwicklung in allen Bildungsstufen;

Verstärkung der personalen Bildung, auch zum vernünftigen, sinnvollen Gebrauch der freien Zeit und als Kontrapunkt zu den wachsenden Zwängen der Leistungs- gesellschaft.

Als schockierender, irrealistischer Utopismus mag manchen das erscheinen, was über die Umkehrung des Verhältnisses von allgemeiner, institutioneller Jugend- und Er- wachsenenbildung gesagt worden ist. In Wirklichkeit handelt es sich hierbei um die zwingende Folgerung aus den gesellschaftlichen Veränderungen.

Was bedeutet lifelong learning? Education permanente? Doch nicht nur einen erweiterten Bildungsprivatismus, sondern die Anerkennung der Tatsache, daß die Berechtigungen, die man in der schulischen Lebensphase erworben hat, nach einer gewissen Zeit zwar nicht wertlos geworden sind, schon gar nicht für die individuelle Entfaltung; daß sie aber materiell zu einem Teil in Kürze überholt sind, denn „Wis- sen hält sich nicht besser als Fisch“. Überholt nicht nur als Berufswissen, sondern auch in – fast – allen anderen Bereichen. Daß jedenfalls die ständige Korrektur alles erworbenen Wissens unumgänglich ist. Haben wir doch jetzt auch die sehr eindrück- liche Erfahrung davon, daß sogar das Heilswissen aus dem besten Religionsunterricht unzureichend geworden ist.

Georg Picht leitet aus der Gleichsetzung der erworbenen Berechtigungen mit lebenslangen Bildungsprivilegien die Folgerung ab, daß „unser überliefertes Bildungs- system die Grundlage für ein an Bildungsprivilegien gebundenes Herrschaftssystem ist“. „Indem die Volkshochschulen und Volksbüchereien zwar Bildung, aber nicht

Ausbildung vermitteln, verleihen sie Zugang zu jenen höheren Weihen, die früher als das Vorrecht der gebildeten Stände gegolten hatten, ohne das soziale Gefüge zu verändern. Sie dienen zudem dem Interesse der herrschenden Schicht, indem sie eine Ideologie verbreiten, die das System der Bildungsmonopole gegen jede Konkurrenz von außen wirksam abschirmt.“

Nun, ich selbst habe vorsichtiger formuliert: „Zurückdrängung der Qualifikationsmonopole der Jugendschule, Relativierung dieser Monopole.“ Das gilt allerdings für die höhere Monopolisierung, etwa den Doktor, nicht weniger als für die bloß schulischen. Trotzdem ist den Thesen Pichts im wesentlichen zuzustimmen. Vor allem: „... daß in der Zeit, in der wir leben dürfen, die Bildungsaufgaben weder allein unter der Perspektive der freien Entfaltung der Einzelpersonlichkeit noch unter der Perspektive des sozialen Status verstanden werden können; Bildung ist vielmehr in erster Linie eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe, und die Gesellschaft selbst ist das primäre Subjekt der Bildung.“ „Gebildet ist eine Gesellschaft nur dann, wenn alle Gruppen und Schichten dieser Gesellschaft in ihren aktiven Minderheiten über die Weltorientierung, die Kenntnisse und die Fertigkeiten verfügen, die sie zur Lösung ihrer spezifischen Aufgaben brauchen.“

Damit ist aber das gesamte Schul- und Hochschulwesen zum bloßen, allerdings unentbehrlichen Unterbau eines ständig fortzuführenden Bildungssystems geworden. Die Erwachsenenbildung stellt diese Fortführung dar; genauer: muß dazu instandgesetzt werden.

Es ist einsichtig, daß ein solches Maß von Fort- und Weiterbildung nicht mehr vom einzelnen geleistet werden kann, sondern daß es eines Systems verschiedenartiger Bildungseinrichtungen bedarf, das vom Staat, den Gemeinden und allen tragenden gesellschaftlichen Kräften geschaffen und unterhalten werden muß.

Es ist einsichtig, daß unter Systematisierung nicht nur eine vermehrte Organisation der Erwachsenenbildung verstanden werden darf, sondern das Angebot von Bildungsgängen, die nach den Bildungsvoraussetzungen von einzelnen und Gruppen abgestuft sind; die für jede Berufsgruppe und jede soziale Situation methodisch aufgebaut sind; die den vielfältigen und gegliederten Bedürfnissen entsprechen, die sich aus den anzustellenden Analysen ergeben.

Diese sind in der Weise, wie das für die Erwachsenenbildung nötig ist, bisher nicht in genügender Weise angestellt worden. Zu untersuchen ist, was das alles für eine Neukonzeption der Erwachsenenbildung bedeutet: für das Maß an Rationalisierung; für die Frage etwa von Zertifikaten; für die Ausbildung der in der Erwachsenenbildung Lehrenden, ihre Bezahlung und Sicherung; für die zeitliche Freistellung der Weiterlernenden – man denke an die Diskussion um den Bildungsurlaub; für die Art und den Umfang der Finanzierung der Träger der Erwachsenenbildung; für die Koordinierung und Planung.

Jedenfalls scheint mir einsichtig, daß solcher zusätzlicher Bildungserwerb, also eine gesamtgesellschaftlich bedeutungsvolle Leistung, auch der sozialen Anerkennung be-

darf. Das aber bedeutet einschneidende Veränderungen im Verhältnis der Erwachsenenbildung zu jenen Institutionen, die bisher das Auslesemonopol besaßen. Die Erwachsenenbildung wird selbst zu einem Instrument ständiger Auslese – anderer, andersartiger Auslese.

Zu bedenken sind selbstverständlich auch die mit solcher Entwicklung verbundenen Gefahren: z. B. die der Verschulung; die der Entstehung eines Zwangs zur Weiterbildung, der dem Wesen der Erwachsenenbildung sicher widerspricht; die Gefahr von unerwünschten gesellschaftspolitischen Veränderungen, wenn nicht sehr aufgepaßt wird und die kulturpolitischen Sicherungen ins Wanken geraten. Denn das eine ist sicher: eine so verstandene Erwachsenenbildung bringt ständige Veränderungen der Gesellschaft selbst mit sich; sie kann also zu einem Instrument von politischem Willen gemacht werden, gegenüber dem die Devise von einst, im 19. Jahrhundert: „Wissen ist Macht“, die die Bildungsbemühungen der Arbeiterschaft getragen hat, harmlos erscheint. Der Sozialisationsprozeß, der mit solcher Erwachsenenbildung in Gang gesetzt wird, muß untersucht, prognostiziert und kontrolliert werden.

Das ist nicht als skeptische Warnung gemeint, die Chancen einer solchen Entwicklung für die Demokratisierung der Gesellschaft liegen ja doch auf der Hand. Die entscheidende Frage ist, ob man solche Demokratisierung wirklich will; wenn ja, wie man den Gefahren, die nicht nur der Konservative sieht oder doch vermutet, begegnet.

Zum Abschluß dieser Überlegungen bedarf es nur noch eines Hinweises darauf, welches Maß von Koordinierung der verschiedenen Träger der Erwachsenenbildung zur sachgerechten Erfüllung solcher Aufgaben nötig ist, und darauf, daß diese Aufgaben ohne Mitwirkung aller Trägergruppen gar nicht zu verwirklichen sind, schon rein quantitativ, von der qualitativen Andersheit der verschiedenen Träger der Erwachsenenbildung abgesehen. Es wäre also nötig, zu diesem Teil unserer Überlegungen noch einen Katalog dessen zu bringen, was planbedürftig und planbar ist. Ich muß aber aus zeitlichen Gründen davon absehen.

II. Außerschulische Jugendbildung und Erwachsenenbildung

Damit können wir zu der zweiten Überlegung übergehen, nämlich zum Verhältnis von außerschulischer Jugendbildung und Erwachsenenbildung. Dazu ist zunächst festzustellen, daß nach einer Aufstellung der Kultusministerkonferenz die Hälfte der Teilnehmer an Veranstaltungen der Erwachsenenbildung Jugendliche bis zu 25 Jahren sind. Der Begriff Erwachsenenbildung ist also zumindest nicht voll zutreffend. Die Vokabel „Außerschulische Bildungsarbeit“ wäre richtiger, weil sie die Wirklichkeit ganz decken würde. Aber auch diese Vokabel wäre wieder nur partiell richtiger, denn es gibt ja auch vielfältige außerschulische Bildungsarbeit für Schüler, die sich nicht unter Erwachsenenbildung subsumieren läßt.

Der Begriff Erwachsenenbildung ist historisch zu verstehen: er hat den der „Volksbildung“ ersetzt. Dieser Begriff Volksbildung erwies sich als untragbar in dem Maß, wie sich der Wandel von dem zu bildenden Volk zu der zu bildenden Gesamtgesellschaft vollzog; wie also klar wurde, daß Erwachsenenbildung sich nicht nur an das „Untervolk“ zu wenden hat, sondern daß „akademische Bildung“ nicht weniger dem Prozeß der Veralterung ausgesetzt ist als eine nichtakademische Bildung. Ideologische Vorstellungen, etwa „Volkwerdung durch Bildung“, haben eine Zeitlang eine Rolle dabei gespielt.

Jedenfalls: der Begriff Erwachsenenbildung wird schwer zu ersetzen sein. Eigentlich gemeint war ja mit seiner Kreierung auch gar nicht so sehr die Teilnehmerschaft bei diesen Veranstaltungen, sondern eine bestimmte Methode der Bildungsarbeit, die sich von den damals gebräuchlichen schulischen Methoden unterschied: Seminar, Diskussion usw.

Inzwischen ist auch diese Abgrenzung wieder flüssig geworden, denn die Frontalmethode der Schule ist dort einer Vielfalt von Methoden gewichen und die Methoden der Bildungsveranstaltungen des Rundfunks und Fernsehens wenden sich gleichermaßen an die Jugendlichen wie die Erwachsenen. Ebenso sind Vorstellungen und Begriffe der Lerntheorie, der kybernetischen Pädagogik und der Lernpsychologie nicht auf die Erwachsenenbildung beschränkt.

Was an Unterscheidendem bleibt, ergibt sich aus der simplen Notwendigkeit, altersstufengemäße Interessen, Bildungsvoraussetzungen, Verlaufsprozesse, Mentalitäten zu berücksichtigen. Außerdem spielt der sich erweiternde Generationsunterschied eine Rolle, das Drängen etwa auf Verbindung von Lehre und Aktion bei den Jungen usw. Für die Frage, ob eine von der Erwachsenenbildung getrennte außerschulische Jugendbildung nötig ist für jene vielen Jugendlichen, die in keinem Verband organisiert sind, genauer: ob die sogenannte Erwachsenenbildung ein solches Bedürfnis nicht weiterhin erfüllen solle und könne, ist aus solchen Unterscheidungen keine Entscheidung zu gewinnen. Das Argument aber, man könne nicht einen zweiten Bildungsapparat neben dem der Erwachsenenbildung aufbauen, hat sehr viel für sich.

Aber das alles ist auch für die gegenwärtige Fragestellung gar nicht das Wichtigste. Wir haben uns im verflossenen Bundesjugendkuratorium mit dieser Frage mehr als einmal befaßt. Dabei waren wir uns klar, daß eine Änderung des gegenwärtigen Zustands im Sinn einer Vereinnahmung der außerschulischen Jugendbildung durch die Erwachsenenbildung schon an bestimmten fiskalischen Regelungen scheitert. Die Geldtöpfe für die Jugendbildung sind andere als die der Erwachsenenbildung, und warum soll man auf staatliche Subsidien verzichten?

Ein anderer Grund wird gegen eine solche Vereinnahmung vorgetragen oder ist doch mindestens im Hintergrund wirksam: das Mißtrauen der Jungen gegen jedes Establishment, auch das der Erwachsenenbildung. Es richtet sich gegen Inhalte und gegen Methoden, gegen die Indoktrination, die von den Inhalten und von den Methoden ausgeht oder doch ausgehen kann. Man wird, meine ich, dafür Verständnis

haben müssen. Der Wunsch des Jugendhauses Düsseldorf, über diese Fragen mit den eigentlichen Trägern von Bildungsmaßnahmen, etwa mit den katholischen Verbänden, zu sprechen, scheint mir vernünftig. Wahrscheinlich erwartet man sich von diesen Gesprächspartnern eher eine wirksame Mitbestimmung als von den Einrichtungen der Erwachsenenbildung unmittelbar. Und um ein höheres Maß von Mitbestimmung von seiten der zu Bildenden geht es in der Erwachsenenbildung in der Tat, nicht nur im Bereich der außerschulischen Jugendbildung. Aber damit habe ich mich im Zusammenhang dieses Themas nicht zu befassen.

III. Gibt es eine katholische Erwachsenenbildung?

Ich komme zu meinem dritten Punkt, nämlich zur Frage, ob es eine spezifisch christliche oder katholische Erwachsenenbildung gibt. Die Frage ist gewiß für viele Katholiken noch immer schockierend.

In den zwanziger Jahren beschäftigte uns die Frage, ob es eine christliche Politik, einen christlichen Staat, eine christliche Gesellschaft gebe. Wir einigten uns damals auf die Antwort: es gebe eine Politik, die von Christen gemacht wird und von ihnen zu verantworten ist. Eine „Politik aus dem Glauben“ also, dies der Titel eines damals, 1926, bedeutsamen Buchs von Ernst Michel. Der terminologische Unterschied hat Gewicht. Damals handelte es sich darum, loszukommen von der bloßen Verkündigung allgemeiner, „ewiger“ Prinzipien, etwa in der Art der damaligen Sozialzyklen; damit kann man nicht ordnend und entscheidend in die Angelegenheiten dieser Welt eingreifen. Den damaligen Politikern der Zentrumspartei hat man Pragmatismus vorgeworfen; sicher hat hier ein Mangel an theoretischen Vorklärungen bestanden. Christliche Politik beginnt dann, „wenn der politisch verantwortliche Mensch im Christen gläubig wird und den christlichen Glauben in seinem politischen Handeln bewährt“ (Ernst Michel). Solche Bewährung geschieht immer in der Spannung zwischen gebundenem Gewissen und der konkreten Situation. Wie die konkrete Entscheidung ausfällt, kann nicht vorwegbestimmt werden oder doch nur in einigen extremen Situationen. Politik ist Güterabwägung. Staat kann nicht als überzeitliche Norm betrachtet werden, aus der das für den Menschen gute politische Bewußtsein nur deduziert zu werden bräuchte. Gewiß, der aristotelische oder der christliche Rückgriff auf die Frage nach dem guten Leben ist immerzu notwendig; aber die Rezeption solcher Fragen und fundamentalen Antworten muß auf die Möglichkeiten der heutigen und morgigen Gesellschaft projiziert und bedacht werden. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff des Gemeinwohls.

Die Analogie zu unserer Frage liegt auf der Hand. „Katholische Erwachsenenbildung“ ist die abkürzende Formel für die von Katholiken getragene Erwachsenenbildung. Diese terminologische Wendung ist für das Selbstverständnis und die Wirk-

samkeit katholischer Erwachsenenbildung in der Gesellschaft entscheidend, was zu zeigen sein wird.

Diese Welt kann, was ihre Welthaftigkeit anlangt, nicht geschieden werden nach Getauften und Nichtgetauften; es kann keine Bildung geben, die nur den einen oder nur den anderen zukommt. Subsidiär oder regional kann jedoch katholische Erwachsenenbildung die gleichen Aufgaben wie die anderen Erwachsenenbildungsträger übernehmen und insofern also *auch* tun wie die anderen. Es gibt kein Monopol in der Erwachsenenbildung, kein liberales, kein sozialistisches, auch kein katholisches. Darin ist man sich heute – wenigstens verbal, mit einigen nicht einbekannten Mentalreservationen – einig. Die Erwachsenenbildung ist ein konkurrierendes System; in diesem System ist die konkurrierende und aktive Präsenz auch des katholischen Bevölkerungsanteils selbstverständlich. Sie braucht in einer pluralistischen Gesellschaft nicht gerechtfertigt zu werden.

Dennoch: dieser Sachverhalt enthebt nicht der Notwendigkeit, den Anspruch auf Präsenz zu begründen, vielleicht gar nicht so sehr nach außen hin, sondern uns selbst gegenüber, damit das, was uns aufgetragen ist, richtig erfüllt werden könne. Das bloße „wir auch“ genügt nicht, auch nicht, wenn wir in diesem Bereich wahrlich auf bedeutende historische Leistungen hinweisen können; etwa auf all das, was mit dem Namen Anton Heinen verbunden ist. Überhaupt auf die säkularen Leistungen der Kirche für die Volksbildung in allen Epochen.

Es ist aber für die heutige Begründung katholischer Erwachsenenbildung nicht unnütz, die Unterschiede zu bedenken zwischen einst und jetzt. Die Kirche war, als Volkskirche, die große Erzieherin der europäischen Völker. Aber wir verstehen heute diese Leistung als subsidiäres Werk. Für die Oberschicht der Völker gab es früh eine nichtkirchliche, eine weltmännische Bildung, z. B. die ritterliche. Auch sie hat kirchliche Initiativen zur Voraussetzung, vor allem die epochale Wirkung der Reformen Gregors d. Gr. Aber alles das war Erziehung zur Mündigkeit der Völker. Auch die Aufklärung wäre ja ohne diese Erziehung und Bildung nicht möglich gewesen. Es gab sie auch nur im Raum der lateinischen Kirche. Die Kirche hat also Aufgaben aufgegriffen, die nicht gesehen oder doch vernachlässigt worden waren, in den Jahrhunderten der Neuzeit vor allem gegenüber dem Untervolk. Sie hat solche Aufgaben, wenn auch nicht ohne Kämpfe, die wir ja noch erlebt haben und wahrscheinlich weiter erleben werden, der Gesellschaft und dem Staat übergeben, als diese selbst mündig dazu geworden waren. Solches Loslassen gehört zum Selbstverständnis christlicher Bildungsarbeit.

Ist dieser Prozeß nun abgeschlossen? Kann oder soll also die Kirche sich wenigstens aus den intentionalen Veranstaltungen der Bildung zurückziehen? Von ihrer funktionalen Rolle braucht in diesem Zusammenhang nicht die Rede zu sein.

Ich habe von der terminologischen Wendung gesprochen. In ihr ist auf diese Frage eine Teilantwort enthalten: Erwachsenenbildung ist Werk der Weltverantwortung der Gläubigen, insbesondere der gläubigen Laien. Das schließt weder den Theologen

noch den Kleriker aus, selbstverständlich nicht. Aber bei diesem Werk wirkt er nicht in seiner kirchenamtlichen Funktion mit, sondern als gleichberechtigter Mitbruder und als Fachmann unter Fachleuten. Daher bin ich auch entschieden gegen die Überlegungen, katholische Erwachsenenbildung den Seelsorgeämtern anzuvertrauen. Dort eben gehört sie nicht hin.

Damit ist aber die Kirche als Amtskirche keineswegs aus ihrer Mitwirkung entlassen. Von unten, vom Kirchenvolk her gesehen, ist die Amtskirche auch die Großorganisation aller Gläubigen. Das ist nicht ihre einzige Funktion. Aber aus ihr ergeben sich heute Aufgaben und Pflichten, die nur sie erfüllen kann. Zum Beispiel kann nur sie mit ihrer Organisation jene Mittel bereitstellen, die zur notwendigen Errichtung der zentralen, helfenden, speisenden und auch steuernden Institute und zur mit solchen Instituten zu verbindenden Forschung gebraucht werden. Eine gelingende katholische Erwachsenenbildung bedarf einiger solcher Institute dringender, als es z. B. Kirchenbauten sind, womit gar nichts gegen Kirchenbauten gesagt ist. Solche Institute, die wir brauchen, wenn wir nicht zurückbleiben wollen, wenn wir das Besondere unserer Aufgabe herausarbeiten wollen, sind teuer, wenn sie dienliche Leistungen erbringen sollen, wenn sie katholische Erwachsenenbildung sowohl konkurrenzfähig wie im Sinn der neuen Zielsetzungen eigenständig machen sollen, eigenständig gegenüber den anderen Trägern der Erwachsenenbildung. Ob die Kirche zur Neubegründung katholischer Erwachsenenbildung, damit auch zu neuen Strukturen wirklich ja sagt, also im Sinn ihrer eigenen Bildungsgeschichte traditionelle Formen und Vorstellungen losläßt und Verantwortung in der Erwachsenenbildung delegiert, wird sich darin erweisen, ob sie zu solchen Anstrengungen bereit ist. Damit wird kirchenamtliche Mitverantwortung und Kontrolle in gemäßen Formen nicht abgewiesen, sondern im Gegenteil gefordert. Was heute für den Staat gilt, gilt auch für die Kirche: daß Interesse und Aufwendungen für die Bildung bisher in keinem Verhältnis zu den Bildungsnotwendigkeiten der modernen Gesellschaft stehen. Mir ist unbegreiflich, wie man angesichts dieser Situation von einer Senkung der staatlichen Steuern und der Kirchensteuern reden kann. Das ist die Primitivreaktion von Leuten, die sich nicht die Mühe nehmen, sich ein Bild vom wahren Zustand unserer Gesellschaft und der Größe der Aufgaben zu machen, vor denen wir stehen, wenn wir unsere Lebensform, unsere Freiheit, ja auch nur unseren Lebensstandard sichern wollen.

Aber wenden wir uns nun der zentralen Frage zu, worin denn das Eigentliche der katholischen Erwachsenenbildung begründet ist. Die Fragestellung ist als wenig ergiebig bezeichnet worden. Um so schlimmer für eine „éducation permanente catholique“. Wenig ergiebig allerdings erscheint mir die Fragestellung dann, wenn man die Unterscheidungsschwelle zu tief oder zu hoch ansetzt. Begründungen von katholischer Erwachsenenbildung, die noch immer davon ausgehen, es sei möglich, in ihr eine umfassende katholische Weltdeutung zu vermitteln, sind nicht nur überzogen, sondern schlicht falsch. Daraus können nur weitere Muster jener katholischen Ideologien entstehen, von denen kürzlich A. Burghardt in „Wort und Wahrheit“ einige beschrieben

hat. Vergessen wir doch nicht die unser heutiges Bewußtsein bestimmende Erfahrung, was wir für unser Verständnis von Welt und Geschichte Nichtkatholiken und Nichtchristen verdanken, jene Erfahrung, die uns in Politik, Wissenschaft und Bildung erst voll kooperationsfähig gemacht hat. Auch die einfachere Formulierung: „Motivation und Zielsetzung katholischen Glaubens durchziehen unsere ganze Bildungsarbeit“ macht mich, offen gestanden, ratlos. Nimmt man schon den Begriff der Motivation ganz ernst, dann muß man zu dem Ergebnis kommen, daß – ich lasse über Zahlen mit mir streiten – 90 % katholischer Erwachsenenbildung von ihr nicht gedeckt werden. Ich habe gegen diesen Deckungsmangel, wie schon ausgeführt, nichts einzuwenden, wenn die Bildungsarbeit selbst sachgerecht ist. Aber wozu dann solche nicht erfüllbaren Unterschiebungen? Sie verfälschen allzu leicht, was uns als Christen mit anderen zusammen aufgetragen ist; verkürzen das uns heute mögliche Verständnis einer zu ihrer geschöpflichen Welthaftigkeit befreiten Welt; stammen meist aus dem illegalen, sublim unchristlichen Bedürfnis, diese Welt religiös zu schließen; aus dem Mangel an Mut und Kühnheit, die Ungeheuerlichkeit dieser Welt auszuhalten und sich dem Zweifel zu stellen, die den Glauben groß, aber auch zum biblisch gebotenen Wagnis machen. Sie führen leicht dazu, das *sacrificium intellectus* allzu tief und früh anzusetzen, weil Fragen als beantwortet behauptet werden, die offenbleiben müssen.

Für die katholische Erwachsenenbildung gehe ich lieber von dem Negativwort aus: „non in dialectica complacuit Deo salvare mundum“ – wenn Sie mir die Deutung abnehmen wollen, für das in keine andere Sprache zu übersetzende Wort Bildung sei die Vokabel „*dialectica*“ vorweggenommen. Man darf diesem Satz keine bildungsstürmerische Absicht unterlegen; wohl aber jene „*definitio critica*“, also jene äußerste Grenzziehung, die vor dem Bildungshochmut und der Erkenntnisarmut bewahrt, die sich aus dem grundsätzlichen, entschlossenen Verbleib in der reinen Weltimmanenz so leicht entwickelt.

Nach Karl Rahner ist Christentum „das ausdrückliche und gesellschaftlich (Kirche) verfaßte Bekenntnis dazu, daß das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichend sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und daß diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt“. Auch im Bereich der Erwachsenenbildung die Menschen für diese Selbstmitteilung Gottes offenzuhalten und zu öffnen, ist der eigentliche Grund eigenständiger, aber kooperativer katholischer Erwachsenenbildung. Dieses Offenhalten jedoch kann im Geschäft der Bildung nicht in der kleinen Münze geschehen, in der dieses ausdrücklich als solches bezeichnete Geheimnis ausgegeben werden *muß*, wenn man die Unterscheidungsschwelle so tief ansetzt, wie das in manchen Formulierungen zum Ausdruck kommt. Pragmatisch gesprochen: es handelt sich um den Unterschied der vielleicht 90 % der Veranstaltungen, von denen vorher die Rede war, und der vielleicht 10 % Veranstaltungen, in denen diese Perspektive wirklich durchschlägt. Diese Perspektive ist dennoch entscheidend. Davon ist nun zu sprechen.

Die ganze Bildungsdiskussion von heute ist von einem wahrlich unerlaubten, schlicht primitiven Optimismus durchwirkt, der von der wirklichen Lage der Welt nicht Kenntnis nimmt und der weder vom wachen Zeitgenossen noch gar vom Christen geteilt werden kann. Gehen wir aus vom Begriff der Toleranz. Er ist einer freiheitlichen und pluralistischen Gesellschaft schlechthin unentbehrlich und muß jedem Christen teuer sein. Aber in seinem neuzeitlichen Verstand schlägt immer stärker die Haltung der Indifferenz durch. Damit bewirkt er mit geschichtlicher und psychologischer Logik Skepsis gegenüber jeder letzten Position. Daraus entsteht die moderne Unfähigkeit, in dem, was Sinn des Lebens heißt und was eine menschlich geordnete Welt konstituiert, überhaupt noch Stellung zu beziehen. Gegen diese Unfähigkeit und Unbestimmtheit ist ja auch längst eine Gegentendenz am Werk und stößt immer stärker durch: das Wort von der repressiven Toleranz muß dazu führen, daß prophetisch-ideologische Gruppen und Parteien eine bestimmte Deutung des Daseins für verbindlich erklären und sie mit allen das persönliche Gewissen zerstörenden Konsequenzen durchsetzen. Das kann von oben, also durch etablierte Diktatur geschehen, aber auch durch die amorphe Diktatur der Interessen und Gruppen, der ständig wirkenden Anpassungszwänge und Standardisierungen, die zur Wirkung haben, daß andere als bestimmte Meinungen kaum mehr entstehen, jedenfalls sich nicht behaupten können.

Ein Weiteres: dem modernen Bildungsoptimismus liegt die Überzeugung zugrunde, Wissen, Wissenschaft, Erkenntnis, je umfassender und rückhaltloser sie sich darstellen, seien stets und an sich ein fragloser Gewinn für den einzelnen und die Menschheit; die Ökonomie der Erkenntnis sei durch eine prästabilisierte Harmonie sicher in die menschliche Gesamtexistenz eingefügt.

Daß das sich so nicht verhält, daß die Zusammenarbeit der Wissenschaft mit der Technik in allen Bereichen bis hin zum biologischen unvorhersehbare Folgen hat, diese Einsicht dringt doch mehr und mehr durch. Die aus der ersten Aufklärung stammende Sicherheit ist, jedenfalls in kleineren Kreisen, erschüttert. Der Eindruck wächst, die Menschheit sei an eine Grenze gelangt, die zu überschreiten möglicherweise die absolute Zerstörung bedeuten werde; daß es jedenfalls durchaus offen ist, ob der Mensch fähig ist, die Energien zu meistern, die er gewonnen hat. Dabei ist keineswegs, nicht einmal in erster Linie, an die Atomenergie gedacht.

Die sich daraus ergebende Frage wird immer dringlicher, ob an der absoluten Souveränität der Wissenschaft festgehalten werden kann; ob sie in der Tat berufen ist, die Stelle früherer Autorität einzunehmen. Ob sie nicht als *ein* wichtiges, aber eben auch gefährliches Element im Ganzen des Daseins verstanden werden muß, soll sie nicht zur Explosion der Existenz führen. Ich weiß, das gab es einmal; aber diese die Wissenschaft umfassende Sorge hat den Fall Galilei hervorgebracht. Trotzdem bleibt die Aufgabe, nach einer Analogie jener Sorge zu suchen; nach einer Form der autonom gewordenen Einzelbereiche der Kultur, der Wissenschaft, der Technik, die deren Freiheit nicht zerstört, aber auch nicht die menschliche Ordnung. Davon hängt ab,

was ich anfangs mit Aristoteles das gute Leben genannt habe, hängen ab nicht nur die wissenschaftliche Forschung, auch die Entwicklung der staatlichen Funktionen, der Wirtschaft, des Verkehrs, des Informationswesens, der Formung des öffentlichen Bewußtseins. Alles ist ein einziges Ganzes geworden.

Man mißverstehe mich bitte nicht: Ich meine nicht, die Zukunft der Menschheit sei in die Hand der Bildung gegeben: „non in dialectica complacuit Deo salvare mundum“. Aber eine Bildung, in der diese Sorge nicht perspektivisch geworden ist, ist eine kümmerliche Sache, mag sie wissenschaftlich so hoch angesetzt sein wie immer. Ich meine auch nicht, eine christliche Erwachsenenbildung unterscheide sich mit solcher Perspektive von der Erwachsenenbildung anderer Gruppen; diese Überlegungen standen im Zusammenhang mit der Frage nach der wirklichen Lage einer Welt, in der, offen oder geheim, die Tendenz nach einer künftigen Weltgestalt aus absoluter Herrschaft wirksam ist. Ich meine allerdings, daß es christlichen Lehrern und einer christlichen Erwachsenenbildung aufgegeben ist, in dieser generellen Sorge um den Menschen das eigentliche Prinzip ihrer Arbeit zu erkennen und in die Einzelprogramme und -themen zu transponieren. Und ich meine weiter, daß sich aus dem Glauben wie aus der christlichen Tradition Aspekte und Kategorien für eine so begriffene Erwachsenenbildung ergeben, die in diese Gesellschaft eingebracht werden müssen. Geht man diesen Fragen nach, so stößt man unweigerlich auf die großen christlichen Themen und Wirklichkeiten. Die Rede vom „christlichen Menschenbild“ meint eben das recht eigentlich; nur wäre es besser und sinnvoller, von christlichen Menschenbildern, also in der Mehrzahl zu sprechen, und *dann* auch von einer Bildungsarbeit, die aus ihnen ihre Ziele gewinnt. Geschieht das richtig, so wird auch die fundamentale Problematik, die in dem Satz „non in dialectica“ zum Ausdruck kommt, als Eigenkritik wie als christlich begründete Kritik an jeder Bildung im Sinn der Nüchternheit und der Offenheit nach oben wie zu allen Menschen hin wirksam werden. Diese Kritik der Bildung darf nicht Resignation erzeugen; das wäre die falsche, die unchristliche Reaktion. Aber es ist gerade für die Bildung gut, wenn in ihr das Wissen wirksam bleibt, daß die Vollendung des Menschen nicht aus einem wie immer gearteten Bildungsvorgang zu erwarten ist, sondern aus dem Ärgernis eines Eingreifens Gottes auf einem Weg, auf dem das Kreuz steht.

Bedeutet das Gesagte, daß die eigentliche Thematik katholischer Erwachsenenbildung Theologie sei? Gar Pastoral? Nein. Auch hierfür gilt, was ich zur Einleitung dieser Überlegungen gesagt habe, nämlich, daß die Rezeption solcher Fragen und fundamentalen Antworten auf die Möglichkeiten und Fragestellungen der heutigen und morgigen Gesellschaft projiziert und bedacht werden müsse. Und das heißt, daß theologische Sprache in profane Sprache übersetzt werden muß, theologische Erkenntnis in die uns heute zugängliche profane Erkenntnis.

Es wäre also auch ein Unrecht, aus den behandelten Zielsetzungen Argumente gewinnen zu wollen gegen die Anwendbarkeit der ersten Voraussetzung aller Erwachsenenbildung auch auf diese Ziele: daß die Einrichtungen der Erwachsenenbildung

von ihrem Bildungsansatz her Dienst an der Allgemeinheit tun, daß sie nicht der Gruppenisolierung dienen dürfen, sondern eine integrierende Zielsetzung haben müssen. Wahrhaftig, das haben diese Inhalte und Perspektiven im allerhöchsten Maß. Mit ihnen trägt katholische Erwachsenenbildung auf ihre Weise zu der Aufgabe bei, eine vielfältig gegliederte, wenn man will: zergliederte, sozial, wirtschaftlich, weltanschaulich, religiös uneinheitliche, also plurale Gesellschaft in eine Ordnung der wachsenden Zumutbarkeit zu binden, ohne alle ihre Götter in einem unverbindlichen Pantheon zu versammeln, so zu entmachten und dann, zur Vorsicht, hoch über ihm den Thron eines Pontifex Maximus zu errichten – das ist das wirklich große Unternehmen des 20. Jahrhunderts. Ihm gegenüber gehören die totalitären Ordnungen in der Rangordnung des Geistes zu den kleinmütigen Ordnungsversuchen. Ich bin also der Meinung, daß Pluralität der Gesellschaft nicht bloße Faktizität sei, sondern beträchtlich mehr. Die totalitäre Ordnung kann man interpretieren als das Brechen der Spannungen, die in einer offenen Gesellschaft notwendig wirken und die nicht aus der Hölle kommen; als die Unfähigkeit, diese Belastungen auszuhalten, sie zu bewältigen und zu einer tragfähigen Gesamtordnung zu bringen.

Wer aber von religiösen Gesichtspunkten aus Bedenken gegen diese Deutung des Pluralismus hat, der sei an die Sätze Karl Rahners erinnert: „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 seiner Kreatürlichkeit; nur in Gott ist alles eins; im Endlichen ist der Antagonismus der Wirklichkeiten unaufhebbar . . . Diesen Pluralismus gibt es in allen Dimensionen des menschlichen Daseins und daher auch im gesellschaftlichen: 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.“

Von solchen Einsichten her ist das volle Verständnis und sind die Ordnungsprinzipien der Vielfalt auch der Trägerschaft der Erwachsenenbildung zu bedenken. Das schließt das Wirken verschiedenartiger Gruppen nicht aus, sondern setzt sie voraus. Die Notwendigkeit eines fundamentalen Konsensus in einer pluralistischen Gesellschaft entsteht ja doch erst aus der Anerkennung der legitimen Verschiedenheiten. Ihr Recht, sich rein auszuprägen, darf ihnen in einer freien Ordnung nie bestritten werden, sollen wir nicht in eine mindestens kryptototalitäre Unordnung hineingleiten. Gesellschaft und Staat haben sogar ein Interesse an solcher Ausprägung – unter der Voraussetzung, daß keine der Gruppen einem Imperialismus huldigt, sondern daß sie das Prinzip der wachsenden Offenheit anerkennen und bereit sind, das je Eigene in die Gesamtordnung einzubringen. Diese Gruppen haben ihre Berechtigung, ihre Unentbehrlichkeit nicht nur für die, die zu diesen Gruppen gehören, sondern für die Gesamtgesellschaft. Deren Festigkeit hängt ja doch von der Zahl derer ab, die nicht dem Flugsand gleichen im Wind der Zufälligkeiten und bloßen Interessen.

Fränzi Maierhöfer

Der verstummte Dialog

Probleme des modernen Dramas

„Nein ...

Ja ...

Nein ...

Ja ...

Nein ...

Ja ...

Und ich sage Ihnen: nein! Vorsicht: die Blumentöpfe!

Und ich sage Ihnen: ja! ... Vorsicht: die Blumentöpfe!“

Die Hände hinter dem Rücken verschränkt, laufen Dupont und Durand, gleichgekleidet, aufgeregt um den Tisch in der Mitte der Bühne. Wenn sie sich begegnen, drehen sie sich um und rennen weiter ringsum, ein jeder in jeweils umgekehrter Richtung. Ein jeder beharrt auf seinem Standpunkt. Weil der sich weder dem Inhalt noch dem Umfang nach beschreiben und fassen läßt, ist er eben keiner. Die Jas und Neins fliegen hin und her, werden wie Bälle zurückgeschlagen. Damit wird der dramatische Dialog auf die simple Frontstellung zweier Ichs reduziert, die eigensinnig auf keinem Standpunkt bestehen und den Antrieb zur Fortsetzung ihres Ballspiels daraus gewinnen, sich gegenseitig „sprichwörtliche“ Verständnislosigkeit vorzuwerfen. Als sachlichen Bezugspunkt außerhalb ihrer selbst benutzen die beiden Männer die Blumentöpfe auf dem Tisch. Die „Vorsicht“ vor deren etwaigem Sturz gestattet es ihnen, einer immerhin möglichen unmittelbaren Gegenüberstellung auszuweichen. Der dritte Mann, gleichgekleidet, wird in das Ja-Nein-Spiel mit einbezogen. Er ändert daran nichts. „Vorsicht: die Blumentöpfe!“ warnt auch er. Die hübsche Dame taucht auf, und die drei Männer sind zunächst erfreut über die Ablenkung: „Sie werden uns aus der Verlegenheit helfen.“ Dazu aber ist die Dame nicht imstande. Auch sie hat nichts zu sagen, steht nur da. Schließlich wird sie, die erst ein bißchen eitel wegen ihrer dreifachen Wirkung war, von den dreien buchstäblich auseinandergenommen. Ionescos kurze „Szene zu viert“ ist beendet¹.

Purer Unfug? Gewiß. Keine Fuge ohne Kontrapunkt. Ein Dialog, ein Zwiegespräch, ohne zweiten Pol, ohne Gegenpol, muß etwas Ungefüges sein und bleiben. „Ich-Dramatik“ sei keine Dramatik, schreibt Peter Szondi in seiner „Theorie des modernen Dramas“, worin er die Wendung des Dramas (seit Ibsen) zur „inneren Sicht“ untersucht und auch beklagt². Wenn der „Dialog“ nur als Kunstgriff zur durchsichtigeren

¹ Eugène Ionesco, Stücke 3 (Neuwied 1964).

² Peter Szondi, Theorie des modernen Dramas (Frankfurt 1966).

Gestaltung einer Auseinandersetzung des Autors ausschließlich mit sich selbst und zu deren exhibitionistischer Darbietung dient, dürfte dieses Verdikt auch zutreffen. Des 1912 geborenen, französisch schreibenden Rumänen *Eugène Ionesco* Angst- und Alpträume, die er, zu eindrucksvollen Theaterstücken geformt, auf die Bühne projiziert und damit objektiviert, sind allerdings keineswegs nur privater Natur. In ihnen wird der Bankerott des Scheindialogs, der bloßen Ich-Behauptung und Ich-Erklärung offenbar, die asozialen Folgen asozialen Verhaltens offenkundig.

Ionesco, seit 1969 „Unsterblicher“ der Académie Française, zählt neben Beckett zu den prominentesten Autoren des sogenannten „absurden“ Theaters, wozu er u. a. auch Shakespeare, Tschechow und Pirandello rechnet. Er selbst zieht die Bezeichnung „ungewöhnlich“ vor. Denn er möchte wieder das Staunen lehren, das vor aller Erkenntnis liegt, das Staunen über die „ungewöhnliche“ Verkommenheit und Verrottung menschlicher Beziehungen, über das oft gewollte Verlorensein in der Kontaktarmut, über das verstörte Umherirren im „Unzusammenhängenden“. Besonders Ionescos frühere dramatische Dialoge bestehen – wie das eingangs zitierte Beispiel in drastischer Knappheit beweist – aus einander ablösenden verkappten Monologen. Seine Monologierer benötigen Zuhörer, um nicht ins Leere sprechen zu müssen, hören aber selbst nicht zu.

Der Funktionsschwund des Dialogs im Drama, das Erlöschen des Interesses an Mitteilung und Aussprache, das Einfrieren im eigenen Ich, die Krise des Dramas haben ihre Ursache in einer tiefer liegenden Bewußtseinskrise, deren derzeitige Peripetie die Entwicklung des europäischen Dramas schon lange ankündigte. Nicht umsonst bemerkt Canetti, von allen Möglichkeiten des Menschen, sich zusammenzufassen, sei das Drama die am wenigsten verlogene. Abgesehen von allen Theorien über seine Struktur, abgesehen auch von allen Wandlungen, denen es im Lauf seiner Geschichte unterworfen war, ist das Drama eine Urform der Dichtung, deren Bezeichnung auf ihren Ursprung hinweist: *drân* = handeln. Dem dramatischen Dialog fällt die Aufgabe zu, die Handlung voranzutreiben, durch Worte Taten zu provozieren, Worte Taten sein zu lassen, durch Worte menschliche Beziehungen herzustellen, zu erhalten und zu entwickeln und als eigentliche „Tat“ mittels der Worte in der Kunstform des Dramas mitzuteilen. Auch im übertragenen Sinn ist ein Drama kein *action theatre*, weder die Abbildung irgendwelch blindwütiger Aktionen noch deren direkte Vorführung. Unter dem *nunmehr bewußt gewordenen* Postulat der Unveränderlichkeit aber erübrigt sich jeder Versuch zu handeln, damit der Dialog als Ursache und Wirkung der Handlung. Menschen erstarren zu unveränderlichen Größen, Rechnungsfaktoren, Rollenfunktionsträgern, deren Charakterstärke sich erweist, indem sie weder sich noch ihre Meinung ändern, sondern allein die Funktion der Rollen-Bilder in Rechnung stellen. In dieser Situation erstirbt der Dialog. Wer sollte mit wem worüber reden? Es bleibt das Gerede um des Geredes willen, in dramatisierter Form das verbissen-verspielte Hin- und Herwerfen beliebiger *Jas* und *Neins*. Wovon könnte das Drama, das nach Lessing „Begebenheiten als Handlungen“ darstellt, dann handeln?

Von diesem deprimierenden und korrumpierenden Nicht-Vollzug des Dialogs gab schon *Anton Tschechow* (1860–1904) mit seinen zarten und stimmungsvollen, zugleich kristallharten und scharfen dramatischen Zustandsschilderungen des Befindens der Menschen (nicht nur) seiner Zeit Rechenschaft. Tschechows schon vielfach erwähnte nahe Verwandtschaft zu Beckett, seine auch in Deutschland einsetzende Renaissance scheinen die Prophezeiung des früh verstorbenen russischen Arztes zu erfüllen, der seinem Werk erst spätere Wirksamkeit voraussagte. Etwa zur gleichen Zeit verfaßte *August Strindberg* (1849–1912) seine quälenden Tragödien von Menschen, die nicht miteinander leben können, weil sie ihr „Repertoire“ nicht lieben, und doch zusammenbleiben. Tragödien, in deren Zentrum meistens die extrem verklemmte Verklammerung eines Mannes und einer Frau steht. Der Einfluß des Schweden, im besonderen seines „Traumspiels“, im allgemeinen seiner „Stationentechnik“, d. h. der Auffassung des Dramas als eines zurückzulegenden Wegs und dessen Wiedergabe in Stationen-Bildern, auf die moderne Dramatik (einschließlich Brecht) kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Auch der jüngste der hier genannten Autoren, der Amerikaner *Edward Albee* (geb. 1928), der andererseits sein „Ausgesetztsein“ Beckett gegenüber nicht verschweigt, ist unmittelbar und mittelbar (über den späten O’Neill) von Strindberg angeregt³.

Die Auswahl der besprochenen Dramatiker ist thematisch orientiert, nicht systematisch oder chronologisch geordnet, orientiert am Thema des erloschenen Dialogs, des dadurch bedingten fast apathischen Gefühlsmonds – der bleiernen Müdigkeit und erstickenden Langeweile. Wer nach einem Indizienbeweis für die Rechtfertigung der gebotenen Auswahl sucht, findet ihn in der Person *Arthur Adamovs* (1908–1970), Verfasser eines Stücks mit dem Titel „Ping-Pong“, der Tschechow übersetzte und eine Arbeit über Strindberg schrieb⁴. Eine weniger oberflächenverhaftete Erklärung für die tiefe Zusammengehörigkeit dieser Schriftsteller liefert Ionesco, wenn er berichtet, ein Kritiker habe ihm einmal nachgewiesen, daß er von Strindberg beeinflusst sei. Da habe er sich gezwungen gesehen, den skandinavischen Dramatiker auch zu lesen. Und er müsse zugeben, die Behauptung des Kritikers treffe zu⁵.

Beredete Sprachlosigkeit

Poesie sei die Muttersprache des menschlichen Geschlechts, meinte J. G. Hamann (1730–1788), einer der ersten deutschen Kritiker der Sprache, auf den sich Stürmer und Dränger beriefen, der die Romantik mit anregte und den Expressionisten wiederentdeckten. Auch Herder (1744–1803), mit Hamann befreundet und wie der junge

³ An Interview with Edward Albee, in: *American Newsletter for Teachers of English in Germany* (Stuttgart 1969) 24 ff.

⁴ Arthur Adamov, *Theaterstücke* (Darmstadt 1951).

⁵ Vgl. Eugène Ionesco, *Bekenntnisse*. Nach den Gesprächen aufgezeichnet von Claude Bonnefoy (Zürich 1969) 45, und: *Argumente und Argumente* (Neuwied o. J.) 82.

Goethe nachhaltig von ihm beeinflusst, vertrat die Auffassung, Aufgabe der Sprache sei weniger praktische Verständigung, sachgerechte Wiedergabe von Begriffen, sondern Quelle und Speicher des Denkens und Fühlens. Wilhelm von Humboldt (1767–1835) nannte die Sprache „kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energie)“. Ihre wahre Definition könne daher nur eine genetische sein. „Sie ist nemlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulirten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen.“⁶

Heute ist die Sprache, die für den alten Hamann unbestreitbar göttlichen Ursprungs war, extrem verzweckt und damit zum profanen Problem geworden; das Wort, in dem sich für Hamann „das geheimnisvolle Wesen unserer Seele“ offenbarte, zum fragwürdigen, kommerzialisierten Tauschobjekt heruntergekommen. Allein die wachsende Zahl der Abhandlungen darüber, was denn die Sprache sei, dokumentiert das gebrochene Verhältnis zur Sprache. „Es ist“, so notiert Ionesco, „als merkten die Leute plötzlich, daß sie seit Zehntausenden von Jahren reden. Jetzt versucht man herauszufinden, was reden heißt.“ An anderer Stelle bemerkt er: „Wenn soviel von der Sprache geredet wird, heißt das, man ist besessen von etwas, das einem fehlt.“⁷

Eben dieses Fehlen der Sprache bringen seine Stücke zur Sprache, zwingen den Mangel an Sprache – anders als Handkes monomanische Nur-Sprech-Stücke – ins sichtbar machende Bild⁸. Schon in Ionescos erstem Stück („Die kahle Sängerin“)⁹, das nur aus einer Anhäufung plattester Sprachbanalitäten zu bestehen scheint, geht es nicht etwa darum, die tötende „ungewöhnliche“ Gewöhnlichkeit im Verbrauch und Verschleiß der Worte als ein Versagen anzuklagen. In diesem „Anti-Stück“ hat der „Dialog“ als Gedankenaustausch, als Ballspiel mit in Worte gekleideten Informationen, als bloße Meinungsäußerung, die Gegenäußerung hervorruft, seine Funktion ganz und gar verloren. Teils aus Unvermögen, teils aus Schmerz über ihr Unvermögen spielen seine Figuren nicht mehr mit. Sie nehmen den Ball, und das ist hier das wie der Ball wechselbare Gesprächsthema, nicht auf, scheinen die Regeln des Gesellschaftsspiels „Dialog“ nicht zu kennen. So sitzen in den ausschließlich aus rhythmisiertem Gerede komponierten Szenen Mr. und Mrs. Martin, schon lange miteinander verheiratet, nun gerade einander gegenüber. Abwechselnd ausdruckslos vor sich hinredend, kommen sie zu dem Ergebnis, daß sie beide in der gleichen Stadt, in der gleichen Straße, ja in der gleichen Wohnung hausen und die gleiche Tochter haben. „Wie sonderbar! Wie unbegreiflich und welch ein Zusammenspiel!“

„Die kahle Sängerin“ bringt Elementareres zum Ausdruck als die – nach etwaigen

⁶ Wilhelm von Humboldt, Schriften zur Sprachphilosophie, hrsg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel (Darmstadt 1963) 418.

⁷ Eugène Ionesco, Tagebuch (Journal en miettes) (Neuwied o. J.) 46, 117.

⁸ Hans Mayers Meinung, Ionesco betreibe Kulturkritik, „die sich fast ausschließlich als Sprachkritik versteht“, hat Peter Ronge (Polemik, Parodie und Satire bei Ionesco, Hamburg 1967) widerlegt.

⁹ „Die kahle Sängerin“, „Die Unterrichtsstunde“, „Jakob oder Der Gehorsam“, „Die Stühle“, „Amédée oder Wie wird man ihn los“ u. a. in: Eugène Ionesco, Stücke 1 (Neuwied 1959).

moralischen Maßstäben meßbare – Weigerung, am Schlagabtausch mit Worten weiter teilzunehmen. Das Stück beschwört den „Dämon der Unwirklichkeit“ (Titel eines Werks von Jean Tardieu). Die Un-Sprache, deren sich Ionescos Figuren bedienen, ist unfähig, zum „Ausdruck des Gedankens“ (Humboldt) zu werden, muß dazu unfähig sein, denn der Autor zeigt Menschen, deren „Wesen vom Denken geschieden“ ist (Ionesco). Abgetrennt vom Wesen, oder, wie Artaud, einer der bedeutendsten Anreger der gegenwärtig wirksamen Literatur, sagen würde, „ohne das Gesetz des Herzens“, bewirkt die Sprache, die auch bei Ionesco Tätigkeit ist, nicht etwa nur nichts, sondern etwas Negatives, Tödliches: Der Professor in Ionescos zweitem Stück („Die Unterrichtsstunde“) erstickt erst jede spontane Regung, jede Selbständigkeit in seiner wohl-erzogenen, doch lebhaften Schülerin. Er vergewaltigt und tötet sie, zuerst mit den Worten, saugt ihr das Leben aus, nimmt ihres für dasjenige, das ihm und seiner „Sprechsprache“ fehlt.

Schonungslos komisch legt die tragische Farce „Die Stühle“ den Ausfall des Dialogs und den Einfall des vernichtenden Nichts der Unwirklichkeit bloß. Außer den beiden Alten, mit „Mann“ und „Frau“ bezeichnet, spricht das ganze Stück hindurch niemand ein Wort. Sie sind allein auf ihrer Eheinsel, die durch ein abgewohntes, in Halbdunkel gehülltes, von kreisförmigen Mauern umschlossenes und von fauligem, stagnierendem Wasser umspültes Zimmer dargestellt wird. Mann und Frau reden, einander abwechselnd, aber nie miteinander, sondern, oft Rücken an Rücken, voneinander oder übereinander über das, was sie ihrer verblichenen Erinnerung nach hätten gewesen sein können oder über das, was sie meinen hätten sein zu können. Nicht über das, was ist. Die Sprache, die, wie der in der Tradition Hamanns stehende Ferdinand Ebner schreibt, ihrem Wesen nach etwas ist, „das sich zwischen dem Ich und dem Du zuträgt, zwischen der ersten und zweiten Person, wie man in der Grammatik sagt; etwas, das also das Verhältnis des Ichs zum Du einerseits voraussetzt, andererseits herstellt“, entfällt hier¹⁰. Mann und Frau existieren lediglich in der irrealen dritten Person des anonymen, vertauschbaren „man“. Zwanghaft und für sie notwendig – sind sie doch Menschen – reden die beiden und reden, liefern das Negativ eines Dialogs, reden im Negativ-Bezug auf das gemeinsam produzierte Nichts. Mit jedem Wort, das sie, alternierend, von sich wegsprechen, zu den unsichtbaren Gästen, die nicht antworten, hinsprechen, mit jedem der Stühle, die sie für die nicht anwesenden Gäste herbeischleppen, vergrößert sich der lebendig und übermächtig werdende Hohlraum. Die leeren Stühle stecken ihn ab, der tote Dialog höhlt ihn weiter aus. Ihr Eheleben lang hat die erinnerungslose Ehefrau ergeben das Echo gemimt, während er an einem unfehlbaren „System“ bastelte, wodurch das Universum gerettet werden könnte.

„Mann: Wenn man meine Anweisungen genau beachtet.

Frau: Wenn man seinen Anweisungen folgt.

Mann: Retten wir die Welt.

¹⁰ Ferdinand Ebner, Gesammelte Werke, Bd. 1 (München 1963) 86.

Frau: Seine Seele retten, indem man die Welt rettet.

Mann: Eine Wahrheit für alle.

Frau: Eine Wahrheit für alle.

Mann: Gehorchen Sie mir.

Frau: Gehorchen Sie ihm.

Mann: Denn ich habe absolute Gewißheit.

Frau: Er hat die absolute Gewißheit.

Mann: Niemals . . .

Frau: Im großen Niemals . . .“

Das Theater im Theater, das Theater mit den Stühlen verdeckt die Leere nicht, es entdeckt sie. Das wortreiche Leben der beiden „im großen Niemals“ endet im Nichts, das zum Schluß des Stücks durch die weitgeöffneten Türen im Hintergrund hereinbricht: Für heute nämlich hat der Mann einen „Berufsdredner“ bestellt, um sich bei der Verkündigung seiner „Botschaft“ stellvertreten zu lassen. Der Redner, ein komödiantenhaft herausgeputzter, selbstgefälliger „wirklicher Mensch“, soll irrealer wirken als die erträumten, erhofften oder gefürchteten Gäste, deren Abwesenheit die leeren Stühle bezeugen. Dieser bezahlte Redner, ein abgetakelter Schauspieler, kann niemandes Botschaft verkünden, sei sie vorhanden oder nicht. Er ist taubstumm. Im verzweifelten Bemühen, sich verständlich zu machen, stößt er hervor: „He, mme, mm, mm, dsche, gu, hu, hu, he, kr, krr.“

Neben dem Spiel mit der „offiziellen“ Sprache, deren Wortbedeutungen vom allgemein anerkannten Marktwert des jeweiligen Worts bestimmt werden, neben dem Spiel „Ein Wort für das andere“, dessen Beteiligte so tun, „als ob sie die Worte auf gut Glück aus einem Sack schöpfen würden“¹¹, zeigt das Stück auch noch das Ausweichen und Absinken der Sprache in den subanimalischen, unartikulierten Laut. Symptomatisch für den erstorbenen Dialog ist die Figur des Taubstummen, in dessen Mund die Worte in Lautmaterial zerfallen, der nicht sprechen kann, weil er nie zu hören gelernt hat, auch nicht sich selbst. „Es kann in der Seele nichts, als durch eigne Tätigkeit vorhanden seyn und Verstehen und Sprechen sind nur verschiedenartige Wirkungen der nemlichen Sprachkraft“ (Humboldt).

Käuze und Kinderfrauen

Iwan Petrowitsch Woinitzkij, *Tschechows* „Onkel Wanja“, schießt voll erbitterter Verzweiflung auf seinen Schwager, den Professor Serebriakow, von dem er sich um sein Leben und sein Glück betrogen wähnt¹². Wanja trifft nicht. Kontaktaufnahme, auch in der Form der Aggression, ist mißlungen. Wanja wird auch nicht des Mordversuchs

¹¹ Aus Jean Tardieu, Ein Wort für das andere (Aus den nachgelassenen Werken des Professors Froepfel) in: Kammertheater (Darmstadt 1960).

¹² Tschechow wird zitiert in der Übersetzung Johannes von Guenthers, die in mehreren Ausgaben vorliegt. A. Tschechow, Dramen (Berlin 1955).

angeklagt. Wie vor den Schüssen, so geschieht auch nachher nichts. Deshalb zieht es Wanja vor, sich für verrückt zu halten. Doch der kauzige Arzt Astrow klärt ihn auf: „Alte Witze. Du bist nicht verrückt, du bist nur ein Kauz. Ein rechter Hanswurst. Vormals hielt auch ich jeden Kauz für krank und unnormale, jetzt freilich bin ich der Meinung, daß es der normale Zustand des Menschen ist, Kauz zu sein. Du bist absolut normal.“

Der Kauz, der Sonderling, kann auf eine stattliche Ahnenreihe in der europäischen Literatur zurückblicken, in der Laurence Sternes „Tristram Shandy“ eine Sonder- und Schlüsselstellung einnimmt. Seiner passiven Natur nach gehört der Kauz in die erzählende Literatur¹³. Seine Unfähigkeit zu leben und zu lieben, seine besondere Begabung, sich die Wirklichkeit seinem kindischen Schutzbedürfnis entsprechend zurechtzuschachteln und -zuschieben, seine Flucht- und Fehlhaltungen können beschrieben und gezeigt, seine auf den ersten Blick nur ulkigen Schrollen nachgezeichnet werden. In der dramatischen Literatur hat er, der wie Wanja stets auf sein „Stichwort“ und auf einen Wärter wartet, doch selbst weder Stichwort noch Hilfe gibt, eigentlich nichts zu tun. Er ist dialogunfähig. Im Vergleich zu ihm ist der Verrückte der Stärkere, da er über irregeleitete Kräfte verfügt, die ihn aus der Ordnung rücken. Anders der große Zauderer Hamlet, auf den Tschechow häufig ironisch zielt, der den Verrückten *spielt*, dessen Rolle annimmt, bis ihn die Wirklichkeit überspielt.

Tschechow zählt zu den ersten Dramatikern, die den Kauz, durchaus in Kenntnis seiner undramatischen Eigenschaften, als „normale“ Erscheinung in die dramatische Literatur einführten und dadurch eine Änderung ihrer Struktur und ihrer Einschätzung erzwangen. Des Russen Kauz-Komposition „Onkel Wanja“ besteht im wesentlichen aus verschiedenen Kombinationen von Sonderlingen unter sich. Freunde sind sie nicht. Nur unfreiwillige und hilflose Gefährten auf dem ziellosen Gang durch den von menschlichen Beziehungen freien, durch den Verzicht auf Begegnung endlos zerdehnbaren zwischen-menschlichen Spielraum. Astrow beispielsweise, ein tüchtiger Arzt, der sich in angestrengte Arbeit stürzt, um der zehrenden Langeweile zu entgehen, liebt die Menschen nicht, die er heilt. „Für mich erwarte ich schon nichts mehr. Ich liebe die Menschen nicht . . . Schon längst liebe ich keinen mehr.“ Der unschönen Sonja tiefe Zuneigung sieht er nicht. Dafür beklagt er den Raubbau an der Natur, den Schwund des Waldes, ohne selbst noch – wie etwa Jean Pauls Schulmeisterlein Wuz – in naiver, pflanzenhafter Übereinstimmung mit der Natur zu leben. Astrow forstet den Wald planmäßig auf, trägt Planskizzen bei sich. Die vegetative Verbindung zur Natur hat er mittels der Ratio durchschnitten, als Vegetarier schreckt er halbherzig vor dem Tier in sich zurück. Den Durchschritt vom Natur- zum Kulturmenschen kann er nicht vollziehen. Prophetisch fast spricht er von einem neuen und besseren Leben, das einmal auf Erden sein wird, woran er selbst jedoch keinen Anteil hat. Scharfsinnig analysiert

¹³ Dafür liegt eine mustergültige Untersuchung vor: Herman Meyer, Der Sonderling in der deutschen Literatur (München 1963).

und kommentiert er die Stagnation der Gesellschaft, in der er lebt, spielt jedoch nach ihren Regeln mit. Damit nähert er sich, auch in seiner dramatischen Funktion, dem Räsoneur der Boulevardkomödie an. Eine modernisierte Neuauflage dieser degenerierten Abkömmlinge von Shakespeares Narren, die wohl alles besser wissen, doch nichts besser machen, präsentiert Edward Albee in Gestalt seines kommunikations- und handlungsunfähigen Millionärs in „Alles im Garten“.

Titelfigur Wanja, der Astrow vergebens anfleht, ihm doch den Anfang eines neuen Lebens zu „soufflieren“, ist in Jelena, die junge Frau des Professors Serebriakow, verliebt. Gegenliebe steht so wenig zu befürchten, daß der Verdacht naheliegt, Wanja verhalte sich wie der Bruder der „Drei Schwestern“, der sich bei seinem schwerhörigen Diener deshalb ausspricht, *weil* der ihn kaum hören kann. Das Verhältnis Wanjas zu Serebriakow ähnelt in der Anlage dem des Clov zu Hamm in Becketts „Endspiel“. Serebriakow, ein Kauz-Popanz, auch in der Aufmachung dem Hamm vergleichbar, erreicht wie dieser durch den Rückzug in sein „Futteral“ eine negative Unberührbarkeit und dadurch vermeintliche Sicherheit¹⁴. Er verbraucht die Kraft und Intelligenz Wanjas ganz selbstverständlich, der seinerseits keine andere Verwendung dafür hatte als den Professor damit zu subventionieren und ihn stellvertretend sein Leben leben zu lassen. Die nicht treffenden Schüsse, die der enttäuschte Wanja auf den Professor abfeuert, beweisen daher nicht allein seine Ziellosigkeit, sondern das Fehlen eines Gegenspielers, somit die Unmöglichkeit eines Dialogs.

Ein anderer Schuß trifft: der des auch in Gegenwart anderer nur über sich selbst monologisierenden Kauzes Iwan Iwanowitsch Iwanow auf sich selbst. Das Stück „Iwanow“, von Tschechow als Studie eines ganz gewöhnlichen Menschen konzipiert, steht in der Tradition der russischen „toten Seelen“¹⁵, der von Müdigkeit und Erschöpfung gelähmten, von Selbstanalysen paralyisierten, wurzel-, kraft-, lust- und hoffnungslosen, wie Wanja vom „scharfen Gefühl der Schande“ gejagten, ungläubigen und nichtsnutzigen Parasiten. Der unreflektierten, bei Puschkins Eugen Onegin z.B. sogar noch romantisch verbrämten Absonderung des Sonderlings, fügt Iwanow ein Neues und Wesentliches hinzu: er hat sich selbst im Spiegel gesehen und voll Verachtung und über die eigene Schwäche höhnend abgelehnt. Und das ist der Kern des Übels. Iwanow weiß, daß er sich „übernommen“ hat, so hochgeschraubte Erwartungen in sich setzte, daß er sie nicht erfüllen konnte. Angewidert von der Enttäuschung über sich selbst und abgestoßen von sich selbst, geplagt vom nagenden Schuldgefühl, dem Leben, das ihn unbefriedigt ließ, seinerseits etwas schuldig geblieben zu sein, unterwirft er sich der Last bleierner Gleichgültigkeit. „Ich bin zu träge, um über die Schwelle zu treten.“ Aus Angst, ein Schuldner zu werden, lehnt er jede menschliche Hilfe ab, wei-

¹⁴ „Der Mensch im Futteral“ ist eine Erzählung Tschechows, in der die Endspiel-Thematik vorweggenommen ist: dem Menschen im Futteral, einem Lehrer, ist nur Verbotenes klar und deutlich, Erlaubtes erfüllt ihn mit Zweifel und Unsicherheit („... ach, daß nur nichts daraus entstehe...“).

¹⁵ „Die toten Seelen“ (Titel eines Romans von Nikolaj Gogol) sind verstorbene Leibeigene, die der Schmarotzer Tschitschikow aufkauft und weiter verbucht, um Kapital aus ihnen zu schlagen.

gert sich also, einem anderen der mögliche Gegenspieler zu sein. Seine unbestimmte Schuld erfährt damit ihre Bestimmung. Als Produkt und Produzent einer mörderischen Autarkie-Ideologie („Jede Hilfe ist eine Demütigung“, schreibt Strindberg), ist er unfähig und unwillens, ins Kraftfeld menschlicher Beziehungen einzutreten und es zu verstärken. Sich absondernd, fällt er als Energiepotential aus. Konsequenterweise endet Iwanow durch Selbstmord, spektakulär und theatralisch vor aller Augen.

Der drohende Tod seiner Frau entlockt Iwanow keine Reaktion, das Mädchen Sascha, das ihn liebt, findet er deshalb „komisch“. Sie sind für ihn Randerscheinungen, „Episodenfiguren“. So nennt sich Jelena, die Frau des Serebriakow, die sich nixenhaft und substanzlos, im Gefühl der eigenen Überflüssigkeit, untätig und gelangweilt an der Krücke vermeintlicher Tugend durchs Leben schleppt. Die „Episodenfigur“ in verschiedenen Schattierungen ergänzt den Kauz im Nicht-Dasein. Zugeordnet aber ist ihm die Kinderfrau. Nur für die Kinderfrau Marina empfindet Astrow eine gewisse Zärtlichkeit, da sie seiner eigenen Pflegerin ähnelt. Nicht als Person. Denn sie ist keine. Sie ist der Hort der unbewegten und unbeweglichen Ruhe, ohne eigene Entwicklung, ohne eigenes Leben, alters- und geschlechtslos, falls überhaupt einem Glauben, dann einem archaischen Kinderglauben anheimgegeben, ausschließlich ums leibliche Wohl ihrer Pfleglinge besorgt, ordnungsliebend, für seelische Differenzierung und geistige Ansprüche unempfänglich, in diesem Sinn taubstumm. Auch sie ist kein Dialogpartner, soll es gar nicht sein. Mit der leiblichen Mutter ist die Kinderfrau, die Verkörperung rein biologischer Mutterfunktion, selten identisch, bei Tschechow kaum¹⁶.

Die ungeheuerliche Unmenschlichkeit des lieblos infantilisierenden Mutterinstinkts, der das Flüggewerden des schüchternen Jungen verhindern will und dadurch seelische Krüppel züchtet, zusammen mit der stupid-unterwürfigen Dienstwilligkeit einer unweiblichen Frau, spielt Ionescos Dienstmädchen Marie in der genannten „Unterrichtsstunde“ vor. Energisch wehrt Marie Annäherungen des Professors ab, ohrfeigt ihn dafür kräftig und behandelt ihn, der folgsam kläglich wimmert, wie ein lästiges Kleinkind: „Na, Sie kleines Mörderchen!“ Bereitwillig hilft sie ihm, die 40 Leichen der bisher ermordeten Schülerinnen zu beseitigen, läßt ebenso bereitwillig das nächste Opfer ein.

Käuze und Kinderfrauen, Muttersurrogate, hängen voneinander ab und bedingen sich gegenseitig. Käuze unter sich, nicht miteinander solidarisch, fallen sich zur Last. Episodenfiguren hängen mit niemandem zusammen, auch wenn sie das möchten (vgl. Sonja). Mangels dialektischer Spannung fällt der Dialog aus. Das wahre Drama findet statt, während Worte ohne Sinn und Gefühl ins Leere fallen, indem es ausfällt.

¹⁶ Der „Vater“ in Pirandellos berühmtem Stück „Sechs Personen suchen einen Autor“ sagt über die „Mutter“, seine Frau: „Sie ist vor allem eine Mutter, nicht eine Frau.“

Mami und Papi

„Aber, dachte ich mir, ich bin nicht verheiratet. Ich bin doch noch ein Kind. Man wird mich aber in demselben Augenblick verheiraten, nur um mir das Gegenteil zu beweisen . . . Gott sei Dank, meine Frau hat mir Vater und Mutter ersetzt“, sagt der Mann in „Die Stühle“, als er einmal von seiner Frau, seinem lieben „Schisserle“ spricht. Sie nennt sich ihrerseits die „Mutti“ ihres Ehemanns. Die Gefühle der beiden sind infantil, verkümmert. Ihre Sprache verrät sie. Läppisch ahmen sie die Kleinkindersprache nach: „Li lo lala, li lo lalää.“ Der Pegel ihrer vagen Empfindungen steigt und fällt mit den Schwankungen ihres zwischen Auto- und Homoerotik lavierenden „Verhältnisses“. Die zum Teil sogar gewollt ungenügende Polarisierung zwischen ihm und ihr entzieht dem Dialog die Möglichkeit, vollzogen zu werden. Denn beide Pole fehlen. Der Mann fühlt sich als „Waise“ im Leben und sucht in seiner Ehefrau einen Mutter-Ersatz, um kein Mann sein zu müssen – sie übernimmt die Mutter-Rolle, um keine Frau sein zu dürfen. Er, im Hauptberuf „Haus-Marschall“, verwaltet sein Amt überhaupt nicht. Sie tut, wie sie sagt, was sie kann. Und das ist nichts, weil er nichts tut. Beide sind bescheiden, haben entsagt, erwarten nichts mehr vom Leben, verhindern sich gegenseitig an Wachstum und Entfaltung, drücken sich auf immer niedrigere Entwicklungsstufen zurück. Aus Angst vor sich selbst und dem Unbekannten außerhalb ihres Turms krallen sie sich, einander ausbeutend, aneinander und schrumpfen, sich ausaugend, immer mehr voneinander weg. Mann und Frau enden durch „Doppelselbstmord“. Getrennt springen sie durch verschiedene Fenster hinaus ins verfaulte Wasser, ehe der taubstumme Redner des Mannes „Botschaft“ nicht verkündet.

In vielen seiner Stücke nimmt Ionesco das Thema von Strindbergs „Totentanz“ wieder auf, einem Ehedrama, das in der effektvollen, wenn auch etwas vergrößerten Bearbeitung Dürrenmatts als „Play Strindberg“ wohl auch im Sog des Erfolgs von Albees „Wer hat Angst vor Virginia Woolf?“ wieder zu Bühnenruhm gelangte. Wie „Die Stühle“, so spielt auch Ionescos Stück „*Amédée oder Wie wird man ihn los*“ in der Strindbergischen Szenerie einer turmähnlichen Ehefestung, einer Art nach außen abgeschlossenen, lichtarmen Hungerturms für zwei. Das Stück „Totentanz“ kann noch (keinesfalls *nur*) als Kritik an der bisher geübten Form der Institution Ehe gelesen werden, auch als psychologische Studie eines verqueren Paares und als verallgemeinerter Sonderfall nur privaten Unglücks. Bei Ionesco aber erreicht die Teilnahme an einem tödlichen Totentanz – und d.h. am lebenslänglichen selbstmörderischen und mörderischen Versuch zweier Menschen, die auf verschiedenen Wellenlängen senden, nach *einer* Melodie zu tanzen – Ausmaß und Gewicht einer kosmischen Katastrophe.

„*Amédée*“ zeigt den Umschlag des leibhaftigen Nichts in die sichtbare positive Negation mit der in Ionescos Stücken oft fast makabren und aufdringlichen Symbolik: In der Atmosphäre vergifteter Stagnation, die das Zusammenleben von Amédée und Madeleine erzeugt, gedeihen nicht nur Giftpilze mitten im Zimmer. Ein Leichnam wächst in „geometrischer Progression“ vom Nebenzimmer her unaufhaltsam in den ohnehin

beschränkten Lebensraum der beiden hinein, drängt sie beiseite. Die Leiche ist stärker als die toten Seelen.

Sie verkörpert die mit jeder Sekunde anwachsende Schuld der beiden, die gemeinsam gemordete Zeit, das in stumpfer Bescheidenheit geduldig ertragene Nicht-Leben. Beide leiden an ihrer Schuld, die sie niederdrückt und die sie doch nicht fassen können. Nach ihren bürgerlichen Anstandsbegriffen sind sie ordentliche und brave, dem Zusammenkleben treu ergebene Leute. „Und in einem solchen Fall“, klagt Amédée fassungslos, „niemand, den man um Rat fragen könnte! . . .“

Die gegenseitige Mami- und Papi-Fixierung wird in diesem Stück nicht ausdrücklich angesprochen, dafür die seelische Konstellation dahinter und deren zwangsläufige Folgen stärker herausgearbeitet. Amédée, ein Schriftsteller, bar jeder Initiative, entschuldigt sich unentwegt für seine Existenz. Was er heute tun sollte, verschiebt er stets auf morgen. Selbst dann muß er noch dazu getrieben werden. Vom Universum glaubt er, daß es darauf warte, von ihm „gemacht“ zu werden. Er läßt es weiter warten. Weil Amédée auch nichts verdient, hat Madeleine neben der Hausarbeit noch für den Lebensunterhalt zu sorgen. Obwohl den ganzen Tag in Betrieb, tut auch sie im Grund nichts. Gereizt, ungeduldig und abweisend, unwillig dominierend, lehnt sie verächtlich das Mitleid ab, das er ihr anbietet. In bezug aufeinander sind beide seelisch steril, Eltern einer Leiche. Ihre „Gewohnheitsapokalypse“ (Ionesco) hat sie so abgestumpft, daß sie unfähig sind, wahre Furcht und echten Schrecken zu empfinden. Den rücksichtslos auf die Außentür zuwachsenden Leichnam betrachten sie eben als ihr Pech, als eine der vielen Ungerechtigkeiten des sogenannten Schicksals. Aber beide leben furchtsam wie „Gefangene“, um den Nachbarn ihre „Schande“ zu verheimlichen.

Häufig treten in Ionescos Stücken die Doppelgänger der dargestellten Figuren auf, die im gleichen Raum und doch auf anderer Darstellungsebene bis dahin unsichtbar gebliebene, verdrängte Eigenschaften erscheinen lassen. Amédée 2 und Madeleine 2 sprechen mit den „Stimmen leidender Tiere“. Madeleine 2, die verzweifelt um Hilfe schreit, stellt die thematische Verbindung her zur Martha in *Albees* „*Wer hat Angst vor Virginia Woolf?*“¹⁷. Beide Frauen, so sehr sie sich sonst unterscheiden, sind aus panischer Angst, allein und wehrlos in der Dunkelheit zu versinken, unweiblich aggressiv. Denn sie haben, wie Madeleine 2 sagt, kein Messer, um die Nacht zu schneiden.

Ursprünglich sollte Albees berühmtes und berüchtigtes Stück den Titel „Exorzismus“ erhalten. Obwohl nun nur der dritte und letzte Akt diesen Titel trägt, trifft er das ganze Stück. Wer oder was aber wird hier ausgetrieben? Das Zusammenleben des Mannes und der Frau in „Die Stühle“ produziert nichts, Amédée und Madeleine erzeugen eine Leiche, Albees Martha und George suchen ihr lebensgefährliches Gesellschaftsspiel mit der Existenz des imaginären Sohns Jimmy zu rechtfertigen. Das gegen-

¹⁷ Edward Albee, Stücke 1 (Frankfurt 1968). Die Übersetzung von Pinkas Braun ist oft und mit Recht angegriffen worden. Das Verdienst Brauns, Albee „entdeckt“ zu haben, sollte darüber nicht vergessen werden.

seitige einander Einrasten und Niederhalten nur auf der Vater- und Mutter-Funktion liefert hier die Genese der statisch adramatischen Situation, deren unfruchtbare Folgen mittels des Dramas exorziert werden sollen: Martha, 6 Jahre älter als George, ist die Tochter des Präsidenten jenes College, an dem ihr Mann Geschichte unterrichtet. Unter dem Einfluß und Eindruck ihres allmächtigen Vaters wuchs sie auf, von der Mutter ist kaum die Rede. Zwischen Martha und ihrem Vater besteht eine spürbare „Beziehung“. Mit seiner Unterstützung suchte Martha einen „Thronfolger“. Im Schatten ihres Vaters, der persönlich nicht auftritt, verschwindet jeder andere Mann. George erzählt, unaufgefordert und etwas aufdringlich, die Geschichte eines Jungen, der versehentlich seine Mutter erschoss und bei einem Unfall auch seinen Vater zugrunde richtete. Nach der faktischen Wahrheit dieser autobiographischen Erzählung zu fragen hat wenig Sinn. Diese Geschichte teilt Georges Selbsteinschätzung mit. Er fühlt sich blind schuldig und elternlos, als überflüssige „Waise“ wie Ionescos Amédée, als schäbiger Beinahe-Ödipus, dem nicht einmal die Rache der Götter droht. Auch George ist ein „Übergangener“ (Strindberg), einer, der sich übergehen läßt und, wie Amédée, das Universum nicht macht, sondern sich von ihm machen läßt, sich auch nicht auf die „Suche nach einer wesentlichen, vergessenen, unbenannten Realität“ (Ionesco) begibt, somit persönlich unwirklich bleibt. „Ich schwöre es dir“, sagt Martha, „wenn es dich gäbe, ich ließ' mich von dir scheiden.“

An Stelle des zusammengebrochenen Patriarchats, dem Martha noch immer nachtrauert, trat nichts. So wird Martha, die einzige echte Heidin der ganzen Ostküste („Ich bin Mutter Erde, und ihr seid alle Versager!“), keine Atheistin, wie George schulmeisterlich berichtigt, zu einem grotesken Matriarchat gezwungen, in dessen Ausübung sie die Hosen anhat. Als Ersatz für das mangelnde persönliche Verhältnis zwischen ihnen (George gibt Martha zwar Alkohol zu trinken, so viel sie will, gibt ihr jedoch kein Feuer) führen beide ein gekonntes Streit-Spiel vor, sind einander, sich die Einsätze zuspieldend, tatsächlich die besten „Begleiter“ (Ivan Nagel). In dem wilden Spiel, getrieben vom Verlangen, einander „unterzukriegen“, durch sado-masochistische Demütigungen den klaffenden Leerraum zu durchstoßen und Kontakt zu erzwingen, scheint Martha zunächst die Stärkere zu sein.

Der Form nach ist dieses Austreibungs-Stück ein klassisches „aristotelisches“ Drama, vorbildlich in drei Akte eingeteilt. Korrekt werden die drei Einheiten gewahrt, die Einheit des Orts, der Zeit und der Handlung. Das Bühnenbild ändert sich nicht. Die Idealspieldauer von etwa zweieinhalb Stunden ist mit der Handlungsdauer identisch. Die einheitliche Handlung wird durch den Dialog, *nur* durch den Dialog vorangetrieben – bis die Nicht-Handlung durch den Dialog ausgetrieben ist. Den harten Realismus, die sogar naturalistische Glaubwürdigkeit dieses auf seine Explosion hinzielenden überhitzten Exhibitionismus zweier Nicht-Paare erreicht Albee, indem er seine Akteure konzentriert saufen läßt, was sie zur Zeit der Austreibung schon etwa neun Stunden lang getan haben. Entwaffnet und erniedrigt von Marthas erbarmungslosen Attacken, greift George schließlich zum Messer des Worts und tötet den illusionären Sohn, opfert

ihn der Wirklichkeit. Allein dieser „Sohn“, die Illusion (die mit einem Schock wirklicher Kinder nichts zu tun hat), bot Martha und George die Möglichkeit, ihren „Dialog“ in der bisherigen Form fortzusetzen.

Während der stufenweisen Austreibung wechselt die kunstvolle Wechselrede, die beide viele Jahre lang einübten, zur Parallel-Rede. Beide reden gleichzeitig, um sich nicht hören zu müssen. Den frenetischen Zweikampf mit Worten gewinnt George. Er spricht Martha nicht mehr mit dem Kinderreim „Wer hat Angst vor Virginia Woolf?“ nieder. Statt dessen rezitiert er den Traktus aus der Allerseelenmesse und dann, gleichzeitig mit Marthas Worterguß, das Tumbagebet. Mit dem „Requiescat in pace . . .“ klingt die Zeremonie aus. Georges Totengesang gilt den anwesenden lebenden Toten, nicht dem „Sohn“, den es nie gab. In der großen Stille nach der turbulenten Hektik zerstiebt die Illusion vom Sohn. Nach deren Austreibung gestehen sich George und Martha ihre (seelische) Unfruchtbarkeit ein. Martha bekennt ihre Angst offen.

Mit diesem entsetzlichen Stück hat Albee den Reigen der Totentänze zum Stillstand gebracht. Das Ende seines Schauspiels ist weder positiv noch negativ. Haarscharf zielt es auf die Grenzlinie zwischen Ende vom Anfang und Anfang vom Ende und trifft sie auch. Mehr kann es nicht leisten. Denn es ist, wie erwähnt, ein „klassisches“ Stück, das Raum und Zeit als statische Größen anwendet. Unter dieser Voraussetzung sind Martha und George Schachfiguren auf einem geometrisch ausmeßbaren Spielfeld. Ihr Spiel ist nun zu Ende. Keiner mehr ist am Zug. Keiner zieht und keiner wird gezogen. Wenn das Spiel weitergeführt werden soll, dann für beide, einzeln oder zusammen, auf einer anderen Ebene, die für das „klassische“ Stück nicht mehr ausdrückbar ist.

Auch das Ehepaar Washington hieß George und Martha, worauf des öfteren hingewiesen worden ist. Die sozialkritische Spitze des Werks zielt allerdings nicht auf Mr. und Mrs. Washington persönlich. Albees scharfer Angriff auf den American Way of Life und dessen Tradition als konkrete Zielscheibe für das, was er den allzu starren westlichen Sittenkodex nennt, manifestiert sich noch deutlicher in dem zweiten Un-Paar des Stücks. Der gutaussehende „Zuchtbulle“ Nick, Biologe von Beruf, der seine Ähnlichkeit mit Albees Entwurf eines gleichsam einem Reklameplakat entstiegene keimfreien und herzlosen Ideal-Amerikaners in „Der amerikanische Traum“ nicht verleugnen kann, und die alberne, aber reiche Göre Putzi sind als Ehepaar ein unseliges Produkt des Heiratszwangs, nicht nur Ionescos spezifischem Alptraum¹⁸.

Das eigentliche Anliegen dieser intravenösen Methode der Gesellschaftskritik wird klar: es ist die Kritik der Preisgabe an die „Vernichtung“, die Strindberg als ein Erstickten und Erlöschen des „göttlichen Funkens“ unmißverständlich vom Tod als Weg zur Auferstehung unterscheidet. Menschen, die sich – mehr einem anonymen Zwang gehorchend als aus bösem Willen – gegenseitig „vernichten“, fallen nicht nur, wie es

¹⁸ In „Jakob oder Der Gehorsam“ – eine „naturalistische Komödie“ – besteht ein junger Mann, um nicht verheiratet zu werden, auf einer Braut mit drei Nasen. Er bekommt sie und heiratet sie auch, weil sie so „reich“ ist, eine neunfingrige Hand zu haben.

von George und Martha heißt, auf der Stufenleiter der Evolution zurück, sie fallen als produktive Sozialpartner im Gefüge der Gesellschaft aus. Amédée z. B., der in den fünfzehn Jahren seines Zusammenlebens mit Madeleine nicht über den zweiten Satz seines geplanten Werks hinausgekommen ist, weigert sich sogar, vom Briefträger einen deutlich adressierten Brief anzunehmen. Mehr noch – die Giftpilze, die bei ihnen gedeihen, brandmarken sie als Infektionsherd.

Ping-Pong

Im zuerst entworfenen zwölften und letzten Bild seines Stücks „*Ping-Pong*“ bringt *Arthur Adamov* zwei weißhaarige, siebzigjährige Greise auf die Bühne, verbürgerlicht der eine, asozial geblieben der andere. Beide Freunde spielen miteinander Ping-Pong. Das taten sie schon ihr Leben lang. Warfen sich den Ball zu, stritten sich um die Spielregeln, die Ausführungsbestimmungen, die Größe der Spielfläche, die Beschaffenheit der Schläger; gaben Taten vor, indem sie an der Apparatur herumhantierten, mit der sie den „zwischenmenschlichen“ Raum verstopften. Nun, als altgewordene, aber nicht gereifte Männer, bauen sie, gereizt und angewidert, die Apparaturen ab. Kraftlos springen sie dem Ball nach, wollen ihn mit bloßen Händen erhaschen. „Nun ja, weißt du, in Wahrheit...“ sagt Victor noch, ehe er, von der ungewohnten Anstrengung überfordert, zusammensackt. Was in Wahrheit aber? „– (das Herz?)“ fügt Adamov scheinbar beiläufig hinzu.

Die anderen elf Bilder vorher schildern der Freunde Arthur und Victor undurchschaubare Machenschaften mit einem mächtigen, polypenhaft über der Welt der beiden lastenden und sie an sich saugenden, obskuren und korrupten „Konsortium“ und dessen ebenfalls obskuren und korrupten Agenten. Die Geschäfte drehen sich um Spielautomaten, die das Konsortium herstellen und verbreiten läßt. Das Mädchen Annette, das sich „gleichberechtigt“ als Spielpartnerin in dieser von Apparaten beherrschten Welt zu betätigen versucht, wird selbst zum Spielgegenstand, zum Ping-Pong-Ball.

Diese realen Apparate, Spielautomaten in diesem Fall, stehen zeichenhaft für jede Art der Versachlichung menschlicher Beziehungen, für die emotionsfreie Bezugnahme auf die Sache, die dem sachdienenden Menschen dann Prestige verleihen soll, da er keinen Wert hat. Das kann die Sprache als bloßes Sach-Informationsmittel, als Fach-Kauderwelsch sein, das Einhalten von und Festhalten an Spielregeln um der Regeln und der Ordnung willen, die Arbeit um der Arbeit wie die Pflicht um der Pflicht willen, die Aktion als Aktion genauso wie Georges und Marthas nicht-existenter „Sohn“ oder der Dialog als unmenschlich versachlichtes Ding an sich. Warum dann nicht auch Blumentöpfe?

Immer dann, wenn ein Zwischenschiebsel den Leerraum zwischen Menschen ausfüllen und eine Sache deren fehlende Beziehung verdecken und zugleich rechtfertigen soll, wird die Sache übermächtig wie der Leichnam in „*Amédée* oder *Wie wird man ihn*“

los?“. Hier ist der Ort, um auf Ionescos „Requisiten-Ballett“ einzugehen, auf das Lebendigwerden und In-Bewegung-Geraten der Dinge auf der Bühne. Die Requisiten führen eine Energie-Ableitung bildlich vor Augen, einen klaren Sieg der versachlichten und d. h. hier getöteten Materie über den versachlichenden Geist. Auf diese Weise bringen auch Mann und Frau in dem Stück „Die Stühle“ sich selber um: jeder sieht in sich und dem anderen eine Art Vorrichtung, Leistungsnachweise zu erbringen. „... sprich von meiner Gefährtin“, schluchzt der Alte, ehe er aus dem Fenster springt, „... was sie für wunderbare Pfannkuchen buk, was sie für Hasenpfeffer kochte...“ Und *Becketts* zu Lebzeiten ihres Gefährten verwitwete Winnie (in „*Glückliche Tage*“) plappert, als der lebend entschlafene Willie sich ihr noch einmal, fein ausgestattet, zu nähern versucht: „Hast du es auf mich abgesehen, Willie... oder auf etwas anderes?“

Becketts Seelenaufriß „*Glückliche Tage*“ spielt hinter der raumzeitlich faßbaren Szenerie der Totentänze, jenseits der Welt der Käuze und Kinderfrauen. Winnie, eine Frau um die Fünfzig, fürchtet nicht mehr im Ionesco-Schlamm zu versinken, hofft nicht mehr auf eine bergende und verbergende Ionesco-Mauer, versucht nicht unsichtbare Gäste anzureden, putzt keine Giftpilze weg, starrt keine Leiche an, versucht nicht einmal mehr ein Streit-Spiel aufzuführen. Winnie ist bis zur Taille in einem Hügel eingemauert (eine Situation, die, nach C. G. Jung, auf ein gestörtes Verhältnis zur Mutter hinweist). So gut es geht, wiegt sie sich dabei gelegentlich im Takt der aus der Spieldose ertönenden Musik von Franz Léhars Operette „*Die Lustige Witwe*“. Sonst redet sie und *redet* weiter, da sie, wie sie sagt, nicht *weitermachen* kann. Willie liegt rechts hinter ihr, vom Hügel verdeckt, und schläft meistens. Keiner befindet sich im Blickfeld des anderen. Über Winnies Monolog, auf den Willie *reagiert*, aber nicht *antwortet*, legt sich das Licht greller, versengender Sonne, die Stimmung des unwiederbringlich und hoffnungslos verlorenen Paradieses, des ohne schützenden Schatten zur „Flamme höllischen Lichts“ verbrannten „heilig Licht“. „Fürchte nicht mehr der Sonne Glut!“ zitiert die konfuse Winnie ausnahmsweise richtig aus dem durcheinander geratenen Vorrat ihrer „wundervollen Zeilen“. Das Zitat stammt aus Shakespeares Drama „*Cymbeline*“ (IV, 2), als dessen direkte oder indirekte Quelle wohl die neunte Novelle des zweiten Tags aus Boccaccios „*Decamerone*“ anzusehen ist. Es ist die erste Zeile einer bewegenden Totenklage, die Imogens Brüder singen, als sie ihre Schwester tot glauben¹⁹. Winnies Willie bestätigt wütend: „Fürchte nicht mehr!“, als sie von ihm wissen will, was eigentlich noch zu fürchten sei.

In diesem Stück gibt es keinen Ping-Pong-Gegenstand mehr. Es fragt nicht mehr nach irgendeinem Etwas, das Winnies und Willies Zusammenleben hätte hervorbringen sollen oder können. Das Stück gestaltet ein Ohne, das Winnie vergebens mit Worten auszufüllen versucht, doch mit ihren Worten aufreißt: von den „vielen Gnaden“, den „großen Gnaden“, den „wundervollen Gnaden“ redet Winnie immer dann, wenn ein

¹⁹ Zur Anspielung auf John Miltons „*Paradise Lost*“ (1667) und Shakespeares „*Cymbeline*“ vgl. Ruby Cohn, Samuel Beckett, *The Comic Gamut* (New Brunswick, New Jersey, 1962) 255.

Etwas ausfällt, sei es die Migräne, und das Ohne deutlich wird. „Oh, ich weiß“, sagt Winnie wieder nach vorne, als sie sich leiernd für Willies Auskunft über das Fürchten bedankt hat, „wenn zwei versammelt sind – *sie stocket* – in dieser Weise – *normal* – folgt daraus nicht, daß weil man den andern sieht man auch vom andern gesehen wird, das Leben hat mich das gelehrt . . . auch das. *Pause*. Ja, das Leben, nehme ich an, es gibt kein anderes Wort.“

Keiner der genannten Autoren behandelt in einem der scheinbar amoralischen Stücke Probleme äußerlich anwendbarer Seelenhygiene. Lang schon gibt die Dichtung Kunde davon, wie stark und in welchen Tiefen Schichten der menschlichen Seele in Bewegung geraten sind. Dort unten hilft Hygiene nicht mehr. Gemäß seiner Aufgabe stellt das moderne Drama hartnäckig die Frage nach einer menschlichen Seelenökonomie, stellt die von außen gesehen vielleicht zweckmäßig erscheinende stabilisierte Harmonie geschlossener Monaden als Muster menschlichen Zusammenlebens in Frage, unterscheidet unzweideutig zwischen Opfer und Defizit, beklagt die Vergeudung der Kraft menschlicher Gefühle als jeweils neuen Sieg der „Vernichtung“: „Da haben Sie mein Leben und meine Liebe. Wohin soll ich beide tun? Was soll ich damit beginnen? Mein Gefühl geht umsonst unter, gleich einem Sonnenstrahl, der in die Grube geraten ist, und auch ich gehe unter“, sagt Tschechows Wanja zu Jelena, die ihn nicht hören kann. Und Winnie beginnt den einen ihrer „glücklichen“ Tage noch mit dem Anruf: „Um Jesu Christi willen Amen.“ Als sie am nächsten Tag bis zum Hals in den Hügel eingesunken ist, unterläßt sie auch das. Mit gutem Grund. Schon den Tag vorher, die vielen Tage vorher, als Winnie alterte und sank, sagte sie nicht, was eigentlich „um Jesu Christi willen“ geschehen solle. Sie kann es gar nicht sagen können. Zwischen Winnie und Willie ereignete sich nicht etwa das Nichts, sondern bloß nichts, so daß Winnies keinesfalls nur rhetorisch angesprochene „Gnaden“ verwirkt wären, nichts bewirken könnten und auch zunichte gemacht würden. Nichts aber ist zu wenig, um eine Anrufung zu rechtfertigen, und es ist viel zuviel, um allein dadurch getilgt zu werden. Das Gewicht des Haufens der geist- und lieblosen, also nichtigen Augenblicke (in denen Winnie versinkt), erstickt mit dem Leben und der Liebe auch den Glauben und die Hoffnung, hier und jetzt und für immer.

Wie Winnie haben auch die anderen vorgestellten Figuren begonnen sich zu „fragen“ – allerdings ohne zu ahnen wonach. Wie Winnie sprechen und agieren sie noch im „alten Stil“, gehen fragend und klagend daran zugrunde, ohne einen neuen zu suchen. Davon haben sie nie etwas gehört.

Frido Mann

Die Theologie im interdisziplinären Gespräch der Wissenschaften

Welche Rolle die Theologie interdisziplinär innerhalb des Kreises der Wissenschaften zu spielen hat, ist eine Frage, die sich heute Theologen aller christlichen Konfessionen mehr und mehr stellt. Dabei scheint es sich hier nicht nur um eine der vielen an die Theologie von heute gestellten Einzelfragen zu handeln, sondern um die Frage, was Theologie innerhalb des Gesamtgefüges der Wissenschaften heutzutage überhaupt noch leisten soll und kann – im besonderen: welchen Platz heute Theologie innerhalb einer staatlichen Hochschule hat, ist zu einer Grundfrage für Wesen und Existenz der Theologie überhaupt geworden. Ist Theologie überhaupt eine Wissenschaft? Wenn nicht, wie kann Theologie dann noch eine Funktion in der Welt von heute erfüllen? Und wenn ja, wie verhält sich dann diese Theologie als Wissenschaft zu den anderen heute betriebenen Wissenschaften? Für viele scheinen dies Fragen zu sein, von deren Beantwortung sogar die Existenzberechtigung der Theologie überhaupt abhängt.

Das Problem

Diese Grundfrage betrifft keineswegs nur die Theologie. Andere geisteswissenschaftliche Disziplinen, namentlich die „reine“ Philosophie, werden heute gleichermaßen von diesem Problem betroffen; und man kann feststellen, daß sich die Philosophie – vielfach auch außerhalb des Hochschulbereichs – diesem Problem zu stellen beginnt. So wird auch verständlich, daß sich innerhalb der Philosophie zwei wichtige Strömungen mehr als früher herausentwickeln: die Philosophie der Wissenschaften und die Philosophie der Gesellschaft. Dadurch beginnt die Philosophie allmählich einen inneren neuen Bezug zum Gesamtkomplex der modernen Wissenschaften zu bekommen.

Wie verhält es sich diesbezüglich mit der Theologie? Hier sieht es um einiges schlechter aus. Theologie muß es sich heute im ganzen gefallen lassen, als „Wissenschaft in den Wolken“, als weltfremde und – trotz oft gegenteiliger Beteuerungen – letztlich auch als weltfeindliche Disziplin bezeichnet zu werden. Diese Isolation der Theologie wird auch nicht durch die Meinung vieler Theologen aufgehoben, Theologie habe wohl einen Bezug zu anderen Wissenschaften, aber doch nur so, daß die einzelnen Wissenschaften in den Dienst der Theologie zu stellen seien, welche sich ihrerseits wie

eine Kuppel über alle anderen Wissenschaften erhebe, diese Wissenschaften umspanne und womöglich sogar absorbiere. Eine solche Haltung der Theologie, in der die anderen Wissenschaften als „ancillae“ der Theologie betrachtet werden, drängt aber die Theologie nur noch weiter in ihr Getto-Dasein, macht im besonderen ihre Stellung innerhalb der Universität fragwürdig. Trotzdem sind auch in der Theologie von heute gewisse erste Ansätze zu einer „partnerschaftlichen“ interdisziplinären Ausrichtung durchaus vorhanden. Vor allem ist ein Bezug zur Soziologie, teilweise auch zur modernen Psychologie, zu erkennen, in der evangelischen Theologie vielleicht noch mehr als in der katholischen. Eine solche „Theologie der Welt“ erstreckt sich heutzutage aber meist nur auf anthropologisch-soziologische Fragen, kaum noch auf die philosophisch-theologischen Probleme, die sich aus den grundlegenden Naturwissenschaften ergeben.

Es wäre indes falsch anzunehmen, die verschiedenen empirischen „Weltwissenschaften“ seien ihrerseits im ganzen in einer so beneidenswerten Lage, daß die Theologie es sich zum Ziel zu machen brauche, sich diesen Wissenschaften in jeder Beziehung soweit wie möglich anzugleichen. Die Situation dieser Wissenschaften schwankt natürlich von Disziplin zu Disziplin. Auch muß man unterscheiden zwischen dem Fortschritt der jeweiligen wissenschaftlichen Disziplin selbst und den Ergebnissen dieser Disziplin für den Menschen als solchen. Die Erfüllung dieser eigentlichen Aufgabe der Wissenschaften beginnt heute angesichts der zunehmenden Zersplitterung und Spezialisierung der Wissenschaften mehr und mehr fragwürdig zu werden. Die Fortschritte vor allem der grundlegenden Naturwissenschaften wie auch der Strukturwissenschaften sind – rein empirisch und praktisch gesehen – frappant, geradezu unheimlich. Niemand weiß aber, wohin diese Wissenschaften den Menschen führen, solange es um das menschliche „Weiterfragen“ bzw. „Infragestellen“ innerhalb der verschiedenen empirisch-wissenschaftlichen Disziplinen so karg bestellt ist und solange diese Wissenschaften von so einseitig technologisch-ökonomischer Rationalität beherrscht sind wie heute. Man kann das konkret im Hochschulbereich sehen, wo gerade unter jungen, noch unbelasteten und kritischen Studenten der Naturwissenschaft die Frage nach dem Sinn ihrer Tätigkeit laut zu werden beginnt. Eine antipositivistische Haltung unter studierenden Naturwissenschaftlern macht sich heute bald ebenso stark bemerkbar wie eine anti-idealistische Einstellung unter den Geisteswissenschaftlern.

Auf den Fortschritt der Wissenschaft selbst wirkt sich ein radikaler, alles nicht eindeutig Objektivierbare ausklammernder Positivismus vor allem in der empirischen Psychologie aus. Hier wird zwar im einzelnen Glänzendes geleistet, aber eine einigermaßen einheitliche Methode und Fragestellung fehlt hier heute so wie in keiner anderen Wissenschaft. Psychologie kennt daher als Ganzes ihre eigene Zukunft noch weniger als andere wissenschaftliche Disziplinen. Diese Unkenntnis wiederum wirkt sich hinderlich aus auf den Fortschritt der Psychologie als Wissenschaft, insofern jeder wissenschaftliche Fortschritt ein Kind ist aus der Ehe zwischen positiver Wissenschaft und Philosophie als „Weiterfragen“ in der Wissenschaft (C. F. von Weizsäcker). Diese These

gilt im besonderen von einer Wissenschaft, die den Menschen selbst zum Objekt ihrer Untersuchung macht. Sicherlich ist die These von A. Buchholz richtig, daß die Entwicklung der Wissenschaften zu einem wesentlichen Teil in sich selbst determiniert sei und sich dem Zugriff des planenden Menschen sogar ziemlich weitgehend entziehe. Diese These eines Naturwissenschaftlers ist eine unerläßliche Warnung an jeden übertriebenen metaphysischen Idealismus, an exaltierten Freiheitsglauben. Aber sie ist um so mehr eine dringliche Aufforderung an den Wissenschaftler, den kleinen ihm verbleibenden Freiheitsraum für eine wohlreflektierte Gestaltung seiner Wissenschaft voll auszunutzen. Das „Weiterfragen“ (zunächst einmal auf rein empirischer Ebene!) scheint gerade in der empirischen Psychologie für deren Weiterentwicklung besonders vordringlich zu sein, wenn man bedenkt, daß einerseits die ungelösten Weltprobleme von heute vor allem menschlich-psychologische Probleme sind, andererseits die Psychologie als Wissenschaft heute noch nicht einmal den Stand erreicht hat, den die Physik zur Zeit Newtons hatte (P.R. Hofstätter).

Welche Rolle hat nun speziell eine moderne Theologie bei der Aufhebung des heute bestehenden Zwiespalts zwischen wissenschaftsloser Philosophie (und Theologie) und philosophieloser Wissenschaft zu spielen? Wie kann eine solche Theologie als Theologie in dem interdisziplinären Gespräch zur Entwicklung einer humanen Wissenschaft in die Zukunft beitragen?

Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie

Um diese Frage im einzelnen beantworten zu können, müssen wir uns erst einmal über den Standort der Theologie innerhalb der Geisteswissenschaften einigermaßen im klaren sein, vor allem über das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Diese Frage stellt sich in der Theologie von heute neu. Wir können hier nicht im einzelnen auf sie eingehen, sondern lediglich feststellen, daß auch hier gewisse „Entmythologisierungen“ der Theologie im Gang sind. Die Grenzen zwischen Philosophie und Theologie werden heute nicht mehr so scharf gesehen wie früher. Theologen sehen vor allem ein, daß auch die Theologie – sachlich wie hermeneutisch – nicht nur ein Feld des ständigen „Weiterfragens“ und „Immer-wieder-neu-Fragens“ ist, sondern auch – wie die Philosophie – sogar ihre eigenen Voraussetzungen immer wieder radikal „in Frage stellen“ muß.

Hier beginnt man – wenn auch spezifisch am Wort der Offenbarung ausgerichtet – immer grundsätzlicher das Wesen des „Weiterfragens“ (biblisch: des „Glaubens“) selbst zu reflektieren. Der Hinweis, nur Philosophie habe die Möglichkeit, ihre eigenen Voraussetzungen in Frage zu stellen – im Gegensatz zu einer christlichen Theologie, die doch an eine Offenbarung „gebunden“ sei –, überzeugt heute nicht mehr. Denn diese „Gebundenheit“ ist ja gerade die Pflicht der Destruktion aller falschen Götter (zu denen auch jedes Gott manipulieren wollende theologische System gehört) vor dem

wahren Gott, von dem her allein es die letzte Freiheit der Selbstkritik gibt. Überdies hat umgekehrt auch das „In-Frage-Stellen“ in der Philosophie seine Grenzen: auch die Philosophie kann nur in sehr begrenztem Umfang Begriffe und Bilder aufgeben und durch neue ersetzen; auch ihre Aufgabe ist es, vor allem anhand neuer Erkenntnisse immer wieder Beziehungen herzustellen zwischen bestehenden Begriffen und in diesen Begriffen ausgedrückten Erkenntnissen und Erfahrungen. Hierin scheint Theologie – trotz oder gerade wegen ihrer Bindung an eine bestimmte Überlieferung – lediglich ein Ausschnitt aus dem Gesamtbereich des Philosophierens zu sein. Theologie steht nicht einfachhin über anderen Geisteswissenschaften. Sie befindet sich vielmehr als eine Möglichkeit philosophischen Denkens (im weitesten Sinn!) innerhalb derselben. Dies darf vor allem dann gesagt werden, wenn Theologie nicht einfach mit „Glaube“ identifiziert, sondern als sehr menschliche Reflexion auf den Glauben verstanden wird.

Nur unter diesen Voraussetzungen können wir sinnvoll an die Frage herangehen, welche Rolle die Theologie interdisziplinär innerhalb der Wissenschaften spielt. Es geht dabei um die Grundfrage, wie Theologie (als Ausschnitt aus dem Bereich der Geisteswissenschaften) in den Gesamtkomplex aller Wissenschaften einzuordnen sei.

Die Theologie im Gesamtkomplex der Wissenschaften

Hierzu möchte ich zuerst das Verhältnis der Hauptbereiche der Wissenschaften untereinander mit einem Bild veranschaulichen, welches uns C. F. von Weizsäcker am Anfang seiner „Geschichte der Natur“ (kl. Vandenhoeck-Reihe, 51962) vermittelt. Anschließend werde ich versuchen, kurz auf die Bedeutung dieses Bilds für die Theologie, im besonderen für eine wissenschaftliche Theologie im Hochschulbereich, hinzuweisen.

Den Bereich der Naturwissenschaft (die die materielle Welt um uns objektivierend untersucht) und den Bereich der Geisteswissenschaft (die das erkennende Subjekt in seiner Subjektivität zum Gegenstand hat) vergleicht von Weizsäcker mit zwei Halbkreisen. Diese beiden Halbkreise sind so aneinanderzufügen, daß sie zusammen einen Vollkreis ergeben; und dieser Vollkreis muß mehrere Male durchlaufen werden. Damit werden die Phänomene eines jeden der beiden Halbkreise jeweils mit dem Vorverständnis des gerade vorher durchlaufenen anderen Halbkreises thematisiert. Je öfter dieser Kreis als Ganzer durchlaufen wird, desto mehr nähern wir uns einer Einheit zwischen den beiden scheinbar entgegengesetzten Polen Natur- und Geisteswissenschaft. Damit ist folgendes gemeint: Einerseits ist die Natur älter als der Mensch, der ganz den Gesetzen der Natur untersteht. Insofern ist Naturwissenschaft eine Voraussetzung der Geisteswissenschaft. Andererseits ist der Mensch älter als die *Naturwissenschaft*, die vom Menschen mit menschlichen Begriffen gemacht wird, als ein Teil seines Geisteslebens gelten kann. Insofern ist Geisteswissenschaft eine Voraussetzung der Naturwissenschaft.

Was mit diesem Bild letztlich ausgedrückt sein will, ist folgendes: Trotz des tiefen Risses zwischen heutiger natur- und geisteswissenschaftlicher Denkweise besteht ein enger Zusammenhang zwischen beiden Wissenschaftsbereichen. Die ursprüngliche Einheit zwischen Mensch und Natur ist durch das begriffliche Denken in den Gegensatz von Subjekt und Objekt aufgeteilt worden. Diese Einheit muß aber letztlich wieder gesehen und hergestellt werden.

Dieses Bild ließe sich vielleicht noch durch die Einfügung der Sozialwissenschaften in diesen Kreis vervollständigen. Man könnte die Sozialwissenschaften als ein Kreis-drittel in die beiden Hälften Natur- und Geisteswissenschaft aufteilen und erhielte dann einen sowohl in die Natur- als auch in die Geisteswissenschaften eingeordneten Bereich der Sozialwissenschaften.

Diese Forderung nach der Einheit von Natur- und Geisteswissenschaften, von Objekt und Subjekt, ist kein Produkt rein subjektiver Wünsche und Vorstellungen. Diese Forderung kann vielmehr durch Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft selbst empirisch begründet werden; denn die philosophisch bedeutsame Entdeckung der modernen Physik besteht in der Hauptsache in der Feststellung, daß die zu beobachtende Natur nur innerhalb gewisser Grenzen, d. h. nicht vollständig, objektivierbar ist. Das heißt: Welche Bestimmungsstücke eines mikrophysikalischen Objekts wir genau (im wahrsten Sinn des Worts) messen wollen, hängt ab von der Position, die das beobachtende Subjekt bei der Messung einnimmt. Sämtliche Bestimmungsstücke können prinzipiell nie gleichzeitig (d. h. innerhalb derselben Versuchsanordnung) genau gemessen werden. Durch diese Einführung des beobachtenden Subjekts in das Naturgeschehen ist innerhalb der Naturwissenschaft selbst eine zu einfache Spaltung der Welt in Subjekt und Objekt hinfällig geworden. Diese Aussage ist freilich bereits eine philosophische Interpretation eines empirischen Faktums. Sie baut aber unmittelbar auf diesem Faktum auf, geht geradezu zwingend daraus hervor. Andererseits wirkt diese philosophische Einsicht entscheidend auf das naturwissenschaftliche Denken überhaupt (wie auch auf die Beziehung der Naturwissenschaft zur Philosophie) zurück: Die Frage nach dem Verhältnis von Subjekt und Objekt, von a priori und a posteriori, von Begriff und Inhalt – ja sogar von Tradition und Gegenwart (was naturwissenschaftliche Begriffe betrifft) wird für die Naturwissenschaft selbst bedeutsam.

Natürlich ist mit der Feststellung, daß jede mikrophysikalische Messung ein Ergebnis ist aus der Interaktion von beobachtendem Subjekt und beobachtetem Objekt selbst noch kein direkter Hinweis auf das, was wir philosophisch oder theologisch „Transzendenz“ nennen, auf den letzten und tiefsten, im Selbstvollzug des Menschen erfahrbaren inneren Sinn unseres Daseins. Dennoch liegen in den grundlegenden, sich aus der Quantenphysik ergebenden philosophischen Einsichten entscheidende erste Ansätze zu transzendentalphilosophischen resp. transzendentaltheologischen Reflexionen. Von den Begründern der Quantenmechanik selbst ist auf wesentliche Übereinstimmungen zwischen der philosophischen Interpretation der Quantenmechanik und der Philosophie Kants hingewiesen worden (besonders: W. Heisenberg, Physik und Philosophie). Diese

Übereinstimmung besteht im wesentlichen in der Einsicht, daß unsere Erkenntnis von der Natur (im weitesten Sinn) nicht so sehr ein Bild der Natur selbst als vielmehr ein Bild von unserer Beziehung zur Natur ist. Und in dieser Einsicht liegt wiederum ein erster möglicher Ansatz für transzendentaltheologische Reflexionen. So kann heute von Gott als von der umgreifenden, ungegenständlichen „Bedingung der Möglichkeit des Begreifens von Endlichem“, als vom Ort der radikalen Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung gesprochen werden (K. Rahner).

Sicherlich ist die Quantenphysik allein ein recht schmales empirisches Fundament für philosophische Überlegungen eben erwähnter Art. Zwischen Quantenphysik und Transzendentaltheologie klafft letzten Endes noch eine erhebliche Lücke. Es ist nicht ausgeschlossen, daß in den nächsten Jahrzehnten die empirische Psychologie (in der das Subjekt-Objekt-Verhältnis sich eigentlich am schärfsten zuspitzen sollte) diese Lücke wird ausfüllen helfen.

Es kann natürlich nicht genug betont werden, daß Natur- und Geisteswissenschaften zwei grundverschiedene Bereiche bleiben und daß eine Begriffsvermischung unwissenschaftlich und verwirrend ist. An dieser sehr alten Grunderkenntnis hat sich heute nichts geändert. Neu ist heute nur die Einsicht, daß beide Bereiche, Natur- und Geisteswissenschaft, keine in sich abgeschlossene Systeme bilden, sondern vielmehr beide ohne scharfe Grenzen aufeinander hin geöffnet, ja letztlich voneinander abhängig sind.

Diese neue Situation ist für eine Theologie der Zukunft grundsätzlich von ungeheurer Bedeutung. Genau wie naturwissenschaftliches Denken letzten Endes auf eine Ausrichtung auf außernaturwissenschaftliche, philosophisch-theologische Bereiche angewiesen ist, kann auch Theologie in Zukunft nicht mehr existieren ohne innere Beziehung zu anderen Disziplinen. Die Bedeutung dieser „anderen“ Disziplinen ist für die Theologie natürlich je nach Disziplin verschieden groß. Theologie war in ihrer Geschichte im ganzen immer stärker anthropozentrisch als kosmozentrisch geprägt. Insofern ist ihr Bezug zur empirischen Psychologie wohl enger als etwa zur Physik, obwohl man nicht vergessen darf, daß auch heute die Beziehung zwischen Psychologie, Mathematik und Physik immer enger wird. Was damit gesagt sein soll, ist nur, daß eine wissenschaftliche Theologie sich in Zukunft immer wieder von neuem an empirischen Fakten vor allem der Natur- und Sozialwissenschaften orientieren muß, will sie sowohl zu sich selbst kommen als auch die anderen Wissenschaftsbereiche befruchten. Es ist die Aufgabe einer solchen Theologie, den vorher beschriebenen „Vollkreis“ ständig neu zu durchlaufen.

„Metasprachliche“ Ansätze in der Theologie

Ein enormes Problem, das hier nur angedeutet werden kann, ist dabei das Sprachproblem. Trotz einer heute angestrebten Vereinheitlichung der wissenschaftlichen Sprache sind die verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen begrifflich völlig auseinander-

gewachsen. Da jeder Wissenschaftler von heute nur in seiner eigenen Begriffswelt zu Hause ist, ist ein Gespräch zwischen einer philosophischen Theologie und naturwissenschaftlichen Disziplinen nur von begrenztem Erfolg. Denn die Grundbegriffe der verschiedenen Disziplinen können nicht einfach aufgegeben werden, sie können höchstens durch eine einheitliche, interdisziplinäre Formulierung und Formalisierung von wissenschaftlichen Erkenntnissen verschiedener Disziplinen in eine einheitliche „Metasprache“ „überhöht“ werden. Dieses sprachtheoretische Problem stellt sich als erstes den einzelnen Wissenschaften, sobald diese den Willen haben, miteinander ins Gespräch zu kommen. Das gilt in besonderer Weise für ein so universales Gebiet wie die Theologie. In der Theologie von heute liegen in der Tat die ersten kleinen Ansätze zu einer „Metasprache“ vor. Hier wird schon mit einigen Grundbegriffen operiert, die einerseits klassische theologische Begriffe ersetzen oder zumindest neu umschreiben, andererseits Begriffe sind, die auch dem naturwissenschaftlichen oder zumindest naturphilosophischen Sprachgebrauch angehören. Ich denke dabei an die zentralen Begriffe „Möglichkeit“, „Zukunft“ und „Freiheit“, die in der Theologie den Gottesbegriff in seiner bloß traditionellen Gestalt allmählich zu verwandeln beginnen.

Praktische Konsequenzen

Ich möchte versuchen, in wenigen kurzen Thesen die praktische Bedeutung des bisher Gesagten für eine zukünftige Theologie zu umreißen.

1. Theologie (und Philosophie) gibt sich durch eine Integration in das interdisziplinäre Gespräch der Wissenschaften nicht selbst auf, sondern befreit sich gerade durch die Befreiung der einzelnen empirischen Wissenschaften selbst und kommt zu sich selbst.

2. Durch diese Integration gibt die Theologie auch nicht ihre eigene Vergangenheit, ihre Tradition auf, sondern erhebt diese nur in eine höhere Ebene (man denke hier wieder an das Bild des Vollkreises; hier werden sämtliche Erfahrungen beim Durchlaufen der Halbkreise in das gegenwärtige Durchlaufen „mithinübergenommen“). Es ist für Theologen von heute relativ einfach zu erkennen, inwiefern traditionelle theologische Aussagen für heute „veraltet“ sind; keine leichte Aufgabe ist es hingegen, herauszufinden, inwiefern die großen Theologen der Vergangenheit uns heute noch etwas, womöglich entscheidend Wichtiges, zu sagen haben. Die Tatsache, daß manche theologische und philosophische Begriffe neu definiert oder sogar durch andere ersetzt werden müssen, ändert nichts an der Notwendigkeit, sich immer wieder an der Tradition zu orientieren.

3. Theologie kann ohne engen Bezug zu anderen Disziplinen nicht mehr dauerhaft existieren. Diese Einsicht sollte praktische Konsequenzen für eine theologische Ausbildung an den Hochschulen haben. *Wieweit* ein Theologe von heute parallel zur Theologie sich auch in einer anderen Disziplin ausbilden lassen soll, kann hier nicht erörtert werden. *Daß* aber Theologie allein als Ausbildung heute ungenügend ist, sollte hier

hingegen ausgesprochen sein. Unerlässlich wichtig scheint mir auch die Benutzung jeder Gelegenheit für interdisziplinäre Begegnungen zwischen Theologie und anderen Disziplinen, sei es innerhalb der Universität, sei es an wissenschaftlichen Tagungen außerhalb des Hochschulbetriebs.

4. Eine entscheidende Voraussetzung für eine Entwicklung der Theologie in die Zukunft ist auch die Fähigkeit der Theologen, sich zur Gruppenarbeit zusammenzuschließen. Die Zeit, in der große theologische und philosophische Gedanken von einzelnen Individuen allein entwickelt werden konnten, ist vorbei. Philosophie und Theologie kann heute nur noch das Ergebnis der Zusammenarbeit vieler Theologen (und Philosophen) sowohl untereinander als auch mit zahlreichen Spezialisten anderer Fachrichtungen sein. Besonders diesbezüglich ist ein Nachholbedarf der Theologie geradezu enorm. Um Gruppenarbeit ist es innerhalb der theologischen Fakultäten im ganzen äußerst schlecht bestellt.

5. Den ersten praktischen Ansatz zu einer interdisziplinär ausgerichteten Theologie könnte die Umgestaltung vor allem systematisch-theologischer Seminare bieten. Hier müßten Grundbegriffe, die sowohl in der Theologie als auch in anderen Disziplinen von Belang sind (ich denke z. B. wieder an den Freiheitsbegriff), interdisziplinär (womöglich unter Hinzuziehung von Spezialisten anderer Disziplinen) und *in diesem Zusammenhang* theologisch untersucht werden. Damit ergeben sich für eine philosophische Theologie der Zukunft neben den vorhin erwähnten sprachtheoretischen Problemen auch entscheidende didaktische Probleme. Auch hierzu mögen heute schon konkrete Ansätze vorliegen. Aber es liegt hier noch ein weites, unbebautes Feld vor uns.

Herbert Schade SJ
„Ende des Kirchenbaus“

Die Diskussion um den Kirchenbau gibt zwar „keinen Anlaß zu optimistischen Prognosen“¹; aber die erregten Gemüter, die sich dem Diskussionspartner im schrillen Diskant verständlich zu machen suchten, beruhigen sich². Man hat begriffen, daß die Frage nach dem Kirchenbau weder „dogmatisch“ noch „progressiv“ „durchgepaakt“ werden kann. Auch Günter Rombolds Aufsatzsammlung versteht sich als Sammelwerk verschiedener Meinungen und Sachfragen³. Selbst Walter M. Förderer, dem es von je her eigen war, seine extremen Meinungen lautstark vorzutragen, weist auf die Beziehungen unseres heiklen Themas zur Gesamtsituation hin: „Der heutige Kirchenbau ist nicht fragwürdiger als der anspruchsvoll exklusive Theaterbau oder der respektable Museumsbau usw. aus jüngster Vergangenheit.“⁴ Tatsächlich hat die gesamte christliche Überlieferung nie den „Sakralbau“ als „heilsnotwendig“ verstanden. „Christen und Juden... haben... nicht bloß Abscheu vor Tempeln, Altären und Bildern, sondern sind auch bereit, wenn es sein muß, eher zu sterben, als die Vorstellung, die sie von Gott dem Allmächtigen haben, durch irgendeine unerlaubte Handlung zu entweihen“⁵. Deshalb hat sich auch bei den Auseinandersetzungen in Fragen um den Kirchenbau ein toleranter Pluralismus an Stelle der rigorosen Alternativen gesetzt. Seine elementaren Modelle werden hier nach Peter Poscharsky kurz vergegenwärtigt, weil gerade dieser Autor neben einer überlegenen Sachkenntnis ein sicheres und ausgeglichenes Urteil bietet

Zukunftsmodelle

Die Logik, mit der Poscharsky seine vier „Zukunftsmodelle“ des modernen Kirchenbaus entwickelt, erscheint zwingend, man könnte sagen mathematisch. Das Quantitative, die äußeren Notwendigkeiten der „Bevölkerungsexplosion“, der „Großstadt“ und das damit verbundene Raumbedürfnis sind für drei seiner Baubeispiele bestim-

¹ Peter Poscharsky, *Ende des Kirchenbaus?* (Stuttgart: Kohlhammer 1969) 80 S., 20 Abb., Kart. 6,-.

² Hans Eckhard Bahr, *Kirchen in nachsakraler Zeit* (Hamburg 1968).

³ Günter Rombold, *Kirchen für die Zukunft bauen. Beiträge zum neuen Kirchenverständnis* (Wien, Freiburg, Basel: Herder 1969) 224 S., 16 Tafn., Kart. 19,50.

⁴ Walter M. Förderer, *Kirchenbau – Hindernis für den kirchlichen Auftrag?* In: G. Rombold, a. a. O. 153.

⁵ Origines, *Contra Celsum* VII, 64.

mend. Die „Hauskirche“ bietet der kleinen Gemeinde im Wohnblock den Raum für ihr religiöses Leben. Die „Kathedrale“ als „Zentralkirche“ bemüht sich um eine „Gegenwirkung zur Dezentralisation“ (J. M. Busmann). Der „Mehrzweckraum“ – ein „mobiler Raum“ – sucht der ökumenischen Bewegung und den wirtschaftlich-sozialen Beschränkungen Rechnung zu tragen. Allein der „Kultraum“, der auf die besonderen religiösen Vorstellungen der Gemeinde eingeht, fällt aus der Disposition der vier Zukunftsmodelle heraus; denn er ist zunächst nicht von technisch-sozialen Voraussetzungen her entwickelt. Die „Spiritualität“ prägt seine Gestalt. Trotz dieser Divergenz in der Aufreihung der Modelle hat Poscharsky das Wesentliche gesagt. Die vordringlichen Probleme des Sakralbaus sind sozialer Natur. Die Struktur der Gesellschaft oder konkret der Pfarrei steht am Anfang jeder Diskussion über den Kirchenbau.

Kirchenbau als „Ornament der Masse“

Die Einsicht, daß die mittelalterliche Organisation der Kirche – die Pfarrei – überholt ist, scheint allgemein. Jedoch gibt es kaum einen neuen Gesellschaftsentwurf, der diese alte Organisation vollwertig ersetzen könnte. Diese Aporie belegt, wie elementar das mittelalterliche Modell der Gemeinde war. In alten Städten wie Venedig müßte man die Pfähle aus der Lagune reißen und die Stadt von Grund auf zerstören, wenn man ihre Organisation in Pfarreien auslöschen wollte. Diese „kirchliche Großfamilie“ und ihre patriarchalische Struktur scheint unüberbietbar. Verbände und Studentengemeinden, Berufsgruppen und Betriebsgemeinschaften, Familiengruppen und Bibelkreise sind dagegen peripher und abgeleitet. In der Pfarrei scheint sich die Struktur des „Stamms“ ins Christliche herübergerettet zu haben. Die Pfarrei, dieses „soziale Fossil“, bewegt uns immer wieder dazu, auch die Frage des Kirchenbaus auf soziologischem Weg anzugehen. Dabei bedenken wir zu wenig, daß die moderne Gesellschaft durch einen Charakter geprägt wird, den Siegfried Kracauer unter dem Titel „Das Ornament der Masse“ überzeugend gezeichnet hat⁶.

Anregung zu seinen Studien boten Kracauer die „unaufhörlichen Mädchenkomplexe“ der Revuen großer „amerikanischer Zerstreungsfabriken“. Die Bewegungen ihrer Ballette sind „mathematische Demonstrationen“. „Die Struktur des Massenornaments spiegelt die der gegenwärtigen Gesamtsituation wider. Da das Prinzip des kapitalistischen (und fügen wir ruhig hinzu, auch des sozialistischen) Produktionsprozesses nicht rein der Natur entstammt, muß es die natürlichen Organismen sprengen, die ihm Mittel oder Widerstände sind. Volksgemeinschaft und Persönlichkeit vergehen, wenn Kalkulabilität gefordert ist; der Mensch als Massenteilchen allein kann reibungslos an Tabellen emporklettern und Maschinen bedienen. Das gegen

⁶ Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse* (Frankfurt 1963) 50.

Gestaltunterschiede indifferente System führt von sich aus zur Verwischung der nationalen Eigenarten und zur Fabrikation der Arbeitermassen, die sich an allen Punkten der Erde gleichmäßig einsetzen lassen. Der kapitalistische Produktionsprozeß ist sich Selbstzweck wie das Massenornament.“⁷

Diesen Einsichten in die Struktur der Gesellschaft entspricht der Entwurf der bildenden Kunst. Es gibt in der zeitgenössischen Kunst kaum noch ein „Gruppenporträt“ oder ein „Genrebild“. Selbst der Einzelmensch wird im Siebdruck im Raster zerlegt und aus Quanten, aus gleichwertigen Teilen, plakathaft aufgebaut. Aus der Person wird ein Programm. Der „programmierte Mensch“ erhält zwar im „Star“ als „Massenidol“ seine „Aura“ zurück, er verliert jedoch gleichzeitig „sein Gesicht“, das heißt seine Identität. Die „Porträts“ der „Marilyn Monroe“ von Andy Warhol und die monumentalisierten „Comic Strips“ von Roy Lichtenstein sind dafür beispielhaft. Die Gestalten von Escobar Marisol, die aus Pfählen und alten Klamotten aufgebaut werden, wirken wie „ägyptische Mumien“. Die Gipsfiguren von Georges Segal erscheinen wie „Hohlgüsse verkohlter Pompejaner“. Die Epoxyfiguren (= Kunstharz) von Frank Gallo, die man „Sirenen des 20. Jahrhunderts“ genannt hat, sind „Falsifikate“, „imitierter Marmor“. Aus farbigen Stoffresten und Papierschnitzeln erstellt Bernhard Schultze seine „Seelenbäume“. Curt Stenvert errichtet seine „Reliquienkästen“ mit falschen Skeletten, als wollte er Barockaltäre neu ausstatten⁸. Bei einem Großteil dieser Künstler wird der Mensch zur Sache, während der Gegenstand psychisiert, das heißt beseelt wird. Dieser Tatbestand demonstriert deutlich, daß die Begriffe „Mensch“ und „Gesellschaft“ mehr als fragwürdig geworden sind. Die Begriffsinhalte haben sich zu Schemen und Abstraktionen verflüchtigt.

Deshalb kann man heute den Kirchenbau – obwohl er eine eminent soziale Kunstform repräsentiert – nicht von der Gesellschaft her begreifen und erneuern. In den Theorien von der „Mahlgemeinschaft“ „hypostasiert“ man gelegentlich ein „abstraktes Soziales“. Der italienische Künstler Ceroli hat in seinem Werk „Ultima Cena“ zwölf völlig gleiche Sitzfiguren aus Brettern ausgesägt und die „Holzsilhouetten“ additiv nebeneinander gestellt, um eine solche Eucharistieauffassung zu ironisieren. Die „mathematischen Demonstrationen“ der „Leerform Mensch“, das „Ornament der Masse“ kann für eine Ordnung des Bauens in der Kirche keine Fundamente bieten. Die „Mahlgemeinschaften“ sind oft rhetorische und schemenartige Gebilde. Die Gesellschaft gerät in Gefahr, sich selbst zu zelebrieren. Nicht zuletzt deshalb begründen Männer wie Ernst Fuchs ihre Vorschläge zum Kirchenbau nicht vom Gesellschaftlichen, sondern von der Schöpfung oder einer religiös gedeuteten Welt her⁹.

⁷ Ebd. 53.

⁸ Curt Stenvert, Die funktionelle Kunst des 21. Jahrhunderts oder Die Programmierung der Erkenntnis- und Erlebnisprozesse. (München: Heinz Moor 1968) 103 S., 48 Abb. Lw. 29,-.

⁹ Ernst Fuchs, Das Kunstwerk als Tempel Gottes, in: G. Rombold, a. a. O. 195–199.

„Kulthöhlen“

Es gehört Mut dazu, einen modernen Vorschlag für den Kirchenbau unter dem Titel „Tempel“ herauszugeben. Die Vorstellungen vom „Tempel“ hat Fuchs schon in seiner „Architectura caelestis“ beschrieben¹⁰. Als charakteristisch für diese Vorstellungen könnte man die Formel Wolfram von den Steinens wiederholen, mit der dieser große Deuter der Geistesgeschichte das Kirchenverständnis des Mittelalters gefaßt hat: „Ecclesia, die Kirche: das war im alten Sinne nicht der Stand der Priester, nicht eine Organisation der Gläubigen oder eine Anstalt mit benennbaren Zwecken. Ecclesia war die Christenheit, die Christenheit aber war das pochende Herz des sichtbaren Alls.“¹¹ Ein derartiger Kirchenbegriff ist unabhängig von allen Gesellschaftsveränderungen und allen theologischen Ideologien. Er ist krisenfest. Es sei denn, Sonne und Mond fielen vom Himmel.

Schon für Philo von Alexandrien (1. Jh. n. Chr.) waren das „Zelt“ des Moses und der „Tempel“ in Jerusalem ein Bild des Weltalls. Auch die Kleidung des Hohenpriesters und die Liturgie selbst vergegenwärtigen Abbilder der kosmischen Vorgänge¹². Die Tradition verstand seit Philo dieses „Heiligtum“ auch als „urbildliche Zeichnung“ und „rein geistiges Muster“. Im 19. Jahrhundert ignorierte man diese anthropologische Interpretation zugunsten einer „museal-archäologischen“ Auffassung der traditionellen Symbolik im Kirchenbau. Ernst Fuchs macht in seinem Werk die ursprünglich „archetypische“ Symbolik wieder lebendig, und zwar so intensiv, daß man bei Fuchs von einer religiösen Interpretation der Triebstruktur sprechen kann. Diese religiöse Deutung der „Welt“ und gerade der Triebstruktur scheint eine zentrale Aufgabe der Kirchenkunst in der „Konsumgesellschaft“. Nur die religiöse Deutung von Traum und Trieb ermöglicht eine anthropologische Ordnung. Die „Selbstzelebration der Gesellschaft“ vermag Liturgie nicht zu begründen. Deshalb sollte man Ernst Fuchs, der eine Kirche als religiösen „Bildraum“ heute noch zu konzipieren vermag, in Deutschland eine Möglichkeit zu bauen geben. Derartige Begabungen und Gelegenheiten sind selten. Bei Emil Nolde, Max Beckmann und Pablo Picasso hat die Kirche diese Gelegenheit verpaßt.

Die Wiederentdeckung der „Welt als Bild“ verbindet die „Ikonostase“ von Wien-Hetzendorf – ein „Triptychon“ von Ernst Fuchs – mit den elementaren Anliegen der sogenannten Pop-Art, das heißt der Kunst im Informationszeitalter. Die Pop-Art arbeitet mit der „Konfektionsware“, der „technischen Reproduzierbarkeit“, mit „Platten“ und „Filmstreifen“.

Der Mensch des Informationszeitalters befindet sich in seinen „Fernsehzimmern“ und „Lichtspieltheatern“ vor einer „bewegten Ikonostase“. In seinen „Bildhöhlen“ verwandelt sich alles Seiende zur „Information“, das heißt zur Mitteilung von Wort

¹⁰ Ernst Fuchs, *Architectura Caelestis*. Die Bilder des verschollenen Stils (Salzburg 1966).

¹¹ Wolfram von den Steinens, *Der Kosmos des Mittelalters* (Bern, München 1959) 12.

¹² Philo von Alexandrien, *Leben Mosis II (III)*, 72–77; 117.

und Bild. Diese Interpretation der „Welt als Mitteilung“ revolutioniert die Gesellschaft. Der Mensch befindet sich gleichsam unter der „Glasglocke“ eines selbstgeschaffenen Bewußtseins. Diese „kinetischen Ikonostasen“ der Industriegesellschaft, vor denen wir Nacht für Nacht hocken, werden zu „Kulthöhlen“; denn sie zwingen uns zur „Meditation“, zur „Verehrung“ oder „Verdammung“. Das technisch-rationale Erkennen ist zwar eindeutig, quantitativ, logisch und wertfrei. Das Bilddenken aber ist mehrdeutig, qualitativ, a-logisch und wertbestimmt. Während das technisch-rationale Denken uns keine Wahl läßt, weil es schlüssig und notwendig abläuft, stellt uns das Bilddenken vor Alternativen und vor Entscheidungen, das heißt es aktiviert die höchste Potenz des Menschen, seine Freiheit.

Der Entdecker dieser elementaren anthropologischen Situation in der Kunst war Max Beckmann. In seinem Triptychon „Die Versuchung“ hat der Maler das Höhlengleichnis Platons für die moderne Welt realisiert¹³. Dieses Höhlengleichnis, das Beckmann, durch die Kabbala und die Philosophie Arthur Schopenhauers angeregt, in seinen Bildmodellen paraphrasierte, verdanken wir nicht zuletzt dem einzigartigen Zusammentreffen von künstlerischer und philosophischer Begabung im Werk des Malers. Der Mensch, „Antonius“, befindet sich im Triptychon der „Versuchung“ in einer „Bilderhöhle“. „Antonius“ muß die an ihm vorbeihuschenden Bilder auf ihr „Mysterium“, ihr „Geheimnis“ hin befragen. Diese Entscheidungsfähigkeit zwischen „Schwarz“ und „Weiß“ ist für Beckmann Inbegriff des „Göttlichen“. Wir konnten dieses „Göttliche“ als Freiheit näherhin definieren. Diese „Kulthöhlen“, die wir in den großen Bildräumen des romanischen und gotischen Kirchenbaus finden, erfahren in der bildenden Kunst des 20. Jahrhunderts eine bemerkenswerte Renaissance. Sie werden „surreal“ und „technoid“.

Zur „Multi-Medien-Messe“ und den „sakralen Beatschuppen“

Die moderne liturgische Bewegung bemühte sich vorwiegend um die Überwindung der „sakralen Distanz“. Das heißt, man wollte die Trennung in „Chor“ und „Langhaus“, in „Klerikerkirche“ und „Volkskirche“ aufheben. Die Idee der „Circumstantes“ brachte die Integration der Gemeinden und die „Demokratisierung der Liturgie“. Dieser Vorgang war notwendig und bemerkenswert. In seiner Folge aber kam es zu einer „Eliminierung der Bildwelt“, einer „Funktionalisierung des Raums“ und einem „sakralen Konstruktivismus“. In den Kirchen dominierte die „leere Wand“. Selbst der lutherische und römisch-katholische Kirchenbau wurden „calvinisch“. Sicher bot diese Spiritualität des „Gesichtslosen“ und der Betonwand die Möglichkeit, den Wortgottesdienst und das soziale Engagement zu vertiefen. Aber „Gedankenblässe“ und „Farblosigkeit der Worte“ machten sich empfindlich bemerkbar. Die Liturgie war

¹³ H. Schade, Max Beckmann: „Gestaltung ist Erlösung“, in dieser Zschr. 183 (1969) 231–242.

zwar „sozialisiert“, aber sie blieb weiterhin „reglementiert“. Das Fehlen von Spontaneität und Phantasie wurde schmerzlich spürbar. Neben der „Bildleere“ der Kirchen wurde die „Blutleere“ der „Wortgottesdienste“ immer stärker erlebt. Von „Passion“ und „Opfer“ durfte man kaum noch reden. Daß unter dem Altarstein „Reliquien“ – ein Grab – vorhanden waren und auf dem „Altar-Berg“ die „Geburt der Kirche aus der Seite Christi“ rituell wiederholt wurde, war nicht mehr bewußt. Die Liturgie vollzog sich „edel“ und „a-vital“. Das kosmische Drama von Leben und Tod wurde verdrängt. Der Raum der Kirche war „kitschfrei“ und „aufgeräumt“ und ihre Verkündigung „rational“.

Dann kam die „Revolte“. In der Malerei stand, wenn man von Picasso absieht, der immer gegen eine abstrakte Kunst polemisiert hat, der Amerikaner Jackson Pollock gegen das „Monopol der abstrakten Kunst“ auf. Er erfand das „action painting“ (Formhandlung). Die vitalen Bewegungen seiner Triebwelt versuchte der Maler mit Aluminiumfarben auf die Leinwand zu spritzen. Yves Klein ließ in seinen „Anthropometrien“ eingefärbte Mädchen sich auf Leinwänden abrollen (als Bilder des „Auferstehungsleibs“)¹⁴. Schließlich erstand neben und mit der Op- und Pop-Art das „Environment“ (der gestaltete Umraum), das „Happening“ (die Darbietung spontaner Ereignisse) und die zahlreichen Spielarten der kinetischen Kunst¹⁵. „Ist die Vernunft allein getauft? Sind die Leidenschaften Heiden?“ Das Leitmotiv von Sören Kirkegaards „Entweder-Oder“ wurde wieder als Frage in die Debatte geworfen.

Eine intensive Form des totalen Erlebens bieten wohl die „Tie-dye-caves“ (Farb-Band-Höhlen). Diese farbigen Höhlen, in denen der Besucher auf einer sich drehenden Bank liegt, reproduzieren die farbigen Kaskaden, die man im Drogenrausch erfährt¹⁶. Diese Kunst nannte man „psychedelisch“ (bewußtseinserweiternd). Bemerkenswert bleibt, daß bei solchen Vorgängen der Mensch sich auf chemischem Weg seine Einheit mit der Welt und Gesellschaft, sein „Selbst“ erzwingt. Auch hier erhält er die Aura wieder, seine „Mandorla“ – wie die Maiestas frühmittelalterlicher Kunst –, allerdings als Palliativ und Surrogat. Der „Konsumgesellschaft“, einer religiös ungedeuteten Welt, ist es unmöglich, den Sinn des Daseins zu definieren. So benötigen wir viele „Utopien“ und „Ersatzillusionen“, „Erfolge“ und „Leistungen“. „Die Götter und Dämonen des heutigen Menschen haben nur neue Namen bekommen; sie sind nicht etwa verschwunden, sondern sie halten ihn in Atem mit Rastlosigkeit, psychischen Komplikationen, einem unstillbaren Bedürfnis nach Pillen, Alkohol, Tabak – und vor allem einer großen Zahl von Neurosen.“¹⁷ Der Rausch kann uns keine Lösung

¹⁴ Paul Wember, Yves Klein (Köln 1969).

¹⁵ Lucy R. Lippard, Pop Art (München, Zürich 1968); Gyorgy Kepes, Wesen und Kunst der Bewegung (Brüssel, Paris 1969).

¹⁶ Robert E. L. Masters u. Jean Houston, Psychedelische Kunst (München 1969) 154, Abb. 89.

¹⁷ C. G. Jung, Der Mensch und seine Symbole (Olten, Freiburg 1968) 82. Zu dem Problem der Kunst in der „Industriegesellschaft“ s. die Analysen von Hans Sedlmayr, Gefahr und Hoffnung des Technischen Zeitalters (Salzburg 1970).

der modernen Problematik bringen, aber die Entwürfe der Künstler verbinden den Riß zwischen Trieb und Geist, bauen Brücken zwischen Person und Gesellschaft und weisen uns Wege zwischen Mensch und Welt.

Immer wieder bemühten sich die Künstler, die technischen Möglichkeiten der Industriegesellschaft, Film und Malerei, Licht und Farbe, Plastik und Bewegung, Zeit und Raum zu integrieren, um ein Gesamtkunstwerk zu schaffen. Die „Multi-Medien-Kunst“ entstand oder wie die Franzosen sagen „l'art total“.

An ihrem Beginn erfand der Futurist Giacomo Balla mit seinem „Feu d'Artifice“ (1914–17) einen licht- und farbkinetischen Ambiente-Raum, in dem zum russischen Ballett von Diaghilew und Strawinsky sich Licht im farbigen Raum bewegte. Es folgte das „Bauhaus“ mit dem „Triadischen Ballett“ von Oskar Schlemmer. Nicolas Schöffer und Julio Le Parc mit der „Groupe de Recherche d'Art Visuel“ intensivierten die Bemühungen. Schließlich gelang es Alwin Nicolais mit dem „New Yorker Tanztheater“ Tanz, Elektronenmusik, farbiges Licht und eine surreale bis ins Religiöse reichende Symbolik zu einem einzigartigen Gesamtkunstwerk der „Industriegesellschaft“ durchzuformen¹⁸. Hier setzten religiöse Gruppen an und versuchten „Jazz- und Rhythmus-Messen“ zu schaffen. Der Rhythmus des Orffschen „Schulwerks“ übersetzt traditionelle Klangvorstellungen in die Gegenwart. Einige Geistliche nahmen den Projektor in den Kirchenraum und warfen farbige Dias an die Wand¹⁹. Religiöse Gruppen der amerikanischen „Underground-Kirche“ schufen die „Multi-Medien-Messen“²⁰. Der überkommene „Erinnerungsritus“ an das Abendmahl und die Passion Christi mit seinen Lesungen und Ansprachen wurde dabei mit rhythmischen Bewegungen und Gesängen, mit Filmstreifen und Diaprojektionen verbunden. Zeitgenössische Vorgänge, traditionelle Malereien christlicher Kunst der Vergangenheit und „farbige Kaskaden“ können dabei Rede und Ritus untermalen, paraphrasieren oder kontrastieren. Dadurch wurde der Opfertod Christi nicht nur „aktuell“ mit dem Geschehen der Gegenwart interpretiert, sondern in der „Metallisation des Traums“ (Eduardo Paolozzi) auch mit der Triebstruktur identifiziert. Nach einer Zeit rationalistischer und formalistischer Versteppung der Liturgien zu bloßen „Wortgottesdiensten“ und „Mahlgemeinschaften“ scheint in den „sakralen Beatschuppen“ der Amerikaner wieder der Anschluß an das barocke Gesamtkunstwerk möglich. Sicher können derartige „Experimente“ und „Bauten“ nicht verbindlich gemacht oder allgemein vorgeschrieben werden. Aber man sollte solchen religiösen „Spontangruppen“ ein Versuchsfeld einräumen.

In der Barockzeit haben in St. Michael in München die Jesuiten mit ihren „Dramen“ vor der Kirche, deren Charakter man sich mit Hilfe der ausgezeichneten Inszenierungen der „Feenkönigin“ oder der „Platäa“ des Münchener Theaters am Gärtner-

¹⁸ Douglas M. Davis, *The Artist and the Machine*. In: *Dialogue* Vol. 2, Nr. 4 (Washington 1969) 65.

¹⁹ Studentenpfarrer H. Rupprecht zeigt in der *Evang. Kreuz-Kirche* in München-Schwabing Lichtbilder zeitgenössischer Kunst (s. *Das Münster* [1970] Nr. 2, 145).

²⁰ Myron B. Bloy, Jr., *Multi-Media Worship: A model and nine viewpoints* (New York 1969).

platz vergegenwärtigen kann, religiöse Schauspiele mit Balletten, Prozessionen und Hochamt verbunden²¹. Tradition und Gegenwart, Traum und Wirklichkeit, Enthusiasmus und Aufklärung bildeten eine Einheit.

Vielleicht könnten unsere „modernen“ Liturgen und Künstler, die gerade im „Abendland“ in einem gewaltigen „Entsakralisierungsfeldzug“ im Begriff sind, ihre eigenen „Sakralbauten“ zu liquidieren, ihr „soziales Engagement“ ein wenig einschränken. Sie könnten von den Amerikanern lernen, wie man aus dem „Horizontalismus“ der „Konsumgesellschaft“ herauskommt. Die Kirche hat in den vergangenen zweitausend Jahren nicht eben wenig für die Armen und Notleidenden getan. Sie wird auch in der Zukunft ihre Sozialarbeit, die „Nächstenliebe“, als die vordringliche Aufgabe ihres Betens und Bauens ansehen. Sie wird aber niemals ein bloßes „karitatives Unternehmen“, eine „Arbeiterwohlfahrt“ oder ein „Gelder-Verteilungs-Büro“ werden. Ihre erste Aufgabe bleibt, den ganzen Menschen zu Gott zu führen; denn das Glück der Menschheit für Zeit und Ewigkeit besteht in der Verehrung des unsichtbaren Vaters und seines gekreuzigten Sohnes, der auferstanden ist und im Himmel thront.

²¹ H. Schade, Die Berufung der Jesuiten nach München und der Bau von St. Michael, in: Der Mönch im Wappen (München 1960) 209–257.

Jörg Splett
Zum Thema „Person“ heute

Ein Literaturbericht

Es besteht wohl Einverständnis darüber, daß mit dem Thema „Person“ einerseits nicht eine Randproblematik heutigen Denkens benannt ist, sondern eine Fragestellung, die – in Philosophie und Theologie und von dort her auch in den Humandisziplinen überhaupt – das Denken unseres Jahrhunderts wesentlich bestimmt, zumindest mitbestimmt. Oder sagen wir noch vorsichtiger – im Blick auf bestimmte Entprivatisierungsforderungen der jüngsten Gegenwart – eine Thematik, die das Denken der Gegenwart auf jeden Fall bis jetzt entscheidend mitbestimmt hat.

Andererseits ist mit dem Thema Person eine Problematik genannt, die früher wohl nicht dieses Interesse gefunden hat. Das bekannte Schema: Antike: Kosmos, Kosmologie – Mittelalter: Gott, Theologie – Neuzeit: der Mensch, Anthropologie ist zwar in einem solchen Maß vereinfacht, daß es vielleicht mehr verdeckt als erhellt. Für die antike Philosophie etwa schlägt Heinrich Rombach geradezu die Bezeichnung „biographisch“ vor; er meint damit die Tatsache, daß die Beschreibung von Welt und Mensch ganz im Dienst des rechten Lebens des einzelnen steht¹. Trotzdem ist dieser einzelne in die Polis, später in den Kosmos der Vernunft gebunden. Es geht eigentlich nicht um ihn, sondern um die Ordnung des Ganzen. (Auch ein Sokrates stirbt ja für die Gesetze seiner Vaterstadt, nicht um seiner „eigenen Wahrheit“ willen – siehe im „Kriton“.) Bezeichnenderweise ist die *crux* dieses Denkens nicht die Frage der Schuld, sondern das Problem des Irrtums.

Das Thema des christlichen Mittelalters (um es so verkürzt zu sagen) ist demgegenüber (ebenso verkürzt gesprochen) eher die Sünde als die Schuld, d. h. die Schuld des Menschen vor Gott, und das wiederum heißt konkret: das zentrale Thema ist die Erlösung, das Erlösungsgeschehen, der Erlöser, der erlösende Gott.

Der Kult des Heros in der Renaissance hingegen wie die Begründung der neuzeitlichen Universalwissenschaft im „Ego cogito – Ich denke“ haben beide eher etwas Naturales, als daß sie personal zu nennen wären. Natural heißt im einen Fall soviel wie vital-naiv (etwas „Naturburschenhaftes“, wenn auch eigener Art, liegt tatsächlich in einem Hymnus wie der Rede des Pico della Mirandola über die Würde des Menschen). Natural heißt andererseits: system-theoretisch, oder wie man heute sagen müßte: struktural. Das Ich im „Ich denke“ bin ja nicht ich persönlich als dieser, son-

¹ H. Rombach, Die Gegenwart der Philosophie (Freiburg 21964) 27.

dern es ist die allgemeine Form und Struktur auch des persönlichsten Verhaltens; entsprechend wird es dann bei Kant heißen: „Das ‚Ich denke‘ muß alle meine Vorstellungen begleiten können . . .“ als ursprüngliche Synthese des Bewußtseins².

Wenn schließlich im Humanismus der deutschen Klassik die Persönlichkeit zum höchsten Glück der Erdenkinder erklärt wird, dann ist auch dieses Programm nochmals mit dem anderen Goethe-Wort zusammenzunehmen, daß der Mensch sich krank finde, wenn er über sich nachdenkt.

Mag man demnach früher zu gesund dafür gewesen sein, mag man also zu sehr Person gewesen sein, um über sie als Thema nachzudenken. Oder mag man heute jene „Gesundheit“ belächeln (interessanterweise wird in der Neuzeit mit ihrer „skeptischen Methode“ [O. Marquard] das Urteil „naiv“ zu entscheidender Disqualifikation): jedenfalls bestätigt sich damit die These, daß das Thema Person für das Denken unserer Zeit nicht nur sehr zentral, sondern auch unterscheidend charakteristisch sein dürfte.

Charakteristisch ist aber auch die Rücksicht, unter der die Person zum Thema geworden ist; der dialogische Aspekt. Person-Denken ist vor allem Begegnungsphilosophie.

„*Begegnungsphilosophie*“ lautet so der Titel einer umfangreichen, allerdings eher handbuch-, ja lexikonartigen Bestandsaufnahme, die Josef Böckenhoff in diesem Jahr vorgelegt hat³. Im Anschluß an einen geschichtlichen Rückblick von den Vorsokratikern bis Descartes und von Descartes bis zum „Man“ Ortegas und Heideggers nennt er nach den ersten Ansätzen bei Fichte und Feuerbach als die eigentlichen Begründer der Begegnungsphilosophie Scheler, Buber, Ebner und Grisebach (während der Name Rosenzweigs im ganzen Buch nur dreimal erwähnt wird). Es folgen die dialektischen Theologen (darunter Tillich!), die Philosophen (u. a. N. Hartmann, K. Jaspers, A. Brunner, K. Löwith und H. Kuhn), die Pädagogen (Buber, Flitner, Guardini, Bollnow, Derbolav, Englert, Prohaska, Rückriem, Heitger [nicht Petzelt]) und die Ärzte (Ch. Bühler, Binswanger, V. von Weizsäcker). Schließlich berichtet Böckenhoff über Vertreter dieses Denkens in Frankreich (Marcel, Nédoncelle, Merleau-Ponty, Sartre, Levinas) und den Niederlanden (Buytendijk, Langeveld, Peursen, Strasser, Kwant, de Waelhens). Und das ist nur eine Auswahl aus Böckenhoffs Namensliste zur Vergegenwärtigung der Breite, in der unser Thema von verschiedenen Seiten her zur Aufgabe gemacht wird. – Im zweiten Teil seines Werkes gibt Böckenhoff eine systematische Darstellung vom empirischen Begriff der Begegnung bis zu deren ontologischer Problematik.

Diese vor allem wird – weniger extensiv, doch ungleich intensiver – in dem Buch behandelt, mit dem Böckenhoff seine Philosophen-Porträts abschließt, ehe er zu den

² Kritik der reinen Vernunft B 131 ff.

³ J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte* (Freiburg, München: Alber 1970) 464 S.

Pädagogen übergeht: in den Studien zur Sozialontologie der Gegenwart unter dem Titel „Der Andere“⁴ von Michael Theunissen.

„Der Andere“ spricht nicht weniger als „Begegnung“ den Aspekt aus, unter dem heute Person zum Thema geworden ist. Dieses Moment der Bezüglichkeit sowie – damit engstens verbunden – das der Geschichtlichkeit vermißt man ja vor allem bei den klassischen Persondefinitionen.

Ich zitiere als unverdächtige Zeugen M. Müller und A. Halder, unverdächtig, weil sie durchaus auf dem Boden der klassischen metaphysischen Tradition stehen, um von hier aus das Gespräch mit dem Denken der Gegenwart (vor allem M. Heideggers) aufzunehmen. In ihrem Artikel „Person“ in dem jüngst abgeschlossenen internationalen theologischen Lexikon „Sacramentum Mundi“ heißt es: „Fraglich bleibt indes, ob die klassischen Persondefinitionen der ihnen zugrundeliegenden religiösen Erfahrung und ihrer (auch in natürlich-philosophischer Reflexion aus der Erfahrung des Gewissens nachzuvollziehenden) Struktur allein und vollkommen adäquat sind; ob in ihnen neben der Subsistentia und Inkommunikabilität die anderen wesentlichen Momente der Person- und Freiheitserfahrung hinreichend zum Ausdruck kommen: das geschichtlich-aktuelle Handeln und die Partnerschaft von Person und Person, in denen die Person (auch die göttliche) als solche sich zuallererst der anderen erschließt und bekundet.“⁵

Wie aber ist diese Partnerschaft, wie ist der Andere philosophisch zu fassen? Bis jetzt hat man es auf zwei Weisen versucht: vom Ich her und vom Du als Du bzw. von der Begegnung als solcher aus.

Theunissen untersucht einmal den transzendental-philosophischen Entwurf einer Sozialontologie, in dem der Andere als anderes Ich angesetzt wird: Husserl, Heidegger, Sartre; sodann die Philosophie des Dialogs: Buber, daneben Rosenstock-Huussy, Marcel, Ebner, Grisebach, Haim (schließlich Ansätze einer Vermittlung beider Ansätze bei Reinach, Löwith und Binswanger).

Im Rückblick auf seine eindringliche Analysen kommt Theunissen nun zu dem Ergebnis: „Entweder wird die unmittelbare Begegnung mit dem Du zwar in ihrem eigentümlichen Medium, der existenziellen Praxis des dialogischen Selbstwerdens, aufgesucht, aber nicht eigentlich analysiert, sondern bloß verkündet. Die Theorie ergibt sich der Praxis und verliert sich in Erbaulichkeit. Oder die unmittelbare Begegnung mit dem Du wird in die Sphäre der Intentionalität abgedrängt und dann zwar analysiert, aber mit inadäquaten Begriffen und an unzureichenden Modellen. Die Theorie weicht vor ihrer Aufgabe, der Erhellung der existenziellen Praxis, zurück und versetzt den ihr zugemuteten Gegenstand in das Element, dem sie verwandt ist. Beide Tendenzen zusammen machen die Negativität der historisch verwirklichten Philosophie des Dialogs aus“ (495).

⁴ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin: de Gruyter 1965) 538 S.

⁵ *Sacramentum Mundi*, Bd. 3 (1969) 115–1127: 1119.

Ist diese zweifache Negativität der Person-Philosophie (genauer: der Philosophie des Anderen als ihrer heutigen Gestalt) nur eine faktische oder zeigt sich hier eine grundsätzliche Grenze der Philosophie überhaupt?

Sicher ist die relative Jugend dieser Tradition zu berücksichtigen. Aber trotz der Aufgabe weiterer Ausarbeitung, der Forderung einer Theorie der existenziellen Praxis, für die Theunissen auf Kierkegaards indirekte Mitteilung verweist (ebenso auf das Sprachdenken des späten Heidegger), sieht er eine prinzipielle Grenze der Philosophie in dem radikalen Vorrang, der uneinholbaren Ursprünglichkeit des Zwischen vor dem Einander-Gegenübertreten von Ich und Du aus ihm.

Nun haben inzwischen Arbeiten gezeigt, daß die Erhellung des Personalen als Interpersonalität tatsächlich ein Stück weiter voranzutreiben ist, als die Untersuchungen Theunissens darstellen.

Einmal seitens der Transzendentalphilosophie. Vielleicht noch nicht so sehr bei Fichte selbst als im Ausbau seines Grundansatzes. Ich verweise hier auf das Buch von E. Simons, *Philosophie der Offenbarung* (Stuttgart 1966) sowie auf entsprechende Kapitel von E. Simons/K. Hecker, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik* (Düsseldorf 1969). Das „Ich“ durchvollzogener Transzendentalphilosophie ist ja nicht individuell-empirisch zu verstehen, sondern steht als Name für Bewußtsein überhaupt, und dieses Bewußtsein ist prinzipiell, mit Notwendigkeit Wir-Bewußtsein, weil Bewußtsein als Selbstbewußtsein, als Bewußtsein eines Ich, nur gegenüber einem anderen Ich zu sich erwachen kann. Das „Ich“ Fichtes meint ein Wir als „Reich der Freiheiten“.

Sodann seitens der Dialogik: bei Rosenzweig, der doch wohl der spekulativste Denker des vielgenannten Dreigestirns Rosenzweig, Ebner, Buber ist. Hier ist vor allem das Werk von Bernhard Casper: *Das dialogische Denken zu nennen* (Freiburg 1967)⁶.

Und jüngst ist eine Arbeit erschienen, die beide Richtungen ausdrücklich ins Gespräch bringt: *Hans Duesberg, Person und Gemeinschaft*⁷. Hier werden die Sinnzusammenhänge von personaler Selbständigkeit und interpersonalen Beziehung an Texten von Fichte und Buber untersucht. Und zwar in allen drei Dimensionen dieser Frage. Es sind diese 1. die Dimension Person-Natur (Dingwelt); bereits hier bedarf es ja der Intersubjektivität, wenn vielleicht auch nicht der Interpersonalität (und es ist wohl diese Dimension, in der vor allem Husserl zum Anderen gelangt⁸); 2. die Dimension: Person-Person (Personen); 3. die Dimension: Person(Personen)-Sinngrund. Die beiden ersten Dimensionen werden dabei im Gespräch mit Texten Fichtes erschlossen (der Naturrechtslehre von 1796/97 und der Sittenlehre von 1798). Die Diskussion um die Personalität des Sinngrundes bei Fichte zieht Duesberg als Stütze seiner These heran,

⁶ Vgl. die Rezension in dieser Zschr. 181 (1968) 427 f.

⁷ H. Duesberg, *Person und Gemeinschaft. Philosophisch-systematische Untersuchungen des Sinnzusammenhangs von personaler Selbständigkeit und interpersonalen Beziehung an Texten von J. G. Fichte und M. Buber* (Bonn: Bouvier 1970) 362 S. (Münchener Philosophische Forschungen. 1.)

⁸ Vgl. L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie* (Gütersloh 1963) 89 ff.

daß auch beim späten Fichte die 3. Dimension nur unzureichend erfaßt sei. Hierfür bezieht er sich darum auf Buber, dessen Ontologie des Zwischen doch nicht bloß leer, sondern aus Buberschen Ansätzen heraus durchaus zu erfüllen sei.

Dabei zeigt sich auch hier, wie in den anderen genannten Werken: Die Unfaßlichkeit und Unableitbarkeit von Freiheit, Person und Interpersonal-Ereignis wird von beiden Seiten her nicht nur gewahrt, sondern eigens herausgearbeitet, sei es transzendental-philosophisch in der Analyse des Anrufgeschehens, sei es „dialogisch“ im – mit Rosenzweig gesprochen – „Zwiegesang“ des wechselseitigen Ja und Amen. Aber die Struktur dieses Freiheitsgeschehens läßt sich erhellen, und zwar gerade im Licht dieses Geschehnisses selbst. Die Unfaßlichkeit dieses Lichts selbst aber ist keine andere als die von „Licht und Leben“ überhaupt, wozu das Denken prinzipiell das Zweite ist (davon noch später)⁹.

Dabei führt diese Erhellung bei beiden Richtungen (so auch am Schluß der Arbeit von Theunissen wie jetzt der jüngsten von Duesberg) in eine religionsphilosophische Fragestellung hinein. Im Interpersonal-Ereignis zeigt sich nämlich dessen absoluter Grund und Abgrund, eben der Sinngrund, welcher selber Freiheitswirklichkeit sein muß.

Rosenzweig z. B. tritt so 1928 gegen die Enzyropaedia Judaica für den biblischen Anthropomorphismus ein: „Die ‚Anthropomorphismen‘ der Bibel sind durchwegs Aussagen über gottmenschliche Begegnungen. Nie wird Gott – was doch die Redensart, daß ihm etwas ‚zugeschrieben‘ werde, still voraussetzt – beschrieben.“¹⁰ Und der Fichte schon des Atheismusstreits schreibt in seiner „Gerichtlichen Verantwortungsschrift“ gegen die Anklage des Atheismus (1799), nur im Blick auf die Schranken *unserer* Wirklichkeit und *unseres* Begriffs von Bewußtsein habe er es Gott abgesprochen. „Der Materie nach – daß ich mich bemühe, das Unbegreifliche auszudrücken, so gut ich kann! – der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußtsein, sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit.“¹¹ Sein Name für Gott: „Moralische Weltordnung“, ist ja zu verstehen als tätiges Ordnen, gerichtet auf ein „Du sollst“ (und „Du darfst“) unseres Willens, der um des zu leistenden Guten willen gesetzt ist. Diese „Ordnung“ muß also in einem noch ursprünglicheren Sinn personal sein als diese unsere angerufene Freiheit selbst.

Daß nicht nur der klassische Personbegriff, daß der Begriff des Personalen überhaupt erst aus der jüdisch-christlichen Glaubens-Erfahrung in das abendländische Philosophieren eingegangen ist, bedarf ja keiner Ausführungen. Wolfhart Pannenberg hat in seinem Aufsatz zur „Frage nach Gott“ daran erinnert, „daß die Personhaftigkeit des Menschen selbst keineswegs selbstverständlich ist. Was unsere humanistische Tradition als die unantastbare Peronwürde des Menschen bezeichnet, ist offenbar nicht so

⁹ Siehe jetzt auch: J. Heinrichs, Sinn und Intersubjektivität, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 161–191.

¹⁰ Kleinere Schriften (Berlin 1937) 526–533, 528.

¹¹ Sämtliche Werke V (1845) 266.

geartet, daß man nicht darüber auch hinweggehen könnte . . . Hat seine Personwürde nicht mehr den Charakter eines Glaubenssatzes als den eines isoliert nachweisbaren Elementes anthropologischer Vorfindlichkeit?“¹²

Man könnte fragen, ob diese Alternative eine *disiunctio completa* darstellt. Mit anderen Worten: der Begriff „Glaubenssatz“ wäre genauer zu untersuchen und entsprechend zu differenzieren. Und dies durchaus philosophisch, also nicht fachtheologisch verstanden. Glaube kann (in diesem Zusammenhang) heißen: Uneinsichtiges auf Autorität hin annehmen; es kann aber auch heißen: sich auf eine Erfahrung einlassen, die nur *in* dem Wagnis solchen Sicheinlassens zugänglich ist, sich also den Kriterien äußerer Nachprüfung entzieht. Diese Unterscheidung hat Konsequenzen für die Antwort auf Pannenberg's weitere Frage: „Ist der Gedanke des Personalen dann überhaupt primär am Menschen gewonnen?“ Oder ist ihr ursprünglicher Gehalt der der Gottebenbildlichkeit? – Der Philosoph würde dem Theologen sagen wollen: Sie ist primär am Menschen gewonnen, aber am Menschen *in* der Begegnung mit oder besser: im Stehen vor und Sich-angerufen-Finden von Gott. Pannenberg (er hat seinerzeit übrigens auch eine eigene kleine theologische Anthropologie vorgelegt¹³) fährt an unserer Stelle fort:

„Solche Erwägungen legen die Vermutung nahe, daß es sich bei der Personalität um eine ursprüngliche religionsphänomenologische Kategorie handelt. Als solche charakterisiert sie die *Unverfügbarkeit* der Macht, die doch zugleich in jenem Widerfahrnis, das die religiöse Erfahrung konstituiert, den Menschen konkret *beansprucht*“ (383). Aber man kann es auch weniger theo-logisch oder theo-zentrisch sagen, d. h. nicht sofort als Aussage über den uns beanspruchenden Gott. Damit soll weder jetzt noch überhaupt bestritten werden, daß man sagen könne und müsse: Gott ist personal. „Es fragt sich aber sofort, was damit an verstehbarem Inhalt gemeint ist. Kann mehr damit gemeint sein als dies: ‚Gott ist derart, daß *wir* erst in der Offenheit zu ihm Personen sind und daß wir uns als Personen zu ihm verhalten müssen?‘“¹⁴ Das muß Pannenberg nicht widersprechen; es sagt vielmehr – nur in der Gegenrichtung (anthropologisch und anthropozentrisch) – dasselbe wie er, und es wird auf der anderen Seite durch die Analysen Theunissens, Simons' und Duesbergs gestützt.

Welche Bedeutung käme aber dann der vielberufenen Entsakralisierung der Welt, dem Schwund an religiöser Erfahrung zu?

Folgt aus ihr jener Verlust der Menschlichkeit, trotz allgemeiner Humanismusprogramme in allen Lagern, den vor Jahren schon Hans Urs v. Balthasar in seinem anthropologischen Buch „Die Gottesfrage des heutigen Menschen“ (München 1956) konstatierte? „Es ist eine tragische Epoche, denn sie muß gleichzeitig beides einsehen: daß auf der Welt zuletzt nichts anderes sich verlohnt (weil nichts anderes da ist, wofür

¹² Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 382.

¹³ Was ist der Mensch? (Göttingen 1962, 21964).

¹⁴ E. Kunz, Glauben – Gnade – Geschichte (Frankfurt 1969) 287³².

man sich einsetzen kann) als der Mensch – und daß der Mensch sich letztlich doch nicht lohnt. Und so ist es die Zeit der Philantropie und des vollendeten Humanismus, da alle Weltanschauungen – östliche und westliche und jede, die sich in der Mitte dazwischen einzurichten versucht – sich nur noch um den Menschen drehen und um die Hilfe und Förderung und Entfaltung, die man ihm angedeihen lassen kann, und doch diese Sorge einen offen oder versteckt bitteren, zynischen oder süßlich-faden oder sanitären und unpersönlichen, unmenschlichen Beigeschmack hat. Aus dieser Tragik gibt es keinen Ausweg, und der Mensch ist sich darüber klar“ (206 f.). Oder erwächst aus dem Schwinden der religiösen Erfahrung im Gegenteil eine „atheistische“ Religiosität der Brüderlichkeit, mit der Herkunft aus A. Feuerbach und der gesellschaftlichen „Korrektur“ durch Marx, aufgrund der „Stellvertretung“ eines für den anderen und der Verantwortung jedes einzelnen für alle? – Oder schließlich – jenseits jeglicher derartiger „Metaphysik“ – nüchterne Sachlichkeit, Funktion statt Person?¹⁵

„Der Rückzug auf die Person ist heute die allgemein übliche Weise, konservativ zu sein“, wird einem in diesem Zusammenhang vorgehalten¹⁶. Privatisierend werde den gesellschaftlichen Forderungen ausgewichen. Daß das Reden von Person in dieser Gefahr steht, läßt sich nicht leugnen. Immerhin, die Etiketten „konservativ“ und „revolutionär“ bzw. „progressiv“ beiseite gelassen, immerhin sollte man sich darüber klar sein, welchen Gefahren der Unmenschlichkeit ein Programm sich aussetzt, das, um welchen Ziels auch immer, die Person übergehen zu können (gar sie übergehen zu müssen) glaubt. Als gäbe es eine menschenwürdige Öffentlichkeit, wenn sie nicht mehr von einer erfüllten Privatheit gespeist wird. Bezeichnenderweise ist bei dem Denker, dem wir das Wort vom Zoon politikón verdanken, bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik zu lesen (1162 a): „Der Mensch ist von Natur mehr ein zweisames (syndyastikón) als ein Gemeinschaftswesen.“

Prinzipiell ist ja Person nicht nur als sozusagen „endliches Absolutum“, d. h. als sehr bedingtes Wesen von dennoch unabdingbarer „Würde“ (Kant) ein realer „In-eins-Fall der Gegensätze“, sondern sie ist dies gerade auch bezüglich Einzelheit und Allgemeinem: insofern sie Ich und *Selbst*, also aufs entschiedenste einzelner, nur ist als *Geist*, oder anders gesagt: insofern sie selbstverfügende, unaustauschbare *Freiheit* nur ist als *Vernunft* (z. B. gemäß logischen Gesetzen).

Allerdings ist mit dem Aufweis der prinzipiellen Überwindung von Individualismus und Kollektivismus durch das Person-Sein als solches die konkrete Überwindung der konkret existierenden Fehlformen menschlichen (um nicht zu sagen: unmenschlichen) Daseins noch nicht geleistet. Im Gegenteil gibt es ja diese Fehlformen allein als (verfehlt) personale, als Verkehrungen gerade des Person-Seins. Person ist eben jene

¹⁵ Vgl. M. Müller, Person und Funktion, in: Philosophisches Jahrbuch 69 (1961/62) 371–404.

¹⁶ M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus, in: Gesellschaft in Geschichte und Gegenwart (Festschrift F. Lenz, hrsg. v. S. Wendt) (Berlin 1961) 58 f.; jetzt zitiert von Th. Strohm, Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens (München 1970) 164.

eigentümliche Wirklichkeit, die – nicht erst seit Pindar und nicht bloß bis Marx – den *Imperativ* hört: „Werde, der du bist“ (Pyth II, 73). Diese Aufgabe läßt sich nicht prinzipiell-grundsätzlich lösen (der Versuch dazu begründet „Ideologie“, also die Unterwerfung von Person und Freiheit). Sie ist darum auch nicht die Aufgabe der Philosophie als solcher, so sehr Philosophie von diesem „emanzipatorischen Interesse“ bestimmt sein und ihm dienen soll (und *muß*, um überhaupt „Philosophie“ zu sein, statt müßiger „Spekulationen“). In diesem Sinn hat man, scheint mir, Johann Gottlieb Fichtes klare Unterscheidung festzuhalten (gerade bezüglich des Themas „Person“): „Leben ist ganz eigentlich Nicht-Philosophieren; Philosophieren ist ganz eigentlich Nicht-Leben.“¹⁷ (Und dies, obwohl kaum jemand schärfer als er auf der Einheit beider insistiert hat.)

Ich breche ab. Anstöße zur Reflexion wollten diese Bemerkungen geben. Erfüllen sie diese Aufgabe nicht durch die referierten Thesen und Fragen, dann unter Umständen gerade durch die anstößigen Lücken dieses Überblicks.

Fünf Fragen jedenfalls scheinen sich hier zu stellen, die Spannung von fünf Alternativen, die sehr wohl nur scheinbar bestehen können (die meiner Meinung nach *tatsächlich* nur scheinbare sind), die dann aber eine legitime Synthese erfordern, deren Durch-Vollzug noch aussteht (und für den vor allem das Verhältnis dieser Paare zueinander zu bedenken wäre). Sie seien jetzt nur aufgezählt:

1. Die Spannung: Klassischer – moderner Personbegriff,
2. Transzendentalphilosophie – Dialogik,
3. religiöser – „humanistischer“ Personbegriff,
4. „private“ – „politische“ Personalität,
5. Persondenken – technische Sachlichkeit.

¹⁷ Sämtliche Werke V, 343 (Medicus III, 207).

UMSCHAU

Die Lage der Erziehungswissenschaft im katholischen Raum

Die katholische Pädagogik hat eine ehrwürdige Tradition bis in die Gegenwart hinein. Männer wie Otto Willmann, Romano Guardini oder Gustav Siewerth haben eine Ausstrahlungskraft, der sich nicht leicht jemand entziehen kann, der auf dem Feld der Pädagogik tätig wird. Daß wir es bei den Genannten eher mit einer Erziehungsphilosophie zu tun haben als mit einer Erziehungswissenschaft im heutigen Verständnis, darf den Großen der Vergangenheit nicht angelastet werden. Aber bei denen, die *heute* das mühselige Geschäft betreiben, Eltern oder Lehrer auf ihre Aufgabe vorzubereiten, und die sich dabei auf die Tradition berufen, muß die Frage erlaubt sein, ob man sich im Namen der Tradition von vielem dispensiert glauben darf, was Erziehungswissenschaft heute konstituiert, und ob man sich durch solche Abstinenz nicht um die Chance bringt, Kritik und Korrektur an dem zu üben, was in einer modernen Erziehungswissenschaft einer christlichen Anthropologie widerspricht.

Die gescheite Dissertation *Norbert Massners* „Normative Pädagogik im Umbruch“ (München 1970) hat zur Genüge dargetan, wie schnell eine Pädagogik in die Sackgasse gerät, wenn sie einerseits Grenzüberschreitungen zur Theologie hin begeht und andererseits bei der Formulierung ihrer Denkfiguren und Zielvorstellungen die Erziehungswirklichkeit allzu großzügig ausklammert. So sehr theologische und pädagogische Anthropologie aufeinander verwiesen sind, wo immer ein Christ über Möglichkeiten und Grenzen der Erziehung nachdenkt, so problematisch sind Grenzüberschreitungen und unkritisches Vereinnahmen theologischer Aussagen. Viel Zeit und Kraft wird in der einschlägigen Literatur damit vertan, die eigene Position zu rechtfertigen. Die subtilen Unterscheidungsversuche zwischen „Pädagogik“ und „Erziehungswissenschaft“

und „Wissenschaftlicher Pädagogik“ überzeugen nicht immer, und was sich als wissenschaftstheoretische Selbstdefinition ausgibt, ist oft nur Begriffsklauberei. Im Bann einer großen Tradition ist es gewiß schwer, sich dem Heute unbefangen zu stellen. Denn das Heute ist gekennzeichnet durch den Anspruch der Empirie im Bereich der Pädagogik. Verifizierung oder Falsifizierung von Hypothesen durch Beobachtung, Befragung, Test, Experiment hat die Spekulation über Wesen und Bestimmung des Menschen gegenwärtig weitgehend verdrängt. Eine ganze Generation amerikanischer Wissenschaftler hat sich einem Verfahren verschrieben, das seine Methoden den Sozialwissenschaften entlehnt. Auf diese Weise haben wir eine Fülle von Einsichten in Zusammenhänge bekommen, die ohne solche Forschungen und Experimente unaufgeheilt geblieben wären: Der Zusammenhang zwischen schichtspezifischem Sprachverhalten und Lernfähigkeit, der Zusammenhang zwischen elterlichen Pflege- und Erziehungspraktiken und der Anpassungsfähigkeit an schulische Lernprozesse, der Zusammenhang zwischen intellektuellen, sozialen und affektiven Lernprozessen, der Zusammenhang zwischen Frustration und Aggression, der Einfluß sozialer Faktoren auf den Schulerfolg u. a. m. Die Kenntnis solcher Zusammenhänge macht Lehrern und Erziehern bewußt, unter welchen Voraussetzungen ihre Arbeit steht. Die Autonomie des Zöglings und dessen „freier Wille“, den es auf das Gute zu richten gilt, scheinen aufgehoben durch ein Geflecht von Determinanten; zugleich hat die Propagierung behavioristischer Lerntheorien die Macht des Erziehers gegenüber dem Zögling in bestimmten Dimensionen fast unbegrenzt erweitert. Wir sind heute im Besitz von Techniken, die es gestatten, sehr vieles lehr- und lernbar zu machen, was früher einem lang-

wierigen und nur zum kleinsten Teil durchschaubaren Prozeß vorbehalten war.

Daß ein erheblicher Teil der amerikanischen Forschung auf Tierexperimenten beruht, wobei die Übertragung auf menschliches Lernen und seine Bedingungen allzu unkritisch und eilfertig vorgenommen wurde, hat hie und da auch in den USA Bedenken hervorgerufen; den grundsätzlichen Optimismus, Lernvorgänge steuern zu können, haben diese Bedenken jedoch nicht brechen können.

Daß amerikanische Untersuchungen mit erheblicher Verspätung bei uns Eingang gefunden und darum wie eine Springflut alles überschwemmt haben, was in der Bundesrepublik an geisteswissenschaftlichen Theorien im Bereich der Bildung und Erziehung vorhanden war, hat einerseits unkritische Adaption, andererseits heftige Ablehnung hervorgerufen. In diesem ideologischen Kampf gingen die Differenzierungen und Nuancierungen unter, die die Amerikaner inzwischen selbst vorgenommen hatten. Nur mühsam gelingt es heute an einzelnen Universitätsinstituten, an einzelnen Pädagogischen Hochschulen, eine vernünftige Adaption mit einer vernünftigen Kritik zu verbinden und ein differenziertes Problembewußtsein zu schaffen. Aber das, was sich heute im katholischen Raum zu pädagogischen Gegenwartsfragen artikuliert, bleibt von dem Strom lebendiger Auseinandersetzung merkwürdig unberührt. Im Bann der großen Tradition wird weiterspekuliert – als gäbe es nicht die Bereicherung und Erweiterung der eigenen Position durch die Sozial- und Gesellschaftswissenschaften und nicht ihre Gefährdung durch deren Verabsolutierung. Eine ausschließlich geisteswissenschaftlich orientierte Pädagogik präsentiert sich immer noch und immer wieder als eine mehr oder weniger geglückte Synthese von Theologie und Philosophie.

Die wissenschaftstheoretischen Abgrenzungen sind aber inzwischen vorgenommen worden, und zwar von katholischen Pädagogen selbst. *Hans Bokelmann* hat sich im 1. Band der „Bilanz der Theologie“ (Freiburg 1969) unbefangen zu einer Kooperation von Pädagogik und Theologie bekannt, gleichzeitig

aber die Grenzen abgesteckt und die Öffnung zu den Sozialwissenschaften vollzogen. Daß die Desiderate, die er aufstellt, nicht sofort ihre Erfüllung finden, darf nicht wundern: Seine Überlegungen geben den neuesten Stand der Problemlage an und können nicht schnell zu einer lesbaren pädagogischen Literatur führen, die dem Praktiker weiterhilft. Aber wenn es wirklich nur eine Frage der Zeit wäre, bis Bokelmanns grundlegende Gedanken eine Ausfaltung und Konkretisierung erfahren, so wollten wir gern in Geduld warten. Nur – die Tatsache, daß frühere Ansätze, die in die gleiche Richtung weisen (*Robert Spaemann*: „Theologie und Pädagogik“ in: „Gott in Welt“ II, Festschrift für Karl Rahner, 1964), bisher unbeachtet geblieben sind, läßt etwas besorgt fragen, ob hier nicht grundsätzliche Vorbehalte, die in der Tradition der katholischen Pädagogik begründet liegen, eine unbefangene Auseinandersetzung mit soziologischen, tiefenpsychologischen, sozialpsychologischen, lerntheoretischen Einsichten erschweren. „Das Katholische Bildungsdefizit“, das *Karl Erlinghagen* mutig diagnostiziert hat, scheint auch in der katholischen Pädagogik selbst begründet zu sein.

Dabei brauchte eine Orientierung der Pädagogik an der gegenwärtigen katholischen Theologie diese Auseinandersetzung keineswegs zu blockieren. Der Versuch, den *Josef Speck* mit seiner Einführung in „Karl Rahners Theologische Anthropologie“ (München 1967) gemacht hat, zeigt eine Richtung an, allerdings noch keinen begehbaren Weg. Denn die erklärte Absicht des Verfassers, die theologische Anthropologie Rahners auf ihre pädagogische Relevanz hin zu untersuchen, wird durch das Bemühen, möglichst kein einschlägiges Zitat aus dem umfangreichen Werk Rahners auszulassen, eher verstellt als erreicht. Aber Specks Ansatz hat auch anderwärts bis jetzt keine Fortführung erfahren. Antirationale, antitechnische, kulturkritische Affekte bestimmen nach wie vor viele pädagogische Veröffentlichungen katholischer Observanz. Offene oder verdeckte Vorbehalte gegen Koedukation, Sexualpädagogik, Emanzipation der Frau, kritisches Bewußtsein zei-

gen, daß ihre Verfasser wenig Notiz davon nehmen, daß solche Vorbehalte durch die Theologie heute nicht mehr abgedeckt werden.

Eine solche Position im pädagogischen Bereich ist um so bedenklicher, je größer die tatsächliche Gefahr einer theoretisch fragwürdig begründeten und praktisch brutal durchgesetzten „emanzipatorischen Kritik“ der „Neuen Linken“ wird, die ihre „antiautoritäre Erziehung“ als Heilslehre absolut setzt und damit Erfolg hat. Daß ihr Sozialarbeiter, Eltern und Lehrer der jungen Generation unkritisch verfallen, ist ein Symptom dafür, daß hier tatsächlich ein Vakuum bestand und besteht. Der Abgrund, der zwischen bildungstheoretischen Spekulationen einerseits – wobei es gleichgültig ist, ob ihre Verfechter sich auf Dilthey oder Siewerth berufen – und einer unerleuchteten, unreflektierten, aus Ressentiments, Verdrängungen und Aggressionen gespeisten erzieherischen Praxis andererseits klafft, ermöglicht einer hedonistischen Heilslehre, diesen Abgrund zu füllen, sich aller raffinierten Manipulationstechniken zu bedienen und ihren fragwürdigen Auftrag in die Praxis umzusetzen. Eine christliche Korrektur kann hier nicht geleistet werden, indem man über „Ebenbild Gottes – Bild – Bildung“ philosophiert, sondern nur dadurch, daß man aus der theologischen eine pädagogische Anthropologie entwickelt und realistische Möglichkeiten aufzeigt, sie zu praktizieren. Aber solange ein Sammelband, der den vielversprechenden Titel „Personale Erziehung“ (Darmstadt 1965) trägt, nur Altbekanntes wiederholt und höchstens ein wenig variiert, statt es in ein Neues, Lebendiges, jetzt Hilfreiches zu verwandeln, besteht wenig Hoffnung, daß ein entscheidender Durchbruch in der Bundesrepublik in absehbarer Zeit gelingt. *Marian Heitger*, der hier Schule machen könnte, ist nach Wien gegangen, und *Wolfgang Brezinka*, dessen klares Bekenntnis zur Erziehungswissenschaft große Hoffnun-

gen erweckte, müßte seinem Programm bald Taten folgen lassen, wenn nicht wieder alles im Theoretischen stecken bleiben soll. Vermutlich sind solche Durchbrüche überhaupt nicht von einem einzelnen zu leisten, wenn sie nicht von größeren Instituten mitgetragen und mitverantwortet werden. Hier hätten das Willmann-Institut, das Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster, das Deutsche Institut für Bildung und Wissen eine Aufgabe. Vorerst aber scheinen diese Institute der Tradition so stark verhaftet, daß nur hier und da zaghafte Blicke über den Zaun gewagt werden. Die Praxis scheint der Theorie davonzulaufen: Vielleicht erzwingen mutige Reformkonzepte wie die Friedensschule in Münster den Durchbruch auch in der Theorie.

Sicher kann es zuweilen ein Gebot der Stunde sein, allem modischen Gerede zu widerstehen und den Widerspruch derer zu ertragen, die die Welt kraft raffinierter Manipulationstechniken möglichst total verändern möchten. Aber dazu ist man erst legitimiert, wenn man sich der allgemeinen Wende im Bewußtsein gestellt hat, wenn man die eigene Tradition kritisch befragt hat, wenn man den Mut hat, liebgewordene Vorstellungen zu verabschieden, weil sie im Licht des neu Erkannten nicht mehr haltbar sind.

Was Paul Konrad Kurz für die Literaturwissenschaft, was Albert Görres und Paul Matussek für die Psychoanalyse geleistet haben, den Ausbruch aus dem Ghetto, steht für die Erziehungswissenschaft noch aus. Kurz hat (zum Glück!) keine „katholische Literaturwissenschaft“ begründet und Görres keine „katholische Psychoanalyse“. So können wir auch auf eine „katholische Erziehungswissenschaft“ durchaus verzichten, nicht aber auf den Beitrag katholischer Fachleute zu diesem Forschungsbereich, von dessen Arbeitsergebnissen es abhängen wird, wie Erziehung und Bildung in Elternhaus und Schule heute und morgen aussehen werden.

Elisabeth von der Lieth

Krieg und Religionen in Vietnam

Es nimmt sich wie ein Traum aus und liegt doch im Bereich der Möglichkeiten, daß dem gequälten Vietnam nach Beendigung des Kriegs ein goldenes Zeitalter winkt. Der Mekong könnte eine Quelle des Reichtums für diesen Teil Südasiens, einschließlich Laos und Kambodschas, werden, sobald der Fluß reguliert wird. Bei großen Überschwemmungen, die periodisch auftreten, überfluten seine Wassermassen die Reisfelder und richten verheerende Zerstörungen an. Das sog. Mekong-Projekt mit Staudämmen und Elektrizitätswerken wird seit Jahren vorbereitet, und diese Vorbereitungen an Ort und Stelle sind bemerkenswerterweise von den kommunistischen Partisanen nicht gestört worden.

Doch noch herrscht Krieg und der Krieg hindert die weitere Ausführung der großangelegten Pläne. Statt dessen bringt er Elend über die Bevölkerung und fordert seine Opfer an Blut und Leben nicht zuletzt unter den Zivilisten. 1966 schrieb der Bischof von Dalat, Nguyen van Hien, an den Papst: „Der Krieg hat in unseren Dörfern ungeheuren Schaden angerichtet, er hat in unseren Familien eine große Leere geschaffen, viele Menschen in das schrecklichste Elend gebracht. Nach offiziellen Statistiken leben in unserer Diözese allein 22 000 Flüchtlinge, aber wer kennt schon ihre wirkliche Anzahl? Eine Mutter, die ihre beiden Kleinen an die Brust drückte, sagte mir eines Tags: ‚Ich hatte 7 Kinder. Fünf von ihnen wurden durch Gewehrakugeln getötet. Mein Mann und ich haben mit diesen beiden Kleinen mehr als 37 Kilometer zurückgelegt, um uns zu retten.‘ Die Gegend von Dalat war 1966 noch verhältnismäßig ruhig. Die Tet-Offensive 1968 hat auch dort die Lage wenigstens vorübergehend verschlimmert.

Doch wäre es ein Irrtum, zu meinen, daß der Krieg das Volk allmählich physisch ausrotte. Die Bevölkerungszahl ist im Gegenteil ständig gestiegen und beträgt heute etwa 18 Millionen im Süden und über 20 Millionen im Norden. Jährlich kommen 600 000 Kinder

zur Welt. Aber die jungen Leute bis zu 30 Jahren (etwa 16 Millionen) haben Frieden nie gekannt und die Kinder fragen ihre Eltern: „Frieden, was ist das?“ Das größte Elend im Gefolge des Kriegs sind die nicht auszumessenden moralischen Schäden. Außerdem leben viele in ständiger Furcht: vor Terrorakten, Raketenüberfällen oder Bomben, wenn auch zur Zeit in weiten Gebieten Ruhe herrscht. Warum ein Krieg, der schon 30 Jahre dauert? Warum läßt der Friede auf sich warten? Das sind entscheidende Fragen.

Wir sehen hier von dem Kräftespiel zwischen China und USA im Hintergrund des Kriegs ab. Diese Mächte schalteten sich erst später entscheidend ein. 1945 wäre beinahe dem Land echte Unabhängigkeit beschieden gewesen. Zweierlei hinderte das Zustandekommen: Einmal die Haltung der Franzosen, die nach der Kapitulation der Japaner nur eine weitgehende *innere* Autonomie zugestehen wollten. Diese Politik wurde damals auch von den Kommunisten Frankreichs unterstützt. Zum andern verhinderten die vietnamesischen Kommunisten – und das bis heute – eine dauerhafte Ordnung. Ihr Ziel war es, eine „Volksdemokratie“ zu schaffen, deshalb die nichtkommunistischen nationalen Kräfte auszurotten oder in den Widerstand zu drängen. Daher versteht sich der verzweifelte Widerstand, vor allem der Katholiken, gegen die Machtübernahme der Kommunisten. J. Buttinger kommt in seinem zweibändigen, sorgfältig dokumentierten Werk zu dem Schluß, daß die Kommunisten sich mit einer führenden Rolle in der nationalen Freiheitsbewegung nicht begnügten. An einem freien Vietnam, das nicht von ihnen beherrscht würde, waren sie nicht interessiert. „Der Kampf um die Unabhängigkeit (gegen die Franzosen) war für sie nur ein Vehikel, um die Macht zu erobern. Sie kämpften hingebend, aber einzig und allein, weil die politische Kontrolle der Nation im Krieg ihnen mit der Erringung (des Landes) zugleich die

Aufrichtung des kommunistischen Regimes sichern würde.“¹

Dieser Fanatismus, der eigentlich nur den kommunistischen Führern und einer relativ kleinen überzeugten Gefolgschaft eigen war, macht den atheistischen Kommunismus in Vietnam nicht nur zum Gegenspieler der Religionen, sondern läßt ihn selbst als eine Quasi-Religion oder als Religion mit negativen Vorzeichen erscheinen.

Wie stellten sich die Religionen dem Kommunismus gegenüber ein und zumal die Katholiken? Wie verlief die weitere Entwicklung unter religiöser Rücksicht sowohl im Norden wie im Süden nach der Teilung Vietnams 1954? Die erste systematische Darstellung nach den vorliegenden Quellen und eigenen Beobachtungen und Kontakten mit vietnamesischen Bischöfen und buddhistischen Bonzen hat Piero Gheddo in seinem Buch „Katholiken und Buddhisten in Vietnam“ vorgelegt². Daraus ergibt sich folgendes Bild.

Im Norden unterstützten die Katholiken nach 1945 als begeisterte Freiheitskämpfer die Ho Chi Minh-Regierung, gerieten aber in einen Gewissenskonflikt, als sie die Methoden und Ziele der kommunistischen Führung begriffen. Schließlich kam es zum offenen Bruch. Die Katholiken hatten sich nun bei Phat-Diem mit eigenen Kräften gegen die Angriffe von kommunistischen Einheiten wie gegen die Franzosen zu wehren. In den Gebieten, die bereits unter kommunistischer Herrschaft standen, begann die Verfolgung der Katholiken, die sich durch die Parteipolitik der Vietminh in ihren Hoffnungen grausam betrogen sahen.

¹ J. Buttinger, Vietnam: A Dragon Embattled, Bd. 1 (London 1967) 399.

² P. Gheddo, Cattolici e Buddisti nel Vietnam (Florenz 1968) 397 S.; deutsche Übersetzung: Katholiken und Buddhisten in Vietnam. München: Pfeiffer 1970. 368 S. Paperback 20,-. Einige Stellen des italienischen Textes sind wenig klar und entsprechend in der sonst guten und flüssigen deutschen Übersetzung. S. 218 muß es heißen: „... sind sich dieser Gefahr klar bewußt“ (statt: „sind dieser Gefahr ausgesetzt“).

Diese erste Periode bis zum Sieg über die Franzosen bei Dien bien Phu 1954 prägte entscheidend die Haltung der Kirche in den folgenden Jahren. Sie ist gekennzeichnet durch bedingungslose Ablehnung des Kommunismus, Abschließung nach außen und defensive Haltung der Gemeinden, die sie hinderte, auch andere Seiten der Wirklichkeit zu sehen.

Die weitere Entwicklung verläuft *seit 1954* im Norden und im Süden getrennt. *Im Norden* kam es mit der Machtergreifung der Kommunisten zu den blutigen Ausschreitungen gegen die Hunderttausende flüchtender Katholiken und Nichtchristen, die von ihrem in Genf vereinbarten Recht Gebrauch machen wollten, sich in den Süden abzusetzen. Gelegentliche wohlwollende Gesten Ho Chi Minhs und eine verfassungsmäßige, aber fiktive „Religionsfreiheit“ hinderten nicht den Fortgang der Verfolgung, so daß es 1956 zum Aufstand von Nghe An kam. Die Kirche ist im Norden durch natürliche Vermehrung zwar zahlenmäßig weiter angewachsen und wird als Institution besonders wegen der Auseinandersetzung mit dem Süden nicht ganz unterdrückt; doch lastet der Druck der Verfolgung so stark zumal auf der Jugend, daß die geistige Kraft zu erlahmen droht.

Ganz anders verlief die Entwicklung *im Süden*. Begreiflicherweise unterstützten die Katholiken, besonders die Flüchtlinge aus dem Norden, den Staatspräsidenten Diem. Seine Regierung war kein „katholisches Regime“, wie die westliche Presse unterstellte, als der Antikommunismus Diems ihn zum Diktator werden ließ. 1963 begannen die Auseinandersetzungen mit den kämpferischen Buddhisten. Es gab jedoch keine „Buddhistenverfolgung durch Katholiken“, wie eine gewisse westliche Presse ständig behauptete, die nie gegen die Buddhistenverfolgungen im Norden Einspruch erhoben hat. Der Buddhismus breitete sich unter Diem vielmehr aus und organisierte sich. Die Buddhisten haben viele Pagoden und sonstige Einrichtungen mit Staatsgeldern bauen oder erneuern können. Außerdem sind in Vietnam nicht 80 Prozent der Bevölkerung Buddhisten, son-

dern, wenn man hoch greift, 20 bis 30 Prozent. Die etwa 800 000 Anhänger des „religiösen Buddhismus“ haben sich in dem 1963 ausbrechenden Konflikt auf die Seite Diems gestellt und distanzieren sich bis heute von dem „politischen Buddhismus“. Die breite Masse des Volks ist tief religiös und wandte sich, seiner synkretistischen Neigung entsprechend, zu Millionen den neuen Sekten zu, die buddhistische, christliche und spiritistische Elemente miteinander verbinden. Ihr Entstehen ist als Reaktion auf die Kolonialherrschaft zu verstehen. Ahnenkult und Geisterglaube sind von altersher das Grundelement der Volksfrömmigkeit.

Die Katholiken hatten nach der Ermordung Diems unter Racheakten buddhistischer Kreise zu leiden. Die Abwehr drohte trotz der Ermahnungen der Bischöfe zu einer gefährlichen kämpferischen Reaktion der Selbstverteidigung zu werden. Nachdem aber die Macht des politischen Buddhismus 1966 von der Militärregierung Ky, der selbst Buddhist ist, im „Buddhistenaufstand von Hue“ gebrochen war, kam es zu wachsender gegenseitiger Annäherung, wobei auch die Kirche sich von der Politik lossagte. Die Friedensaufrufe des Papstes und das 2. Vatikanische Konzil trugen zu dem Prozeß des Umdenkens wesentlich bei und stellten die Kirche vor die Aufgabe, sich den neuen sozialen Verhältnissen anzupassen und sich dem Volk mehr einzugliedern.

Nur das geeinte Vorgehen aller religiösen Kräfte kann Vietnam retten. Darüber sind sich alle politischen Beobachter einig. Denn die Religionen allein haben den nötigen Einfluß auf das Volk, nicht die Parteien. An mangelnder Verständigung unter den Religionen können nur die Kommunisten interessiert sein. Doch haben die Bemühungen der führenden Stellen noch nicht zu einem

Schwinden des gegenseitigen Mißtrauens im Volk geführt.

Aus dieser skizzenhaften Darstellung der Entwicklung wird deutlich, daß viele gängige Irrtümer über Vietnam zu berichtigen sind. In Deutschland haben die meisten Missionszeitschriften, aber nur wenige Zeitungen, gegen die öffentliche Verdrehung der Tatsachen Front gemacht³. Gheddo hat das Verdienst, in seinem Buch eine Fülle von Material aufgearbeitet und die oftmals widersprüchlich erscheinenden Fakten zusammengeordnet und gedeutet zu haben. Er nimmt in sachlicher Weise die Gegensätze der Interessen und Gesichtspunkte, vor allem von Katholiken und Buddhisten, unter die Lupe und vermag in Zusammenhänge Licht zu bringen, die aus der Ferne gesehen wenig verständlich scheinen. Leider sind nicht alle Kreise an Klarheit und Sachlichkeit interessiert, wie die einseitigen „Friedensdemonstrationen“ mit „Onkel Ho“-Rufen gezeigt haben. Was für einen „Frieden“ meinten die Linksradikalen, als sie an einem Turm des Liebfraundoms in München die rote Fahne mit dem Vietkong-Emblem befestigten (20. 10. 1967)? Die Katholiken in Vietnam leiden sehr unter der widersinnigen Verleumdung, daß sie nicht den Frieden wollten, sondern Fortsetzung des Kriegs. Wer 20 oder 30 Jahre Krieg erlebt hat, wünscht nichts sehnlicher als Frieden, aber einen Frieden in Freiheit. Das ist nicht nur für die Christen eine Frage auf Leben und Tod (Gheddo S. 294).

Wilhelm Hunger SJ

³ Vgl. beispielsweise die Jahrgänge der Zeitschrift „Die Katholischen Missionen“ seit 1954; ferner A. Gomane, Wiedersehen mit Vietnam und L. Wiedenmann, Buddhismus und Katholizismus in Südvietnam, in dieser Zschr. 173 (1963) 45–58 und 178 (1966) 332–344.

BESPRECHUNGEN

Moraltheologie

EDMAIER, Alois: *Dialogische Ethik*. Perspektiven-Prinzipien. Kevelaer: Butzon & Bercker 1969. 224 S. (Eichstätter Studien. NF. 3.) Lw 25,-.

Es ist eigenartig, daß das dialogische Denken in der heutigen Ethik so zögernd aufgenommen wird. Dabei ist doch offensichtlich, daß Sittlichkeit wesentlich eine Beziehung zum Mitmenschen und zur Gesellschaft einschließt und daß dieser Aspekt vom Denkansatz des Dialogismus her sehr viel deutlicher erfaßt werden kann als von einem individualistischen Verständnis des Menschen her. Obwohl den Klassikern des Dialogismus, insbesondere Ebner, Rosenzweig und Buber, schon ausführliche wissenschaftliche Studien gewidmet worden sind, fehlte bisher eine umfassendere Untersuchung der Ethik dieser Autoren. So kommt dem Werk von Edmaier schon im historischen Abschnitt eine hohe Aktualität zu. Die Darstellung ist klar und informativ, das Urteil des Verfassers sachlich und ausgewogen. Es sind verschiedene Aspekte, die bei den einzelnen Autoren kritisiert werden. Ein Hauptmangel, der sich bei allen behandelten Vertretern des dialogischen Denkens mehr oder weniger bemerkbar macht, liegt darin, daß an die Stelle einer einseitig sachbezogenen Ethik nun ein kaum weniger einseitiger Personalismus tritt. Daraus ergibt sich die Neigung zum Aktualismus, zur Situationsethik, zu einer Art personaler Mystik, die für die Lösung konkreter Probleme wenig hergibt.

Nach dem historischen Teil entwickelt Edmaier in systematischer Darstellung „ethische Prinzipien im Lichte des dialogischen Denkens“. Er spricht u. a. vom Verhältnis zwischen Sitte, Sittlichkeit und Religion, vom Gewissen, von den Werten und ihrer Rangordnung sowie vom Pflichtcharakter des sittlich Guten. Auch hier ist man dankbar für die

klaren und anregenden Ausführungen. Trotzdem können wir uns dem Standpunkt des Autors nicht in jeder Hinsicht anschließen. Es scheint uns, daß auch bei Edmaier die Sachbezogenheit ethischer Handlungen nicht ganz die ihr zustehende Rolle einnimmt. Geht die Ich-Du-Beziehung wirklich der Ich-Es-Beziehung voraus, etwa gar zeitlich? Oder wird die personale Beziehung nicht notwendig durch die Leiblichkeit vermittelt, wobei dann die Welt des Menschen eine Verlängerung dieser Leiblichkeit darstellt? Person und Natur dürfen ja wohl nicht im Sinn eines absoluten Dualismus getrennt werden. Diese Gefahr scheint uns bei Edmaier nicht ganz gebannt zu sein – trotz gelegentlicher Hinweise auf den Zusammenhang zwischen Sachbezug und Intersubjektivität. So ist es auch verständlich, daß der Verfasser seine Gedanken kaum über die Beziehung zwischen zwei Personen hinaus vordringen läßt. Die Beziehung zur Gesellschaft und ihrer Geschichte bedürfte doch auch in der Ethik einer stärkeren Beachtung. Es schiene uns weiter notwendig, die Methoden und Ergebnisse der entsprechenden empirisch-anthropologischen Wissenschaften (Soziologie, Sprachwissenschaften, Kulturanthropologie, Psychologie usw.) positiver einzubeziehen. Gerade diese Wissenschaften fordern heute besonders eindringlich ein dialogisch-strukturelles Denken und können dem Philosophen reiche Anregungen geben. Voraussetzung für einen fruchtbaren Gedankenaustausch mit diesen Wissenschaften wäre aber vor allem eine Klärung des Verhältnisses von Person und Natur und der Bedeutung des Interpersonalen für personale Beziehungen. Solange diese Grundfrage offenbleibt, dürfte die Wirksamkeit des dialogischen Ansatzes in der Ethik weiterhin sehr begrenzt sein.

H. Rotter SJ

NOONAN jr., John T.: *Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht.* Mainz: Grünewald 1969. LXII, 740 S. (Walberberger Studien, Theologische Reihe. Bd. 6) Lw. 48,-.

Der Verfasser ist Professor an der Juristischen Fakultät der Universität Notre Dame, USA, und Mitglied der päpstlichen Kommission für Ehe und Geburtenregelung. Das englische Original des vorliegenden Werks erschien 1966 (2. Aufl. 1967). Seither hat es in der Diskussion um die Empfängnisverhütung einen zentralen Platz eingenommen. Noonan sucht nicht unmittelbar eine Antwort auf die Frage nach der Erlaubtheit der Empfängnisverhütung, sondern er will die Geschichte ihrer ethischen Beurteilung schreiben. Dabei zieht er eine ungeahnte Fülle von Dokumenten heran, die vom jüdischen und griechisch-römischen Altertum bis in unsere Tage hereinreichen und Medizin, Rechtswissenschaft, Biologie sowie schöngeistige Literatur ebenso umfassen wie die Bibel und theologische Werke. Die Empfängnisverhütung erweist sich als ein Problem, das jedenfalls im behandelten Zeit- und Kulturraum immer existierte und in den verschiedensten Weisen angegangen wurde. Da liest man von merkwürdigen abergläubischen Praktiken, von den Maßnahmen des römischen Reichs zur Hebung der Kinderfreudigkeit, von kinderfeindlicher Erotik im Mittelalter und von der Entwicklung des Malthusianismus.

Was den Leser aber besonders interessieren muß, ist die theologische Bewertung der Empfängnisverhütung. Hier liegt auch das Hauptverdienst von Noonans Werk. Denn die Frage nach der ethischen Bewertung emp-

fängnisverhütender Praktiken kann wenigstens ein Theologe nicht beantworten wollen, ohne um die christliche Tradition zu wissen. Dabei genügt es aber nicht, pauschal festzustellen, was die Kirche immer gesagt habe, sondern es ist immer auch der historische Kontext solcher Stellungnahmen zu berücksichtigen. In dieser Hinsicht ist das Werk Noonans vorbildlich. Es verweist auf den Kampf mit dem Manichäismus, auf die Problematik der Erbschaft augustinischer Theologie und auf die Auseinandersetzungen mit den Katharern. Noonan macht sichtbar, welche tiefen Spuren diese Kämpfe in Theologie und Kirche hinterlassen haben. Erst wenn man das Ringen um eine wahrhaft christliche Ethik kennt, weiß man auch die Leistung großer Theologen, etwa eines Thomas von Aquin, zu schätzen, ohne ihre Auffassung als unüberholbar zu betrachten. Ähnliches ist wohl auch noch von der Gestalt eines Pius XII. zu sagen. Wenn manche seiner Äußerungen heute selbstverständlich und andere als rigoros erscheinen, dann übersieht man leicht, wieviel Mut und pastorales Verständnis dabei tatsächlich notwendig waren.

Es ist nicht möglich, den Reichtum an Erkenntnissen auch nur anzudeuten, die dieses Buch vermittelt. Es ist nicht nur grundlegend für die unmittelbar behandelte Thematik, sondern es bietet auch einen tiefen Einblick in die Geschichte der christlichen Sexualethik, der Naturrechtslehre und manch anderer damit zusammenhängender Themen der Moraltheologie und der Kirchengeschichte. Es ist zu hoffen, daß dieses Werk, das bereits in der englischen Fassung auch im deutschen Sprachraum viel beachtet wurde, in der deutschen Bearbeitung gute Aufnahme findet.

H. Rotter SJ

Religionspädagogik

Zum Religionsunterricht morgen. Perspektiven künftiger Religionspädagogik. Hrsg. v. Wolfgang G. ESSER. München, Wuppertal: Pfeiffer, Jugenddienst-Verlag 1970. 503 S. Paperback 22,-.

Der umfangreiche Sammelband enthält an die 30 Aufsätze bekannter evangelischer und katholischer Religionspädagogen und Pastoraltheologen. Die wichtigsten Beiträge sind schon früher an anderen Orten erschienen,

z. B. in Fachzeitschriften und Festschriften, so daß der Band dem Kenner der Materie nicht nur Neues bietet. Aber ohne Zweifel werden viele Religionslehrer und Seelsorger die brauchbare Zusammenstellung begrüßen. Fast alle Beiträge gehen von den Schwierigkeiten und Krisensymptomen aus, mit denen der RU heute zu tun hat. Hier geht es um Fragen wie folgende: Welches Selbstverständnis hat der RU? Welche Rolle kommt ihm in der heutigen Schule zu? In welchem Verhältnis steht er zu Kirche, Gesellschaft und Staat? Was ist seine Aufgabe in einer säkularen Schule, die sich als Stätte planmäßigen Lernens und als Übungsfeld demokratischen Verhaltens versteht? Was bedeutet hier das Reden von Gott und Gnade, wie nimmt sich in diesem Umkreis Konfessionalität eines Fachs aus?

Daß viele dieser Fragen von den evangelischen und katholischen Autoren, die in diesem Band zu Wort kommen, nicht einheitlich beantwortet werden, ist kein Nachteil. Erst so wird dem Leser die Vieldimensionalität der Probleme deutlich. Das zeigt sich etwa an der zuletzt genannten Frage der Konfessionalität. Gert Otto (evgl.) plädiert in seinem Beitrag „Das Ende des konfessionellen Religionsunterrichts?“ für einen bikonfessionellen RU, während katholische Autoren wie Exeler und Stachel für einen konfessionsgebundenen RU eintreten, für den sie allerdings eine bemerkenswerte Offenheit fordern. Auch im konfessionellen RU gelten nicht unbefragt die Normen der betreffenden Konfession, vielmehr müssen in ihm auch die anderen Konfessionen, Religionen, Weltanschauungen und der Atheismus zu Wort kommen. Auch eine Kooperation mit der anderen Konfession wird hier befürwortet. – Die Stimmen und Argumente derer, die für einen nichtkonfessionellen RU an der Schule plädieren – dazu gehört auch eine beträchtliche Anzahl von Schülern –, treten dagegen in diesem Band zurück. – Strittig oder doch uneinheitlich ist auch die Art, wie das Verhältnis des RU zu Schule, Gesellschaft, Rechtslage und pädagogischer Forschung beschrieben wird.

Demgegenüber zeichnet sich ein breiter Konsens zumindest in zwei wichtigen Sachfragen ab. Einmal betonen fast alle Autoren im Anschluß an M. Stallmann, daß sich der RU von der Schule her begründen müsse. Er könne sich nicht einseitig von den Aufgaben kirchlicher Verkündigung verstehen, sondern er müsse dem Selbstverständnis der modernen Schule entsprechen können, wenn er einen Ort an der Schule beanspruche. Das bedeutet, daß er sich wissenschaftlich begründen muß, die Methodik und Didaktik vergleichbarer anderer Fächer zu beachten hat und zu Freiheit und Entscheidungsfähigkeit erziehen muß. Der zweite Konsens bezieht sich darauf, daß der RU nicht einfach Traditionsunterricht sein darf, sondern daß er „Daseinsunterricht“ (Esser) werden muß, d. h. daß er zur Erhellung unserer gegenwärtigen Wirklichkeit und zur Bewältigung der Zukunft beitragen muß. Die Lebensfragen des Schülers und unserer Zeit sollen in ihm sachgemäß zur Sprache kommen. Wenn das geschieht, kann auch die öffentliche Schule in einer pluralistischen Gesellschaft nicht auf den RU verzichten (von Campenhausen, Wegenast). Vielmehr verhilft der RU der Schule, ihre eigenen Aufgaben zu erfüllen.

Nicht alle im Buch behandelten Themen können hier besprochen werden. Es sei nur auf ein paar besonders wichtige Beiträge verwiesen, so auf den Aufsatz von A. Exeler „Religionsunterricht im Spannungsfeld zwischen Kirche und Schule“, der vielleicht am besten die heutige katholische Position bezeichnet. Hier findet man eine starke Reformbereitschaft, ohne daß die Gefahr eines revolutionären Bruchs mit der Kirche oder den bisherigen Formen entsteht. Unter pädagogischem Aspekt ragt ein Aufsatz von K. E. Nipkow (evgl.) heraus „Curriculumforschung und Religionsunterricht“, in dem zum erstenmal die Fragen nach den Lernzielen und Lerninhalten, wie sie für die anderen Fächer längst im Anschluß an S. Robinson diskutiert werden, auch auf den RU bezogen werden. Andere Beiträge stammen von R. Padberg, E. Feifel, W. Steck, M. Stallmann, O. Betz, W. Langer, H. B. Kaufmann, W. Nastain-

czyk und B. Dreher. Informativ, wenn auch stark ergänzungsbedürftig sind die Berichte über die Situation des RU in den europäischen Nachbarländern.

Nach der Lektüre des umfangreichen Bands muß man einige Fragen stellen. 1. Nach welchen Gesichtspunkten erfolgte die Auswahl der Aufsätze? Viele Überlegungen und Gesichtspunkte werden zu häufig wiederholt, während man Arbeiten so bekannter Autoren wie Stock, Bochinger, Halbfas oder Schilling vermißt. – 2. Warum kommen in dem Band nicht auch Schultheoretiker, Soziologen, Psychologen und Didaktiker zu Wort, die auch „von außen“ etwas zum RU zu sagen haben, etwa Th. Wilhelm, H. v. Hentig, W. Klafki, H. Roth oder D. Knab? – 3. Warum fehlen empirische Forschungen über den RU, z. B. neuere Schülerbefragungen, Statistiken über Austritte, Schülerwünsche, Themen usw.? – Vor allem vermißt man reflektierte und operationalisierbare Unterrichtsmodelle, Stunden- und Reihentwürfe, Lehrbuchvorschläge usw. Doch sind Unterrichtsmodelle für einen weiteren Band angekündigt. An ihnen wird man eher noch als an diesem mehr grundsätzlichen Band ablesen können, wie der RU morgen aussehen kann und soll.

W. Trutwin

GROM, Bernhard: *Botschaft oder Erfahrung?* Tendenzen der französischsprachigen Religionspädagogik. Einsiedeln: Benziger: 1970. 157 S. (Unterweisen und Verkünden. 8.) Kart. 9,80.

Es mag erstaunlich klingen, aber es ist so: die deutsche Katechetik und die des französischen Sprachraums (Frankreich, Belgien, Kanada) haben in den letzten dreißig Jahren aneinander vorbeigelebt. Ging es der deutschen Katechetik um den „Dienst am Wort“ in der möglichst umfassenden Verkündigung

der Heilsbotschaft, so verstand sich die französische Religionspädagogik als Erhellung der Wirklichkeit, als christliche Vertiefung der menschlichen Erfahrung und vollzog darin den „Dienst am Glauben“. Grom stellt ausführlich die Voraussetzungen, Methoden und Ergebnisse der französischen Katechetik dar und konfrontiert sie dann mit der deutschen Katechetik. Er meint nicht, in dieser oder jener das Heil finden zu müssen, sondern entdeckt in der theologisch gedeuteten Gestalt des Glaubensvollzugs die Antwort auf die Alternative: Botschaft oder Erfahrung – eben in der inkarnatorisch-historischen und pneumatisch-präsentischen Dimension des Glaubens. Er schreibt: „Die beiden katechetischen Wege müssen so eingesetzt werden, daß das Gesamtprogramm der Katechese das konkrete Leben erhellt, indem es die biblische Heilsbotschaft verkündet und die biblische Heilsbotschaft verkündet, indem es das konkrete Leben erhellt“ (109 f.).

Groms Buch zieht nicht nur die Bilanz der bisherigen französischen Religionspädagogik. Er setzt der modernen Katechese überhaupt folgende Ziele: von der Warte einer theologischen Anthropologie aus die Ergebnisse von Jugendpsychologie und Jugendsoziologie zu deuten und mittels einer differenzierten Religionspsychologie gerade den Glaubensvollzug des Jugendlichen zu erkennen. Daß im anthropologischen Ansatzpunkt die Chance einer heutigen Katechese liegt, wird durch die Konvergenz der Forschungen und Forderungen von H. Halbfas, G. Stachel, H. Gloy, Kl. Tilmann und anderer nur unterstrichen. Es geht um eine neue Mystagogie, die zuerst einmal das Mysterium des konkreten Lebens erkennt, um von dort aus dann zu den Mysterien des Heils vorzudringen. In seinem wichtigen Buch trägt Grom selbst bei, dieses zeitgemäße und heilsame Ziel zu erreichen.

R. Bleistein SJ

Orden

MATURA, Thaddée: *Ehelosigkeit und Gemeinschaft*. Die Grundlegung des Ordenslebens nach dem Evangelium. Hrsg. der deutschen

Fassung mit Vorwort Stephan Richter. Werl: Dietrich-Coelde 1969. 120 S. Kart. 7,80.

Dieses Büchlein enthält einen Diskussions-

beitrag zur Wesensbestimmung des Ordenslebens. Nach einer kurzen Darstellung der üblichen Auffassungen des Ordenslebens im Kirchenrecht und im Vaticanum II wird die Frage aus der Geschichte und Hl. Schrift angegangen. Das Spezifische des Ordenslebens sieht der Verfasser im Auftrag, in unserer Welt eschatologisches Zeichen zu sein. Dies unterscheidet die Ordensleute sowohl vom kirchlichen Amtsträger wie vom Laien inmitten der Welt. Das Ordensleben ist so in sich – also vorgängig zu jeder funktionalen Tätigkeit in Kirche und Welt – eine Sendung, d. h. Apostolat.

Im 3. Kapitel werden die Grundstrukturen des Ordenslebens herausgestellt. Es muß als besonderer Lebensausdruck der einen Berufung, die für alle Christen gleich ist, verstanden werden: wie jede christliche Lebensverwirklichung wurzelt es in der Dynamik des Evangeliums und verwirklicht die evangelische Botschaft als Gemeinschaft in Christus. Das dieser Lebensform Eigene aber ist die „Ehelosigkeit um Christi willen“. Dieses Charisma gibt – trotz aller einengenden Gefahren – dem Berufenen die Kraft, die Zeugungsbindung ehelicher Du-Begegnung zu übersteigen, um bei Entfaltung aller affektiven Antriebskräfte „universalere, doch nicht weniger tiefgreifende neue Beziehungen zu möglichst allen Menschen herzustellen“. So wird diese Form liebend gereifter Ehelosigkeit Zeichen des Gottesreichs, weil sie die jedem Menschen eingesenkte Sehnsucht „zur vollen und gänzlichen Begegnung mit allen andern“ zu verwirklichen sucht.

Wenn der Verfasser die gemeinsam gelebte Ehelosigkeit „Sakrament der Begegnung“ nennt, weist er allen Ordensgemeinschaften einen Weg, der tatsächlich zur schriftgetreuen Erneuerung dieser Lebensform führen kann. Der Prozeß einer solchen *Conversio* wird schmerzlich sein und immer neu begonnen werden müssen. Aber den Verantwortlichen und allen Suchenden sei angeraten, die hier aufgeworfenen Probleme – trotz der knappen Darstellung in diesem Buch – sehr ernst zu bedenken.

R. Silberer SJ

MENGES, Walter: *Die Ordensmänner in der Bundesrepublik Deutschland*. Eine empirische Untersuchung. Köln: Wienand 1969. 156 S. Kart. 11,40.

Im Auftrag der Vereinigung Deutscher Ordensobern (VDO) wird hier vom Institut für Sozialforschung, Königstein/Ts. eine Untersuchung über die Situation der Priester-Ordensgemeinschaften in der BRD (und West-Berlin) vorgelegt. Die Umfrage stützt sich auf ca. 90% dieses Personenkreises und analysiert den Stand vom 1. Jan. 1965 in vier Teilen: 1. Niederlassungen der Ordenspriester, 2. soziale Herkunft, Ausbildung und Tätigkeiten der Ordenspriester, 3. Ordenspriester-Nachwuchs, 4. Ordensbrüder in diesen Gemeinschaften. Die Daten werden nach verschiedenen Rücksichten aufgeschlüsselt und soziologisch sehr sachlich interpretiert. Dabei finden verständlicherweise die größeren Gemeinschaften besondere Beachtung. Durch Aufteilung in vor-reformatorische, nach-reformatorische und neuzeitliche Gemeinschaften wird u. a. der geschichtliche Aspekt berücksichtigt.

Aus dem Inhalt: Die Verteilung der Niederlassungen korrespondiert m. E. klar mit dem katholischen Bevölkerungsanteil der Regionen. Die Tätigkeiten der Ordenspriester haben ihr Schwergewicht in der unmittelbaren Seelsorge, vor allem in der Pfarrseelsorge. Damit zeigt sich ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen dem in den Sätzen interpretierten Selbstverständnis und der „ordentlichen Seelsorge“ des Diözesanklerus. Die Angaben hierzu sind aber wohl zu global, um zu einer kritischen Abklärung zu führen. Der Ordensnachwuchs kommt wie früher vor allem aus mehrgeschwistrigen Bauern-, Handwerker- und Beamtenfamilien, wenn sich auch ein Trend zur kleineren Familie und – besonders in neuzeitlichen Gemeinschaften – zum Arbeitermilieu abzeichnet. Die Eintritte haben sich seit 1930 kontinuierlich verringert, vor allem bei vorreformatorischen Orden, so daß bald bei allen Gemeinschaften ein merklicher Rückgang auch der Priester zu erwarten ist. Trotzdem ist die prozentuale Zuwachsrate besser als beim Diö-

zesanklerus. Die Ordensbrüder sind fast überall überaltert und haben m. E. fast keinen Nachwuchs.

Derartige Untersuchungen sind zur Diagnose und Prognose der Situation sicher hilfreich und notwendig. Wie im Vorwort vom Generalsekretär der VDO aber zu Recht betont wird, ist dies nur ein Teilaspekt des Ordensproblems. Um die theologisch-geistlichen Hintergründe werden sich bei einer gezielten Therapie die Verantwortlichen selbst bemühen müssen, zumal seit Beginn der Umfrage die soziologische Situation durch die innere Krise des Priesterberufs sicher nicht gebessert wurde. *R. Silberer SJ*

MARTIN, Norbert: *Der Ordenspartisan*. Zur Soziologie der Säkularinstitute in der katholischen Kirche. Meisenheim: Anton Hain 1969. X, 202 S. Brosch 25,50.

Das Selbstverständnis der Säkularinstitute gegenüber den herkömmlichen Ordensgemeinschaften und den „einfachen“ Laien in der Welt ist bis heute umstritten. Hier wird erstmals versucht, die Organisationsstrukturen der Säkularinstitute im Verhältnis zu Ordensgemeinschaften soziologisch zu durchleuchten. Der Verfasser stützt sich dabei neben der theologischen und organisationssoziologischen Literatur auf Quellen und Befragungen bei 28 Säkularinstituten. Das ist bei der geringen Zahl solcher (zumal approbierter) Institutionen und der dort bisher üblichen „Arkandisziplin“ eine erstaunlich

breite Ausgangsbasis. Nach soziologischen Vorüberlegungen werden die Organisationsstrukturen der Säkularinstitute analysiert und typisierend den herkömmlichen Orden gegenübergestellt. Dabei zeigen sich bei den Säkularinstituten erstaunliche Parallelen zur Organisationsform der militärischen Partisanen: vor allem in der Bedeutung der kleinen „Gruppe“ und der gesteigerten Eigenverantwortung des „Einzelkämpfers“; denn die Durchdringung der säkularisierten Welt nach Art des „Sauerteigs“ erfordert eine „Anpassung“, bei der die Strukturen der bisherigen Orden (vgl. „militia“) wie Tracht (Uniform) und Gehorsam (straffe äußere Führung) unzureichend sind.

Der Autor erklärt die soziologischen Begriffe allgemeinverständlich, bleibt aber zu keiner Zeit im rein Soziologischen stecken und bietet gerade dadurch den Säkularinstituten Anlaß, über ihre eigenen Methoden und zumal die Dringlichkeit einer krisenfesten spirituellen Persönlichkeitsformung selbst weiter nachzudenken, sollen sie nicht von der „Welt“ aufgesogen werden. Auch die bisherigen Orden sehen sich vor der Frage, wie sie ihren apostolischen Gründungs-Impuls in einer soziologisch veränderten Umwelt in echter „Anpassung“ neu verwirklichen wollen. Dabei wird sich dann zeigen, daß der oft hitzige Streit um das Spezifikum der Säkularinstitute zwar nicht überflüssig ist, daß aber die Gemeinsamkeiten mit den bisherigen Ordensgemeinschaften größer sind – und werden –, als man oft wahrhaben will.

R. Silberer SJ

ZU DIESEM HEFT

HANNA-RENATE LAURIEN leitet als Ministerialdirigentin die Schulabteilung des Ministeriums für Unterricht und Kultus in Rheinland-Pfalz.

FELIX MESSERSCHMID ist Direktor der Akademie für Politische Bildung in Tutzing.

FRANZI MAIERHÖFER ist Studienrätin in Nürnberg.

FRIDO MANN ist Assistent am Dogmatischen Seminar der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster (Prof. Karl Rahner).

ELISABETH VON DER LIETH leitet ein Studienseminar in Hamburg.

WILHELM HUNGER ist Redaktionsmitglied der Zeitschrift „Die katholischen Missionen“.

Ernst Feil

Die Theologie der Revolution

Eine zweiseitige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung

„Die Kirchen haben sich allzu oft an den Status quo gehalten und Veränderungen abgelehnt und sich ihnen widersetzt. Manchmal haben sie ganz einfach der Versuchung nachgegeben, die alten sozialen Strukturen, in denen sie ein bequemes Zuhause gefunden hatten, zu pflegen, und haben es dabei versäumt, die Forderungen der Gegenwart und Zukunft zu sehen. Manchmal waren sie dem theologischen Irrtum verfallen, bestehende Strukturen mit einer ewigen göttlichen Ordnung zu identifizieren, und übersahen so den dynamischen Charakter Gottes, wie er in der Schrift offenbart wird.“

Dieser Text der Weltkonferenz für „Kirche und Gesellschaft“ in Genf vom 12. bis 26. 7. 1966¹ dürfte paradigmatisch sein für die Debatte dieser Konferenz. Unter Berufung auf den dynamischen Charakter Gottes wird der Traditionalismus der Kirchen, ihre Gewöhnung an bestehende Verhältnisse und die damit gegebene Legitimation dieser Verhältnisse durch die Kirchen scharf zurückgewiesen und ein entschiedenes Engagement der Kirchen für die Fragen der Gegenwart und Zukunft gefordert. Dieses in Genf heftig umstrittene Plädoyer hat in kurzer Zeit eine intensive Diskussion ausgelöst, die unter dem Stichwort „Theologie der Revolution“ weithin Aufsehen erregt hat. Sie verlief auf so verschiedenen Ebenen und wurde mit qualitativ so unterschiedlichen Argumenten geführt, daß es schon sehr schnell nötig wurde, sich vor dem Verdacht der Modetorheit und des Geredes zu schützen, wollte man zu ihr Stellung nehmen². Die große Resonanz darf aber wohl als Indiz dafür gewertet werden, daß in ihr über das Modische hinaus tiefer liegende Fragen angerührt werden. Nur so dürfte auch die meist sehr emotional gefärbte Faszination oder Ablehnung dieser „Theologie“ zu verstehen sein.

Die Theologie der Revolution sucht sich der Herausforderung durch die gegenwärtige Weltsituation zu stellen. Wollte man diese Stellungnahme zur Welt schon als Argument gegen sie ansehen, würde man der Gefahr erliegen, eine „weltlose“ Theologie zu entwerfen; man würde damit übersehen, daß auch eine theologische Distanzierung von der Welt eine, wenn auch negative, Stellungnahme zur Welt impliziert. Eine

¹ Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft (Stuttgart, Berlin 1967) 167 § 69; vgl. auch in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, hrsg. v. E. Feil und R. Weth (München, Mainz 1969) 295 (zit.: ThR).

² R. Weth, „Theologie der Revolution“ im Horizont von Rechtfertigung und Reich, in: ThR 82; H. Assmann, Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution, in: ThR 218.

„weltlose“ Theologie kann daher die Theologie der Revolution nicht von vornherein als falsch erweisen. Im Gegenteil, durch ihre Offenheit für die Fragen der Welt erfüllt die Theologie der Revolution ein wesentliches Anliegen des christlichen Glaubens, der ein Glaube in der Welt und – stellvertretend – für die Welt ist.

Indem sich die Theologie der Revolution den Fragen der Welt öffnet, wird sie – im Guten wie im Schlechten – anfällig für die Ambivalenz der „Welt“; indem sie sich auf die Welt einläßt, nimmt sie Teil an der Dunkelheit und Verhangenheit der Geschichte der Welt. Dagegen ist aber keine Theologie gefeit, die sich ihrer Aufgabe ernsthaft stellt. Nicht der Ausweis der „ewigen“, das heißt übergeschichtlichen Wahrheit ist die Aufgabe der Theologie, sondern die Reflexion des christlichen Glaubens in einer geschichtlichen Situation³.

Ehe wir nun der Theologie der Revolution des näheren nachgehen, ist der Hintergrund und der Kontext zu skizzieren, von dem her sie entwickelt wurde. Es mag hier dahingestellt bleiben, ob die Neuzeit als eine von Revolution bestimmte Zeit beschrieben werden muß⁴. Sicher ist in der Neuzeit ein Prozeß in Gang gekommen, der zunehmend mehr als „Bewegung in der Richtung auf die menschliche Autonomie“⁵ in Erscheinung tritt. Er ist von der Überzeugung geleitet, daß der Mensch in der Lage und gezwungen sei, sein Schicksal und die Bewältigung der Welt selbst in die Hand zu nehmen. Diese in der Aufklärung begonnene Emanzipationsbewegung hat zu tiefgreifenden Wandlungen und Erschütterungen geführt. Nach anfänglichen Erfolgen im naturwissenschaftlichen Bereich hat die Autonomiebewegung nach und nach alle Lebens- und Wissensbereiche erfaßt und zu einer nahezu vollständigen Säkularisierung geführt.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß dieser Vorgang die Kirchen und ihre Theologie vor beträchtliche Schwierigkeiten gestellt hat, denen sie sich bislang kaum gewachsen zeigten. Denn bisher sind vielfältige Versuche zur Bewältigung kritischer Anfragen seitens dieser neuzeitlich säkularisierten Welt mehr oder weniger erfolglos geblieben. Dies gilt nicht nur für die eigens begründete „Apologetik“ besonders auf katholischer Seite, sondern auch für die liberale Theologie insbesondere auf evangelischer Seite; der Rückzug in ein Getto kann ja als Antwort ebensowenig genügen wie die weitgehende Anpassung. Aber auch die neueren Versuche dürften das Problem nicht gemeistert haben; weder die dialektische Theologie Karl Barths noch die Entmythologi-

³ Vgl. hierzu etwa D. Bonhoeffer, Zur theologischen Begründung der Weltbündarbeits, in: Gesammelte Schriften II (München 1965) 140–158.

⁴ Vgl. z. B. K. Griewank, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff (Weimar 1955, Frankfurt 1969); E. Rosenstock-Huussy, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen (Stuttgart, Köln 1951); A. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (Stuttgart, Berlin 1966); R. Kosellek, Der neuzeitliche Revolutionsbegriff als geschichtliche Kategorie, in: Studium Generale 22 (1969) 825–838.

⁵ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (München 1966) 215; Neuausgabe 1970, 356; vgl. dazu W. Dilthey, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation: Gesammelte Schriften II (Stuttgart, Göttingen 1960).

sierungsthese Rudolf Bultmanns haben den Konflikt mit der Welt theologisch hinlänglich angenommen, wenn sie unter dem Einfluß Wilhelm Herrmanns die Wirklichkeit, um die es dem Glauben geht, letztlich wohl als weltjenseitig oder als innerlich interpretierten. Schließlich entzog sich die „Gott-ist-tot-Theologie“ dieser Auseinandersetzung; denn durch den Tod Gottes ist der Konflikt von Glaube und Welt eliminiert. Erst die Versuche einer „Theologie der Hoffnung“ als einer gesellschaftsbezogenen Theologie haben in ihren theoretischen Ansätzen dieses Problem in den Vordergrund gestellt⁶. Hier muß auch der Ansatzpunkt der Theologie der Revolution gesehen werden.

An dieser Stelle taucht die Frage auf, die uns zum Kontext dieser Theologie führt, ob nämlich die gegenwärtige Situation tatsächlich revolutionär ist, wie die folgende These besagt: „Wir leben in einer revolutionären Situation. Wir werden in Zukunft Geschichte immer mehr als Revolution erfahren. Wir können die Zukunft des Menschen nur noch revolutionär verantworten.“⁷ Diese These dürfte durch eine Analyse der gegenwärtigen Situation kaum verifizierbar bzw. falsifizierbar sein, sondern allein durch den weiteren Verlauf der Geschichte. Doch verschiebt sich die Frage damit nur auf jene andere, ob wir auf eine Revolution hinarbeiten sollen oder nicht. Wie kompliziert die Lage ist, kann ein Hinweis auf Nord- und Südamerika leicht deutlich machen. Abgesehen von den Gegensätzen zwischen beiden Kontinenten bestehen für sie selbst jeweils schärfste soziale und rassische Gegensätze. Gleichwohl bleibt die Frage nach der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Revolution kontrovers, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen; für die Vereinigten Staaten, weil bezweifelt wird, ob in einer hochindustrialisierten Zivilisation eine Totalrevolution „klassischer“ Art überhaupt noch möglich ist⁸, für die lateinamerikanischen Staaten, weil zweifelhaft erscheint, ob eine Revolution schon möglich ist, da es noch keine genügend entwickelte breite Schicht gibt, die einer Revolution zum Sieg verhelfen könnte.

Nach diesen ersten Andeutungen zum Anliegen der Theologie der Revolution, ihren geschichtlichen Voraussetzungen und ihrer von der allgemeinen Revolutionsproblematik bestimmten Schwierigkeiten müssen wir uns unserem Thema zuwenden. Dazu soll zunächst genauer bestimmt werden, was denn eigentlich unter „Theologie der Revolution“ zu verstehen ist (I). In einem zweiten Schritt soll diese Theologie durch vorausgegangene theologische Versuche, die in die gleiche Richtung zielten, näher beleucht-

⁶ J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Diskussion zur „politischen Theologie“, hrsg. v. H. Peukert (München, Mainz 1969) 267–301 (zit.: PTh); J. B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer neuen „politischen Theologie“ (München, Mainz 1970).

⁷ J. Moltmann, Gott in der Revolution, in: ThR 65.

⁸ So bes. A. Philip, vgl. A. Rich, Revolution als theologisches Problem, in: ThR 139 f., sowie M. Kohnstamm, Stellungnahme zu dem Vortrag von H. Gollwitzer, in: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt. Die Synode der EKD 1968, hrsg. v. E. Wilkens (München 1968) 143–145. Zum Ganzen s. Ch. West, Technologen und Revolutionäre, in: Evangelische Theologie 27 (1967) 664–685 (= Zur „Theologie der Revolution“, hrsg. v. H. Gollwitzer, München 1969); H. E. Tödt, Technische oder soziale Revolution – eine theologische Alternative?, in: T. Rendtorff u. H. E. Tödt, Theologie der Revolution (Frankfurt 1968) 76–98.

tet werden (II). Darauf muß in einer kritischen Analyse das Für und Wider dieser Theologie erwogen werden (III), um in einer abschließenden Überlegung ihre durchaus berechtigte Intention herauszustellen (IV).

I. Bestimmung der Theologie der Revolution

1. Zur begrifflichen Orientierung

Zu Recht wird in der kritischen Auseinandersetzung mit der Theologie der Revolution immer wieder festgestellt, sie sei schon wegen der Verwendung unterschiedlicher Revolutionsbegriffe ein sehr uneinheitliches Gebilde.

Nun ist der Begriff „Revolution“, der ursprünglich ein astronomischer Begriff war und den Umlauf der Gestirne bezeichnete⁹, heute – abgesehen von modischer Verwendung – hauptsächlich als politischer, sozialer und als technischer Begriff im Gebrauch: die Rede von „technischer Revolution“ ist uns ebenso geläufig wie die von „sozialer“ bzw. „politischer Revolution“¹⁰. Man könnte mit *Arthur Rich* als „totale Revolution“ die Verbindung dieser drei Komponenten verstehen, die isoliert jeweils eine partielle Revolution ergeben¹¹.

Will man den Begriff Revolution hingegen enger fassen, so dürfte er auf die soziale und politische Komponente einzuschränken sein. Tatsächlich hat sich auf der Genfer Konferenz ja gezeigt, daß zwischen den Vertretern einer sogenannten „technischen Revolution“, das heißt einer an den technischen Voraussetzungen und Möglichkeiten orientierten Konzeption der künftigen Entwicklung der Menschheit – die man doch wohl nur metaphorisch als „revolutionär“ bezeichnen kann – und den Befürwortern einer politisch-sozialen Revolution keine Übereinstimmung erzielt werden konnte; denn die sogenannten „Technologen“ hielten eine politisch-soziale Revolution für unvertretbar.

Angesichts der Geschichte des Revolutionsbegriffs¹² erscheint es angebracht, den Begriff Revolution zu beschränken auf den grundlegenden Wandel im politisch (-sozialen) Bereich, der dann auch ökonomische Konsequenzen nach sich zieht. Aber ein Wandel in der Technik wird noch nicht von selbst und notwendig revolutionäre Konsequenzen im politisch-sozialen Bereich nach sich ziehen, so sehr er ihn auch beeinflusst. Daher dürfte die Einschränkung des Begriffs auch sachlich geboten sein.

⁹ M. Lotz, Der Begriff Revolution in der ökonomischen Diskussion, in: ThR 18; in der Enzyklopädie von M. Diderot und J.-L. d'Alembert (Bd. 29, Lausanne 1780, 87 bzw. 113) ist der Revolutionsbegriff vorwiegend als poetischer, geometrischer und astronomischer Begriff behandelt, und noch bei J. de Maistre, Examen de la Philosophie de Bacon II (Paris, Lyon 1836) 276, ist von „revolutions célestes“ die Rede.

¹⁰ Vgl. die Literatur in Anm. 4 sowie in: ThR 365 f.

¹¹ A. Rich, Revolution als theologisches Problem, in: ThR 138.

¹² M. Lotz, in: ThR 17–28.

Blickt man unter dieser begrifflichen Vorklärung auf die Theologie der Revolution, so kann man in einer typisierenden Betrachtungsweise zwei Grundformen erkennen.

Die eine Form hält die Revolutionsproblematik für das gegenwärtig *wichtigste Thema der theologischen Ethik*, wodurch natürlich die übrigen theologischen Disziplinen indirekt betroffen werden; denn dieses Thema erfordert Überlegungen, die den Rahmen der Ethik überschreiten, und läßt daher auch exegetische und systematische Überlegungen (ganz abgesehen von soziologischen und politologischen Reflexionen) in den Kontext solcher Theologie der Revolution treten.

Die andere Form geht einen Schritt weiter und versucht, den Begriff Revolution zum *tragenden theologischen Begriff* überhaupt zu machen. Nicht nur, daß die Theologie sich mit der Revolutionsproblematik beschäftigen soll – eine unbestreitbar richtige Forderung –, ist die These der Theologie der Revolution in diesem letzteren Sinn, sondern daß die Theologie in diesem Begriff ihr eigenes Zentralthema angedeutet findet, daß also der geschichtliche Revolutionsbegriff neben anderen Begriffen und besser als sie die Mitte des Glaubens bezeichnet. Diese „systematische“ Form darf als Theologie der Revolution im eigentlichen Sinn gegenüber der sozialetischen Form gelten.

Für diese systematische Theologie der Revolution kann Gottes Heilshandeln am Menschen nicht allein mit Begriffen aus dem Bereich des Juridischen wie etwa „Schuld“, „Gericht“ und „Strafe“ oder aus dem Bereich des Organischen wie z. B. „Absterben“ und „Leben“, sondern als ganzes auch und in besonderer Weise mit dem Begriff „Revolution“ bezeichnet werden: das Tun Gottes wird als revolutionäres Tun angesehen, insofern Gott es ist, der den ganzen Menschen radikal verändert, aber doch so, daß der Mensch an diesem Geschehen beteiligt ist. „Der Revolutionsbegriff kann in diesem Sinn das Zentrum christlicher Theologie decken: die schon jetzt zugesprochene, zugleich aber verheißene universale Verwandlung durch Gott, der die Veränderung der Verhältnisse dieser gegenwärtigen Welt im Gehorsam entspricht.“¹³

Nun ist es nicht einfach festzustellen, wer eine Theologie der Revolution im sozial-ethischen oder im systematischen Sinn vertritt. Denn nicht einmal Richard Shaull, der Promotor der so genannten Theologie, will wenigstens in neueren Stellungnahmen – diese Bezeichnung auf seine Theologie angewandt sehen. Ausdrücklich lehnt er ab, daß er „eine ‚Theologie der Revolution‘ entwickeln möchte – irgendeine Art von systematischer Neu-Interpretation des christlichen Glaubens, die eine revolutionäre Einstellung zum Leben heute rechtfertigen würde und behauptet, daß nur diejenigen dem Glauben treu sind, die revolutionär handeln“¹⁴.

¹³ R. Weth, „Theologie der Revolution“ im Horizont von Rechtfertigung und Reich, in: ThR 103.

¹⁴ R. Shaull, Glaube als Skandal in einer technokratischen Gesellschaft, in: ThR 32.

2. Grundzüge einer Theologie der Revolution

Zur Beschreibung der Theologie der Revolution im eigentlichen Sinn möchten wir uns *Helmut Gollwitzer* anschließen. Er hat die Theologie der Revolution eine Theologie genannt, „die der Situation und der Aufgabe der christlichen Kirche in einem revolutionären Zeitalter entspricht“¹⁵. Die Christen, die selbst Kinder ihrer Zeit sind, haben eine Botschaft zu bezeugen, die sich an alle Menschen zu allen Zeiten richtet. Daraus folgt, daß die Botschaft in der Sprache einer jeden Zeit verkündigt werden muß. Daher ist die Theologie der Revolution *erstens* „eine Theologie, die die Christen öffnen will für die Erkenntnis des revolutionären Charakters unserer Zeit und für die Veränderungen, die sich daraus für die traditionelle Weise kirchlichen Lebens, Redens und Handelns ergeben“. Sie richtet sich nicht gegen jede Tradition, führt aber wohl einen entschiedenen „Kampf gegen eine Traditionsverhaftung, die die Kirche hemmt in dem heutigen Dienst“. Damit richtet sie sich besonders gegen die Gefahr, die Traditionen für sakrosankt zu halten, was deswegen so naheliegt, weil der christliche Glaube auf die Tradition von Jesus Christus angewiesen ist.

Die Theologie der Revolution ist *zweitens* „eine Theologie, die demgegenüber den revolutionären Charakter der biblischen Botschaft herausarbeiten will“; denn der Gott der Bibel ist ein „Gott der Geschichte“, „der sein Volk von Exodus zu Exodus führt, in die Wandlungen der Geschichte hineinstößt und für diese Wandlungen tüchtig macht“; die neue Wirklichkeit Jesu Christi führt aus alter Wirklichkeit und steht so immer kritisch gegen das Bestehende.

Die Theologie der Revolution ist *drittens* zukunftsgerichtet. „Sie denkt nicht, wie die Theologie der Ordnungen, von Anfang her, sondern eschatologisch auf das Ende, das Reich Gottes hin. Zu dieser Akzentuierung der Eschatologie ist sie angeregt durch den revolutionären Charakter der Zeit, der das Hergebrachte in die Vergangenheit stößt und uns damit zwingt, unsere Gedanken viel mehr als in früheren Zeiten auf die Zukunft zu richten und sie planend vorzubereiten.“

Daher ist die Theologie der Revolution schließlich *viertens* „eine politische Ethik, die die Christen freimachen will zur aktiven Teilnahme an notwendig werdender radikaler Veränderung bisheriger Gesellschaftsordnungen, auch wenn diese gewaltsam vor sich gehen“.

Durch diese Bestimmungen Gollwitzers wird unsere Unterscheidung der zwei Arten der Theologie der Revolution bestätigt. Eine Theologie der Revolution im weiten Sinn wird von Gollwitzer an letzter Stelle genannt, nämlich eine „politische Ethik“, die über die Möglichkeit und Notwendigkeit eines auch revolutionären Engagements des Christen nachdenkt. Indem Gollwitzer aber darüber hinaus die gesamte Theologie als Voraussetzung dieser politischen, revolutionären Ethik mit einbezieht, dürfte er – min-

¹⁵ H. Gollwitzer, Die Weltverantwortung der Kirche in einem revolutionären Zeitalter, in: Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt (vgl. Anm. 8), 72 ff.; hier auch die folgenden Zitate.

destens in diesem frühen Text – eine Theologie der Revolution im systematischen Sinn vertreten. Die Botschaft des Neuen Testaments wird – nicht zuletzt auf dem Hintergrund des alttestamentlichen Verständnisses des Heilshandelns Jahwes an seinem Volk – als revolutionäre Botschaft verstanden, die die alten Ordnungen umstürzt und den Weg freimacht für neue Ordnungen, die in die Richtung des Reichs Gottes (auf Erden) weisen. Das Leitbild dieser Theologie ist Jahwe, der nicht nur ein für allemal sein Volk aus Ägypten geführt hat, sondern von Station zu Station immer neu einen Exodus gebietet, Exodus nicht mehr im räumlichen Sinn als Auszug aus einem Land, sondern im politisch-gesellschaftlichen Sinn des Verlassens einer Lebensform um einer neuen willen, die im Gegensatz zur alten als Verheißung erscheint.

Die Richtung der Veränderung ist das „Reich Gottes“, das freilich nach Gollwitzers späteren Ausführungen keine menschliche Initiative herstellen kann; denn dieses Reich ist „die alle anderen Veränderungen übertreffende Revolution“, „die die Welt aus dem Verderben rettet“ und die „an uns geschehen muß“; eben diese Revolution, „die wir nicht machen, befähigt uns zu der Revolution, die wir zu machen haben“¹⁶. Im Dienst dieses Reichs Gottes also und nicht aus menschlicher Hybris, die den Turm zu Babel selbständig und selbstmächtig zu bauen versucht, müssen die Christen „der gegenwarts-mobilisierenden Verkündigung des Reichs Gottes“ folgen¹⁷.

Diese Bestimmungen der Theologie der Revolution finden sich ähnlich bei *Jürgen Moltmann*¹⁸, auf den ja die nachhaltige Akzentuierung des Zukunftsaspekts in jüngster Zeit zurückgeht, und, wenn auch zurückhaltender, bei *Arthur Rich*¹⁹, der sich der Tradition des religiösen Sozialismus verbunden weiß. Letzterer spricht allerdings lieber von der Theologie des Revolutionären²⁰, um deutlich zu machen, daß „eine legitime, sich im Horizont der Hoffnung entwerfende Theologie des Revolutionären nie zu einer theologischen Rechtfertigung revolutionärer Prozesse in Geschichte und Gegenwart schon als solcher werden (darf)“²¹.

Diese Warnung verdient höchste Beachtung. Denn mindestens von ihrem Ursprung her kann man die Theologie der Revolution nicht immer von dieser Gefahr freisprechen. Doch ehe wir darauf näher eingehen, soll als Resümee der bisherigen Überlegungen hervorgehoben werden, daß entsprechend der eingangs zitierten Feststellung auf der Weltkirchenkonferenz in Genf dies tatsächlich als positives Anliegen der Theologie der Revolution akzeptiert werden muß, daß die Kirchen sich jahrhundertlang viel zu sehr an alten sozialen Strukturen festgehalten haben, die sie nur zu schnell als

¹⁶ H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: ThR 45.

¹⁷ Ebd. 56.

¹⁸ A. a. O. 65–81; vgl. auch ders., Die Revolution der Freiheit, in: Ev. Th. 27 (1967) 595–616 (= Zur Theologie der Revolution, hrsg. v. H. Gollwitzer [München 1969]).

¹⁹ In: ThR 133–158.

²⁰ Ebd. 144; ebenso möchte P. L. Lehmann, Christliche Theologie in einer Welt der Revolution, in: ThR 174–204, lieber von einer „Theologie für die Revolution“ sprechen (180).

²¹ A. Rich, a. a. O. 146; gegen die ideologische Funktion der Theologie vgl. auch H. Gollwitzer, in: ThR 59.

gottgegeben ansahen. Die in dieser Situation entstandene „Theologie der Ordnungen“ hat zweifellos eine sehr gefährliche Konsequenz, nämlich eine faktisch vorhandene Ordnung schon als gottgewollt anzusehen und hinzunehmen. Daher hat die Theologie der Revolution eine selbstkritische Spitze, auf die wohl *Jürgen Moltmann* am deutlichsten aufmerksam gemacht hat²². Auf diese zielt auch *Vitalij Borovoj*, einer der drei wichtigsten Referenten in Genf, der die Aufforderung zur Buße mit dem Thema Revolution verbindet: „Die Buße ist ein Aufruf zur Erneuerung, zur Revolution, zum neuen Leben, der sich an jedes Individuum einzeln und an die Gesellschaft als Ganzes richtet. *So ist das Christentum von Natur aus revolutionär.*“²³

II. Vorläufer der Theologie der Revolution

Nach dieser Bestimmung der Theologie der Revolution als einer Theologie, die angesichts der gegenwärtigen revolutionären Weltsituation traditionskritisch die revolutionären Aspekte der neutestamentlichen Botschaft herausarbeitet, um auf diesem Fundament eine politische Ethik zu entwickeln, scheint es notwendig, den theologischen Traditionsstrom zu umreißen, der die Theologie der Revolution mitbestimmt hat. Merkwürdigerweise ist er nahezu unbeachtet geblieben im Gegensatz zu zahlreichen Hinweisen auf die konservativen Theologien, gegen die sich die Theologie der Revolution wendet.

Richtig ist, daß die Theologie der Revolution einem aktuellen Anlaß entspringt. Richard Shaull war jahrelang als Theologe in Lateinamerika. Diese Erfahrungen haben ihn bestimmt, seinen theologischen Appell zu formulieren. Aber es gab doch auch theologische Vorbereitungen. Hier ist zunächst *Paul Lehmann* zu nennen, der Lehrer Shaulls, der in seiner Ethik Gottes Königtum in den Vordergrund gestellt hat. Dabei versteht Lehmann dieses Königtum durchaus als politisches, wenn auch nicht unbedingt als revolutionäres Handeln; „God’s political activity“ ist gleichsam Leitmotiv seiner Konzeption²⁴.

Die Konzeptionen Lehmanns und Shaulls müssen jedoch in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Zwar blieben erste Anfänge einer theologischen Aufarbeitung der Revolutionsproblematik im Anschluß an die Französische Revolution im

²² In: ThR 68–70.

²³ V. Borovoj, *Christliche Revolution*, in: *Neues Forum/Dialog* 15 (1968) 306; zugleich beklagt Borovoj: „Die systematische Theologie und die historischen Kirchen waren nie auf Seiten der Revolution, weil sie gefangen waren in der Statik einer für allemal etablierten gesellschaftlichen Ordnung.“ (!) – Auf die Notwendigkeit der Buße weist auch R. Weth, a. a. O. 95, hin.

²⁴ P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik* (München 1966) bes. 66–93; vgl. dazu kritisch H. E. Tödt, *Revolution als neue sozialetische Konzeption*, in: T. Rendtorff – H. E. Tödt, *Theologie der Revolution*, a. a. O. 26 f.; gegen Tödt, der Lehmann unrevolutionär versteht, interpretiert Shaull Lehmanns Position revolutionär, vgl. *Revolution in theologischer Perspektive*, ebd. 125 ff.

ganzen gesehen unwirksam. Die Bemühungen eines *Hugo Lamennais* (1782–1854), *Philippe Buchez* (1796–1865) und *Jean B. Lacordaire* (1802–1861) konnten sich nicht durchsetzen; ihre Versuche, so etwas wie eine Theologie der Revolution zu entwickeln – für Buchez sind „Christentum und Revolution eins, und das einzige Unrecht der Kirche ist, nicht revolutionär zu sein“²⁵ –, wurden vom französischen Traditionalismus erstickt²⁶. Dies ist trotz aller theologischen Mängel dieser Versuche zu bedauern. Aber das Erschrecken vor der französischen Revolution und ihren Folgen stärkte die Restauration immer mehr, nachdem auch die antikirchliche und antichristliche Intention dieser Revolution offenkundig geworden war, zu deren Gelingen Christen und besonders die einfachen Kleriker nicht unbeträchtlich beigetragen hatten²⁷.

Nach anfänglich begeisterter Aufnahme der französischen Revolution in Deutschland setzt sich auch hier sehr bald die Restauration durch, stark beeinflusst vom französischen Traditionalismus. Die immerhin ambivalente Einschätzung der Revolution bei *Johann Gottfried Herder* (1744–1803)²⁸ und *Friedrich Schleiermacher* (1768 bis 1834)²⁹ wich bald genereller Ablehnung; es genügt, als Beispiel für viele auf *Friedrich J. Stahl* (1802–1861) zu verweisen³⁰. Statt sich den Fragen der Zeit zu widmen, blühte die bis in die jüngste Vergangenheit hinein wirksame Romantik mit ihrer antidemokratischen politischen Einstellung³¹. Konservatives Ordnungsdenken und staats-erhaltender Obrigkeitsgehorsam dominierten eindeutig. Nicht, als ob man schon daraus die Legitimität einer Theologie der Revolution ableiten könnte! Aber wenn schon theologische Kritik gegen sie erhoben werden muß, so sicher nicht vom Boden einer noch hinter sie zurückfallenden traditionalistischen politischen Theologie.

Angesichts dieser Tradition darf es nicht verwundern, daß die Versuche zu Beginn dieses Jahrhunderts ziemlich unbeachtet und unwirksam geblieben sind, wie sie vor

²⁵ Zit. nach D. Rops, *L'église des révolutions* (1960) 650; für diesen Hinweis danke ich H. Cordonnier.

²⁶ Zu dieser frühen „Theologie der Revolution“ und einer gegen sie konzipierten „politischen Theologie“ vgl. die kurzen Andeutungen in: ThR 128 f. und 123–125 (Lit.). Eine genauere Untersuchung dieser für unser Thema bedeutsamen Positionen müssen wir uns auch hier versagen.

²⁷ H. Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie* (1789–1902) (Freiburg ²1965).

²⁸ W. Schweitzer, *Der entmythologisierte Staat. Studien zur Revision der evangelischen Ethik des Politischen* (Gütersloh 1968) 235–246, bes. 243 f.

²⁹ Ebd. 247–251; vgl. Y. Spiegel, *Theologie der bürgerlichen Gesellschaft. Sozialphilosophie und Glaubenslehre bei Fr. Schleiermacher* (= *Forsch. z. Gesch. u. Lehre des Prot.* X 37) (München 1968); K. G. Steck, *Revolution und Gegenrevolution in der theologischen Ethik des 19. Jahrhunderts*, in: T. Rendtorff und K. G. Steck, *Protestantismus und Religion* (= *Th. Ex. h.* 161) (München 1969) 37 ff.

³⁰ Zu Stahl vgl. H. J. Iwand, *Nachgelassene Werke II* (München 1966) 153–192; zum Ganzen vgl. W. Schweitzer, a. a. O. passim; Steck, a. a. O. 27–62 sowie ThR 124 Anm. 45–47. – Demnächst wird hierzu die umfassende Studie von R. Strunk, *Politische Ekklesiologie. Revolutionskritik und Theorie der Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, zu vergleichen sein.

³¹ W. Schweitzer, a. a. O. 255–354; Th. Strohm, *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Gogartens* (= *Gesellschaft und Theologie*, Abt. Syst. Beitr. 2) (München, Mainz 1970) 42–60; beide Autoren kritisieren C. Schmitt, *Politische Romantik* (München, Leipzig ²1925).

allem unter dem theologischen Einfluß *Christoph Blumhardts* (1842–1919)³² von *Hermann Kutter* (1863–1931) und *Leonhard Ragaz* (1868–1945) entwickelt wurden. Diese unter der Bezeichnung „religiöser Sozialismus“ eher diskreditierten Bestrebungen dürfen mit gewissem Recht als Vorläufer der Theologie der Revolution gewertet werden³³. Durch die Aufnahme der Reich-Gottes-Hoffnung wurden hier Impulse frei für ein ernsthaftes Engagement in der Welt, das nicht von vornherein dem revolutionären Engagement widersprach, sondern im Gegenteil in ihm durchaus verwandte Züge entdeckte. So wird bereits von Kutter Gott als Revolutionär verstanden, der eine Revolution vorbereitet; er war davon überzeugt, daß die Christen, wenn sie sich „im Leben Gottes zusammenfinden“, die „Menschheit in einer Weise revolutionieren (werden), von welcher auch die extremsten Strebungen der Welt keine Ahnung haben“³⁴. Und bei Ragaz ist davon die Rede, daß der religiöse Sozialismus an den lebendigen Gott glaubt, „der nicht nur geschaffen hat, sondern vorwärts schafft, die Welt verändern, erneuern will, an den Gott, der die ewige Revolution der Welt ist“³⁵. „Revolution Christi“ war ein von Ragaz bevorzugter Ausdruck; sie ist „dem Wesen nach ungleich radikaler, wälzt die vorhandene Welt viel tiefer um, reicht in viel größere Höhen, aber sie erscheint gerade darum weniger radikal, weniger greifbar, weniger nahe. Darum reißt die andere (sc. Revolution der Gewalt) die Gemüter fort . . . Eine ungeheure Tragödie!“³⁶

Ganz unwirksam ist dieser religiöse Sozialismus freilich nicht geblieben, führen doch von ihm direkte Verbindungslinien zum „politischen“ *Karl Barth* wie vor allem zu *Paul Tillich*. Freilich hat sich Barth schon frühzeitig theologisch vom religiösen Sozialismus distanziert³⁷; für ihn hat die wahre Revolution Gottes nichts mit der weltlichen zu tun, wie das Reich Gottes eben kein Reich dieser Welt ist. Nach Barth hat sich der Revolutionär geirrt: „Er meinte, *die* Revolution, die die unmögliche Möglichkeit ist, die Vergebung der Sünden, die Auferstehung der Toten.“³⁸ Doch „das Reich Gottes fängt nicht erst mit unseren Protestbewegungen an. Es ist eine Revolution, die

³² G. Sauter, *Die Theologie des Reiches Gottes beim älteren und jüngeren Blumhardt* (= Stud. z. Dog.gesch. u. syst. Theol. 14.) (Zürich, Stuttgart 1962); Chr. Blumhardt einfach zum religiösen Sozialisten zu machen, weist Sauter 195–215 zurück.

³³ A. Rich, a. a. O. 135 f.; zu Kutter vgl. H. Kutter jr., *Das Lebenswerk Hermann Kutters* (Zürich 1965), zu Ragaz die umfangreiche Studie von M. Mattmüller, *Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie. I–II* (Zürich 1957 u. 1968).

³⁴ H. Kutter, *Die Revolution des Christentums* (Leipzig 1908) 237 f. – Hier und für den religiösen Sozialismus wurden z. T. Arbeitsergebnisse eines Seminars vom WS 1969/70 dankbar aufgenommen.

³⁵ L. Ragaz, *Was ist religiöser Sozialismus?*, in: *Zs. f. Religion und Sozialismus* 1929, H. 1, 9.

³⁶ L. Ragaz, in: *Neue Wege* (April 1919) 159, zit. bei M. Mattmüller, a. a. O. II 553.

³⁷ K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft* (Vortrag auf der religiös-sozialen Konferenz in Tambach 1919), in: ders., *Das Wort Gottes und die Theologie* (München 1924) = *Anfänge der dialektischen Theologie*, hrsg. v. J. Moltmann I (München 1966) 3–37; vgl. die ausführliche Darstellung bei M. Mattmüller, a. a. O. II 201–256.

³⁸ K. Barth, *Der Römerbrief*, 2. Aufl. (Nachdruck Zürich 1967); dieser Text steht unter deutlichem Einfluß des älteren Blumhardt, vgl. zu letzterem G. Sauter, a. a. O. 16–44.

vor allen Revolutionen ist, wie sie vor allem Bestehenden ist.“³⁹ Gegen die Gefahr einer Verwechslung von Reich Gottes und der Aufrichtung eines Reichs Gottes auf Erden, der der religiöse Sozialismus nicht genügend entgangen ist, warnt Barth entschieden vor dem „Irrtum, als wollten wir durch Kritisieren, Protestieren, Reformieren, Organisieren, Demokratisieren, Sozialisieren und Revolutionieren, und wenn dabei das gründlichste und umfassendste gemeint wäre, etwa dem Sinn des Gottesreichs Genüge leisten“⁴⁰. Jedoch kann Barth selbst wohl nicht mehr deutlich genug zeigen, wie denn der christliche Glaube es mit dem Leben in dieser Welt zu tun hat; sein theologisch-systematisches Konzept dürfte zu sehr im Rahmen einer Negation der Welt und der Geschichte verbleiben⁴¹.

Findet sich schon hier eine Kritik einer Theologie der Revolution, die freilich zugleich eine Kritik eines theologischen Konservatismus ist, so kann auch Paul Tillich nicht einfach als ihr Vorläufer bezeichnet werden, und zwar deswegen, weil er – systematisch-theologisch über Barth hinausgehend – unter Wahrung des Anliegens einer Theologie der Revolution ihre Fehler zu vermeiden suchte. 1919 hatte er, wenn auch allzu pointiert, als Aufgabe formuliert: „Ein neues Zeitalter der Einheit hebt an; der Sozialismus wird seine wirtschaftliche und gesellschaftliche Grundlage bilden. Das Christentum aber steht vor der Aufgabe, dieser Entwicklung seine sittlichen und religiösen Kräfte zuzuführen und dadurch eine neue große Synthese von Religion und Gesellschaftskultur anzubahnen.“⁴² Zieht man einmal das Emphatisch-Identifizierende dieser Aussage ab, so bleibt die Problemstellung des Verhältnisses von christlichem Glauben und „Welt“. 1930 hat Tillich dann sein Bemühen einer Verbindung von „Religion“ und „Sozialismus“ in seinem Vortrag „Religiöser Sozialismus“ gerade im Bezug auf unser Thema so formuliert, daß es die Aporien einer Theologie der Revolution überwindet. Seiner Meinung nach entfällt „der Gegensatz von revolutionärer und religiös-konservativer Haltung. Solange die Religion lebendig war, hat sie die Welt revolutioniert, hat Gesellschaftsordnungen zerbrechen und neue schaffen helfen . . . Wo die Religion zur Dienerin der herrschenden Klassen geworden ist, da war sie schon nicht mehr Religion, sondern dämonischer Mißbrauch des Heiligen. Und wo der Sozialismus gegen solchen Mißbrauch gekämpft hat, da stand er in der echten prophetischen Linie der Religion selbst. Darum haben Männer wie die Blumhardts in Württemberg, wie Kutter und Ragaz in der Schweiz mit Recht behauptet, daß zu bestimmten Zei-

³⁹ K. Barth, Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, 20.

⁴⁰ Ebd. 33.

⁴¹ Vgl. dazu die durchgängige Kritik bei D. Bonhoeffer, bes. ausgeprägt in: Akt und Sein (= Th. B. 5) (München 31964) 77, 103. – Zum politischen Barth vgl. D. Cornu, Karl Barth und die Politik. Widerspruch und Freiheit (Wuppertal 1969), wo leider die Zeit vor 1933 ausgespart ist; zudem fehlt eine Überlegung zum Verhältnis dieser politischen Äußerungen Barths zu seinem systematischen Ansatz. – Ob die zu erwartende Arbeit von Fr.-W. Marquart diesen Zusammenhang nachweisen kann, muß abgewartet werden.

⁴² Zit. nach P. Tillich, Für und wider den Sozialismus (= Siebenstern 132) (München, Hamburg 1969) 16.

ten das Göttliche stärker in der scheinbar religions- und kirchenfeindlichen Sozialdemokratie als in der offiziellen kirchlichen Vertretung der Religion sich finden könne.“⁴³

Eine in Europa nahezu unbekannt gebliebene, dem religiösen Sozialismus verwandte Bewegung in den Vereinigten Staaten, das „social gospel“ (soziale Evangelium)⁴⁴, muß als weiterer, nicht unwesentlicher Vorläufer der Theologie der Revolution angesehen werden. Mit dem social gospel teilt sie nicht nur das unmittelbare Engagement im weltlich-sozialen Bereich, sondern auch den eschatologischen Aspekt der Reich-Gottes-Botschaft. Der Hauptvertreter, *Walter Rauschenbusch* (1861–1918), entwickelte sein Konzept vor allem unter dem theologischen Einfluß von *Albrecht Ritschl* und *Adolf von Harnack*. Er hat uns Aussagen hinterlassen, die auch bei Shaull stehen könnten: „Gott denkt im Geschehen und spricht im Ereignis.“ Und: „Gott ist in der Geschichte. Er hat die Initiative.“⁴⁵ Das social gospel, das als Korrektiv des individualistischen „personal gospel“ zu verstehen ist, sieht Christus als Sozialreformer und das Christentum als revolutionäre Bewegung an. „Das Christentum begann als eine geschichtliche Bewegung mit aller Sinngebung und Hoffnung, aller Entschlossenheit und Kraft einer großen revolutionären Bewegung mit dem Ziel, die Welt, wie sie ist, zu verwandeln in die Welt, wie sie sein soll.“⁴⁶ Dieser Optimismus brach mit dem Ersten Weltkrieg zusammen. *Reinhold Niebuhr* (geb. 1892), der große Kritiker dieser Richtung, formulierte daher: „Wir leben noch immer in einer Welt, die dem Reiche Gottes nicht entspricht, obwohl das Gesetz dieses Reiches Gottes ihr enthüllt ist.“⁴⁷ Zugleich aber suchte er ihre Anliegen zu wahren, wenn er sagte: Das Reich Gottes ist „nicht von dieser Welt, weil die Welt beständig die Grundgesetze menschlichen Daseins ableugnet. Und doch ist es von dieser Welt. Es ist kein Reich ewiger Vollkommenheit, welches nichts mit dem geschichtlichen Dasein zu tun hätte. Es wirkt dauernd auf jeden menschlichen Entschluß ein und reicht in jede Handlung hinein.“⁴⁸

Selbst wenn erhebliche Einwände gegen das social gospel erhoben werden müssen, so kann doch nicht bestritten werden, daß es in der Akzentuierung der christlichen Tat in dieser Welt ein Grundanliegen des christlichen Glaubens eingeschärft hat.

⁴³ Ebd. 24, vgl. 128 f.

⁴⁴ Zur Information vgl. H.-H. Schrey, *Soziale Verkündigung oder Social Gospel*, in: ZEE 1 (1957) 24–35.

⁴⁵ W. Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel* (New York 1917) 221 f.; zit. nach R. Müller, *Walter Rauschenbusch* (Leiden, Köln 1957) 29.

⁴⁶ W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis* (New York 1907) 143; zit. nach R. Müller, a. a. O. 31.

⁴⁷ R. Niebuhr, *Jenseits der Tragödie. Betrachtungen zur christlichen Deutung der Geschichte* (München 1947) 109.

⁴⁸ Ebd. 159 f.

III. Zur kritischen Analyse der Theologie der Revolution

Im Rahmen dieser auf die Praxis ausgerichteten Bemühungen des religiösen Sozialismus und des social gospel, die um der eschatologischen Hoffnung willen das Reich Gottes auf Erden bauen wollten, gewinnt die Theologie der Revolution historische Konturen. Sie ist ein neuer und wohl auch radikaler Beitrag zu einem legitimen, ja dringlichen Anliegen des christlichen Glaubens, indem sie über die bedeutenden Leistungen der „Inneren Mission“ bzw. der „Caritas“ hinaus nicht nur das Leid und die Not innerhalb der bestehenden Strukturen, sondern eben diese Strukturen selbst zu korrigieren sucht.

Ehe wir im letzten Teil unserer Überlegungen die praktische Bedeutung der Theologie der Revolution erörtern, ist es notwendig, ihre *systematisch-theologischen Implikationen* kritisch zu analysieren. Wie dem religiösen Sozialismus und dem social gospel, so ist auch der Theologie der Revolution die Frage zu stellen, ob sie nicht mit ihnen der gleichen Versuchung erlegen ist wie die von ihr bekämpfte Theologie der Ordnungen. Während diese unter Berufung auf Gott, den sie für einen Gott der Ordnung hält, menschliche Ordnungen als gottgegeben meist eben dann zu stabilisieren sucht, wenn sie geschichtlich überwunden werden müssen, suchen religiöser Sozialismus und social gospel unter Berufung auf einen sozialreformerischen Gott die gesellschaftlichen Strukturen in Bewegung zu bringen, wobei sie Gefahr laufen, Reich Gottes und weltliches Reich vorschnell zu identifizieren. Die Theologie der Revolution aber sieht, über diese Bewegungen hinausgehend, die Revolution als Gottes Werk und daher als den eigentlichen Ort heutiger Gotteserfahrung an. Doch beide, sowohl die auf die Stabilisierung der bestehenden Verhältnisse gerichtete „politische Theologie“ als auch die gegen diese Stabilisierung gerichtete Theologie der Revolution, identifizieren ihr Gottesbild mit einer bestimmten politischen Situation bzw. entwerfen ihre Gottesvorstellung von ihren politischen Vorstellungen und Intentionen her. Damit aber ist die Theologie der Revolution, der es schließlich um den Umsturz der bestehenden politischen Verhältnisse geht, nicht grundsätzlich über die traditionelle politische Theologie hinausgegangen, die letztlich restaurative Interessen hat⁴⁹.

Tatsächlich ist ja von außertheologischer Seite die Kritik erhoben worden, daß die Theologie der Revolution nur die *dynamische Variante der statisch-konservativen politischen Theologie* ist⁵⁰. Theologisch lautet diese Kritik, daß es unmöglich, aber auch unnötig ist, Gott und besonders Jesus in der Art der Leben-Jesu-Forschung als Sozialreformer bzw. als Revolutionär zu interpretieren⁵¹, um als Christ sich der Revolutionsproble-

⁴⁹ Vgl. ThR 110–127 (Lit.).

⁵⁰ H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968) 158–182.

⁵¹ M. Hengel, War Jesus Revolutionär? (= Calwer Hefte 110) (Stuttgart 1970), mit zahlreichen Belegen hinsichtlich bisheriger Versuche, ein sozial-revolutionäres Jesusbild zu entwerfen, wie auch solcher, Jesus den Zeloten zuzurechnen; s. ferner O. Cullmann, Jesus und die Revolutionären seiner Zeit (Tübingen 1970).

matik zu stellen. Die Theologie wird ideologisch mißbraucht, wenn sie zur unmittelbaren Lösung weltlicher Probleme und zur direkten Legitimation politisch-gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen wird. Nachdem inzwischen die Kriegspredigten beider Konfessionen aus den beiden Weltkriegen ein bestürzendes Anschauungsmaterial dafür bieten⁵², zu welchen Verirrungen die identifizierende Einbeziehung des christlichen Glaubens in eine bestimmte politische Situation führt, sollten wir gewarnt sein, es nun mit Revolutionspredigten zu versuchen; eine „subversive“ Predigt ist um nichts besser als eine „imperialistische“. Eben weil die Theologie der Revolution sich zu Recht gegen einen restaurativen Mißbrauch Gottes wendet, müßte sie ein um so kritisches Bewußtsein für diesen Fehler bei sich selbst entwickeln. Nicht umsonst hat Reinhold Niebuhr davor gewarnt, daß die Religion „zum bloßen Werkzeug der Empörung der Schwachen gegen die Starken“ wird⁵³.

Die These vom „politischen Handeln Gottes“ in der Geschichte, wie Paul Lehmann sie vertritt, macht nicht genügend deutlich, daß Gottes Handeln zugleich und zuvor ein „unpolitisches“ Handeln ist. Wird diese Dialektik von politisch-apolitischem Handeln Gottes außer acht gelassen, die ja keine Dialektik von verbindlich-unverbindlichem Handeln ist, so ist eine kurzschlüssige Identifizierung der christlichen Botschaft mit einem bestimmten politischen Programm unvermeidlich. Diese Identifizierung muß aber um der Treue zur eschatologischen Botschaft Jesu willen unbedingt vermieden werden, die vom Reich Gottes spricht, das in dieser Welt nicht Wirklichkeit werden kann.

Der Theologie der Revolution in dieser Weise zu widersprechen, bedeutet keine Neuauflage einer – noch weithin wirksamen – Fehlinterpretation der Zwei-Reiche-Lehre, nach der christlicher Glaube und Welt nichts miteinander zu tun haben⁵⁴. Aber so wenig Gott ausschließlich der „ganz Andere“ ist, so wenig ist er der uns Gleiche in dem Sinn, daß menschliche Vorstellungen ins Absolute verlängert werden. „Das ist keine echte Gotteserfahrung, sondern ein Stück prolongierte Welt.“⁵⁵ Hinzu kommt noch ein anderes: Sowenig wie man Gott heute noch wie selbstverständlich als „Sein“ beschreiben kann, das nahezu zwangsläufig im Sinn des (wohl mißverstandenen) aristotelischen „unbewegten Bewegers“ „statisch“ interpretiert wird, so wenig kann man unter Berufung auf den „dynamischen Charakter Gottes“ die Erstarrung der Kirchen anprangern, wie das der eingangs zitierte Text der Weltkonferenz in Genf getan hat;

⁵² Vgl. bes. die Monographien von W. Pressel, *Die Kriegspredigt 1914–1918 in der evangelischen Kirche Deutschlands* (= Arb. z. Pastoraltheol. 5.) (Göttingen 1967); H. Missalla, „Gott mit uns“. *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918* (München 1968).

⁵³ R. Niebuhr, a. a. O. 128.

⁵⁴ Gegen sie wandte sich D. Bonhoeffer, z. B. *Ethik* (München 1966) 212; zum Problem s. Reich Gottes und Welt. *Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, hrsg. v. H.-H. Schrey (= Wege der Forschung. 107.) (Darmstadt 1969); U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zweireichlehre* (= Forsch. u. Ber. d. Ev. Studiengem. 25.) (Stuttgart 1970).

⁵⁵ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 259; Neuausgabe 414.

denn hier wird die analoge Struktur unseres Redens von Gott außer acht gelassen⁵⁶, die derart unmittelbare Applikationen auf menschliche Wirklichkeiten verbietet.

Gleichfalls ist zu bezweifeln, ob man die Rede von der Buße so umformulieren kann, daß man Buße als Revolution bezeichnet. Die These, daß das Christentum von Natur aus revolutionär ist, scheint uns ebenso falsch wie jene entgegengesetzte, daß es von Natur aus konservativ ist.

Darum eignet sich u. E. der Begriff „Revolution“ nicht zur Erfassung des Grundanliegens des christlichen Glaubens. Zwar kann man im metaphorischen Gebrauch einmal davon sprechen, daß das Christentum revolutionär gewirkt hat, aber den Revolutionsbegriff zum theologischen Zentralbegriff zu machen, nimmt ihm seine politische Bestimmtheit oder übersieht, daß die revolutionären Einwirkungen des Christentums indirekt als zwar stringente, aber abgeleitete Konsequenz der neutestamentlichen Botschaft selbst anzusehen sind, die dem Menschen das eschatologische Heil verheißt und im Hinblick darauf mit Entschiedenheit auch zur Verantwortung für das irdische Heil aufruft.

Wir können unsere Argumentation verdeutlichen durch einen Hinweis auf die Stellung der Kirche zur Revolutionsproblematik im Rahmen der Frage nach dem *politischen Mandat der Kirche*. Ohne daß die Kirche als Amtskirche ein direktes politisches Mandat hat, ist sie doch – im äußersten Grenzfall – zur politischen Stellungnahme verpflichtet, falls nämlich der Staat seiner politischen Verantwortung extrem zuwiderhandelt. Jene, die der Kirche ein politisches Mandat absprechen, haben nur insoweit recht, als die Kirche keine politische Institution ist; sie sind aber im Unrecht, wenn sie der Kirche als Institution eine politische Stellungnahme für den Grenzfall verweigern wollen und die Christen, die einer solchen Stellungnahme politisch entsprechen, nicht mehr zur „Kirche“ rechnen. Eine politische Stellungnahme der „Kirche“ und ein ihr entsprechendes christliches Handeln kann ausschließlich für eine ganz bestimmte Situation erfolgen; Beispiele – besonders für diesbezügliche Unterlassungen – gibt es gerade in jüngster Vergangenheit und Gegenwart genug. Daß aber auch in diesem Grenzfall kein direkter Aufruf zur Revolution seitens der Amtskirche und erst recht nicht die Durchführung einer Revolution durch die Kirche als Institution erfolgen kann, wird jedem einleuchten, der Kreuzzüge und Religionskriege inzwischen für illegitim hält.

Zur kritischen Analyse der Theologie der Revolution müssen noch zwei Problemkreise angedeutet werden, die über die Herausarbeitung der strukturellen Identität einer statisch-konservativen politischen Theologie und der dynamischen Theologie der Revolution⁵⁷ hinausgehen, nämlich der systematische Ausgangspunkt der Theologie der Revolution und die Säkularisierungsthese.

Offenkundig ist für die Theologie der Revolution der Rückgriff auf die prophetisch-eschatologischen Aspekte des Alten Testaments. Der *eschatologische Horizont*, der der

⁵⁶ Vgl. ThR 131.

⁵⁷ Ebd. 127–132.

christlichen Theologie nicht zuletzt von Ernst Bloch wieder deutlich vor Augen gestellt worden ist, wird als Gegensatz und Überwindung eines statisch-ungeschichtlichen Denkens angesehen. Jedoch scheint uns die hiermit angesprochene Alternative von hebräischem Denken, das allein Geschichte zu erfassen vermag, und griechischem Denken, das die Welt der vergänglichen Dinge auf ein unwandelbares Sein zu transzendieren sucht, sehr problematisch. Zunächst besteht wohl kein Zweifel, daß man es sich mit dieser Alternative von hebräischem und griechischem Denken zu leicht macht⁵⁸; als Indiz dafür mag hier der Hinweis genügen, daß man sich kaum des Verdachts erwehren kann, das hermeneutische Instrumentar zur Erfassung des hebräischen Geschichtsdenkens sei „griechischen“ Ursprungs. Sicher aber ist, daß die Klassifizierung des griechischen Denkens als geschichtslosen Denkens unzureichend ist; es sei hier nur an die Konzeption der Freiheit erinnert, die ja konstitutiv für Geschichte ist. Auf unsere Frage angewendet, folgt aus dieser Überlegung, daß der Rückgriff auf das hebräische Denken als Grundprinzip der Theologie der Revolution mindestens ungeklärt ist, so daß man zögern muß, hieraus den „dynamischen“ Aspekt einer Theologie zu entwickeln. Die Theologie der Revolution ruht daher auf Argumenten, deren Tragfähigkeit bezweifelt werden muß.

Der zweite Problemkreis führt uns auf die *Säkularisierungsthese*. Abgesehen von der Ambivalenz der theologischen Einschätzung der Säkularisierung darf man von der Voraussetzung ausgehen, daß theologisch gesehen eine relative Autonomie der weltlichen Bereiche nicht bestritten werden kann. Für die Theologie folgt daraus, daß sie sich keiner Unterlassung schuldig macht, wenn sie nicht auf jedes Problem mit einer entsprechenden „Theologie“ antwortet. Man hat den Eindruck, daß die Theologie der Revolution viel zu unkritisch eine gegenwärtig dringende Frage dadurch zu lösen sucht, daß sie von ihr her eine theologische Systematik entwirft, statt umgekehrt von der Botschaft des Neuen Testaments her, die – um mit Tillich zu sprechen – über den Gegensatz von konservativ und revolutionär hinausgeht, ihren Beitrag zu diesem Thema zu leisten.

Unsere Ablehnung einer systematischen Theologie der Revolution trifft sich mit den Bemühungen einer gesellschaftsbezogenen Theologie, in denen entschieden abgelehnt wird, diese in eine Theologie der Revolution zu übersetzen. Sie kann vielmehr ihre Handlungsorientierung nur indirekt auf dem Weg über eine politische Ethik gewinnen⁵⁹. Dadurch vermeidet sie zugleich eine illegitime Universalisierung und eine damit notwendig verbundene, für die konkrete Handlungsorientierung ineffiziente Abstraktion des Revolutionsbegriffs.

⁵⁸ Von linguistischer Seite vgl. die pointierten Aussagen von J. Barr, *Biblexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft* (München 1965). – Das Thema bedürfte dringend einer Ergänzung durch eine Analyse griechischer Philosophie, bes. in ihren anthropologischen und politologischen Aspekten.

⁵⁹ So J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: PTh 280; der scharfe Angriff gegen Metz bei G. Mainberger, *Ist eine Theologie der Revolution überhaupt möglich?*, in: *Was treibt die Revolutionäre? Motive, Aktionen, Ziele* (Freiburg 1969) 90–117, geht daher ins Leere, weil er politische Theologie im Verständnis von Metz und Theologie der Revolution auf die gleiche Ebene stellt. –

IV. Die berechnete Intention der Theologie der Revolution

Damit sind wir zum letzten Teil unserer Überlegungen gekommen. Wir haben die Theologie der Revolution eine zweiseitige Antwort auf eine eindeutige Herausforderung genannt, weil sie teilweise von falschen Voraussetzungen ausgeht, von daher falsche Begründungszusammenhänge konstruiert und so zu falschen Ergebnissen kommt. Damit macht sie es aber ihren Gegnern leicht, zu leicht, sie abzulehnen. *Paul Lehmann*, ein sicher unverdächtig Autor, was ihr Anliegen betrifft, konstatiert: „Der Ausdruck ‚Theologie der Revolution‘ bezeichnet in überzeugender Weise die falsche Sache.“ Und er fährt fort: „Wie bei vielen falschen Formulierungen ist der Irrtum nicht vollständig.“⁶⁰ Man kann aber beträchtlich weiter gehen: Grundlegendes an ihr ist sehr ernst zu nehmen.

Zunächst ist ihrer *Intention* zuzustimmen, die bislang übliche Weltlosigkeit des christlichen Glaubens, wie er sowohl in der liberalen wie auch in der dialektischen Theologie vorherrschend ist, zu überwinden. Wenn die Vertreter dieser Theologien zur Welt Stellung bezogen, geschah dies unter Berufung auf die vom Glauben unabhängige emanzipierte Vernunft oder aber aus einer Reaktion auf totalitäre Übergriffe in den Innenbereich des Glaubens und der Kirche. Beide Verfahrensweisen sind theologisch unzureichend.

Darüber hinaus ist die Revolutionsproblematik ein dringliches Thema *theologischer Ethik*. Hier beginnt allerdings erneut die Notwendigkeit einer Differenzierung. Wenn *Richard Shaull* als Aufgabe der Kirche postuliert, zur Vermenschlichung durch Veränderung beizutragen, so ist ihm völlig zuzustimmen; wenn er aber daraus folgert, die Kirche sollte dann „den Rahmen schaffen, in dem die Menschen dazu befreit und ermutigt werden, diese revolutionäre Verpflichtung anzunehmen, und . . . eine Ethik für die Revolution auszuarbeiten“⁶¹, unterstellt er wohl die Notwendigkeit einer globalen Revolution⁶². Aufgabe der theologischen Ethik ist es, die Frage zu überprüfen, ob und wo eine Situation besteht, die eine revolutionäre Veränderung unhaltbar gewordener Zustände als einzige Lösung erscheinen läßt. Dies ist der Sinn jenes Abschnitts von „*Populorum progressio*“, der soviel Aufsehen erregt hat: „Jede Revolution – ausgenommen im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernststen Schaden zufügt – zeugt neues Unrecht.“⁶³ Wenn der Christ zu der Erkenntnis kommt, daß die

Daß die Diskussion um die Theologie der Revolution noch immer weit verbreitet ist, zeigt die Fülle jüngst erschienener Literatur (nach der Bibliographie in ThR 366–373), vgl. bes. Luth. Rundschau 19 (1969) H. 1; ZEE 13 (1969) H. 4; ferner demnächst A. Th. van Leeuwen, *Revolution als Hoffnung* (Stuttgart, Berlin); R. Shaull, *Gesammelte Aufsätze* (München, Mainz).

⁶⁰ P. L. Lehmann, in: ThR 175.

⁶¹ R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, hrsg. v. H. Krüger (Stuttgart, Berlin 1967) 96.

⁶² H. E. Tödt, a. a. O. (vgl. Anm. 24) 32.

⁶³ Enzyklika Pauls VI. vom 26. 3. 1967, Nr. 31, zit. nach ThR 328.

Revolution der einzige Ausweg ist, dann kann und muß er die Konsequenz aus dieser Erkenntnis ziehen. Die Revolution aber für ein globales Phänomen zu halten, entstammt eher den unreflektiert übernommenen Thesen des Marxismus als den auch von ihm gebotenen Situationsanalysen, denn eine solche These müßte etwa den afrikanischen Kontinent von der Weltkarte streichen.

Eine zweite Frage an die Ethik der Revolution ist, ob nicht durch die unzulässige Generalisierung der Revolutionsproblematik eine Fixierung der „*kreativen Phantasie*“ in eine Richtung erfolgt, die die Suche nach anderen Wegen vorzeitig beendet. Aber auch hinter dieser Verengung steht eine positive Erkenntnis, daß es nämlich Zeit ist, unterschiedene Anstrengungen zu unternehmen, die gegenwärtige Situation der Welt insgesamt wie auch aller einzelnen Bereiche in Richtung auf eine Humanisierung zu verändern. Hierin besteht eine eindeutige Herausforderung für die Kirchen und ihre Theologie. Diese zu bewältigen ist primäres Anliegen der Theologie der Revolution. Man tut daher Shaull vermutlich unrecht, wenn man ihn vor allem als Vertreter einer systematischen und später etwas gemildert einer ethischen Theologie der Revolution versteht. Shaull selbst möchte wohl zuerst seine Aussagen als Appell an das christliche Gewissen aufgefaßt wissen. Besonders in der deutschen Diskussion ist der Unterschied zwischen solchem hypothetisch-appellativen und wissenschaftlichem Sprechen zu sehr übersehen worden. Nimmt man einen derartigen Unterschied an, so kommt die durchaus richtige Intention einer sozialetischen Theologie der Revolution deutlich zum Vorschein, die die Kriterien für oder gegen die politisch-soziale Revolution zu bedenken hat. Diese Entscheidung kann sie freilich nicht theoretisch antizipieren. Andererseits ist eine solche Entscheidung zu respektieren, selbst wenn es auch die gegenteilige Entscheidung geben kann. Um es mit den Worten von Camilo Torres zu sagen: „Ich habe die Vorrechte und Pflichten eines Priesters aufgegeben, aber ich habe deshalb nicht aufgehört, ein Priester zu sein. Ich glaube, aus Nächstenliebe habe ich mich der Revolution geschworen. Ich habe es aufgegeben, die Messe zu lesen, um in der Lage zu sein, den Nächsten zu lieben auf dem irdischen Feld der Wirtschaft und der sozialen Spannungen. Wenn mein Nächster nichts mehr gegen mich hat, wenn die Revolution durchgekämpft ist, dann will ich wieder die Messe lesen, falls Gott es so haben will.“⁶⁴

Dieser Entscheidung ist theologisch nichts mehr hinzuzufügen.

⁶⁴ C. Torres, *Revolution als Aufgabe des Christen* (Mainz 1969) 26 f.

Hermann Josef Wallraff SJ

Hemmnisse der sozialen Mobilität

Kraft seiner Intelligenz und Leistung bewirkt der moderne Mensch einen technischen Fortschritt, der ihn aus den letzten Winkeln der Ruhe herausscheucht. Ob dies dem Homo faber gefällt oder nicht, er muß sich der Bewegung anpassen, die er hervorgerufen hat. Gewiß erfährt er diesen Zwang nicht selten als die willkommene Möglichkeit, Wünsche, die er lange gehegt und die er ebensolange vor sich selbst und anderen versteckt hat, endlich zu erfüllen. Immer wieder aber ist ihm die Dynamik lästig, zu der er sich gezwungen sieht. Denn vielfach möchte er bleiben, wo er gerade ist. Nicht wenige Menschen und zahlreiche Institutionen reden ihm sogar zu, er solle nicht in die gärenden Strudel der Umwelt eintauchen. Dabei sind zudem in der Regel hohe und höchste Werte zitiert. Umgekehrt gesehen stehen Werte zur Debatte, die sowohl dem einzelnen wie dem Ganzen entgehen, wenn der Bürger bei der Stabilität verharret, an die er gewohnt ist.

Nach dem zweiten Weltkrieg spitzte sich der Zwiespalt zu. Es begann eine Phase, die sowohl durch eine lebhaftere wie durch eine verzögerte Mobilität gekennzeichnet ist. Lebhaft ist der Positionswechsel vieler, wenn man ihn mit den Bewegungen früherer Perioden vergleicht; gemessen an den funktionalen Erfordernissen heutiger Volkswirtschaft ist er zu gering. Zu gering ist er offenbar vor allem im Hinblick auf die beginnenden 1970er Jahre. Denn in diesen Jahren und wohl auch weiterhin dürften sich die durch die Technik gebotenen Möglichkeiten in einem ungleich höheren Grad ausschöpfen lassen, wenn mehr Menschen fähig und bereit sind, ihre gesellschaftlich-wirtschaftliche Position den anders gewordenen Bedingungen anzupassen oder sie sogar völlig zu verlagern. Eine bessere Ausnutzung der Technik, das heißt ein höheres Sozialprodukt; sie ist mit höheren Gewinnen, Gehältern und Löhnen identisch, die sich vielfach in immaterielle Güter übersetzen lassen, so daß sie wahrscheinlich oder mit Sicherheit den Verzicht auf jene Werte, um derentwillen die Stabilität gepriesen wird, mehr als wettmachen. Allerdings ist nicht zu verkennen, daß in diese Analogie zur Input-Output-Rechnung der Volkswirte nicht wenige Schätzungen und zahlreiche Erwartungen eingehen, also gerade Faktoren, die dem stetigen und auf Stetigkeit bedachten Teil der Bevölkerung nicht zusagen, wenngleich auch deren auf die Zukunft bezogenes Kalkül ganz und gar nicht ohne Erwartungen auskommt.

Wahrscheinlich ist die Idee der sozialen Mobilität nicht auf einen Sektor der Gesellschaft beschränkbar. Wird sie an einer Stelle systematisch gefördert, so ist sie im Prinzip verkündet. Kraft ihrer eigenen Logik dehnt sie sich, einmal bejaht, auf jeweils weitere Sektoren der Gesellschaft aus. Die *regionale Mobilität*, also die Bereitschaft zum Umzug am Ort, zur Binnenwanderung, zur Einwanderung oder Auswanderung,

wird um so deutlicher zutage treten, je intensiver die *vertikale Mobilität* ist, also der berufliche Aufstieg oder Abstieg innerhalb einer Generation oder von dieser Generation zur nächsten. Ähnlich mit den übrigen Formen der Mobilität verknüpft ist die Fluktuation der Arbeitnehmer in bezug auf die Arbeitsplätze und ist die Bereitschaft, den Beruf zu wechseln, die *interprofessionelle Mobilität*. Alltäglicher Ausdruck der Mobilität ist die innerberufliche Elastizität, ist die Fähigkeit des Tätigen, sich ständig der neuesten Materialien, Energieformen, Werkzeuge und Fertigungsmethoden zu bedienen. Alle Erscheinungsformen der sozialen Mobilität leben letztlich aus derselben Wurzel. Sie scheuen im Prinzip die Änderung nicht; deshalb ist damit zu rechnen, daß Menschen, die in einer Richtung mobil sind, auch jedem anderen Positionswechsel unbefangen gegenüberstehen. Diese Haltung macht nicht nur sie, sondern die Mobilität als solche für viele verdächtig.

Die prinzipielle Zustimmung, die der sozialen Mobilität zuteil wird, sobald man sie auch nur in einer ihrer Ausdrucksformen ernsthaft vertritt, besagt allerdings nicht, daß jede Gestalt der Mobilität bejaht werden müsse, sobald man die erste bejaht habe. Denn manche gesellschaftlich bedeutsame Position ist so *sui generis*, daß es nicht legitim ist, sie allein im Namen des Werts, der in der Mobilität als solcher liegt, zu wechseln. Der generelle Wert der Mobilität ist gegen den Wert der hier und jetzt akuten Stetigkeit zu wägen; das Ergebnis kann sein, daß jener generelle Wert hinter diesem speziellen zurückbleibt. Bei einer derartigen Abwägung beruht das Resultat so gut wie immer auf weltanschaulichen oder persönlichen Prämissen. Naheliegende Beispiele zeigen sich im Bereich der interkonfessionellen und vollends der intermaritalen Mobilität.

In Anbetracht der mobilen, erst recht der allzu mobilen Menschen stellt sich die Frage nach den Konsequenzen der sozialen Mobilität. In bezug auf die Industrienationen hat man diese Konsequenzen vor allem unter dem Stichwort „Fluktuation der Arbeitnehmer“ analysiert. In der Mitte der 1960er Jahre war vom sinkenden Arbeitsethos die Rede. Hinsichtlich der Entwicklungsländer faßt man die Folgen einer in diesen erstmals ausgelösten sozialen Mobilität gern unter den Titeln „Entwurzelung“, „Kulturschock“, „Absterben überkommener Autoritäten“ zusammen.

Bedauerlicherweise ist die *Mobilitätsforschung* längst noch nicht so mobil, wie sie es in Anbetracht der Bedeutung ihres Beobachtungsbereichs sein müßte. Lange Zeit bestand sie im wesentlichen aus Herkunftsstudien, deren Ziel es war, die Angehörigen eines bestimmten Tätigkeitsbereichs durch ihre Herkunft zu beschreiben. Dann kam es zu einem ausgedehnten Bestand von Monographien zur regionalen Mobilität, also zu den Wanderungsbewegungen. Erheblich spärlicher ist die vertikale Mobilität untersucht worden. Neuerdings verlangt alle Welt nach einer systematischen Behandlung der interprofessionellen Mobilität und der Motive des Arbeitsplatzwechsels; zu beiden Vorgängen gibt es bisher nur sporadische Erhebungen. Vollends fehlt eine übergreifende und in sich geschlossene Theorie der sozialen Mobilität, obgleich Sorokin sein 1927 entsprechende Ansätze vorgelegt hat.

Da unter mehrfacher Hinsicht eine größere soziale Mobilität erwünscht ist, sind die Hindernisse und Hemmnisse zu analysieren, die bewirken, daß deren Niveau niedriger ist, als es den legitimen Erwartungen nach sein müßte. Unter den einschlägigen Behinderungen finden sich metasubjektive Faktoren, die von außen her binden. Zu ihnen gesellen sich innere Bindungen dessen, der zu einer Anpassung seiner gesellschaftlichen Position aufgerufen ist. Nicht selten sind beide Momente so eng miteinander verflochten, daß man sie praktisch nicht zu trennen vermag.

Hemmnisse der sozialen Mobilität beim Namen nennen und die ethischen Aussagen überprüfen, die diese Hemmnisse begleiten und abstützen, heißt nicht, daß man die Mobilität als Allheilmittel der heutigen Gesellschaft betrachtet. Mitnichten geht es darum, dem Wert der sozialen Mobilität einen Monopolanspruch zuzuerkennen. Wer Hemmnisse anvisiert, um es möglich zu machen, daß man sie überwindet, behauptet auch nicht ipso facto, der unbehinderten sozialen Mobilität komme der höchste Rang auf der Skala der gesellschaftlichen Werte zu. Ziel solcher Analysen ist es nur, einen bisher behinderten Wert zu seiner Qualität als Wert hervorzuheben, ihm mehr Raum zu geben, als ihm bislang zugestanden wird.

Vor den großen Revolutionen der Neuzeit war die herrschende Meinung so den beständigen, fast standhaften Strukturen zugetan, daß die Bereitschaft, die eigene gesellschaftliche Position und mit dieser auch die Position anderer zu verändern, nicht gerade beliebt machte. Gewiß war der Widerstand am stärksten, sooft die Neuerungs-süchtigen, die Unruhigen, die Labilen oder wie immer man damals die dem Ideal sozialer Mobilität entsprechenden Bürger zu bezeichnen pflegte, das politische Regiment in ihre Überlegungen einzubeziehen die Neigung zeigten. Von dem Augenblick an war selbst die Narrenfreiheit zu Ende. Doch auch längst vor diesem Casus belli zogen strenge Vorschriften aller sozialen Mobilität ihre Grenzen: Hörigkeit, Schollenbindung, Zunftzwang, Exportverbote, Andienungspflichten und hundert andere Fesseln mehr. Eine Thorner Zunfturkunde vom Jahr 1523 erklärte in klassischer Kürze: „Kein Handwerksmann soll etwas Neues erdenken oder erfinden oder gebrauchen.“ Offenbar konnte diese Maxime nur Geltung gewinnen und lange Zeit in Geltung bleiben, weil sie einem Bedürfnis vieler Menschen entsprach. Es wäre unklug, nicht mit Nachwirkungen solcher Wünsche zu rechnen. Vielleicht löst demnächst die Tatsache, daß in den 1960er Jahren Wahlkämpfe der Bundesrepublik von der einen Seite mit dem Slogan „Keine Experimente“ und von der anderen mit dem Slogan „Sicher ist sicher“ geführt worden sind, ein ebensogroßes Verwundern aus, wie es heute die zitierte Thorner Zunfturkunde tut. Vielleicht versteht man dann vollends nicht, daß die großen Parteien, die sich der erwähnten Formeln bedienten, gar nicht so schlecht abgeschnitten haben. Mit Gewißheit voraussagen läßt sich jedoch nichts.

Unter den *Vorreitern der sozialen Mobilität*, der Fähigkeit und Bereitschaft, die eigene gesellschaftliche Position und mit dieser die Stellung anderer zu verändern, finden sich auffallend viele Fremde, Emigranten, Hugenotten, Kosmopoliten, Pilgrim-

fathers und so fort. An deren Merkmalen läßt sich ablesen, wie ein Mensch sich verhält, der mobil ist. Noch deutlicher dürfte diesbezüglich die Stellung sein, die die *Juden* lange Zeit in Volkswirtschaft und Gesellschaft innegehabt haben. Bei ihnen haben sicher rassische Besonderheiten und die aus der Antike überkommene Gewöhnung an Handelsgeschäfte mitgewirkt, daß sie beweglich blieben; ausschlaggebend aber war vermutlich die rechtliche Sonderstellung. Der geschilderte Sachverhalt macht darauf aufmerksam, daß *rechtliche Privilegierungen*, etwa die einer Stammbevölkerung, einer Stammebelegschaft, eines Stands oder einer Kaste die Privilegierten dort festhalten, wo diese augenblicklich leben und tätig sind. Die Privilegierung braucht dabei nicht notwendig auf geschriebenem Recht zu beruhen; eingespielte Abstände tun denselben Dienst. Schichtungen behindern in erster Linie die Mobilität der Arrivierten. *Ceteris paribus* wächst die soziale Mobilität in dem Maß, in dem die Besonderheiten ihre rechtlichen Fixierungen verlieren.

Einwohner der *Großstadt* sind in der Regel stärker befähigt und eher bereit, ihre gesellschaftliche Position zu verändern. Nicht nur deshalb, weil ihnen zahlreichere Institutionen zur Verfügung stehen, die es erlauben, eine erworbene Ausbildung zu erweitern oder sich auf eine völlig andere Tätigkeit umzuschulen. Im Vergleich zu den Bewohnern kleiner Landgemeinden sind die persönlichen Beziehungen unter den Bürgern der Großstadt erheblich geringer. Darin sieht man nicht selten einen Mangel. Man rät der Landbevölkerung ab, sich in bezug auf die Mobilität den städtischen Bürgern anzupassen, weil man die Einbuße an persönlichen Kontakten beklagt. Es wird häufig übersehen, daß die persönliche Bekanntschaft mit jedem beliebigen Nachbarn durchaus eine Last sein kann. Nachbarn sind keineswegs immer wohlwollende Mitbürger. Nicht nur, daß sie jeden Schritt, den man tut, beobachten und skeptisch kommentieren. Meistens verzögern oder verhindern sie durch ihren Rat und ihren Einfluß, daß man eine günstige Möglichkeit zum Wechsel des Arbeitsplatzes, des Arbeitsorts oder des Berufs wahrnimmt. Sie interpretieren den Willen zum sozialen Aufstieg gern als Strebertum und machen einen unvermeidlichen Abstieg schwerer als er sein muß. In einem Gefüge persönlicher Kontakte können ethische Normen gelten, die ihrer Art nach repressiv sind. Solche Bindungen nüchtern gegen die individuellen und gesellschaftlichen Vorteile zu wägen, wie sie bei höherer Mobilität zugänglich sind, ist nicht leichtfertig.

Ältere, gleichsam längst stabilisierte Siedlungen stabilisieren das Verhalten ihrer Einwohner. Deshalb haben sich die Städte der Kolonisten immer schon von der Stadt unterschieden, durch die sie begründet wurden. Nicht selten sind bereits die Bewohner der Vorstädte mobiler als die Bürger der City. Kleinere Residenzstädte sind der äußerste Gegenpol zur Bannmeile einer Großstadt und zur Pflanzstadt. Symbol der äußersten, regionalen, arbeitsplatzspezifischen und interprofessionellen Mobilität sind die großen Trailer-Camps der USA, endlose Siedlungen aus Wohnwagen, bald so zusammengesetzt, bald anders. Mögen die Anhängerwohnungen dieser Camps noch

so komfortabel sein, Fernsehgeräte, automatische Waschmaschinen und alles umgreifen, was sich auch in jeder Reihenhaushaltung findet, Beobachter, die durch europäische Augen zu sehen gewohnt sind, greifen rasch auf die Kategorie der Zigeuner zurück. Ohne Zweifel handelt es sich beim Phänomen solcher Camps um den Grenzfall der sozialen Mobilität. Eines aber leistet dieser Grenzfall: In den Reaktionen, die er auslöst, macht er sichtbar, wie wenig die soziale Mobilität bereits im Prinzip dem überkommenen Typ des Menschen liegt. Nur, daß dieser bei seiner Abneigung nicht von seinem Geschmack und von seiner Vorliebe spricht, sondern von der Ethik.

Hinsichtlich der vertikalen Mobilität liegen Untersuchungen vor, die sich mit dem Einfluß befassen, den die *Tradition der Familie* ausübt. Der bekannteste Hinweis auf diesen Einfluß ist die Tatsache, daß sich unter den Studenten weitaus weniger Kinder aus Arbeiterfamilien finden, als es dem Anteil der Arbeiter an der Gesamtbevölkerung entspricht. Der vorwiegende Grund ist heute offenbar nicht mehr das geringere Einkommensniveau vieler Arbeiterfamilien. In diesen Familien ist das Klima dem Studium der Kinder nicht hold. Gewiß auch insofern nicht, als die Eltern den Kindern hier bei den Fächern der durchschnittlichen höheren Schule nicht zu helfen vermögen. Aber es ist nicht dieses Moment allein. Verwandte und Arbeitskollegen sehen es als Kritik an, wenn ein Mann wie sie seine Kinder auf die Schulen der anderen schickt. Solidarität wird zum Hemmnis.

Zu den gesellschaftlichen Momenten, die den Werten entgegenstehen, die durch eine höhere soziale Mobilität erreichbar sind, gehört das Institut des *Beamten auf Lebenszeit*, gehört vor allen Dingen das Renommee, das diesem Institut zuerkannt ist. Gewiß gibt es gerade unter den Beamten die vertikale Mobilität; sie werden befördert. Regional gesehen aber sind die Beamtenkader oft schottendicht gegeneinander abgegrenzt. Ihr Weg ist gleichsam vorprogrammiert. Einmal auf eine bestimmte Bahn gesetzt, tun sich die Beamten schwerer als andere, Chancen, die sich rechts oder links bieten, so wahrzunehmen, daß der Vorteil nicht durch unerwünschte Nebenwirkungen verlorengeht. Englische Lehrer beispielsweise sind erheblich elastischer in der Wahl ihres Arbeitsorts als ihre deutschen Kollegen. Solange begabte junge Menschen früh darauf bedacht sind, Beamter auf Lebenszeit zu werden, argumentieren sie einschlußweise gegen die soziale Mobilität. Offenbar ist deren Wert noch wenig bekannt. Namentlich wo es um Sicherheit geht, zählen höhere, aber unsichere Möglichkeiten wenig.

Aufreuhend auf einer jahrhundertealten Tradition wird die sich länger durchhaltende Tätigkeit des Menschen als dessen *Beruf* bezeichnet. Bis auf den heutigen Tag ist dem Beruf eine höhere Dignität zuerkannt als einer noch so intensiven Serie verschiedener Tätigkeiten. Zudem soll der Beruf in einer Weise in Pflicht nehmen, die sich von der Pflicht, zu arbeiten, unterscheidet. Religiöse Epochen haben dabei offen auf Gott Bezug genommen. Und bekanntlich kam es dazu, daß der Satz des Ersten Korinther-

briefs, jeder solle der Berufung, die an ihn ergangen sei, treu bleiben, auf das profane Arbeitsgebiet des einzelnen Christen angewendet wurde. Was Wunder, daß dem Beruf eine bindende Kraft zu eigen ist. Trotz aller Entideologisierung des Berufs, die die größten Überlagerungen mittlerweile abgetragen hat, bedarf es nach wie vor zusätzlicher Energie, den Beruf und nicht nur den Arbeitsplatz zu wechseln. Denn hinter der Idee des Berufs tauchen zum mindesten noch die Kategorien der Eignung und Neigung auf, die den Ausschlag gegeben haben sollen, als die Vielen ihren Beruf gewählt haben. Wer geht hinterher schon unbefangen aus dem Bereich seiner Eignung und Neigung hinaus? Daß sich unter diesen Chiffren ganz andere Faktoren verborgen haben könnten, wird im späteren Leben gern vergessen. Die oft zitierte Neigung war häufig das Resultat einer zu begrenzten Information oder die Folge einer optimistischen Idealisierung. Eignungen erstrecken sich meistens auf eine ganze Gruppe von Tätigkeitsbereichen, so daß sie just nicht als Unterbau des speziellen Berufs fungieren können. Dazu kommt, daß die Besitzverhältnisse nicht wenig zur „Eignung“ der jungen Menschen beisteuern und somit ziemlich unbefangen in den Vorgang der Berufung einbezogen sind.

So entschieden die Berufsidee auch säkularisiert worden ist, nach wie vor ist sie durch metapositive Momente untermalt. Gewiß ist das Subjekt, von dem die Berufung zum Beruf ausgeht, für die modernen Heiden nicht Gott. Berufender ist das Schicksal oder die Natur oder das geschichtliche Gesetz der Großsippe. Mit dem Ergebnis, daß es besonderer Rechtfertigungen bedarf, wenn ein Mitglied der Familie den Schritt in eine ganz andere Position zu tun beabsichtigt. Unterwegs noch zu wechseln, das macht vollends verdächtig. Nie fehlt es in der unmittelbaren Umwelt an Anwälten der für die Familie traditionellen Stellung oder des einmal gewählten Berufs. Selbst kritische Analysen der Berufsidee werden manchmal mit einer Definition des Berufs abgeschlossen, die kaum von den gewohnten Formulierungen abweicht. Trotz aller warnenden Bemerkungen, die er vorbringt, bleibt beispielsweise für Scharmann der Beruf „eine freie, möglichst kontinuierlich ausgeübte, vorwiegend auf Eignung und Neigung gegründete, erlernte und spezialisierte sowie entgeltliche Dienstleistung, die als Funktion einer arbeitsteilig organisierten Wirtschaft der Befriedigung materieller oder geistiger Bedürfnisse dient“. Da sind sie alle wieder, die positiv-wertgeladenen Ausdrücke: frei, kontinuierlich, Eignung, Neigung, Dienst, Funktion, und zwar dem Beruf als Merkmal zugeordnet. So als gäbe es ein Recht auf diese Begriffe außerhalb des Berufs, etwa für die wechselnde aktuelle Tätigkeit, nicht. Scharmann weiß um die Ratlosigkeit, mit der er sich zu der zitierten Definition entschieden hat. Er weiß um die Schwierigkeit, in einer vormaligen Sprechweise die Gehalte der dynamischen Gegenwart und der sich abzeichnenden Zukunft zum Ausdruck zu bringen. Viele seiner Leser aber hören nur „Beruf“. Beruf aber bedeutet für sie Kontinuität in einem sehr speziellen Verständnis.

Obschon nicht nur Dörschel der Ansicht ist, es sei „nichts fragwürdiger, umstrittener, verführerischer glänzend und nichts mehr mißbraucht“ als der Begriff Beruf, zählt

dieser unverändert zu den Merkmalen, durch die sich der Mensch vom Menschen abhebt. Auch die Behörden bedienen sich des Berufs, um die Bürger zu unterscheiden. Ihrer Auffassung nach ist der Beruf etwas Beständiges wie die Farbe der Augen; denn sie tragen diese und jenen in ihre Akten und Ausweise ein, so als wäre es ein ebenso unglaublicher Vorgang, zwischendurch einen anderen Beruf wie eine andere Augenfarbe anzugeben. Der Beruf stabilisiert. Diese Tatsache war durch Jahrhunderte eine ausschließlich positive Qualität. Es zeichnet sich ab, daß eher von einem ambivalenten Moment zu reden ist.

Nach wie vor wird die Idee des Berufs mit dem Gedanken des *Standes* verknüpft, sind die Berufe als qualitativ verschiedene Volksteile verstanden. Hinter Vorstellungen dieser Art verbirgt sich die These, ein wirkliches Gemeinwesen lasse sich nur mit Hilfe stetiger Strukturen übersichtlich aufgliedern; alles andere sei amorphe Masse, und eine hohe Mobilität sei der typische Ausdruck des Amorphen. Wieder sind ethische Untertöne erkennbar. Im Namen besonnener Ethik wird gewarnt. Derartiges zu tun, ist das Recht eines jeden. Nur darf auch der Mahner nicht übersehen, was alles an Fragen hinter den angeblich so natürlichen und stetigen Berufen auftaucht. Dazu ist die Erfahrung zu konsultieren. Erfahrung aber ist es, daß sowohl die wechselnden wie die perpetuierten Positionen und Beziehungen den Menschen belasten und das Gemeinwesen stören können. In Anbetracht der technischen Möglichkeiten, die sich durch eine größere Mobilität erfolgreicher ausschöpfen lassen als durch eine geringere, steht den bei Stetigkeit zu gewinnenden Werten ein rasch wachsender Bestand an solchen Werten gegenüber, die in dem Grad Wirklichkeit werden, in dem mehr Bürger fähig und bereit sind, ihre jeweilige Position zu adaptieren.

Welche Merkmale des tätigen Menschen könnten fernerhin dazu dienen, den gesellschaftlichen Standort des einzelnen zu bestimmen, wenn der Begriff des Berufs weiter an Renommee einbüßt? Um diese Frage zu beantworten, dürfte es angezeigt sein, daß man auf einen Gedanken zurückgreift, der älter ist als der des Berufs. Gemeint ist die Tatsache, daß alle Kulturen das Prestige des Bürgers nach dem Beitrag bemessen, den dieser in das Ganze einbringt, qualitativ und quantitativ. Wie versucht worden ist, die verschiedenen Beiträge durch die verschiedenen Berufsbezeichnungen zu definieren, sie damit gleichsam im voraus zu würdigen, so liegt es nahe, daß man die Beiträge der Mitglieder des Gemeinwesens nun jeweils aktuell mißt. Denn verfährt man auf diese Weise, so entgeht man der Gefahr, daß ein Berufstitel, der aufgrund einer vormaligen Leistung erworben wurde, zu einer Rücksicht verpflichtet, zu der in Anbetracht der augenblicklichen Leistung kein Anlaß besteht. Nicht der Beruf, also nicht ein im voraus habitualisierter Tätigkeitsbereich verleiht nach der Veränderung der Schauweise Ansehen und innere Befriedigung, vielmehr die Fähigkeit, auf die rasch wechselnde Umwelt einzugehen. Im Sinn einer Idee, die älter ist als der Beruf, ist das Prestige des einzelnen und seiner Familie in einer Epoche, die erst bei höherer Mobilität die Vorteile der hochgezüchteten Technik voll ausschöpft, um so größer,

je weniger er darauf pocht, daß man ihn in der Tätigkeit, an die er gewohnt ist, beläßt. An die Stelle des zwar im Rückblick, im Kern jedoch ex ante definierten Prestiges tritt die Anerkennung, die dem gebührt, der mit einem gepflegten Respekt auf die wechselnden Wünsche der Bevölkerung einschwenkt, und zwar meßbar, nicht lediglich per definitionem.

In der Übergangsphase, in der sich die Volkswirtschaft und die Gesellschaft zur Zeit befindet, bleibt es offenbar noch lange bei der Klage, die soziale Mobilität sei zu gering; dadurch betrüge sich der Mensch um eine nennenswerte Quote seiner technischen Erfolge; und was das Schlimmste sei, er kämpfe um Werte, die bei Licht besehen entweder nicht viel taugen oder leicht mit den Werten einer höheren Mobilität kombiniert werden könnten. Solche Klagen verhindern jedoch nicht, daß nach wie vor vieles geschieht, was die Mobilität eher drosselt als erleichtert.

Zu den retardierenden Bemühungen gehört das Pathos, das allenthalben der *Treue zum Betrieb* gewidmet wird. Tragen doch die „goldene Uhr“, das Betriebsjubiläum, die Ehrenurkunde und ähnliche Symbole zu der Meinung bei, ein Wechsel in Beruf und Betrieb sei so etwas wie das zweitbeste Verhalten. Selbst Unternehmer, die ihrem Begriff nach mit Begeisterung sehen müßten, daß ringsum alle Welt etwas unternimmt, schätzen es nicht sonderlich, daß ihre Mitarbeiter elastisch sind. In Anbetracht der Fluktuation sprechen sie zuerst von den Kosten, die entstehen, weil sie anders geübte Arbeitnehmer einstellen müssen, und davon, daß der Neue anfänglich das Team stört, in das er eintritt. Sie machen auf die erhöhte Unfallgefahr aufmerksam und berechnen die Verwaltungskosten der Fluktuation. Alle diese Hinweise erfolgen zu Recht. Nur wird die andere Seite der Bilanz verschwiegen. Von den positiven Gehalten der Fluktuation ist nicht die Rede. Gewiß sind diese eher volkswirtschaftlicher und gesellschaftlicher Natur. Dennoch müßte gerade das Unternehmertum auch solche Werte hervorheben. Sonst spricht es doch so gern im Namen der Wirtschaft schlechthin.

Aufgrund einer vagen Erinnerung an die höchst unbefriedigende Stellung, in der sich in der Frühzeit der Industrie alle Arbeitnehmer befunden haben, werten auch heute noch viele selbst eine ziemlich kümmerliche *Selbständigkeit* höher als den gesellschaftlichen Rang des Facharbeiters oder des durchschnittlichen Angestellten. Passagen der überlieferten Ethik reden der Bevölkerung diesbezüglich sogar zu, offenbar in dem Glauben, man tue den Angesprochenen auf diese Weise einen Dienst. Dabei wird auf den Wert der persönlichen Verantwortung verwiesen, auf die individuelle Gestaltungsmöglichkeit, auf die Krisenfestigkeit und Sicherheit und andere Vorteile, die jeder Form der wirtschaftlichen Selbständigkeit eigen sein sollen. Daß sich die Situation zahlreicher Selbständiger wesentlich verändert hat, daß die zitierten Werte, sofern sie einer großen Zahl der noch selbständigen Wirtschaftssubjekte zuerkannt sind, an hauchdünnen Fäden hängen, wird naiv oder beflissen übersehen. Wären ganze Kolonnen der Selbständigen innerlich so selbständig, wie es der Begriff andeutet, mit

dem man sie bezeichnet, so wüßten sie mehr über die tatsächliche Bedrohung ihrer Existenz, und sie wüßten auch, welche Chancen sich hinter dem Motto der Mobilität für sie auftun.

Wie man über die krampfhaft durchgehaltene Selbständigkeit vieler Handwerker und Kaufleute nur den Kopf schütteln kann, so auch über die Tatsache, daß zahlreiche *Landwirte* so lange zögern, bevor sie einen Betrieb, aus dem nichts mehr zu machen ist, aufgeben. Wieder ist offenbar eine gewisse Ideologisierung beteiligt. Trotz seiner Kümmerlichkeit ist der Hof als Symbol der Ahnen Gesetz des Verhaltens. Unter dem Druck derart fragwürdiger Gesetze unterbleiben die fälligen Veränderungen oder sie erfolgen zu spät. Den Hof in dem Hof eines anderen aufgehen zu lassen, das heißt für manchen Bauern offensichtlich das gleiche, wie den Namen der Ahnen gegen den flachen Namen Schneider oder Schuster zu vertauschen, der unter zünftigen Bauern nicht vorkommt. Wollte man den Hof gar in eine Farm umwandeln, so hätte man die „wurzellosten“ Städter schon früher als vollwertige Bürger ansehen können, was zu tun manchem Bauern immer noch schwer genug fällt. Daß sich Menschen selber in den Weg treten, wird niemand verhindern können; daß sie sich dabei auf ethisch formulierte Verpflichtungen berufen, ist auch nicht zu ändern. Nur sollte die Umwelt derlei Ethik nicht auch noch bestätigen.

So bedeutsam das *Eigenheim* unter vieler Rücksicht sein mag, der regionalen Mobilität steht es entgegen, erst recht, solange der Verkauf eines Eigenheims mit siebenprozentiger Grunderwerbssteuer und anderen Lasten belegt bleibt. Je intensiver das Merkmal des eigenen Besitzes in dem Sinn ausgelegt wird, daß beispielsweise das Gebäude, in dem man wohnt, als Ausdruck des persönlichen Geschmacks gilt, daß unterstellt wird, in diesem Gebäude hätten die persönlichen Ideen und Vorlieben des Besitzenden Gestalt angenommen, ja in ihm komme der Geist der Familie sichtbar ins Blickfeld, desto schwieriger wird es, sich von derartigem Eigentum zu trennen. Wert steht gegen Wert, ohne Zweifel. Nur, daß das 19. Jahrhundert dem Wert des eigenen Wohnhauses eine Bedeutung zuerkannt hat, die sowohl die wirtschaftlichen Vorteile wie die funktionalen Vorzüge wie das Prestige, das mit einem eigenen Wohnhaus verbunden ist, überragt. In einer Epoche, in der eine bewußte Mobilität das Maß des Erlebbareren erheblich zu steigern verspricht, kostet der zu hoch angesetzte Wert des Eigenheims nicht nur den Eigentümer, sondern auch die Gesamtgesellschaft ansehnliche Möglichkeiten.

Das *Brauchtum der Region* ist für manchen Bürger der anschaulichste Ausdruck der Heimat. Die Feste, Lieder, Fahnen und Veranstaltungen erfreuen sich einer emotionalen Zustimmung, wie sie kaum einmal ethischen Werten gegenüber zutage tritt. Obschon diese Tatsache jeden nüchternen Beobachter zur Vorsicht mahnen müßte, wird die Bindung, die sich hier zeigt, unbefangen in den Rang einer ethischen Pflicht um-

funktioniert. Mit dem Ergebnis, daß es nur schwer gelingt, Verständnis für andere Regionen und andere Arbeitsgebiete, deren Feste und Fahnen nur in Nuancen andere sind, zu gewinnen. Ja, der scharfe Akzent, mit dem von den Werten der eigenen Heimat die Rede ist, läuft nicht selten auf eine negative Kommentierung anderer Gebiete hinaus. Wieder tritt sich der Mensch unbedacht selber in den Weg. Er hindert sich daran, daß er andere Sitten und andere Menschen genauer kennenlernt. Er hält es für einen Verlust, wenn er ferne Menschen und ferne Länder ebenso zu schätzen weiß wie die bisherigen Nachbarn, und das, obschon er von letzteren zu sagen pflegt, sie seien keineswegs samt und sonders so sympathisch, wie es der Begriff der Nachbarschaft und der Heimat erwarten lasse. Nicht nur wirtschaftlich gesehen zahlt der Bürger immer wieder für eine mangelnde Reflexion. Ohne irgendeiner Ökonomisierung der Gefühle das Wort zu reden, ist es möglich, die Werte der Mobilität und die Werte, die sich hinter dem Stichwort Treue, Leistung, Eigenheim, Heimat und anderen verbergen, sehr viel häufiger miteinander zu kombinieren, als dies in der Regel zugegeben wird.

Neue Maschinen und *neuartige Apparate* zeigen offenbar für den, der mit ihnen umgehen soll, ebensooft feindselige Züge, wie er die ihm vertraut gewordenen Maschinen mit einem Unterton der Kameradschaft zu behandeln pflegt. Neue Aggregate stoßen vor allen Dingen dann auf eine betonte Skepsis, wenn sie vorher Gegenstand offener Kulturkritik gewesen sind. Wie oft ist von den Robotern die Rede gewesen, die mit fühlloser Grausamkeit an dem Menschen vorbeisehen, der sie erfunden, installiert oder zu bedienen hat. Just der Ausdruck „bedienen“ muß endlos oft dazu herhalten, die Erniedrigung des Menschen durch die Maschinen zu beweisen. Obschon er sprachlogisch analysiert nicht das Geringste beweist, findet man ihn in Reden und Schriften, so oft man das zu tun beabsichtigt. Zudem wird der arme Zauberlehrling allmählich zur bekanntesten Gestalt der deutschen Klassik. Solange eine derart halbintellektuelle Maschinenstürmerei die Verleger und das Publikum beeindruckt, bleibt die Mobilität gedrosselt. Ihr freie Bahn zu verschaffen, heißt nicht, die von der Rationalisierung bedrohten Arbeitnehmer einfach ihrem privaten Schicksal überlassen. Mobilität kommt auch nicht der Forderung gleich, man solle den tätigen Menschen in den toten Winkel der Volkswirtschaft und der Betriebe abdrängen. Sie ist eine positive Möglichkeit, eine Herausforderung der schöpferischen Phantasie. Sie bietet sich an als ein naheliegender Weg zu höherer Humanität.

Gewohnheiten binden. Auch wenn das Team, in dem der Arbeitnehmer bislang tätig gewesen ist, keineswegs aus lauter Engeln bestanden hat, scheut er davor zurück, in eine andere Arbeitsgruppe hinüberzuwechseln. Ähnliche Bindungen zeigen sich gegenüber Vorgesetzten, deren Eigenheiten im Verlauf der Zeit ganz und gar berechenbar geworden sind. Sie sind eben bekannt. In den Großstädten und Großbetrieben ist der einzelne oft auf so wenige Kontakte angewiesen, daß die Kollegen

und Vorgesetzten, trotz der fragwürdigen Züge, die sie zeigen, immer noch die vertrauteste Umwelt darstellen. So ist es verständlich, daß nicht gern gewechselt wird. Zumal sich die Erfahrung, die viele gemacht haben, wenig herumspricht, daß nämlich der regional oder professionell Wechselnde in der Regel bald zum mindesten dasselbe Maß an Kontakten hergestellt hat, dessen er sich bislang erfreute, und daß er zu diesen Kontakten nun die Vorteile genießt, die er durch die Mobilität gewann.

Soziale Mobilität als Fähigkeit und Bereitschaft, den Ort, den man in der Gesellschaft einnimmt, und in Nuancen damit diese selbst zu verändern, ist der Fähigkeit und Bereitschaft zur *Kritik* verwandt. Demgemäß ist sie eine Funktion aller Vorgänge und Institutionen, die das kritische Bewußtsein entwickeln. Soziale Mobilität setzt ein Grundmaß an unabhängigem Denken voraus. Sie kommt der Gepflogenheit gleich, Bindungen, die in der Umwelt als selbstverständlich gelten, einer ruhig wägenden Überprüfung zu unterziehen. Die Wurzel der sozialen Mobilität ist die geistige Beweglichkeit. Ohne Zweifel ist diese letztere nicht überall gern gesehen; gern wird sie im Namen der Ethik disqualifiziert. Doch tut sich der Gesprächspartner, der sowohl gegen die Wurzeln und Voraussetzungen der sozialen Mobilität opponiert wie gegen die verschiedenen Ausdrucksformen der gesellschaftlichen Dynamik, nicht leicht, soll er die Ethik, auf die er sich beruft, durch mehr als seine persönlichen Ansichten und die Ansichten einer begrenzten Schicht begründen.

In dem Maß, in dem die soziale Mobilität an Boden gewinnt, wird der tätige Bürger ohne Zweifel leichter gegen seinesgleichen austauschbar. Nun können ihn ungezählt viele ersetzen; sind doch viele fähig und bereit, seine Funktion zu übernehmen. Die Unterschiede werden also geringer. Es wird schwieriger sein, den einzelnen durch äußere, gesellschaftlich sichtbare Merkmale so zu identifizieren, daß er nicht in einer großen Zahl gleichartiger Bürger verschwindet. Bei genauerem Zusehen zeigt sich jedoch, daß das Problem der Identifikation auch bisher schon bestand. Gewiß galten Funktion und Beruf als so wichtige Kriterien, daß sie selbst in den Todesanzeigen und auf den Grabsteinen zitiert wurden. Aber das besagte ja nur für die Mitbürger etwas, die den so Bezeichneten ohnehin gekannt hatten. Mit der voranschreitenden Mobilität wird es erforderlich, endgültig andere Merkmale des Menschen in den Vordergrund zu rücken. Die Einmaligkeit, die jedem eigen ist, läßt sich nicht so anschaulich hervorheben, wie dies lange Zeit möglich zu sein schien. Die Kennzeichen, die bisher zu diesem Zweck bemüht worden sind, führten eher zu einer Verschiebung als zur Lösung des Problems. Ähnliches gilt in bezug auf die Gliederung des Gemeinwesens. Auch hier zeigt sich, daß die Gesichtspunkte, auf die man so lange vertraut hat, im Grund versagt haben und nun erst recht versagen.

Obschon die verstetigten Positionen nicht in der Lage waren, den einzelnen Menschen glaubhaft genug zu charakterisieren und die Gesellschaft so zu gliedern, daß das Ergebnis nicht zu berechtigter Kritik Anlaß gab, tauchen entschiedene ethische Warnungen auf, da nunmehr, in Anbetracht der technischen Möglichkeiten, einer

sozialen Mobilität das Wort geredet wird, die diese Möglichkeiten zum besten des Menschen sorgfältiger ausschöpft. Meistens operieren diese Warnungen mit den Kategorien der Vermassung, der Nivellierung, der Gleichmacherei. Sie sprechen von der Gefahr, daß der Mensch sein Gesicht verliere. Ob das, was verlorengeht, überhaupt das Gesicht des Menschen war, wird zu wenig geprüft. Vollends nimmt die Kritik den bewährten Grundsatz des Werteausgleichs nicht ernst, eben weil sie stillschweigend unterstellt, die traditionellen gesellschaftlichen Werte seien für jedermann so gewichtig, daß es so gut wie nie angebracht sein könnte, sie gegen andere Ziele zu wägen.

Die human bedeutsamen Folgen steigender sozialer Mobilität und Austauschbarkeit sind ein weiterer Beitrag zu der uralten Frage nach dem Eigentlichen des Menschen. Immer schon war es so, daß die Sprecher jener Gruppen der Bevölkerung, die vorwiegend dazu da zu sein schienen, daß sich andere Gruppen als höherrangig von ihnen abheben konnten, dagegen protestieren mußten, daß äußere, nicht selten auf eine zweifelhafte Weise zustande gekommene Unterschiede ein solches Gewicht haben sollten. Ohne Erfolg. Es hat nicht viel geholfen, auf die Tatsache aufmerksam zu machen, daß die Unterschiede in der gesellschaftlichen Position in allen elementaren Lagen sofort an Interesse verloren: Bei einer Bedrohung durch die Mächte der Natur, in schwerer Krankheit und vor allem im Angesicht des Todes. Man blieb dabei, ein akzidentelles Rankenwerk wichtiger zu nehmen als den Menschen in seiner Person. Nicht nur in den Leichenreden und auf den Grabsteinen setzte sich das Rankenwerk immer wieder durch.

Kommt es wirklich zu einer höheren sozialen Mobilität und nicht lediglich zu einer gestörten, zu einer solchen, die zunächst bejaht und dann frustriert wird, so tritt der Anspruch des Menschen als Menschen unmittelbar fordernd vor jeden, der seinesgleichen begegnet. Frustriert ist jede Mobilität, die nur die dynamische Phase zwischen zwei statischen Zuständen wäre, deren Ergebnis erneut dazu herhalten müßte, den Menschen vom Menschen im Hinblick auf formalisierte Äußerlichkeiten zu unterscheiden. Vielleicht ist das der größte Dienst, den die Technik mit ihrer rasanten Entwicklung leistet, daß sie den Menschen durch die Möglichkeiten, die sie erschließt, dazu anlockt, Bewegung in die Abstände zu bringen. Im Hinblick auf das, was aus dem technischen Fortschritt herausgeholt werden könnte, wirken die Igelstellungen lächerlich, durch die sich die Regionen, Stämme, Schichten, Kasten, Traditionen und Berufe voneinander absondern. Manches läßt hoffen, daß die soziale Mobilität, die in einer Art von Rückkoppelung durch die Technik und damit vom Menschen selbst ausgelöst wird, lebhaft genug ist, alle erneut auftauchenden Verholzungen sofort wieder zu zerreiben.

Das Bild einer ziemlich mobilen Gesellschaft ist noch zu ungewohnt, als daß man damit rechnen dürfte, bald an den verbreiteten Sorgen vorbei zu sein. Es handelt sich ohne Zweifel um Sorgen, die dem Menschen gelten, um Sorgen, die sich in ethisch formulierte Warnungen und Beschwörungen übersetzen. Galt und gilt doch die Ste-

tigkeit als die größere Garantie des Menschlichen. Stetigkeit galt und gilt auch als der deutlichere Ausdruck für die Leistung und das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen. Die Vermutung, daß die größere Leistung in gepflegter Elastizität bestehen kann, dringt nur langsam vor. Selbst der gelassene Abstieg zu einer Stufe der gesellschaftlichen Skala, die weiter nach unten liegt, kann eine echte Leistung manifest machen; dann nämlich, wenn der Abstieg die Folge nicht verschuldeter Anlage oder fremdgesteuerter Schicksalsschläge ist. Mangelndes Glück ist nicht mangelnde Leistung. Weil es dennoch so aussieht, leiden zahlreiche Menschen unnötig darunter, daß sie einen Abstieg auf der Skala der Berufe und Positionen nur mühsam verhindern können. Sie fühlen sich zur Amobilität verpflichtet. Vielleicht wird diese Last im Gefolge der technischen Dynamik um einige Grade geringer. Daß nicht neue Probleme auftauchen, ist wenig wahrscheinlich. Aber sie muß man zu ihrer Zeit angehen. Fürs erste fordern Hindernisse den Verantwortungsbewußten heraus, die der Mensch sich selber in den Weg geschoben hat und über die man reden kann, ohne daß man einander herabzusetzen genötigt ist.

Albert Stüttgen

Wider den Primat instrumentalen Denkens

Ortsbestimmung der Philosophie im gegenwärtigen Wissenschaftsbetrieb

Ein neuer Dogmatismus

Zu allen Zeiten entwickeln sich gewisse Denkansätze zu bestimmenden Denkmustern, nicht zuletzt infolge der Unproduktivität und Lethargie anderer Richtungen. Von dem Punkt an, da der neue Ansatz sich durchzusetzen beginnt, setzt schlagartig sein Aufstieg zu so etwas wie dem herrschenden Zeitklichee ein; je mehr sich nämlich eine Denk- bzw. Anschauungsweise zur dominierenden entwickelt, um so weniger verlangt man von ihr noch eine umfassende Selbstbegründung. Mit Erreichen dieses Stadiums aber wird ein bestimmtes Denken das, was man „dogmatisch“ nennt, und zwar ungeachtet seines möglicherweise ursprünglich kritischen Ansatzes. Nach außen erscheint solcher Dogmatismus militant, insofern keine abweichenden Auffassungen geduldet werden – nach innen entspricht dem die vorbehaltlose Anerkennung der jeweils geltenden „Wahrheit“. Wurde diese „Wahrheit“ zunächst nur insoweit akzeptiert, als man bestimmten Begründungen zu folgen vermochte, so daß auch Abweichungen möglich waren, so fordert bzw. findet sie nun unbedingte Anerkennung.

Neue Perspektiven, die vor noch nicht allzulanger Zeit einem sterilen Wissenschaftsbetrieb neue Impulse gaben, sind inzwischen dabei, sich zu etablieren und wiederum zu einer „herrschenden“ Auffassung zu werden. Sie lassen sich auf den generellen Nenner eines *instrumentalen Denkens* bringen. Der Ausdruck „instrumentales Denken“, wie er hier verwandt wird, deckt sich nicht mit Horkheimers Begriff einer „instrumentellen Vernunft“. Die hier intendierte Kritik richtet sich gegen jeglichen Versuch, alle Erscheinungen im Bereich menschlichen Daseins einem bestimmten System einzuordnen und damit auf ihre Funktion innerhalb des aufgestellten Systems zu reduzieren – ganz gleich, ob es sich um ein auf empirisch-wissenschaftlicher oder spekulativer Grundlage basierendes System handelt. Es geht hier nicht, wie bei Horkheimer, darum, spekulative Vernunft gegen jede Art von Neopositivismus auszuspielen, sondern um Systemkritik im weitesten Sinn. Dabei erscheint nicht so sehr jenes Denken als Gefahr, das mittels entsprechender Systemprojektion jeweils etablierte bzw. sich etablierende Verhältnisse transzendiert und so den Menschen von der Herrschaft bestehender Denk- und Verhaltensmuster befreit. Die akute Gefahr sehen wir in der Etablierung solcher Systeme. Wir meinen allerdings, daß die Systembildung als solche einem entsprechenden Mißbrauch Vorschub leistet und daher vermieden werden sollte

zugunsten einer kritischen Reflexion, die, ungeachtet gewisser Ergebnisse, zu denen sie gelangt, letzten Endes in offenen Fragen kulminiert. Der „operative Wert“ der Vernunft (= „ihre Rolle bei der Beherrschung der Menschen und der Natur“)¹ wird auch dort zum einzigen Kriterium, wo spekulative Systeme, die ursprünglich entworfen wurden, um von bestehenden operativen Zwängen zu befreien, im Sinn von Orthodoxie praktiziert werden, d. h. als vermeintlich eindeutige und lückenlose „Lehren“.

Mit „instrumentalem Denken“ wird hier eine Erkenntnisrichtung gekennzeichnet, die einen Kodex zur Erklärung aller Phänomene im Bereich menschlichen Denkens und Verhaltens glaubt erstellen zu können, mittels dessen menschliche Zukunft ziel-sicher geplant bzw. manipuliert werden kann. Ein entsprechender Planungsstab bestimmt mittels dieses Kodex jegliche Erkenntnis und entsprechendes Verhalten als brauchbares Instrumentarium. Als die zur Zeit herrschend gewordenen Versionen derartigen instrumentalen Denkens erscheinen einerseits die sich stetig perfektionierende Technokratie eines fortgeschrittenen Positivismus und andererseits – mit Habermas zu reden – „die trostlose Apologetik der Türhüter einer neuen Spielart von institutionellem Marxismus“². In der Hochschulpraxis deutet sich sowohl im Aufbau von Studienplänen wie von Erziehungs- und Schulprogrammen ein Zusammengehen der beiden Richtungen ab. Das Tertium comparationis versuchen wir hier aufzuzeigen.

Die Wahrheitsfrage, sofern sie über das eigene System hinausführt und es als Ganzes in Frage stellt, wird beiderseits reduziert auf die Frage nach psychologisch oder soziologisch zu bestimmenden „Motiven“³ und auf diese Weise entschärft. Nur solchen, die sich den innerhalb des Systems angebotenen Erkenntniskategorien unterwerfen, wird Wahrheitssuche bzw. Wahrheitsfindung bescheinigt. In dieser Tendenz erblickt der amerikanische Soziologe E. Merton eine übergreifende Erscheinung, kennzeichnend für ein Zeitalter des Mißtrauens und wachsender sozialer Konflikte: „Das Denken wird funktionalisiert; es wird im Hinblick auf seine psychologischen oder wirtschaftlichen oder gesellschaftlichen oder rassemäßigen Quellen und Funktionen interpretiert.“ Das gelte insbesondere für das Verfahren so unterschiedlicher Richtungen wie: Wissenssoziologie, Psychoanalyse, Marxismus u. a.⁴

Als gesellschaftlich-praktische Konsequenz wird das Idol einer regulierbaren, reibungsfrei ablaufenden Gesellschaftspraxis transparent. Ihr streben szientistisch wie marxistisch orientierte Richtungen in dem Maß zu, als sie zugunsten einer störungsfreien Gesellschaft konkurrierende Auffassungen auszuschalten suchen. Eine entsprechende wissenschaftliche Praxis, wie sie an unseren Hochschulen zur vorherrschenden

¹ Vgl. M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967) 30.

² Vgl. Offenen Briefwechsel von Adorno-Schülern und Jürgen Habermas, Frankfurter Rundschau vom 3. bzw. 14. März 1970.

³ im Sinn kausaler Determination.

⁴ R. K. Merton, Social Theory and Social Structure (Glencoe I 11. 1949) 457 f. (Zitiert nach K. H. Wolff, Versuch zu einer Wissenssoziologie, Berlin/Neuwied 1968, 146 f.)

zu werden droht oder schon geworden ist, zeitigt als ihr gesellschaftsrelevantes Ergebnis den Techniker, der im Sinn von entsprechender Wissenschaft oder Ideologie ein lückenloses Funktionieren derartiger Theorie in der Praxis gewährleistet. Wenn in diesem Zusammenhang die „Entfaltung“ des einzelnen Menschen und der Gesellschaft propagiert wird, so muß gefragt werden, was dann noch zu entfalten übrig bleibt außer besagter Funktionstüchtigkeit und allenfalls einer durch rationale Schulung entwickelten Fähigkeit, im Rahmen derartiger Ideologie die gegenwärtige oder zukünftige Gesellschaft als funktionalen Zusammenhang zu reflektieren und zu bestätigen.

Verinstrumentalisierung im Licht kritischer Reflexion

Hier aber ist der Ort, an dem Philosophie als eine kritische Reflexion ansetzen kann, die der Zeit ihren eigenen Spiegel vorhält, d. h. ihre sog. Lösungen oder Lösungsversuche an dem Anspruch mißt, unter dem sie angeboten werden – sie gegebenenfalls aber auch als „anspruchlos“ entlarvt. Dieser Ansatz setzt allerdings voraus, daß Philosophie nicht jener tödlichen Alternative erlegen ist, sich einerseits auf eine zeitlose und gegenwartsferne Abstraktheit bzw. entlegene historische Positionen zurückzuziehen oder andererseits dem aufgewiesenen Trend anzupassen. Was ansteht jenseits eines von Nietzsche entlarvten „klug und abseits“⁵ auf der einen und bequemer Anpassung auf der anderen Seite, ist das stets unpopuläre und insofern riskante Geschäft radikaler Zeitkritik. Wenn Philosophie sich dergestalt stets gegen das Bestehende richtet, so auch gegen die bereits etablierten Sachwalter einer bestimmten Form von Kritik, die den Trend auf ihrer Seite und damit – pointiert gesprochen – bereits das Denken gegen sich hat, das sich immer wieder jenseits von aufkommenden Klischees ereignet.

Von ihrem philosophischen Ansatz her steht nicht zuletzt die „Kritische Theorie“, die angesichts des Totalitarismus des Hitlerreichs als profilierte Gegenkraft entwickelt wurde, einer doktrinären Scholastik entgegen, wie sie beispielsweise von den Vertretern der Frankfurter Schule praktiziert wird, die in der vorgeschlagenen Berufung eines undogmatischen Marxisten wie Leszek Kolakowski eine Gefährdung der von ihnen betriebenen „Kritischen Theorie“ sahen. Die unmittelbar darauf erfolgte Entgegnung von Habermas dürfte den Sachverhalt präzisieren: Hier erscheine sog. „Kritische Theorie“ als „eine Institution, die durch die Rekrutierung von Rechtgläubigen erhalten werden müßte“⁶. – Philosophie, seit Sokrates weniger eine Sache von Rechtgläubigen als vielmehr von Ketzern, erhält angesichts dergestalt aufblühender Ideologien, die die bisherigen ablösen, ihre Aktualität. Von allen auf vorbehaltlose Anerkennung ihrer Thesen insistierenden Ideologen wurde Philosophie stets so empfunden, wie es Horkheimer andeutet: als „Quelle des Ärgernisses“, als „unbequem, obstinat

⁵ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Aph. 205.

⁶ Vgl. o. a. Briefwechsel.

und zudem ohne unmittelbaren Nutzen“⁷. Im Sinn dieser von Horkheimer zitierten Tradition „zeigen Philosophen . . . eine hartnäckige Gleichgültigkeit gegenüber der Außenwelt . . . Die Spannung nimmt manchmal die Form offener Verfolgung an; zu anderer Zeit äußert sie sich bloß darin, daß ihre Sprache nicht verstanden wird. Sie müssen im Verborgenen leben, sei es physisch, sei es intellektuell.“ Hauptziel ihrer Kritik sei es nämlich zu verhindern, daß sich die Menschen an jene Ideen und Verhaltensweisen verlieren, die ihnen von ihrer jeweiligen Umgebung eingegeben werden⁷.

Die Hochschule als Ort der Wissenschaft steht heute in Theorie und Praxis, wie wir zu sehen glauben, unter dem herrschenden Einfluß instrumentalen Denkens, das in kurzen Zügen umrissen wurde. Wenn wir, von den einzelnen fach- und berufsspezifischen Differenzen absehend, das Ausbildungsziel betrachten, wie es in der augenblicklichen Diskussion seinen Niederschlag findet, so läuft es hinaus auf den Funktionär, sei es im Sinn eines orthodox-marxistisch oder pragmatistisch ausgerichteten Apparats. Es versteht sich dann nahezu von selbst, daß Philosophie, sofern sie sich nicht als jeweils system-immanente Dienerin erweist, unerwünscht ist. In dieser Situation ergeben sich im Namen einer kritischen Reflexion, die zwar allenthalben gefordert, aber in der Regel bereits insgeheim im Sinn einer bestimmten Ideologie vorab festgelegt wird, eine Reihe vordringlicher Aufgaben.

Allem voran geht es darum, die mehr oder weniger latente Dogmatisierung des herrschenden Denkansatzes überhaupt zu durchbrechen, indem man ihn in einen umfassenderen Begründungszusammenhang stellt, von dem aus das hier näher als *instrumental* gekennzeichnete Denken in seiner Problematik erkennbar wird. Dieser umfassendere Begründungszusammenhang philosophischer Reflexion vermag die je praktizierte Wissenschaft in einen geschichtlichen Bezug zu stellen, der die betreffende Denkweise aus ihrer denkgeschichtlichen Herkunft begreift und damit aus ihrer vermeintlichen Absolutheit entläßt. Die Reflexion der denkgeschichtlichen Herkunft befreit von der Befangenheit in die herrschende Denkweise, indem sie diese als ein spezifisches Auffassungsschema versteht, und so zugleich einen Raum noch unbedachter Möglichkeiten eröffnet. Mit solchen Möglichkeiten wird die Zukunft als Freiheitsraum des Menschen transparent. Bleibt dieser Denkansatz von seinem Grund her unreflektiert, so wirkt er sich als unkontrollierte Macht aus, die wie eine Art Naturgesetz die Gesellschaft der Faktizität undurchschaubarer Abläufe ausliefert. Wo das eigene geschichtliche Wirken undurchschaubar bleibt, hat alle angeblich rationale Planung und Umgestaltung nur den Schein der Freiheit. Die angeblich im Zeichen der Befreiung des Menschen sich vollziehende Perfektionierung eines Systems rationaler Kontrolle bedeutet insofern eine Versklavung der Gesellschaft, als es sich nur um die Erfüllung von Möglichkeiten innerhalb des Bannkreises instrumentalen Denkens handelt.

Ein Verschwinden der hier geforderten philosophischen Reflexion aus dem Raum

⁷ M. Horkheimer, Kritische Theorie Bd. II (Frankfurt 1968) 307.

⁸ A. a. O., 296.

der Hochschule dürfte sich wohl am empfindlichsten im Bereich der Erziehungswissenschaften auswirken. Wenn der Lehrer nur noch Funktionär im hier angedeuteten Sinn ist, wird er auch nur noch Funktionsanwärter aus der Schule entlassen können, die letzten Endes in jeglichem totalitären System, gleich welcher Prägung, gut funktionieren werden. Eine entsprechende Entwicklung ist bereits im Gang – gleichgültig ob Philosophie als Einzelfach noch geduldet wird oder nicht –, wenn das Studium an Pädagogischen Hochschulen, wie in neuesten Studienplänen und -ordnungen sichtbar wird, ausschließlich auf eine Schulpraxis hingeordnet wird, die mit den Mitteln empirischer Wissenschaft zu „bewältigen“ sein soll.

Eine solche Zielsetzung wird nur dann einleuchten, wenn man blind dafür ist, wie wenig Wissenschaft selber bewältigt ist, wenn ihre Methode „beherrscht“ wird, d. h. angewandt werden kann. Im Horizont instrumentalen Denkens positivistischer Prägung ist in der Tat eine entsprechende Einsicht nicht zu erwarten. Hier zählt allein der Erfolg, d. h. die Erfüllung systemimmanenter Projekte. Philosophische Reflexion erst vermag dergestalt instrumentales Denken außer Kraft zu setzen, und zwar in der Berufung auf den ursprünglichen Entwurf von Wissenschaft als „episteme“, d. h. als einem sich rational ausweisenden Wissen im Gegensatz zu einer unreflektierten Auffassung (= doxa). Wenn dieses Sichausweisen willkürlich auf den Horizont instrumentalen Denkens eingeschränkt wird, so läuft das dem ursprünglichen Entwurf von Wissenschaft zuwider, nach dem jegliche Erkenntnis ihre eigenen Voraussetzungen zu reflektieren hat, und sich *darin* als Wissenschaft erweist. Wissenschaft ist danach ein Denkprozeß und damit das Gegenteil eines zur Beherrschung von Praxis tauglichen Apparats. Wenn man sie in dem letzteren kulminieren läßt, gibt man ihren wissenschaftlichen Anspruch zugunsten von Technik auf. Damit aber – und das ist die fatale philosophisch-pädagogische Konsequenz – gibt sich der Mensch als vermöge des Denkens auch über Technik Verfügender auf und verfällt der Herrschaft der von ihm selbst ermöglichten Technik.

Instrumentales Denken herrscht über das soeben Ausgeführte hinaus überall dort, wo der Mensch auf ein vorab definiertes Endziel festgelegt wird, wie es etwa in gewissen Spielarten eines vulgär verfestigten Marxismus der Fall ist; eine derartige Festlegung läßt nämlich der Reflexion nur die Möglichkeit, geeignete Mittel zu bedenken, die zum Erreichen der bereits als endgültig angesehenen Zielvorstellungen führen können. Eine derartige Ideologie funktioniert, indem das jeweils Besondere in seiner Mittelfunktion auf die Zielvorstellung hin definiert und eingeordnet wird. Von dem skizzierten technokratischen Modell unterscheidet sich eine solche Ideologie durch den Schein von Philosophie, der durch den Entwurf entsprechender Zielvorstellungen entsteht. Philosophie als uneingeschränkt kritische Reflexion kann allein diesen Schein entlarven, indem sie die Tabuisierung entsprechender Zielvorstellungen ins Bewußtsein hebt und zum Problem werden läßt.

Philosophie erscheint von hier aus als Sachwalterin einer *ideologie-kritischen* Reflexion. Dabei verstehen wir unter *Ideologie* den Versuch, ein lückenlos vollständiges

diges Gesamtbild der Wirklichkeit zu entwerfen. Da ein solches geeignet ist, zu Herrschaftszwecken mißbraucht zu werden, braucht dieser immanent begründete Ideologiebegriff nicht dem soziologischen zu widersprechen. Der Mensch wird hier wie jegliches Seiende unter der typischen Formel des „nichts anderes als . . .“ verstanden und damit auf einen Teilaspekt reduziert⁹. Philosophische Ideologiekritik erscheint damit gleichermaßen als Kritik angeblicher Abgeschlossenheit eines Weltbilds wie seines Anspruchs auf umfassende und zugleich endgültige Erkenntnis. Diese zunächst auf entsprechende Theorie abzielende Kritik erhält ihre Dringlichkeit im Hinblick auf die politische Praxis, d. h. die etablierten oder sich etablierenden sog. „Sekundären Systeme“, die, indem sie den Menschen „. . . bestimmen . . . , als was sie ihn nehmen“, zugleich „reduzieren . . . auf das, was sie von ihm beanspruchen: auf das Einhalten von Spielregeln, auf bestimmte Funktionen in der Bearbeitung und Verwaltung der Sachwelt . . .“¹⁰. Damit wird Philosophie zu einer unentbehrlichen zeitkritischen Instanz und tritt in einen höchst aktuellen Bezug zur Praxis der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Bevor wir den Ansatz, von dem aus Philosophie als ideologiekritische Reflexion möglich erscheint, d. h. dem eigenen Rückfall in Ideologie vorzubeugen vermag, aufzeigen, versuchen wir zunächst resumierend den Angelpunkt philosophischer Reflexion anzudeuten. Der Reflektierende gibt mit diesem seinem Tun einer bestimmten Willensrichtung Ausdruck, die als fundierendes Moment in der Regel unreflektiert bleibt. Wird diese Zielrichtung außer acht gelassen, so kann das dazu führen, die Reichweite der betreffenden Erkenntnis zu verkennen. Es dürfte mit R. Lauth davon auszugehen sein, daß „die Wissenschaftsgeschichte ein fortlaufender Beweis dafür (ist), daß es unreflektierte praktische Ziele waren, die die Annahme gewisser Methoden . . . bestimmten. Praktische Tendenzen waren es auch, die die Menschen veranlaßt haben, bestimmte Gegenstandsbereiche nur noch unter willkürlich begrenzten Gesichtspunkten zu erforschen. Die Resultate dieser Forschungen aber kamen auf die Menschen in ihrer Lebensführung zurück und mußten sie, da ihre Bedeutung nicht richtig erwogen war, in einer (spezifischen) Weise bestimmen.“¹¹ Dabei dürfte es sich analog der Naturgesetzlichkeit, der der Mensch unterliegt, um eine *Fremdbestimmung* des Menschen handeln – d. h. eine solche Bestimmung, die als ein von außen wirkendes Gesetz ihn bestimmt, sofern nämlich der Mensch zwar von eigenen Tendenzen bestimmt wird, die aber als solche undurchsichtbar sind und als verselbständigte eigenmächtig auf ihn zurückwirken. Diesen Tatbestand hat Marx unter dem Begriff der Selbstentfremdung scharf ins Bewußtsein gehoben.

Einer entsprechenden Selbstreflexion, die jegliche vom Menschen in Gang gesetzte Denk- und Arbeitsprozesse in permanenter Rückfrage auf ihre Bedingung bzw. ihre

⁹ Vgl. K. Lehmann, Wesen und Strukturwandel der Ideologien, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. II, 2 (Freiburg 1966) 113.

¹⁰ H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Stuttgart 1955) 122.

¹¹ R. Lauth, Zur Idee der Transzendentalphilosophie (München 1963) 159.

latentem Ziele untersucht und insofern den Menschen zu sich selbst befreit, wird man mit Habermas ein *emanzipatorisches Erkenntnisinteresse* zugrunde legen können¹². Bei Verzicht auf eine philosophische Reflexion, die die Befreiung des Menschen zu sich selbst ins Werk setzt, würde die Gesellschaft unausgewiesenen und daher notwendig doktrinären Ideologien ausgeliefert, denen nicht zuletzt eine sich absolut setzende analytische bzw. empirische Wissenschaft zuzurechnen ist.

Eine vorgeschobene „Ideologiekritik“ ist noch kein unbedingter Ausweis kritischer Reflexion. Solange diese Kritik nicht ihre eigenen Voraussetzungen bis zu den hier angedeuteten Quellen zurückverfolgt, bleibt sie selbst ideologisch im Sinn einer Weltanschauung, die ihre Glaubenssätze gegen andere ausspielt und ihren beschränkten Aspekt für unbeschränkt hält. Dagegen kann gerade das Bewußtsein der eigenen Abhängigkeit von unreflektierten umlaufenden Anschauungen der erste Schritt einer ideologiekritischen Betrachtung sein, die am Maß permanenter Selbstkritik bemessen werden muß, die ihrerseits die Kritik der herrschenden gesellschaftlichen Klischees einschließt. „In seinem eigenen Bewußtsein dünkt ein jeder, und noch der unselbständigste Kopf sich souverän . . . Keine Illusion wird zäher verteidigt. So breit und tief wirkt Philosophie auch auf ihre Verächter.“¹³ Mit dieser Feststellung dürfte Enzensberger wohl den entscheidenden Grund für Ablehnung und latente Anerkennung der Philosophie heute getroffen haben.

Philosophie als Sachwalterin eines uneingeschränkten Fragehorizonts

Philosophie, die ihre primäre und eigentliche Aufgabe darin erblickt, den Menschen freizukämpfen von dem bestimmenden Einfluß herrschender Ideologie, wird allem voran sich selbst von ideologischer Abschließung zu bewahren haben. Sie wird daher nach verschiedenen Seiten hin wachsam sein und sich immun halten müssen: zuvörderst gegen die genannte Herrschaft eines sog. Zeitgeistes. Zwei weitere Gefahren lauern gleichsam hinter der Front: einerseits die eigene philosophische Denktradition, soweit sie sich selbst in Schulen ideologisch verfestigt und verabsolutiert hat, und andererseits die Gefahr je eigener Verfestigung und Abschließung.

Dieser Gefahr wird Philosophie nur in dem Maß entgehen, als sie sich auf den Weg eines radikalen Fragens einläßt, das seinerseits den Anspruch auf schlechterdings voraussetzungslose und absolut klare Anfänge ebenso zurückweist wie den auf eine bereits erbrachte oder noch zu erbringende Gesamtordnung der Wirklichkeit¹⁴. Philosophie als ernstzunehmende kritische Reflexion wird sich im Horizont des Fragens zu halten

¹² J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt 1968) (ed. Suhrkamp, Nr. 287) 159.

¹³ H. M. Enzensberger, *Einzelheiten I* (Frankfurt 1963) (ed. Suhrkamp Nr. 63) 7.

¹⁴ Vgl. meinen Aufsatz: *Die Wirklichkeit und ihre Transzendenz*, in: *Internationale Dialogzeitschrift* 1969, Heft 3.

haben und bestrebt sein müssen, diesen Horizont entgegen aller ideologischen Abschließung und Absicherung offen zu halten bzw. aufzureißen, um so jeglicher Manipulation die sie rechtfertigende Basis einer Sicherheit verheißenden Weltanschauung, wozu auch der Szientismus gehört, zu entziehen. Im Gegensatz zu einem senilen Skeptizismus kann indessen kritische Reflexion nicht selbst wiederum als *Position* verstanden werden, bei der man es bewenden läßt – ein Mißverständnis von Philosophie, wie es sich jeweils in verständlichem Gegensatz zu sich verfestigenden und schließlich sich absolut setzenden Systemen ausgebildet hat –, sondern als zu beschreitender und durchzuhaltender Weg in der Dialektik von Frage und Antwort, nach der jede Antwort wieder fragend überschritten wird. In diesem Sinn dürfte jene mit Sokrates angebahnte Philosophie aufzufassen sein, die sich stets als Wissen des Nichtwissens und diesen ihren kritischen Weg als gesellschaftlichen Auftrag verstanden hat.

Jedes „In-Frage-Stellen“ – man beachte den negativen Akzent dieses Ausdrucks – widerspricht offensichtlich der im privaten wie öffentlichen Leben anzutreffenden Tendenz, sich abzusichern. Der Bezeichnung „fragwürdig“ haftet erst recht etwas Anrühiges an, obschon es sich um eine streng genommen positive Bezeichnung handelt, nach der es u. U. die „Würde“ einer Erkenntnis ausmacht, daß man sich mit ihr – im Gegensatz zu unumstößlichen Wahrheiten – als *Frage* beschäftigen kann. „Unumstößliche Wahrheiten“, soll Fontane einmal gesagt haben, „gibt es nicht, und wenn es sie gibt, sind sie langweilig“. Statt dessen müßte in unserem Zusammenhang gesagt werden: „... und wenn es sie gibt“ – d. h. wenn man es dabei beläßt –, „gibt der Mensch bzw. die Gesellschaft auf“, indem sie die Möglichkeit preisgibt, über gegebene oder angebliche Wahrheiten hinauszugelangen und sich so angesichts einer Welt von bloßen Fakten bzw. vorgegebenen Wahrheiten zu emanzipieren. – Die Eliminierung philosophisch-kritischer Fragestellung aus dem Hochschulbereich würde die inzwischen allorts geforderte „Kritische Reflexion“ zur Denkkoperation im Sinn der ihrer „Wahrheit“ ohnehin sicheren herrschenden Richtung herabsetzen.

Im Zusammenhang des Hermeneutikproblems deutet Gadamer mit Berufung auf Platons Dialoge auf den offenbar schwersten Schritt aller Erkenntnis hin, nämlich auf „die Schwierigkeit... zu wissen, was man nicht weiß. Es ist die Macht der Meinung, gegen die das Eingeständnis des Nichtwissens so schwer erreichbar ist. Meinung ist das, was das Fragen niederhält. Ihr wohnt eine eigentümliche Tendenz zur Verbreitung ein. Sie möchte stets die allgemeine Meinung sein, wie ja auch das Wort, das die Griechen für Meinung haben, *Doxa*, zugleich den Beschluß bedeutet, zu dem sich die Allgemeinheit in der Ratsversammlung erhob.“¹⁵ Die Allgemeinheit hat sich offensichtlich einem, wie wir es nennen, instrumentalen Denken verschrieben. Dieses kennt, abgesehen von den für noch ausstehende empirische Daten freigehaltenen Leerstellen, keinen offenen Horizont, der den hypostasierten Kreislauf eines überschaubaren und somit kontrollierbaren Funktionsgefüges, das mit *der Wirklichkeit* gleichgesetzt wird,

¹⁵ H. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960), 348.

in Frage stellen und damit die Sicherheit des angesetzten Verhaltensmechanismus unterminieren würde. Ein offener Fragehorizont und entsprechendes Verhalten, das sich freihält für nicht überschaubare, geschweige katalogisierbare Möglichkeiten, ist dasjenige, was sich nicht in den Horizont instrumentalen Denkens einbauen läßt und funktioniert, vielmehr für diese Ideologie eine akute Bedrohung darstellt.

Dieser offene Horizont des Denkens und Verhaltens muß solange als unaufgebar gelten, als das Wort „Freiheit“ nicht zu einem Fassadenschmuck werden soll, hinter dem sich der Funktionszwang einer überschaubaren und insofern manipulierbaren Realität verbirgt, in der die angebliche Freiheit des einzelnen an seiner Funktionsfähigkeit bzw. -willigkeit bemessen wird. Als Sachwalterin der Freiheit will Philosophie im Sinn der hier entworfenen kritischen Reflexion im Gegenteil dem einzelnen Funktionsglied Mensch den Blick aus dem System hinaus ermöglichen, ihm im Sinn von Platons Höhlengleichnis – dessen Höhlenbewohner zunächst festgekettet und mit starrem Nacken auf die Vorgänge innerhalb der Höhle fixiert waren – zu ersten selbständigen Bewegungen befähigen und ihn an die Helle eines offenen Horizonts gewöhnen, in dessen Licht die Vorgänge innerhalb der Höhle in ihrem falschen Schein aufgedeckt werden. Auf nichts anderes deutet Gadamers Hermeneutik der Frage hin: „Fragen heißt Offenlegen und ins Offene stellen. Gegen die Festigkeit der Meinungen bringt das Fragen die Sache mit ihren Möglichkeiten in die Schwebel. Wer die Kunst des Fragens besitzt, ist einer, der sich gegen das Niedergehaltenwerden des Fragens durch die herrschende Meinung zu wehren weiß.“¹⁶

Nur von einer derartigen „Aufklärung“ ist eine tiefgreifende Veränderung der Gesellschaft zu erwarten, d. h. ihre allmähliche Befreiung aus dem Zwang herrschender Meinungen und Verhaltensmuster. Wenn Philosophie angesichts eines auf Machbarkeit und Perfektionierung gesellschaftlicher Praxis ausgerichteten wissenschaftlichen Betriebs einen uneingeschränkten Fragehorizont offenhält, d. h. das Auffinden sog. Lösungen im wesentlichen den Einzelwissenschaften vorbehält, selbst aber ihre vorrangige Aufgabe darin sieht, Problembewußtsein dort zu entfalten, wo angebliche Lösungen als endgültige ausgegeben werden, die jegliche Reglementierung im Sinn solcher „Endlösungen“ rechtfertigen – dann nimmt sie eine entscheidende supradisziplinäre Aufgabe wahr. Sie hält damit jene Zukunft offen, die im Namen uneingeschränkter Entfaltungsmöglichkeit von Mensch und Gesellschaft – auch Freiheit genannt – als unaufgebar zu gelten hat. Nur wo die Theorie der Wirklichkeit im allgemeinen und der Gesellschaft im besonderen noch offengehalten wird, entgegen aller ins Werk gesetzten Verplanung, hat die Rede von Freiheit und einer entsprechenden Zukunft noch Sinn.

Im unentwegten Durchhalten eines uneingeschränkten, d. h. angesichts aller abschließenden Entwürfe immer wieder neu ansetzenden Fragens, gibt dieses Philosophieren einer Grundhaltung zwischen skeptischer Lethargie und fanatischem Aktivismus Aus-

¹⁶ A. a. O. 349.

druck, die man in noch zu differenzierendem Sinn mit „Hoffnung“ umschreiben könnte. Es handelt sich nicht um ein angeblich gesichertes Wissen von einem in rationalem Vorgriff bereits erschlossenen Endzustand, sondern um das Eingeständnis der Unabgeschlossenheit des Daseins, verbunden mit der Bereitschaft, sich auf das Denken als möglichen Weg einzulassen. Wie das Ziel, so erscheint auch der Ursprung, zu dem kritische geschichtlich-philosophische Reflexion zurückgeht, noch keineswegs begriffen. In Gegenüberstellung zu einer ihres eigenen Grundes sicheren Metaphysik könnte sich solche Reflexion, wie es Ernst Bloch umschrieben hat, als eine „Ontologie des Noch-nicht“ verstehen, die Geschichte nach vorwärts wie rückwärts als unabgeschlossenen Prozeß transparent macht, dessen Grund das Novum schlechthin darstellt. „Wahre Handlung in der Gegenwart selber geschieht“, wie Bloch sagt, „einzig in der Totalität dieses rückwärts wie vorwärts unabgeschlossenen Prozesses.“¹⁷ Geschichte erscheint so als reine Möglichkeit nicht von einem Anfang oder antizipiertem Ende her festgelegt: „Philosophie bewährt sich . . . als Expedition . . . in dem . . . unabgeschlossenen Prozeß“ und handelt als gegenwärtige nicht von einem Absolutum „als wäre hier ein *Fixum*, ein *Definitum*, gar ein *Realissimum* ohnegleichen und aller Prozeß lediglich Pädagogik zu solchem *Fixum* hin oder von ihm her“¹⁸.

Ein entsprechendes *Fixum* oder *Definitum*, das Denken an die Kette legt, stellen jene gegenwärtigen Projektionen dar, die wir unter dem Stichwort „instrumentales Denken“ anvisiert haben. Ein düsteres Bild einer Welt, auf die ein solches Denken hinausläuft, wurde kürzlich von Horkheimer in einem Interview entworfen¹⁹. Der dort aufgezeigten Konsequenz einer bis zum letzten durchorganisierten automatischen Gesellschaft verwalteter Massen, die sich einer rationalistischen Norm soweit anpassen, daß sie den bestehenden Regeln schließlich instinktiv gehorchen, sollte man auch oder gerade dann besondere Beachtung schenken, wenn man den pessimistischen Unterton des 75jährigen Horkheimer nicht zu teilen bereit ist und eine solche Entwicklung zu verhindern sucht. Ob eine solche Praxis einrastet, in der „alles dirigiert und der Spielraum für die freie Initiative immer geringer wird“, wie Horkheimer befürchtet, wird entscheidend davon abhängen, ob wir – entgegen einer philosophischen Tradition, die stets das Bestehende, gleich welcher Prägung, in Frage stellte und damit transzendierte – die Welt als „Ordnungsprodukt unserer intellektuellen Funktionen“ absolut setzen. Eine solche Absolutsetzung würde auf einer Linie liegen mit den seit jeher immer wieder unternommenen Versuchen, Transzendenz eröffnende denkerische Entwürfe in scholastischer Manier auf einen Nenner zu bringen, um mittels seines so „beherrschten“ Begriffsapparats die Wirklichkeit in den Griff zu bekommen.

Bei aller Teilkritik ihrer eigenen Tradition kann sich eine philosophisch-kritische Reflexion, deren Möglichkeit, solcher Entwicklung entgegenzuwirken hier aufzuzeigen

¹⁷ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. I (Frankfurt 1959) 7.

¹⁸ A. a. O. Bd. II, 1625.

¹⁹ *Der Spiegel*, Nr. 1/2, 1970, 75 ff.

versucht wurde, dennoch auf diese ihre Tradition berufen, als permanentem Versuch, die Auslieferung des Menschen an das rational auf einen Nenner Gebrachte und dann jeweils Geglaubte zugunsten des Selberdenkens und Überschreitens vorgegebener Dogmatik zu verhindern. Mit der Abdrängung der Philosophie aus dem Raum der Hochschule beraubt sich die Gesellschaft des Korrektivs, das sie zu immunisieren vermag, gegen das Vorrücken eines auf totale Verplanung absehenden Kalküls. „Die Klarheit, die wir anstreben“, sagt Wittgenstein mit bemerkenswerter Deutlichkeit, „ist . . . eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen.“²⁰

²⁰ L. Wittgenstein, Schriften, Bd. I (Frankfurt 1960) 347.

Max Seckler

Sind Religionen Heilswege?

Seit 1961 erscheint in einem Stuttgarter Verlag eine wissenschaftliche Buchreihe unter dem Titel: Die Religionen der Menschheit. Sie ist auf 36 stattliche Bände geplant. Eine ganze Anzahl davon liegt bereits vor. Dieses Mammutwerk stellt, wenn es einmal abgeschlossen ist, die bisher umfassendste Bestandsaufnahme jenes eigenartigen Phänomens dar, welches Religion heißt. Es zeigt auf eindrucksvolle Weise, daß gerade die Formenwelt der Religionen zu den interessantesten und fesselndsten Schöpfungen der Kulturgeschichte gehört.

Wer anfängt, sich mit den Religionen der Menschheit zu beschäftigen, dem ist, als wäre er in ein Märchenland versetzt. Die absonderlichsten und faszinierendsten Dinge finden sich hier. Nirgends kann man so wie hier zu Augen geführt bekommen, welch unbegreifliches Wesen der Mensch ist und welche wunderlichen Welten er sich schaffen kann, ein Reich der Phantasien, der Hoffnungen und Enttäuschungen, des Glaubens und des Aberglaubens, der erhebensten und der abstoßendsten Praktiken, zugleich Ausdruck menschlichen Elends, menschlicher Größe und unablässiger Heilsbemühungen.

Religionskritik und Religionsbejahung

Das Verhältnis des modernen Menschen zu dieser Welt der Religionen ist unsicher und gespalten. Über das erste Stadium naiver Entdeckerfreude ist man hinaus. Während antike Geschichtsschreiber und mittelalterliche Chronisten, aber auch noch die Helden der Entdeckerzeit von fremden Religionen berichten konnten wie jemand, der eine exotische Reise macht und von bunten Papageien, Paradiesvögeln und sonstigen kuriosen Dingen zu erzählen weiß, sind uns heute wenigstens die großen Weltreligionen näher auf den Leib gerückt. Bedrohlich und verlockend zugleich stehen sie vor der Tür. Viele erwarten, daß sie von den fremden Religionen etwas für das eigene Leben lernen können. In der Religionswissenschaft rückt das anthropologische Interesse in den Vordergrund. Indem man andere Weisen menschlichen Existierens und andere Möglichkeiten religiösen Verhaltens entdeckt, büßt nicht nur die eigene Religion ihre fraglose Einzigartigkeit ein, sondern es tun sich neue Dimensionen auf für die Wissenschaft vom Menschen. Es zeigt sich, daß das Problem der Religion, das sich im Vorhandensein von Religionen anmeldet, für das Verständnis des Menschen von großer Bedeutung ist.

Von daher erklärt es sich, daß wir heute neben den schärfsten Formen der Religionskritik deutliche Tendenzen zu einer positiven Würdigung der Religionen feststellen können. Am meisten überrascht, daß selbst aus der Ecke der entschiedensten Religionskritik uns eine gewisse Wärme und Sympathie für die Religionen entgegenweht. Man wertet dort die Religionen als ungeheure Flügelbildungen der Menschheit und als großartiges Engagement des Menschen an seinem größeren Selbst, dessen Ertrag in eine bevorstehende religionslose Zeit hinübergerettet werden muß.

Auch in der Theologie hat sich in der Einstellung zu den Religionen vieles geändert. Das Bild ist zwar nicht einheitlich. Ja und Nein zu den Religionen stehen sich schroff gegenüber. Auf der einen Seite sehen wir eine radikale Verdammung der nichtchristlichen Religionen, ja von Religion überhaupt. Die Argumente der atheistischen Religionskritik wirken sich in dieser theologischen Richtung aus. Die Zeit der Religionen geht demnach zu Ende. Auch was am Christentum Religion war oder religiös interpretiert wurde, verschwindet. Die Zukunftschancen des Christentums liegen demnach darin, daß es im Kern keine Religion ist, sondern sich nur eine Zeitlang so verstand. Die radikale Theologie will die Auflösung, die sie als einen Prozeß der Befreiung versteht, noch beschleunigen.

Auf der anderen Seite und in schroffem Gegensatz dazu stehen die Versuche, die Religionen zu bejahen und aufzuwerten. Es gibt eine ganze Anzahl von Motiven dafür, die in einer mehr oder weniger unreflektierten Atmosphäre freundlicher Religionsbejahung Wirksamkeit entfalten. Das hängt zum Teil mit dem Aufkommen des Atheismus zusammen. Die Religionen gewinnen Wert als Statthalter von Religion überhaupt, als Bastion gegen die Bedrohungen des Atheismus – nach dem Motto: besser schlechte Religionen als gar keine, wenigstens so lange, bis das Christentum sie einmal abgelöst haben wird. Das ist ein vorwiegend taktisches Argument. Es erschöpft sich aber nicht in Taktik. Schließlich halten aus dieser Sicht die Religionen den Gottesgedanken wach und können so der christlichen Mission in bestimmter Weise den Weg offen halten. Man macht auch geltend, daß das im Hinblick auf die Heilsfrage nötige und erwünschte Gottesverhältnis des Menschen immer eingebettet sei in die konkreten Religionen, in denen der einzelne sich vorfindet, weshalb man, wenn man unter dem Aspekt der Heilsfrage religiöse Menschen wolle, auch die Religionen bejahen müsse.

Vor allem seit dem 2. Vatikanischen Konzil, das mit seiner Religionserklärung die längst erwartete Gewährung der Religions- und Gewissensfreiheit brachte und auch einige gute Worte zu den großen Weltreligionen zu sagen wußte, ist hier die Entwicklung rasch vorangeschritten. Sie tritt unter der Bezeichnung „Theologie der Religionen“ auf. Die Richtung, die sie einschlägt, kann man nur mit großen Bedenken verfolgen.

Ich habe einen Text vor mir liegen, der ein bezeichnendes Licht auf diese Entwicklung wirft. Der Name des Verfassers tut nichts zur Sache. Er ist überzeugt, ein fortschrittlicher Theologe zu sein. Der Kernsatz seiner Ausführungen spricht von der „nachkonziliaren Einsicht, daß alle Religionen für ihre Bekenner Heilswege sind“.

Das klingt zweifellos gut, tolerant und weltläufig und kann sozusagen als der letzte Schrei moderner Religionstheologie gelten. Er gibt sich als „nachkonziliare Einsicht“ und unterstellt einen Konsens, der kaum einen Widerspruch zuläßt. Doch ein solcher Satz und ein derartiges Denken können nicht unwidersprochen bleiben.

Formen christlicher Religionstheologie

Bevor ich die Gründe darlege, weshalb mir dieser Satz als bedenklich erscheint, möchte ich kurz die Entwicklung skizzieren, die zu ihm hinführte. Wir können, etwas vereinfachend, 4 Stufen unterscheiden.

In einer ersten Stufe ging man davon aus, daß nur getaufte und praktizierende Christen in ihrer alleinseligmachenden Kirche das Heil erlangen können. Alle übrigen, die draußen sind, bilden die „*massa damnata*“, den verlorenen Haufen, der vom ewigen Heil ausgeschlossen bleibt. Das ist bedauerlich, aber nicht zu ändern, es sei denn durch Mission und Ausbreitung des Christentums. Diese Haltung war ebenso naiv und rigoros wie intolerant und egoistisch.

Als man in der Neuzeit gewahr wurde, wie groß die Anzahl derer ist, die „draußen“ sind, änderte sich das Bild. Die Bibel schien nun doch dazu zu ermächtigen, von einem allgemeinen Heilswillen Gottes zu reden, gemäß dem jeder Mensch seine Heilchance hat. Diese zweite Stufe ist charakterisiert von Sätzen wie: Der göttlichen Barmherzigkeit dürfen keine Grenzen gesetzt werden; die Gnade Gottes erreicht auch den Heiden; Christus ist für alle Menschen gestorben. Auch wer die wahre Religion Christi und das Evangelium nicht kennt, kann gerettet werden, wenn er Gott aus ehrlichem Herzen sucht und seinem Gewissen getreu sein Leben einrichtet. Zwar gibt es Heil nur in der Kirche. Aber es gibt unsichtbare Formen der Zugehörigkeit zur Kirche, und die wahre, umfassende Kirche ist größer, als ihre sichtbare Gestalt vermuten läßt. Das war die Geburtsstunde des sogenannten „anonymen Christen“, dessen Erfolg man sich nur erklären kann, wenn man an die befreiende Wirkung denkt, die dieses weitherzige Denken mit sich brachte.

Für diese zweite Stufe ist typisch, daß immer nur von der Heilchance der Nichtchristen als einzelnen Individuen gesprochen wurde. Deren jeweilige Religionszugehörigkeit blieb außer Betracht. Sie wurde sogar bewußt ausgeklammert, denn die Zugehörigkeit zu einer nichtchristlichen Religion erschien eher als hinderlich. Man konstruierte für das außerchristliche Heilsgeschehen eine Art religiöser Gottunmittelbarkeit des einzelnen, die durch dessen Zugehörigkeit zu einer Religion eher behindert zu werden schien. Ein dieses Denken charakterisierender Satz lautet: Der Buddhist kann das Heil erlangen, nicht weil, sondern obwohl er Buddhist ist.

Die dritte Stufe ist gekennzeichnet von Einsichten, die man der Soziologie verdankt. Danach lebt der einzelne immer in einer bestimmten Religion. Seine persönliche Religiosität verwirklicht sich in den Formen der Religion, der er zugehört. Die Religionen

sind geschichtlich objektivierte und gesellschaftlich verfaßte Gebilde, die mit ihren Riten, Gesetzen, Glaubenssätzen und Verhaltensmustern die Religiosität des einzelnen ebenso ermöglichen und tragen, wie sie sie formen und determinieren. Der einzelne Mensch ist also immer religiös nur in der Form, die die Religion seiner Gruppe fordert und ermöglicht. Die gesellschaftliche und objektiv religiöse Geprägtheit des persönlichen religiösen Verhaltens ist also mehr oder weniger unausweichlich für den einzelnen. Soll man annehmen, daß die Menschen an ihrer Religion vorbei und gegen sie gerettet werden? Findet man dort nicht Formen der Frömmigkeit, von denen die Christen nur lernen können? Gibt es nicht Wahres, Gutes und Heiliges in diesen Religionen, das man anerkennen und bejahen muß? Das 2. Vatikanische Konzil hat dieses Ja gesprochen, wenngleich zögernd und mit Vorbehalten. Es rechnet damit, daß auch die nichtchristlichen Religionen mit ihren Lehren, Lebensregeln und heiligen Riten ihren Anhängern einen konkreten Weg zu Gott weisen können. Fast könnte man aus dieser Sicht sagen, daß der vorhin erwähnte Buddhist gerettet wird nicht obwohl, sondern weil er Buddhist ist.

Damit sind wir beinahe dort angelangt, wo als letzter Schrei moderner Religions-theologie der Satz laut wird, alle Religionen seien für ihre Bekenner Heilswege. Diesen letzten Schritt hat das Konzil nicht getan, und mir scheint: aus guten Gründen. Es ist doch noch ein ziemlicher Unterschied, ob man mit Rücksicht auf die geschichtliche und soziale Verfaßtheit jeder religiösen Einzelexistenz davon ausgeht, daß die Religionen einen konkreten Weg zu Gott weisen können, oder ob man sie global als Heilswege für ihre Bekenner deklariert, wie es auf dieser 4. Stufe religionstheologischen Denkens geschieht. Hier wird nämlich folgendermaßen argumentiert: Solange das Christentum nicht an ihre Stelle getreten ist, sind die nichtchristlichen Religionen von Gott gewollt und legitimiert. Denn ein durchgeformtes, ausgebildetes und lebendiges Gottesverhältnis ist nur in je konkreten Religionen möglich. Daraus folgt, so wird gesagt, daß Gott positiv die nichtchristlichen Religionen will, als Heilswege, denen ihre Anhänger folgen müssen. Sie seien zur Übernahme ihrer Volksreligion verpflichtet. Von daher seien die nichtchristlichen Religionen als Heilswege der Menschheit prinzipiell positiv zu beurteilen. Man sagt geradezu, die nichtchristlichen Religionen seien der ordentliche Heilsweg der nichtchristlichen Menschheit. Das bedeutet – ich zitiere wörtlich –, daß zum Beispiel das Gebet eines Häuptlings, der Kult buddhistischer Mönche, die Meditation des Hindu, der Gehorsam des Moslem gegenüber den rituellen und ethischen Geboten seiner Religion von der christlichen Theologie nicht als belanglos erklärt werden dürfen. Vielmehr seien diese Menschen gehalten, den Weisungen ihrer Religion zu folgen, denn in ihnen läge das Heilsangebot und die Heilchance.

Negative Aspekte der Religionen

Daß das, was diese Menschen unter der Führung ihrer Religion tun, belanglos sei, wird niemand behaupten. Aber daß es verhängnisvoll sein kann im höchsten Maß, muß man nun doch auch sehen. Das eben angeführte Zitat bringt harmlose, um nicht zu sagen naive Beispiele. Die Sache sieht schon anders aus, wenn man etwa hört, die geistlichen Führer einer großen Religion hätten zum heiligen Krieg gegen den Staat Israel aufgerufen. Will man auch hier, als christlicher Theologe, von Verpflichtungscharakter, von Heilsweg und von göttlicher Legitimation sprechen? Hat man vergessen, welche Befreiung die Aufklärung und ihre Religionskritik gebracht haben? Die Befreiung von Dämonenangst, Magie und Aberglauben, vom Terror religiöser Tabus und von der Irrationalität des Numinosen? Die Befreiung vom Ausgeliefertsein an das, was eine blinde, aber religiös verehrte Natur an Nahrung und Lebenshilfen gewährt oder versagt? Die Befreiung von einer Herrschaft der Religionen, die die schöpferischen Kräfte des Menschen niederhielt? Hat man vergessen, daß der ästhetische Genuß, den der aufgeklärte Abendländer bei der Betrachtung fremdartiger Religionsformen haben kann, und das Gefangensein in die Verstrickungen konkreter Religionen zwei sehr verschiedene Dinge sind? Darf man nur die großen Ideale einiger Hochreligionen im Auge haben, obwohl auch diese nicht unproblematisch sind, und darf man sich die Ahnungslosigkeit und Harmlosigkeit leisten, einfach pauschal von „den“ Religionen als Heilswegen zu reden – gottgewollten noch dazu?

Vielleicht ist es gut, wenn ich ein Beispiel anführe – ein sehr altes, um niemand zu verletzen. Es vermag immerhin eine Vorstellung von dem zu geben, was Religion *auch* ist. Man könnte dieses Beispiel tausendfach variieren und in seinen Metamorphosen leicht bis in die Gegenwart herein verfolgen. Es ist dem Bereich der sogenannten primitiven Religionen entnommen, die aber auch heute noch weit verbreitet sind, wengleich vielfach in gemäßigteren Formen. Ich wähle ein krasses Beispiel aus, um das Gemeinte zu verdeutlichen. Es handelt sich um das Menschenopfer aus religiösen Motiven und in religiöser Form. Menschenopfer sollten sowohl die geschichtliche wie die naturhafte Bedrohung des Menschen wenden. Aus Palästina und Nordafrika kennen wir den Brauch, bei Gefahr den erstgeborenen Sohn zu opfern. Im 2. Buch der Könige lesen wir: Als Moab durch feindliche Streitkräfte hart bedrängt wurde, nahm Mesa, der König von Moab, „seinen erstgeborenen Sohn, der an seiner Statt König werden sollte, und opferte ihn als Brandopfer auf der Mauer“. Als Karthago im Jahr 310 v. Chr. von der Invasion des Agathokles bedroht war, wurden 200 Kinder auf diese Weise umgebracht. Derartige religiöse Riten im Fall kriegerischer Auseinandersetzungen sind sehr zahlreich bezeugt. Auch der Bedrohung durch eine menschenfeindliche Natur wurde mit nicht geringeren Mitteln zu begegnen gesucht. Der primitive Mensch lebt in ständiger Angst, die Kräfte der Natur könnten sich erschöpfen oder feindlich gegen ihn wenden. Er hat Angst, daß die Sonne um die Wintersonnenwende endgültig erlischt, daß der Mond nicht mehr aufgeht, daß die Vege-

tation verschwindet. Diese Angst hat ihn Jahrtausende gequält, zumal da er zum Beispiel das Ernten von Getreide als Einmischung in Naturabläufe ansah. Die mexikanischen Azteken enthaupteten bei Beginn der Maisernte ein Mädchen unter religiösem Zeremoniell. Sechzig Tage später, bei der Beendigung der Ernte, fand ein neues Opfer statt. Eine Frau wurde enthauptet und ihr sofort die Haut abgezogen. Ein Priester hüllte sich in diese Haut und nahm weitere Riten vor. Ein drawidischer Stamm in Bengalen brachte noch im 19. Jahrhundert solche Opfer dar. Dort wurde der dafür bestimmte Mensch am Opfertag in den Wald gebracht, mit geschmolzener Butter gesalbt, mit Blumen geschmückt und geweiht. Das Volk tanzte um das Opfer herum und rief: „O Gott, wir bringen dir dieses Opfer dar; gib uns gute Ernten, gutes Wetter und gute Gesundheit.“ Das Opfer wurde erschlagen und in kleine Stücke geschnitten. Die Abordnungen der umliegenden Dörfer erhielten diese Stücke und vergruben sie mit einem bestimmten Ritual auf den Feldern, um wieder eine gute Ernte zu sichern.

Man wird vielleicht einwenden, daß das extreme Fälle sind. Das sei nicht bestritten. Aber auch das ist Religion, und die Beispiele ließen sich vermehren. Auf den Grad der Absurdität kommt es hier gar nicht an, sondern auf die Tatsache, daß pauschal die Religionen Heilswege sein sollen mit göttlich verpflichtendem Charakter.

Man müßte hier nun doch auch fragen, von welchem Heil die Rede ist, wenn die Religionen als Heilswege eingesetzt werden. Hat es mit dem lähmenden, betäubenden Gift zu tun, von dem Karl Marx im Blick auf die Religionen spricht? Oder handelt es sich um ein Heil im Jenseits, das gewährt wird für brave Religionszugehörigkeit im Diesseits? Wird hier nicht vermeintliche theologische Weite und Toleranz bezahlt mit einer unerträglichen Aufwertung und Tabuisierung der Religionen? Ist es nicht selbst eine magische Vorstellung, wenn gesagt wird, die Wege der Religionen seien Wege ins Heil? Einfach sich zu einer, zu seiner, Religion bekennen, und schon ist man auf dem Weg zum Heil? Müßte die Aussage nicht wenigstens dahingehend abgeändert werden, daß an die Stelle dieser Religionen mit ihren Verhaltensmustern das Gewissen treten muß? Die Gewissensbindung jedes einzelnen an seine Religion ist zu respektieren, ohne Zweifel. Aber soll man deswegen die Religionen theologisch derartig aufwerten?

Religionen als Heilsentwürfe

Man sollte wohl eher sagen: die Religionen sind nicht Heilswege, sondern Heilsentwürfe, die ein Wirklichkeitsverständnis implizieren. In ihnen wird zu fassen gesucht, was den Menschen unbedingt angeht. Diese Auslegungen können nicht von Gott unter Heilswang auferlegt sein. Diese Auslegungen sind auch nicht definitiv. Sie müssen mit der Entwicklung des religiösen Bewußtseins der Menschheit mitgehen. Tote Religionen sind nicht nur diejenigen, die unter den Lebenden keine Anhänger mehr haben. Tote Religionen sind geschlossene, auf einem einmal erreichten Stand behar-

rende Auslegungssysteme. Ihnen blind vertrauen und gehorchen soll ein Heilsweg sein? Heilige Kühe füttern und selbst verhungern soll denen, die sich dazu bekennen, ein Heilsweg sein? Da scheint doch die alte Antwort noch besser zu sein: nicht deswegen, sondern trotzdem wird der Mann gerettet.

Wenn man daraus einen Schluß ziehen will, muß man dahin kommen, die Religionsfrage und die Heilsfrage zu trennen. Die Heilsfrage ist aller Überlegung wert. Das letzte Wohin-Wozu-Problem des Menschen ist mit den technischen Fortschritten unserer Zeit nicht erledigt. Aber man kann es nicht auf Gedeih und Verderb und unbesehen mit allen Religionssystemen verbinden. Die Religionsfrage muß enttabuisiert und entmagisiert werden. Die von verschiedenen Religionen entwickelten und dargebotenen Heilsentwürfe und Wirklichkeitsdeutungen müssen kritisch unter die Lupe genommen werden und dürfen gerade aus der Sicht des Christentums nicht als gottgebotene Heilswege erscheinen. Die Religionen sind Heilsentwürfe, Deutesysteme, Praxismodelle. Sie enthalten gewiß viel an überlieferter Weisheit, und man sollte sie, in denen der Mensch sein Heiligstes thematisierte, nicht gering schätzen. Aber sie spiegeln ein geschichtlich je mögliches Wissen und Bewußtsein. Sie unterstehen der kritischen Auseinandersetzung. Nur was in dieser kritischen Auseinandersetzung gemäß unserem Einsichtsvermögen sich bewährt, ist wert, bewahrt zu werden. Angebote, die nicht standhalten können, gehören allenfalls ins Museum, aber nicht als Heilswege perpetuiert. Die offene Auseinandersetzung um die Zukunft des Menschen und um das, was sein Heil sein könnte, ist ebenso unausweichlich wie wünschbar. Nibelungentreue zu einmal gefundenen Wegen als Heilswegen ist nicht angebracht, auch nicht um den Preis eines Heils, das als Prämie für solche Treue gewährt würde. Nicht ohne Grund ist im Neuen Testament, wo an zentraler Stelle vom „Weg“ des Menschen die Rede ist, dieser Begriff an die Worte „Wahrheit“ und „Leben“ gebunden. Man kann die Wahrheitsfrage nicht vom Heilsweg trennen. Das heißt: das Kriterium für die Beurteilung der Religionen ist nicht das Mitleid, die Großmut oder die Indifferenz, sondern die Wahrheit.

Wenn zum Beispiel die zentrale Wahrheit des christlichen Glaubens im sogenannten Hauptgebot zur Sprache kommt, dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, dann lassen sich von daher die Heilsentwürfe prüfen. Solche, die auf Haß, Rache, Egoismus, Unfriede, Unterdrückung aufbauen, sind als verfehlt zu diagnostizieren. Das bedeutet nicht, daß das Christentum einfach die Wahrheit habe und sich zum Richter der Welt und ihrer Systeme aufschwingen müsse. Gewiß, das Hauptgebot ist formuliert. Aber was das konkret bedeutet, heute und morgen, für unser Handeln, für die Planung der Zukunft; wie Gerechtigkeit und Friede und Liebe aussehen müssen und wie die letzte Vollendung – das wissen wir nicht. Das wissen auch die Glaubenden nicht, obwohl sie an die Endgültigkeit der Liebe glauben.

Wenn es möglich und geboten ist, von der Wahrheit her die Systeme zu diagnostizieren, dann folgt daraus, daß deren Unwahrheit keine Schonung verdient. Man kann sogar sagen: die Unwahrheit diagnostizieren heißt die Systeme kurieren.

Vom Sinn der Mission

Von daher tut sich eine Möglichkeit auf, Mission neu zu verstehen. Sie wurde bisher vorwiegend verstanden als Versuch zur Bekehrung einzelner Menschen unter dem Aspekt der Heilsfrage. Daß dabei auch religiöser Imperialismus im Spiel war, ist kein Geheimnis. Wenn wir heute wissen, daß das Heil des einzelnen nicht absolut von der Evangelisation abhängen kann, bedeutet das nicht das Ende oder die Lähmung der Mission. Diese würde sich vielmehr nicht mehr nur an einzelne Menschen richten, sondern gerade auf die Religionen, auf die Heilsentwürfe und Auslegungssysteme. Religionen missionieren würde bedeuten, sie zu dem führen, was sie eigentlich selbst intendieren, was sie aber in falscher oder geringer Approximation nicht leisten. Mission wäre eine Art Geburtshelferdienst zur Neugeburt der Religionen oder dessen, was sie eigentlich wollen – wenn man darunter versteht, daß sie zur letzten Wahrheit des Menschen hinfinden und hinführen sollen. Von diesem Letzten her, von seinem Ruf her, sind sie zustande gekommen. Wenn der Ruf sich verdeutlicht, bleiben sie gerade darin ihrem ursprünglichen Gesetz treu, daß sie mitgehen, auch um den Preis tiefgreifender Änderungen. Ob den Religionen dies gelingt, ist eine offene Frage. Aber so, wie sie jetzt sind, sollte man sie nicht als Heilswege ins Sakrosankte erheben und ihnen ewiges Leben einhauchen wollen.

Der Primat Roms in der Sicht der Ostkirchen

Papst Paul VI. sprach in einer allgemeinen Audienz am 18. Januar 1969 in St. Peter vom Primat und bemerkte dazu: „Wir wissen, daß unser apostolischer Dienst für fast alle getrennten Brüder eines der Haupthindernisse der von Christus gewollten Wiedervereinigung aller in einer Kirche ist.“¹

Das gilt vor allem auch von der Wiedervereinigung zwischen Ost und West. Der Primat Roms in seiner heutigen konkreten Gestalt ist in der Tat das Haupthindernis auf dem Weg zur Einheit. Das ist, wenn man es recht bedenkt, eigentlich eine paradoxe Situation: Gerade die Institution, die Christus als Garantie der Einheit gewollt hat, steht heute der vollen Verwirklichung dieser Einheit im Weg. Da muß etwas nicht in Ordnung sein.

Der Primat des Papstes steht heute auch im Westen im Kreuzfeuer der Kritik. Paul VI. sprach mehr als einmal selbst davon. Ich zitiere als Beispiel die Ansprache, die er am 23. Juni 1969 – am Vorabend seines Namenstags – vor den Kardinälen hielt. Er sagte: „Wir können nicht unempfindlich sein gegenüber den kritischen Stimmen – sie sind nicht alle genau zutreffend und nicht alle gerecht und sie sind auch nicht immer respektvoll und opportun –, wir können nicht unempfindlich sein gegenüber diesen Stimmen, die sich von verschiedenen Seiten an diesen Apostolischen Stuhl richten . . . Wir sagen dazu nur, daß wir mit Gelassenheit die Vorwürfe, die gegen den Apostolischen Stuhl erhoben werden, in Erwägung ziehen . . . , bereit, bestehende rein juristische Strukturen zu ändern, wenn es vernünftig ist, dies zu tun.“²

Die Bedeutung der Tradition des Ostens

Es muß meines Erachtens die Frage gestellt werden: Was ist an der heutigen konkreten Ausübung des Primats wesentlich, vom göttlichen Recht gefordert, und was ist unwesentlich, durch menschliches Recht geworden? Um eine Antwort auf diese Frage zu finden, muß die Tradition der gesamten Kirche aller Zeiten und aller Orte, in ihrer ganzen Breite zu Rat gezogen werden. Dazu gehört ganz wesentlich auch die Überlieferung der Ostkirche, die tausend Jahre lang ein sehr wichtiger integrierender Bestandteil der universalen Kirche war. Man muß sogar sagen, daß im ersten Jahrtausend

¹ Osservatore Romano, 19. 1. 1969.

² La Documentation Catholique 1969, 607 f.

das Schwergewicht der Kirche im Osten lag. Die meisten bedeutenden Kirchenlehrer, wie Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, waren Bischöfe der großen Städte des Ostens. Die acht Ökumenischen Konzilien des 1. Jahrtausends, die dem katholischen Glauben seine klassische Formulierung gegeben haben, sind alle im Osten gehalten worden. Die Konzilsväter waren, von wenigen Vertretern des Westens, insbesondere Roms abgesehen, Bischöfe der Ostkirche. Wir können und dürfen also die Tradition des Ostens nicht beiseite schieben, wo es um das rechte Verständnis des Primats des Bischofs von Rom geht. Wir könnten sonst in Gefahr geraten, den Primat in einer vielleicht verhängnisvollen Einseitigkeit zu sehen. Die Tradition des Ostens könnte ein Korrektiv bieten gegen gewisse Übertreibungen, zu denen die Überlieferung des Westens neigt.

Auch die kritischen Stimmen der heutigen Ostchristen, die nicht mehr in voller Gemeinschaft mit Rom stehen, sollen nicht einfach in den Wind geschlagen werden, auch wenn sie – um mit Paul VI. zu sprechen – „nicht alle genau zutreffend und nicht alle gerecht sind“.

Es wird heute von orthodoxer Seite manchmal behauptet, die Überlieferung kenne keinen „Vorrang der Macht des Apostels Petrus vor den anderen Aposteln und Vorstehern zur Zeit der apostolischen Kirche“, und ebensowenig sei ihr die Idee einer „Übertragung dieser Macht an den Bischof von Rom“ bekannt. So z. B. der griechisch-orthodoxe Theologe Karmiris in einem im vergangenen Jahr erschienenen Sammelband „Stimmen der Orthodoxie – zu Grundfragen des II. Vatikanums“. Dazu wäre zunächst zu bemerken: Im kirchlichen Bereich von „Macht“ zu reden, ist immer unzutreffend. Besser würde man „Autorität“ sagen, und auch diese muß immer als ein Dienst verstanden werden. Es wäre ein leichtes, eine Menge von Stimmen der Ostkirche aus dem 1. Jahrtausend anzuführen, die sich sowohl zum recht verstandenen Primat des hl. Petrus wie zur Idee der Übertragung dieses Primats an den Bischof von Rom durchaus positiv äußern. Allerdings, schon sehr bald ist ein tiefgreifender Unterschied zwischen Ost und West in der Auffassung vom Primat festzustellen, ein Unterschied, der mit der Zeit ein Gegensatz wurde und der wesentlich zur schließlichen Spaltung beigetragen hat. Im Westen wurde das monarchische Prinzip in der Struktur der Kirche überbetont, während der Osten den Akzent zu stark auf das kollegiale oder synodale Prinzip setzte.

Papst Leo der Große und das Konzil von Chalkedon

Ich greife als Beispiel die Zeit Leos des Großen (440–461) und das Konzil von Chalkedon (451) heraus³. Schon Leo zeigte die Tendenz, dogmatische Fragen im Allgeingang zu entscheiden und vom Osten die diskussionslose Annahme seiner Entscheidung zu

³ Vgl. W. de Vries, Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalkedon, in: *Orientalia Christiana Periodica* 35 (1969) 63–133.

fordern. Diese Forderung stieß damals schon auf den energischen Widerstand der Ostkirche, nach deren Auffassung Glaubensangelegenheiten nur kollegial durch den auf einem Ökumenischen Konzil in seinen Vertretern versammelten Weltepiskopat zusammen mit den Legaten Roms entschieden werden konnten.

Es ging damals um die Frage, wie das Geheimnis der Menschwerdung richtig in menschlichen Begriffen ausgedrückt werden könnte. Die Christenheit hat sich – darin liegt eine tiefe Tragik – über diese Frage heillos zerstritten. Durch sein Lehrschreiben an Erzbischof Flavian von Konstantinopel – den berühmten „Tomus Leonis“ – suchte Papst Leo autoritativ eine Lösung zu geben. Er gab hier der Lehre über die Menschwerdung die bis heute klassische Formulierung: In Christus gibt es nur *eine* Person, die göttliche, und zwei Naturen: die göttliche und die menschliche. Cyrill von Alexandrien hatte von „der *einen* fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes“ gesprochen und mit dieser anderen Ausdrucksweise dasselbe gemeint. Seine Anhänger aber gingen zu weit. Sie unterstrichen die Einheit der Natur so stark, daß sie jede Zweiheit in Christus auszuschließen schienen. Auf einer Synode in Ephesos (449) kam es zu schweren Tätlichkeiten gegen Erzbischof Flavian von Konstantinopel. Man hat dieses Konzil „Räubersynode“ genannt. Die Verlesung des päpstlichen Lehrschreibens wurde verhindert.

Um Frieden zwischen den heftig streitenden Parteien zu schaffen, hielt der neue Kaiser Markianos ein neues Konzil für notwendig, zu dem er den Bischof von Rom einlud. Leo gab dem Konzilsplan des Kaisers nur widerwillig seine Zustimmung. Für ihn war die Frage bereits durch seinen Brief, der, wie er selbst schreibt, „mit der Autorität des Petrus gestärkt“ war, autoritativ und ein für allemal entschieden. Das Konzil hatte nichts anderes zu tun, als diesen Brief diskussionslos anzunehmen und ihm so eine stärkere Resonanz im Osten zu verschaffen. Wenn man es recht bedenkt, war das eine starke Forderung. Stellen wir uns vor, Papst Johannes oder Papst Paul hätten vom Vatikanischen Konzil die diskussionslose Annahme einer päpstlichen Entscheidung in einer Glaubensfrage verlangt. Das hätte ohne Zweifel zu Schwierigkeiten geführt. Wozu ein Konzil, wenn der Papst allein vorher schon alles entscheidet? Es ist nicht zu verwundern, wenn der Osten zur Zeit Leos der päpstlichen Forderung reserviert gegenüberstand.

Das vom Kaiser berufene Konzil, das am 8. Oktober 451 in Chalkedon zusammentrat, hat sich in der Tat dieser Forderung nicht gebeugt. Es hat zwar keinen lauten Protest dagegen erhoben, aber es hat durch sein praktisches Vorgehen bekundet, daß nach seiner Überzeugung die Entscheidung in der Glaubensfrage nur kollegial getroffen werden konnte. Der Brief Leos wurde in Chalkedon zur Diskussion gestellt. Die Konzilsväter urteilten aufgrund ihrer eigenen Autorität darüber, ob die von Leo vorgetragene Doktrin mit den allgemein anerkannten Glaubensnormen, nämlich dem Credo von Nicäa und von Konstantinopel und den Entscheidungen des Konzils von Ephesos (431) übereinstimme oder nicht. An diesen Autoritäten wurde die Lehre des Papstes gemessen und nach ihnen beurteilt. Am Ende nahm das Konzil nach vielem Hin

und Her den Brief Leos mit in seine eigene Glaubensdefinition hinein und stellte fest, daß er mit dem Bekenntnis des Petrus im Einklang stehe. Das und nichts anderes ist nach dem ganzen Zusammenhang der Sinn der berühmten Akklamation: „Petrus hat durch Leo gesprochen.“ Hätten die Väter von Chalkedon wirklich die auf der Petrusnachfolge beruhende unbedingte Autorität einer päpstlichen Lehrentscheidung anerkannt, so hätten sie nicht vorangehen können, wie sie tatsächlich vorangegangen sind. Wir können nicht erwarten, bereits im 5. Jahrhundert im Osten die klare Anerkennung einer Wahrheit zu finden, die sich auch im Westen erst nach jahrhundertelangen Diskussionen auf dem 1. Vatikanum durchgesetzt hat. Eine solche Erwartung würde nur Mangel an historischem Denken verraten. Für den Osten gab es damals nur *eine* Autorität, die befugt ist, für alle unbedingt verpflichtende Glaubensentscheidungen zu fällen, nämlich das auf dem Konzil in seinen Vertretern handelnde Kollegium der Bischöfe der Gesamtkirche, das zusammen mit den Legaten des Papstes berät und den Glauben der Kirche kraft des Beistands des Hl. Geistes verkündet.

Wir können so alle folgenden Konzilien des ersten Jahrtausends durchgehen und müßten immer wieder denselben Gegensatz zwischen West und Ost in der Auffassung vom Primat feststellen: Rom will allein entscheiden und verlangt vom Osten die bedingungslose Annahme seines Urteilsspruchs, stößt dabei aber auf den energischen Widerstand des Ostens, der für sich das Recht beansprucht, die römische Entscheidung in einem kollegialen Verfahren zu prüfen, und der sich ihr erst dann anschließt.

Aber immerhin: der Osten schließt sich an. Auf keinem Ökumenischen Konzil des 1. Jahrtausends hat sich der Osten gegen die römische Lehre selbst aufgelehnt. Aber er war mit der römischen Verfahrensweise, mit der Überspitzung des monarchischen Prinzips durch Rom nicht einverstanden und stellte diesem sein kollegiales Prinzip entgegen. Der Osten hat da etwas durchaus Richtiges gesehen, aber auch er kann von einer gewissen Einseitigkeit nicht freigesprochen werden. Dieses Richtige war, daß der Bischof von Rom als Haupt der Kirche und des Bischofskollegiums niemals getrennt von der Kirche und im Gegensatz zu ihr handeln kann.

Das zu tun, lag auch nicht im Sinn der Päpste. Schon Leo unterstreicht in seinem Lehrsreiben sehr deutlich, daß er im Einklang mit dem Bischofskollegium und mit der gesamten Kirche lehrt. Er will nichts anderes verkünden, als was alle Bischöfe des ganzen Erdkreises lehren, nichts anderes als was „die katholische Kirche allgemein über das Geheimnis der Menschwerdung des Herrn glaubt und lehrt“. Er lehrt als der autorisierte Sprecher der ganzen Kirchen und des ganzen Volks Gottes. Das heißt jedoch in keiner Weise, daß er seine Lehrautorität als eine ihm von unten, von den Bischöfen oder dem Volk Gottes, delegierte Vollmacht versteht. Das liegt ihm völlig fern. Er beruft sich vielmehr auf den Beistand des Hl. Geistes und – viel häufiger – auf seine Nachfolgerschaft Petri. Er weiß, daß er von Petrus die Vollmacht ererbt hat, die Wahrheit zu verteidigen und zu verkünden. Das Vorangehen Leos *ist* im Grund kollegial, da er sich im Einvernehmen mit dem Weltepiskopat weiß und sich darauf auch beruft. Aber er ist der Auffassung, daß eine ausdrückliche Mitwirkung des Bischofskollegiums

auf einem Konzil nicht notwendig sei, um seiner Entscheidung unbedingte Autorität zu verschaffen.

Da ist der Osten, wie gesagt, anderer Ansicht. Die gesamte Tradition der Kirche gibt dem Osten insofern recht, als *normalerweise* endgültige Entscheidungen in Glaubenssachen durch Konzilien gefällt wurden. Auch wenn das I. Vatikanum dem Papst die persönliche Unfehlbarkeit unter gewissen genau definierten Bedingungen zubilligte, so sollte das nicht heißen, daß päpstliche Definitionen der normale Weg sein sollten, um zur Sicherheit in Glaubenssachen zu gelangen. Tatsächlich sind solche Definitionen immer Ausnahmen gewesen und geblieben. Der Osten sieht – in einer einseitigen Überbetonung des kollegialen Prinzips – nicht die Möglichkeit einer persönlichen und doch kollegialen Entscheidung des Oberhauptes der Gesamtkirche. Er erkennt nur die synodale Form des kollegialen Verfahrens an.

Auch die Päpste haben diese synodale Form gekannt und geübt, und zwar in ihren römischen Synoden, bei denen Bischöfe, vor allem Italiens, zusammen mit dem Papst wichtige Entscheidungen fällten. So hat auch Leo gehandelt. Er verurteilte die Räubersynode von Ephesus im Einvernehmen mit seiner römischen Synode. Aber – und das ist eigentlich merkwürdig – er zögert, dieses synodale Prinzip, das er auf regionaler Ebene gelten läßt, auf die Gesamtkirche zu übertragen. Vom Ökumenischen Konzil verlangt er diskussionslose Annahme seines Lehrschreibens. Das Konzil ist in seinen Augen eigentlich überflüssig, da er doch im Bewußtsein, mit den Bischöfen des ganzen Erdkreises einig zu sein, seine Lehre verkündet hatte. Nebenbei gesagt war dies gar nicht so evident, wie Leo es sich vorstellte. Auf dem Konzil zeigte es sich, daß bei den Bischöfen verschiedener Länder eine starke Opposition gegen Leos Lehre bestand. *Nach* dem Konzil zeigt sich der Papst freilich befriedigt darüber, daß „was er zuvor festgestellt hatte, nunmehr durch die unumstößliche Zustimmung des ganzen Bruderkollegiums bestätigt worden war“.

Der Gegensatz zwischen Ost und West in den späteren Jahrhunderten

Dasselbe Widerstreben gegen kollegiales Vorgehen auf universalkirchlicher Ebene finden wir auch bei den späteren Päpsten, die es mit Ökumenischen Konzilien im ersten Jahrtausend zu tun hatten. Es mag dabei ein gewisses Mißtrauen gegenüber im Osten abzuhaltenden Konzilien eine Rolle gespielt haben. Der Osten besteht im Gegensatz zu den Päpsten auf der Notwendigkeit eines im strengen Sinn kollegialen und synodalen Zusammengehens zwischen dem Weltepiskopat und dem Bischof von Rom. Nur so kann in seiner Sicht eine wirklich endgültige und verpflichtende Entscheidung in Glaubenssachen zustande kommen.

Es ging in Chalkedon und ebenso auf den späteren Konzilien des 1. Jahrtausends um die Frage des Zusammenspiels zwischen dem Papst, dem Haupt des Bischofskollegiums, und dem Rest dieses Kollegiums, um eine Frage also, die auch heute noch sehr aktuell

und im Grund ungelöst ist. Auch das 2. Vatikanische Konzil hat – nach der Ansicht bedeutender Theologen – hier keine volle Klarheit geschaffen. Die Tradition des Ostens könnte zu einer Lösung des schwierigen Problems mithelfen.

Der Gegensatz zwischen Ost und West in dieser Frage hat wesentlich zur schließlichen Spaltung beigetragen. Man hat auf beiden Seiten Fehler gemacht. „Die Verantwortlichkeiten sind geteilt“, hat sehr mit Recht Papst Johannes gesagt. Das zu autoritäre Vorgehen mancher Päpste des ersten Jahrtausends hat den Osten schwer gereizt und erklärt – zum Teil wenigstens – das starke Ressentiment der Ostkirche gegen Rom. Die Tendenz mancher Päpste, allein zu entscheiden und ihre Entscheidung auch dem Osten aufzuzwingen, erschien besonders den Griechen als Mangel an Brüderlichkeit. Schon Michael Kerullarios erhob um die Mitte des 11. Jahrhunderts gegen Rom diesen Vorwurf. „Diese Römer“, so schrieb er an den Patriarchen von Antiochien, „spielen sich auf als die einzigen Lehrer der ganzen Welt und behandeln die anderen Christen wie unmündige Kinder.“⁴ Nicetas von Nikomedien formulierte 1136 den tiefsten Grund des Grolls der Orientalen gegenüber Rom in seinem Dialog mit Anselm von Havelberg folgendermaßen: „Wir haben keinen Streit wegen des Glaubens mit der römischen Kirche. Im Glauben stimmen wir überein. Aber wie könnten wir ihre Beschlüsse annehmen, die, ohne uns um Rat zu fragen oder uns überhaupt zu informieren, gefaßt wurden? Wenn in der Tat der römische Pontifex von seinem hohen Thron der Glorie herab uns Befehle erteilen will, wenn er über uns und unsere Kirchen entscheidet, nicht zusammen mit uns, sondern nach seinem eigenen Gutdünken und nach seiner Willkür, wenn er uns herrisch kommandiert, was ist das dann für eine Brüderlichkeit oder Väterlichkeit?“⁵

Der Osten begann nach der Spaltung in der Lehre vom Primat die „Häresie des Papismus“ zu sehen. Als Beispiel aus neuerer Zeit mag die Antwort einer Synode der vier östlichen Patriarchen auf die Einladung zur Union durch Pius IX. dienen. Die Bedingungen, die der Papst in seinem Rundschreiben „In Suprema Petri Apostoli Sede“ (Auf dem obersten Stuhl des Apostels Petrus“) vom 6. Januar 1848 für die Wiedervereinigung gestellt hatte, waren sehr maßvoll. Er verlangte nur die Übereinstimmung im Glauben und die Gemeinschaft mit dem Stuhl Petri. Von Unterordnung unter Rom war nicht einmal ausdrücklich die Rede. Trotzdem reagierten die Patriarchen außerordentlich heftig. Der „Papismus“ ist nach ihnen eine Häresie, weil man dem Bischof von Rom die Unfehlbarkeit zuschreibt und die Gnade des Hl. Geistes als Monopol für ihn in Anspruch nimmt, ihn zum Stellvertreter Christi macht, ihm weltliche Souveränität zuschreibt und statt der brüderlichen Autorität, die ihm in alter Zeit zukam, für ihn ein absolutes, despotisches Herrschaftsrecht über die ganze Kirche in Anspruch nimmt⁶.

Diese ablehnende Haltung ist in etwa verständlich, wenn man bedenkt, daß der Primat in seiner heutigen konkreten Form sich in manchem erst im 2. Jahrtausend ent-

⁴ PG 120, 796 A.

⁵ PL 188, 1219 B–1220 A.

⁶ Mansi 40, 378 ff.

wickelt hat. Der Zentralismus von heute ist im wesentlichen erst zu dieser Zeit entstanden. Jedenfalls haben ihn die Ostkirchen vor der Spaltung nicht gekannt. Damals bestanden die sehr weitgehend autonomen östlichen Patriarchate, in deren Verwaltung sich Rom nur äußerst selten einmischte.

Auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil haben wir auf orthodoxer Seite viele kritische Stimmen gegenüber dem Primat zu verzeichnen. Die Form der Kollegialität, wie sie das Konzil lehrt, befriedigt die orthodoxen Christen nicht. Zum Beispiel schreibt der russische Theologieprofessor Ogickij, der an der Theologischen Akademie von Zagorsk bei Moskau lehrt, im Augustheft der Moskauer Patriarchatszeitschrift 1967 (S. 61 ff.) einen Aufsatz, in dem er es beklagt, daß die Definition des I. Vatikanums über Primat und Unfehlbarkeit voll aufrechterhalten wurde. So verliere die Lehre des 2. Vatikanums über die Kollegialität jeden Wert. Die Macht des Papstes verhalte sich zu der der Bischöfe wie unendlich zu null. „Monarchismus“ und „Zentralismus“ seien zu schwache Worte, um dies auszudrücken. Das einzige Mittel, um solche Vorwürfe zu entkräften wäre, die Kollegialität in der Praxis im vollen Sinn ernst zu nehmen. Bekanntlich sind auch auf katholischer Seite Stimmen der Kritik am tatsächlichen Vorangehen Roms in letzter Zeit laut geworden.

Ein anderes Beispiel aus dem griechischen Raum: Bischof Emilianos von Melva, Beobachter Konstantinopels auf dem Konzil, schreibt in der deutschen Zeitschrift „Kyrios“⁷: „Die grenzenlose Autorität, die dem Bischof von Rom bei der Definition oder Verwerfung der Lehre zugestanden wird, entspricht nicht dem kanonischen Kirchenbegriff, wie er vor dem Schisma in der ganzen Christenheit anerkannt war.“ – Dagegen ist zu bemerken, daß auch nach katholischer Lehre die Lehrautorität des Papstes nicht grenzenlos ist, weil sie in der Überlieferung der Kirche ihre Schranke findet. Gemäß der Konstitution über die Kirche des 2. Vatikanums (Nr. 25) legt der Papst die katholische Lehre aus, das ist die Lehre der Kirche. Er kann also nicht willkürlich neue Lehren erfinden.

Emilianos schreibt weiter: „Der Papst ist in seiner gegenwärtigen Stellung als Pontifex Maximus nicht in der Lage, seinen eigenen Primat mit der Kollegialität des Corpus episcoporum in Einklang zu bringen.“ Wir müssen, wenn wir ehrlich sein wollen, zugeben, daß der orthodoxe Bischof hier ein echtes Problem sieht, das gegenwärtig weder theoretisch noch praktisch befriedigend gelöst ist. Eine stärkere Berücksichtigung der östlichen Tradition könnte meines Erachtens bei der Lösung des Problems dienlich sein.

Es gibt aber auch bei den Orthodoxen positivere Stimmen zum Primat. Johannes Meyendorff, Professor am russisch-orthodoxen Priesterseminar des hl. Wladimir bei New York schreibt zum Beispiel in seinem Buch „The Orthodox Church“⁸: „Die Orthodoxen sollten ernsthafter als bisher über die Rolle nachdenken, die beim gemeinsamen Zeugnisgeben dem Bischof zukommt, der Erster unter Gleichen ist. Ost und West sind durch eine zu lange gemeinsame biblische und patristische Tradition miteinander

⁷ 1965, H. 2, 71.

⁸ New York 1962.

verbunden, als daß eine Diskussion über diesen und über andere Punkte nicht möglich sein sollte.“

Die einzige Möglichkeit voranzukommen ist meines Erachtens eine gemeinsame Besinnung auf die Zeit, da Ost und West noch in derselben Kirche eins waren. Wir müssen sachlich untersuchen, wie der Primat damals ausgeübt wurde und wie auch der Osten den Primat anerkannt hat. Er hat den Vorrang Roms tatsächlich in viel weiterem Umfang gelten lassen, als es die Orthodoxen für gewöhnlich heute wahrhaben wollen. Es hat echte Apellationen aus dem Osten an Rom gegeben, wenn auch in jedem einzelnen Fall genau zuzusehen ist, ob es sich wirklich um Apellationen handelt. Sehr positive Äußerungen zum Primat haben wir auf östlicher Seite zur Zeit des 2. Nizänischen Konzils (787) und des 4. Konzils von Konstantinopel (869/870). Auch die Petrusnachfolge wurde damals im Osten klar anerkannt. Allerdings war man dort niemals gewillt, einen zentralistisch und absolutistisch verstandenen Primat hinzunehmen. Wir müssen Verständnis dafür haben, daß es den orthodoxen Christen äußerst schwierig, wenn nicht unmöglich ist, den Primat, wie er heute tatsächlich im Westen ausgeübt wird, als im göttlichen Recht begründet anzuerkennen. Der Dialog über diesen heikelsten Punkt hat noch nicht begonnen, aber er muß einmal kommen, wenn die Wiedervereinigung Wirklichkeit werden soll. Er kann nur durch ein vertieftes, unbedingt sachliches Studium der Tradition des Ostens wie des Westens ermöglicht werden. Eine Einigung wird schwierig sein, aber sie ist nicht aussichtslos.

Zum Schluß sei hierzu nochmals Meyendorff zitiert, der in seinem Buch „Die Orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart“⁹ schreibt: „Wenn zur Erreichung dieses Ziels (der Wiederherstellung der Einheit) das Problem des römischen Primats das schwerste Hindernis ist, so ist die Tat Pauls VI., der als erster einen orthodoxen Patriarchen besuchte, ein symbolischer Akt von noch größerer Bedeutung als die Entscheidung des 2. Vatikanischen Konzils. Das Bild, das der Papst in Istanbul und in Rom von sich selbst hat geben wollen, ist das eines Gleichgeordneten und eines Bruders. Bei diesen beiden Gelegenheiten hat die Art, wie er sich gab und wie er sprach, eine Form des Primats in Erscheinung treten lassen, die eventuell für die Orthodoxen annehmbar wäre. Wenn es eines Tags gelingen könnte, sich auf eine Ekklesiologie zu einigen, von der das Protokoll der Begegnungen in Rom und in Istanbul bereits inspiriert schien, dann könnte die Wiedervereinigung eine konkrete Möglichkeit werden.“

Wir können also trotz aller Schwierigkeiten hoffen.

⁹ Paris 1968, 173 f.

UMSCHAU

Ende oder Neubeginn der Berlinale?

Berlins Internationale Filmfestspiele in der Krise

Als die Internationalen Filmfestspiele in Berlin vor 20 Jahren ins Leben gerufen wurden, waren sie zunächst eine Veranstaltung fürs Publikum. Die Zuschauer entschieden, welcher Film den „Goldenen Bären“ bekommen sollte. Und sie votierten für Walt Disney. Mit der Anerkennung als A-Festival durch den Internationalen Verband der Filmproduzenten mußte sich auch Berlin an internationale Regeln halten, wie zum Beispiel die, daß keiner der gezeigten Filme vorher auf einem anderen Festival oder außerhalb seines Ursprungslandes gelaufen sein durfte. Die produzierenden Länder bekamen das Recht, Filme zur „offiziellen“ Repräsentanz zu benennen, ohne dabei Rücksicht auf die Meinung des Auswahlausschusses nehmen zu müssen. Zu Zeiten des großen Star-Films erwiesen sich diese Klauseln nicht als hinderlich. Doch mit der grundlegenden Veränderung der filmischen Situation in den sechziger Jahren, mit der Notwendigkeit einer Neuorientierung auch für die Supershows des Kinofilms wurden sie mehr und mehr zu gravierenden Hemmnissen. Venedig setzte sich über sie hinweg, hat die unter anderem daraus resultierende Agonie des einstmals renommierten Festivals jedoch bis heute nicht überwunden. Cannes entschied sich eindeutig für die Seite des Kommerzes und verbündete sich mit dem amerikanischen Kapital. Berlin versuchte in den letzten Jahren, möglichst viele Filme junger Regisseure ins Programm zu nehmen, brachte jedoch nicht die Konsequenz auf, sich von den Verpflichtungen des Internationalen Produzentenverbands zu lösen. Festspielleiter Dr. Alfred Bauer betrieb die Politik des Taktierens nach beiden Seiten. Und doch verdarb er es sich mit allen. Die

Kritik warf ihm mangelnde Entschlußkraft vor, die Filmwirtschaft fühlte sich von ihm verraten, weil er zahlreiche Filme ins Programm nahm, die entweder schon beim Fernsehen unter Vertrag waren oder während der Festspiele vom Fernsehen statt von einem Kinoverleih erworben wurden. In diesem Jahr mußte Bauer einen Brief vom Präsidium des Hauptverbands Deutscher Filmtheater in Empfang nehmen, der ihm vorwarf, das Wettbewerbsprogramm sei „wiederum ganz offensichtlich nach Gesichtspunkten ausgewählt, die dem Geschmack des Kinopublikums in allen seinen Schichten konträr zuwiderlaufen“. Der Hauptverband kündigte an, sich von der Berlinale distanzieren zu wollen und aus Filmwirtschaftskreisen in einer westdeutschen Stadt (gedacht ist offenbar an Baden-Baden oder München) ein eigenes Festival zu veranstalten. Als dieser Brief den Festspielleiter erreichte, stand die Berlinale schon kurz vor dem Zusammenbruch. Doch nicht Regisseure und Journalisten sogenannter linker Position haben die Berliner Filmfestspiele auf dem Gewissen (wie 1968 das Festival von Cannes), sondern die Verantwortlichen selbst. Sie haben sich förmlich zu Tode taktiert.

Auslösend für den vorzeitigen Abbruch des Wettbewerbs wirkte der Versuch der Internationalen Jury, den deutschen Wettbewerbsbeitrag „o. k.“ zu neutralisieren und damit eine Zensurfunktion auszuüben. Michael Verhoevens „o. k.“ ist der zwar provozierende, doch keineswegs gelungene Versuch, die Vergewaltigung und Ermordung einer jungen Vietnamesin durch amerikanische Soldaten in einem bayerischen Wald von Bayern in G.I.-Uniform nachspielen zu lassen. Sie-

ben der neun Jurymitglieder waren der Auffassung, der Film verstoße gegen jenen Passus der Festspiel-Richtlinien, in dem es heißt: „Die Filmfestspiele sollen . . . zur Verständigung und Freundschaft unter den Völkern beitragen.“ Die Jury überschritt mit der Neutralisierung des Films eindeutig ihre Kompetenzen; denn eine Entscheidung darüber, welche Filme am Wettbewerb teilnehmen sollen, hat allein der Auswahlausschuß zu treffen und nicht die Jury. Angespornt von dem deutschen Jury-Mitglied Manfred Durniok, der glaubte, sich „als Deutscher“ für diesen Film entschuldigen zu müssen, wollte man in der Jury „o. k.“ offensichtlich sogar zu Pressuren benutzen. Sie richtete nämlich ein von dem anderen deutschen Jury-Mitglied, dem Journalisten Klaus Hebecker, unterzeichnetes Schreiben an den Auswahlausschuß, bezeichnenderweise mit Durchschlag an den Senat der Stadt Berlin. In dessen Schlußabsatz heißt es wörtlich: „Die überwiegende Mehrheit der Jury bittet den Ausschuß, über den Senator für Kunst und Wissenschaft künftig dafür Sorge zu tragen, daß in dem für Berlin zuständigen Auswahlausschuß die internationalen Bestimmungen für Festivals streng beachtet werden.“

Durch die mutige „Indiskretion“ des jugoslawischen Regisseurs und Jurymitglieds Dušan Makavejev, der sich über seine Schweigepflicht hinwegsetzte, kamen die Zensurbestrebungen der vom amerikanischen Alt-Regisseur George Stevens präsierten Jury ans Licht. Die am Festival teilnehmenden Künstler und die Öffentlichkeit reagierten heftig. Zuerst brachen die lateinamerikanischen Regisseure aus Protest die „Woche des jungen Films“ ab, dann zogen die Chilenen und die Schweden ihre Filme aus dem Wettbewerb zurück. Nach einer nächtlichen Diskussion mit der Öffentlichkeit sahen sich Festwochenchef Walther Schmieding und Filmfestspielleiter Bauer gezwungen, die Jury zur Demission aufzufordern und dem Senat ihren eigenen Rücktritt anzubieten.

Was sich danach abspielte, nahm mehr und mehr die Züge einer schlechten Farce an. Die Jury weigerte sich, zurückzutreten, tat es

schließlich mit einer höchst fadenscheinigen Begründung und stellte sich erst der Presse, als der Wettbewerb vom Senat endgültig abgebrochen war. Unter dem befremdlich autoritären Regiment eines beamteten Vertreters der Berliner Pressekonferenz fand dann im Schöneberger Rathaus eine Aussprache aller Beteiligten statt. Jury-Präsident Stevens legte dabei weitaus mehr amerikanisch-missionarisches Pathos als Sachkenntnis an den Tag. Offensichtlich hat er nie begriffen, worum es eigentlich ging. Er beschuldigte Schmieding des schnöden Doppelspiels. Der wiederum wies alle Vorwürfe zurück und bezichtigte Bauer des Versagens. Bauer seinerseits verfiel bei der Suche nach einem Bösewicht auf den unglückseligen Makavejev. Und so sah es denn schließlich aus, als sei alles Schuld des Mannes, der entgegen den Statuten die Öffentlichkeit informiert hat. Ein Paradebeispiel dafür, wie im Endkampf der bestellten Amtspersonen der „anständige, ehrenhafte und redliche Mensch“ (so die Berliner Journalistin Karena Niehoff) zwischen die Mühlsteine geraten kann. Um so lieber und um so leichter, als er das einzige Jurymitglied war, das aus einem Ostblockstaat kam.

Das Debakel von Berlin nur als Jury-Skandal zu veranschlagen und es auch als solchen vor der Öffentlichkeit herunterzuspielen, wie es Senator Stein tat, heißt die eigentlichen Ursachen verschleiern. Sie liegen in der allgemeinen Misere dieses Festivals begründet, dessen Statuten längst reformbedürftig sind und dessen Leitung sich längst zu einer Entscheidung für oder gegen ein Filmwirtschaftsfestival hätte entschließen müssen. Anzeichen dazu schienen erkennbar, als im vergangenen Jahr erstmals Walther Schmieding in seiner Funktion als Geschäftsführer der Berliner Festspiele GmbH, das ganze Gewicht seiner Person und seines Ansehens in die Debatte warf. Seine Versprechungen hatten auch uns veranlaßt, an eine Neuorientierung der Berlinale zu glauben¹. Schmieding hatte sich dafür stark gemacht, daß zukünftig nur noch Beiträge im Berliner

¹ Siehe diese Zschr. 184 (1969) 201 f.

Wettbewerb sein sollten, die vom Auswahl-ausschuß angenommen wurden. Für eine Durchbrechung jener Klausel wollte er sich einsetzen, die Ländernominierungen außerhalb des regulären Wegs zuläßt. Dennoch gab es mehrere Filme im diesjährigen Wettbewerb, die das Auswahlkomitee umgangen haben. Auch hatte sich Schmieding dafür ausgesprochen, daß möglichst wenig Filme von einzelnen Komiteemitgliedern eingeladen werden sollten. Doch abermals blieben 1970 nicht weniger als sieben Filme des Wettbewerbs dem Plenum des Auswahl Ausschusses vorenthalten. Darunter gab es Filme, die längst fertig waren. Den Film „Eine schwedische Liebesgeschichte“ z. B. konnte man seit April in Stockholm sehen. Also hätte man wohl auch eine Kopie für das Berliner Auswahlkomitee beschaffen können. Nicht genug damit. Schmieding hatte 1969 verheißen, er werde sich dafür einsetzen, daß zukünftig bekanntgegeben werde, welche Ausschußmitglieder für einen Film gestimmt hätten. Diese Ausschußmitglieder sollten an den Festspieldiskussionen teilnehmen, um ihren Spruch zu begründen. 1969 gesagt, 1970 schon vergessen.

So, wie in all diesen Fällen der Öffentlichkeit Zusicherungen gegeben wurden, die niemand in die Wirklichkeit umgesetzt hat, so verhielten sich Schmieding und Bauer auch bei dem Jurystreit. Die abschließende Pressekonferenz mit all ihren gegenseitigen Beschuldigungen machte einen Tatbestand glasklar, daß nämlich keiner der Verantwortlichen seiner Informationspflicht sowohl gegenüber der Öffentlichkeit wie gegenüber der Jury genügt hatte. Vielmehr hat man abermals versucht, alle Unannehmlichkeiten herunterzuspielen und zu vertuschen, um die Berlinale über das Jubiläumsjahr zu retten.

Selbst nach Schluß der Berlinale gehen die Peinlichkeiten weiter. Am 11. Juli 1970 gab der Festspielleiter Dr. Alfred Bauer einen „Bericht über die Vorkommnisse um den Film ‚o. k.‘ während der XX. IFB“ heraus. Schon der Titel des Berichts versucht, die Ereignisse in unverantwortlicher Weise zu banalisieren. Bauers persönliche Rechtferti-

gung scheut nicht davor zurück, die Teilnehmer der öffentlichen Diskussionen und die beteiligten Journalisten in größter Weise zu diffamieren: „Die Versammlung, die keineswegs einer öffentlichen Diskussionsrunde, sondern einem Revolutionstribunal glich, bei dem randalierende Fanatiker die Wortführer waren, erging sich zunächst in unqualifizierten Beschimpfungen...“ Unqualifiziert, das muß nun wirklich einmal deutlich gesagt werden, sind solche bewußten Entstellungen, die einzelne, aus dem Rahmen fallende Äußerungen böswillig verallgemeinern. Sie liegen auf derselben Linie wie jene Informationen, die noch während der Festspiele dem Jury-Präsidenten zugetragen wurden, die APO wolle das Festival sprengen.

Wird nun das vorzeitige Ende des Berlinale-Wettbewerbs etwas an der Konzeption zukünftiger Filmfestspiele in der geteilten Stadt ändern? Festzustellen ist, daß außer den Funktionären der Filmwirtschaft, der Festspielleitung und des Senats eigentlich niemand mehr an einer Berlinale alten Stils interessiert ist. Für das Publikum und die Journalisten bietet sie keine ausreichende Möglichkeit zu umfassender Information, sondern bestenfalls zur Begegnung mit interessanten Teilaspekten der filmischen Entwicklung, die der Ergänzung auf anderen Festivals bedürfen. Für die Kinobesitzer fehlt andererseits auch die Gebrauchsware, die nur eine repräsentative parallele Filmmesse bieten könnte. Nach der Mammutschau von Cannes² aber bleibt knapp zwei Monate später für Berlin kaum Neues vorzustellen. Die Arbeitsgemeinschaft der Filmjournalisten in der Bundesrepublik hat deshalb eine völlige Neuordnung der Berlinale nach dem Vorbild der Filmfestspiele von Edinburgh, London und New York vorgeschlagen. Sie solle zukünftig im Herbst stattfinden und über alle wichtigen Entwicklungen des internationalen Films informieren, unabhängig davon, ob die Filme bereits auf anderen Festivals oder außerhalb ihrer Ursprungsländer gelaufen sind. Die Programmzusammenstel-

² Siehe diese Zschr. 186 (1970) 55 ff.

lung müsse frei sein von wirtschaftlichen Rücksichtnahmen und von politischen Prestigeerwägungen. Wichtig erscheint den Filmjournalisten überdies eine gleichzeitig stattfindende internationale Filmmesse, die ähnlich wie in Cannes umfassend über die neuen Produktionen der verschiedenen Länder orientiert. Das Festival hätte sowohl auf einen Wettbewerb als auch auf eine Jury zu verzichten. Ob solche Einsichten jedoch in dem konservativen Klima der für die Berliner Festspiele verantwortlichen Gremien offene Ohren finden, ist zu bezweifeln. Vermutlich wird man ein paar kleine Zugeständnisse in der äußerlichen Prozedur machen und im übrigen versuchen, die Berlinale aus den Trümmern alter Fehler und Kompromisse zu restaurieren.

Das offizielle Berliner Programm bot dieses Jahr nur wenige wegweisende Leistungen. Selbst Regisseure wie Johan Bergensträhle³ und Bernardo Bertolucci⁴, von denen man etwas erwarten durfte, enttäuschten. *Bergensträhle* scheiterte bei seinem neuen Film „*Baltutlänningen*“ (*Die Ausgelieferten*) an dem zu unausgeglichenen eigenen Konzept. Der Film rekonstruiert das Schicksal jener baltischen Legionäre in der deutschen Wehrmacht, die bei Kriegsende in Schweden interniert und dann an die Sowjetunion ausgeliefert wurden. Um dem Klischee des Kriegsabenteuers zu entgehen, verzichtete Bergensträhle auf die filmische Realisation aktionsbetonter Ereignisse und durchsetzte die nachgedrehten Episoden mit Interviews und Dokumentaraufnahmen. Leider drängen sich allzu viele sentimentale Sequenzen in den Vordergrund, die oftmals peinlich wirken, weil Bergensträhle mit den selbstgewählten Laiendarstellern nicht fertig wurde.

Bernardo Bertolucci hat sich von seiner Frau überreden lassen, einen Moravia-Roman zu verfilmen. „*Il Conformista*“ (*Der Konformist*) wurde Bertoluccis zwiespältigster

Film. Zwar läßt sich auch hier das Thema seiner früheren Arbeiten, besonders „Vor der Revolution“ und „Partner“, wiederfinden, doch ersticken die Probleme des jungen Mannes, der seine Schwierigkeiten mit der Anpassung hat, diesmal in einer Flut schöner Bilder. Zugegeben, es gibt wenige Filme, die so trunken vom Dekor, so hingerissen vom Flair der Mode, so erregt vom Widerstreit der Stile die Zeit der dreißiger Jahre beschreiben. Doch das Thema hat darunter zu leiden. Und das Thema ist immerhin der Faschismus, also kein gerade unwichtiges. Bertolucci wollte nicht den Faschismus der Vorkriegszeit darstellen, sondern im historischen Kostüm sollte der latente Faschismus unserer Tage, sollten Empfindungen und Verhaltensweisen offenbar werden, die heute ebenso wie damals zum Faschismus führen. „Der Konformist“ verzichtet deshalb auf alle typischen Ausprägungen des Faschismus der dreißiger Jahre. Nicht einmal Schwarzhemden kommen ins Bild. Es geht um die privaten Gründe, um psychologische Motivationen. Da aber versagt die Allianz mit Moravia. Dessen Typen, geprägt von der Morbidität einer Gesellschaftsschicht, die nur repräsentativ ist für einen kleinen Teil des italienischen Bürgertums, legen zu viele exzeptionelle Motive bereit, als daß der Film zu den Wurzeln des Faschismus kommen könnte, geschweige denn zu einer Einsicht des Publikums. Er bleibt ein Meisterstück poetischer Beschreibung, das man Bild für Bild und Ton für Ton genießen kann wie eine gelungene Operninszenierung. Es ist ein durch und durch schöner Film, auch dann noch, wenn in extenso gestorben wird. Der Poet Bertolucci hat den Ideologen Bertolucci für einen Film lang kaltgestellt.

Unter den zahlreichen mittelmäßigen Filmen fiel der deutsche Beitrag „*Warum läuft Herr R. Amok?*“ von *Michael Fengler* und *Rainer Werner Fassbinder* positiv auf. Fassbinder hatte am Vormittag gerade Bundesfilmpreise und etliche hunderttausend Mark öffentlicher Gelder einkassiert, als er im Wettbewerb „*Warum läuft Herr R. Amok?*“ zeigte, einen von sieben Spielfilmen, die er

³ Zu Bergensträhles Film „*Made in Sweden*“ siehe diese Zschr. 184 (1969) 205.

⁴ Zu Bertoluccis Film „*Partner*“ siehe diese Zschr. 182 (1968) 416.

in gut einem Jahr gedreht hat. Stoffe und Ideen hat der heute 24jährige Arztsohn mehr als genug. Beim Münchener „antiteater“ hat er sich profiliert, mit Bearbeitungen und Inszenierungen von Bruckners „Die Verbrecher“, Marie-Luise Fleissers „Pionieren in Ingolstadt“ und Neufassungen von Gay und Goldoni, aber auch mit eigenen Stücken, wie „Anarchie in Bayern“ und „Katzelmacher“. Seit 1969 macht Fassbinder Spielfilme. Er nennt Chabrol, Straub und Rohmer seine Vorbilder. Die meisten seiner Filme sind unperfekt im Sinn eines konventionellen Kinos. Er benutzt die Handkamera, legt Kameraeinstellungen ebensowenig fest wie die Dialoge. Er vertraut auf seine Mitarbeiter, gibt nur die Richtung einer Szene an und läßt dann alles improvisieren. Er filmt die verschiedenen Szenen durch, ohne Schnitt, ohne Montage. In „Warum läuft Herr R. Amok?“ gibt es innerhalb der Sequenzen nur zwei Schnitte. Fassbinder bedauert sie: „Sie waren notwendig, weil die Gespräche zu lang geraten sind und nicht genug hergaben.“ Er dreht solche Einstellungen nicht neu, weil er an die Spontaneität der Improvisation glaubt. Nur so ist es möglich, daß seine Filme so schnell fertig sind. Für den „Herrn R.“ brauchte er bloß drei Wochen. Eine Sonderstellung nimmt der ebenfalls dieses Jahr entstandene Film „Götter der Pest“ ein. Hier macht Fassbinder nun wirklich nur Kino. Es ist eine große Hommage auf den Trivialfilm, technisch mit beachtlicher Perfektion gemacht, voller Erinnerungen und Zitate, voller liebevoll wiederholter Klischees des Genres von Sternberg bis zum amerikanischen Gangsterfilm – und doch eine bezeichnend eigene Arbeit. Als Handlung braucht Fassbinder nicht mehr als eines der Stereotype des Kintopp-Melodrams: Ein junger Mann wird aus der Haftanstalt entlassen, von seinem Mädchen aus Eifersucht verraten und beim Überfall auf einen Supermarkt erschossen.

Fassbinders Filme haben eine neue Dimension hinzugewonnen, seit er mit Michael Fengler (28) zusammenarbeitet. Der ehemalige Jesuitenschüler, der Kunstgeschichte, Romanistik und Germanistik studiert hat, bringt

so etwas wie ein intellektuelles Konzept in Fassbinders intuitive Arbeiten ein. Das äußert sich nicht in einer Veränderung der Form, wohl aber in einer stärkeren Profilierung der Personen. Herr R. ist die erste Figur in Fassbinders Filmen, die eine Vergangenheit sichtbar werden läßt.

Ausgangspunkt des Films „Warum läuft Herr R. Amok?“ war eine Zeitungsnotiz. Ein unbescholtener, braver Familienvater hatte seine Frau, seinen achtjährigen Sohn und eine Nachbarin, die in seiner Wohnung zu Besuch war, erschlagen. Am nächsten Morgen war er – wie immer – ins Büro gegangen und hatte sich am Fensterkreuz der Toilette erhängt. Fenglers und Fassbinders Film sucht die Ursachen nicht im Außergewöhnlichen: krankhafter Veranlagung, ehelichen Schwierigkeiten, beruflichem Versagen. Er sucht sie im „Normalen“, in den Konventionen kleinbürgerlicher Lebensweise. Der ganze Film besteht aus nichts anderem als einer Vielzahl von Szenen aus dem häuslichen Leben des Herrn R. Nichts besonderes passiert, kein Drama spielt sich ab. Es sind nur die Banalitäten des Alltags, die kleinen Konflikte ohne Belang. Die sprichwörtliche Geborgenheit im Schoß einer bürgerlichen Familie, sie ist es, die Fengler und Fassbinder der Lüge bezichtigen, des Selbstbetrugs. Es sind die Klischees bürgerlichen Wohlverhaltens zwischen sonntäglicher Kaffeestunde und Betriebsfeier, mit denen der Film angefüllt ist: die Primitivbedürfnisse kulturbeflissener Mittelständler, die Kultur erst zu jenem Betrieb degradieren, als der sie sich allenthalben darstellt; der Mangel an Kommunikation und der dadurch wachsende Verlust der Kommunikationsfähigkeit; die Entfremdung und Vereinzelnung, die ebenso aus mangelnder geistiger Beweglichkeit wie aus der unkritischen Rezeption konsumbetonter Lebensgewohnheiten resultiert. Der Film spielt diese Einsichten der Autoren nicht in Form eines Lehrstücks durch, sondern er bleibt deskriptiv, erzählt vom Besuch der Schwiegereltern, vom Kaffeeklatsch mit den Nachbarinnen, von der Arbeit im Büro. Dennoch will er nicht dokumentarisch verstanden werden, ist er auch

alles andere als ein psychologischer Film. Die Autoren waren sich der Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses bewußt und verfremdeten die Bilder durch einen Blaustich in der ursprünglichen 16-mm-Kopie, durch fahle, wie überbelichtet wirkende Farben in der „aufgeblasenen“ 35-mm-Fassung. Was bei Theodor Kotullas „Bis zum Happy-End“ nicht zuletzt durch die schönen bunten Bilder verdorben wurde, stellt sich hier wie von selbst ein: das Bewußtsein der Krankhaftigkeit des „Normalen“. Herr R. bewegt sich in diesen Milieus wie ein Schlafwandler. Er nimmt nicht so recht an ihnen teil, ist aber völlig von ihnen aufgesogen. Seine „Befreiung“, wenn er mit bedächtigen Bewegungen einen schweren Kerzenleuchter nimmt und Frau, Sohn und Nachbarin damit niederschlägt, entsetzt nicht, sondern erscheint wie die erste normale Reaktion in einer durch und durch kranken Umwelt. „Wir sind Utopisten“, sagt Fassbinder, „wir glauben, bei den Zuschauern etwas bewirken zu können.“ Bei welchen Zuschauern? „Der Film ist eine Auftragsproduktion des Fernsehens. Wir haben ihn für die paar tausend Leute gemacht, die zu träge sind, das Programm umzustellen.“

Fassbinders Grenzen liegen in seiner intuitiven Art zu filmen begründet. Seine Filme sind deshalb im wesentlichen deskriptiv und untersuchen zu wenig die Ursachen des beschriebenen Verhaltens. Fassbinder zeigt – oft verblüffend treffsicher – Verhalten und Verhaltensmißstände auf, versteht sich aber nicht dazu, den Grundlagen und Mustern in der Gesellschaft nachzugehen. Er entwirft in seinen Filmen deshalb zwar sehr klar gesehene Bilder einer uns umgebenden Wirklichkeit, vermittelt aber keine Hinweise auf deren Bewältigung. So beläßt er es auch im „Herrn R.“ bei der Schilderung eines kleinbürgerlichen Verhaltens, ohne die Frage zu stellen, woraus die Verhaltensweisen seiner Protagonisten eigentlich resultieren. Diese Einseitigkeit, dieses Fehlen eines Hintergrunds, der viel zur Herausbildung eines kritischen Bewußtseins beim Zuschauer beitragen könnte, haben Fassbinder häufig den Vorwand der

Inhumanität eingebracht, des leichtfertigen Sich-Delektierens an den Schwächen der anderen. Doch solche Vorwürfe gehen zu weit. Es hieße, die zweifellos vorhandenen Grenzen seiner Begabung ungerecht und polemisch ausbeuten, wollte man Fassbinder vorwerfen, er mache sich über seine Personen in billiger Weise lustig. Das hat Ulrich Schamoni getan, aber nicht Fassbinder. Der Bruch, der dadurch zustande kommt, daß realiter gar nicht Komisches, sondern Alltäglich-Mittelmäßiges in der Übersetzung auf die Kinoleinwand gelegentlich belustigend wirkt, hat aufs Engste zu tun mit Gegenreaktionen wie dem Gelächter angesichts einer beklemmenden Situation oder dem Lachen über den Schaden eines anderen. In diesem Sinn freilich sind Fassbinders Filme komisch. Doch ist das eine Komik, die das Bewußtsein des schlechten Gewissens und des besseren Wissens mit einschließt.

Von Wichtigkeit waren im Berlinale-Programm vor allem wieder einmal die Filme aus den lateinamerikanischen Ländern⁵. Es gab eine „Woche des jungen Films“, die dem lateinamerikanischen Film gewidmet war. Sie wurde aus Protest gegen die Zensurbestrebungen der Internationalen Jury von den beteiligten Regisseuren vorzeitig abgebrochen. Der aufschlußreichste der in diesem Rahmen gezeigten Filme war der bolivianische Beitrag „*Yawar Mallku*“ (*Das Blut des Condors*). Er wurde in dieser Zeitschrift bereits zu früherem Zeitpunkt ausführlich gewürdigt⁶. Im „Wettbewerb“ lief der chilenische Film „*El Chacal del Nahueltoro*“ (*Der Schakal von Nahueltoro*). Miguel Littin greift in diesem Film eine tatsächliche Geschichte auf. Den „Schakal von Nahueltoro“ hat es gegeben. Er hieß Jorge del Carmen Valenzuela Torres. Sein Leben spielte sich unter den Ärmsten der Armen ab. Mit acht Jahren lief er von zu Hause fort, blieb bald hier, bald da ein paar Monate, wo er gerade Arbeit bekam.

⁵ Über lateinamerikanische Filme berichtete diese Zschr. schon in 182 (1968) 415 f., 184 (1969) 62 f. und 184 (1969) 345 ff.

⁶ Siehe diese Zschr. 184 (1969) 346 f.

Erziehung fand nicht statt. Es gab niemanden, der ihm etwas beibrachte. Auch als Erwachsener war sein Verstand nicht viel weiter entwickelt als der eines Achtjährigen. Eines Tages stieß er auf eine Frau, die nach dem Tod ihres Mannes mit ihren fünf Kindern aus der ärmlichen Behausung vertrieben wurde, weil der Gutsherr die Hütte für eine neue Arbeitskraft brauchte. Der „Schakal“ zieht eine Weile mit ihr. Am Abend gibt sie ihm drei Liter Wein. Im Rausch schlägt der „Schakal“ sie und die Kinder tot. Ein Bewußtsein der grauenvollen Tat stellt sich bei ihm nicht ein. Er kommt ins Gefängnis und wird zum Tod verurteilt. Hinter den Gefängnismauern lernt er zum ersten Mal so etwas wie Gemeinschaft kennen, lernt er Lesen und Schreiben.

Spätestens an dieser Stelle beginnt der Film interessant zu werden. Denn was man zunächst als Argumentation gegen die menschenunwürdigen Zustände auf dem Land begreift, wird von Miguel Littin sehr bald in eine Demonstration der Mechanismen verwandelt, mit denen man diese Menschen unter dem Vorwand der Erziehung zu gefügigen Staatsbürgern abrichtet. Alles, was sich im Gefängnis abspielt, nicht zuletzt im Zusammenwirken von Kirche- und Staatsvertretern, läuft darauf hinaus, den wilden „Schakal“ zum konformen Gesetzeshörigen zu manipulieren. Nicht das Bewußtsein, diesem Menschen endlich Grundlagen zur Fähigkeit eigenen Denkens zu vermitteln, bestimmt die Handlungsweise der Funktionäre, sondern die Absicht, ihn als eine Figur aufzubauen, die mit der Einsicht in die eigene Tat zugleich zum willfähigen Werkzeug der Obrigkeit wird. Der Erfolg ist erzielt, wenn der „Schakal“ einem Rundfunkreporter berichtet: „Ich bin ein guter Katholik und ein guter Chilene“.

Miguel Littins Film zeigt als einzige Alternative in seinem Land auf: das Beharren im Stumpfsinn eines kaum vorstellbaren Subproletariats oder die von Kirche und Staat gemeinsam betriebene Erziehung zum konformen Bürger. Selbständiges Denken wird durch das raffinierte Zusammenspiel der Er-

zeugung religiös-moralischer Schuldgefühle und drohender staatlicher Gewalt mit Erfolg verhindert.

Der brasilianische Film „O profeta da fome“ (*Der Hungerprophet*) ist eine stärker verschlüsselte Geschichte. Die Begebenheiten in einem kleinen Wanderzirkus, der am Rand des Ruins steht, vermitteln im ersten Teil des Films einen Eindruck von dem sozialen Elend in ländlichen Gegenden Brasiliens. Der Regisseur *Maurice Capovilla* versucht, die allgemeine Verelendung an den Stadien des langsam zugrunde gehenden Zirkusunternehmens zu dokumentieren. Um nicht zu verhungern, essen die Artisten die Zirkustiere auf und spielen in den Vorstellungen die Tiere selbst, wozu Löwengebrüll von der Schallplatte ertönt. Der Fakir Alikan führt den Zuschauern vor, wie sehr er leidet: Er ißt Rasierklingen, Nägel, durchbohrt sich mit Schwertern und läßt sich lebendig begraben. Als niemand die hergebrachten Kunststücke mehr sehen will, kündigt der Zirkusbesitzer Alikan als Menschenfresser an. Doch sowie sich herausstellt, daß die Nummer nur eine Farce ist, gerät das Publikum außer sich, das Zelt fängt Feuer, der ganze Zirkus brennt ab. Alikan, seine Frau und der Tierbändiger entkommen. Auf der Suche nach einem Ort, an dem sie dem Hungertod entgehen können, treffen sie auf einen blinden Sänger. Unter dem Eindruck seines Liedes geraten der Dompueur und Alikan aneinander. Als Preis für ein Stück Brot sticht der Tierbändiger Alikan ein Auge aus. Alikans Frau erschlägt den Dompueur mit einem Stein. Verzweifelt und auf der Suche nach einem letzten Ausweg läßt sich Alikan wie Christus ans Kreuz nageln. Die Menschen eilen in Scharen herbei, spenden willig, so oft man es von ihnen verlangt. Die Verehrung des am Kreuz hängenden Fakirs nimmt hysterische Formen an. Frauen versinken in Anbetung, Gelähmte werfen ihre Krücken fort. Der Pfarrer des Orts veranlaßt die Polizei, Alikan zu verhaften. Im Gefängnis beschließt Alikan, da er dem Hunger nicht entfliehen kann, ihn zu seinem Beruf zu machen. Hundert Tage fastet er. Ein gewaltiger Reklamerummel wird um

den Hungerkünstler aufgezümt. Doch nicht er hat den Vorteil davon, sondern die, die sich seiner bedienen.

Während der erste Teil des Films im Bereich des Allegorischen verbleibt, nimmt die Geschichte im weiteren Verlauf immer konkretere Gestalt an. Die bewegenden Themen des leicht zu erweckenden Aberglaubens, der Stützung staatlicher Macht durch etablierte kirchliche Autorität, der Ausbeutung des Proletariats treten unmißverständlich in den Vordergrund. Dabei ist Capovillas Film, wie die meisten engagierten Filme der Dritten Welt, kein Stück, in dem es um Sympathie oder Antipathie geht, sondern eher ein dramatisches Gleichnis, das Bewußtsein für die un-

würdige gesellschaftspolitische Situation dieses Landes wecken will. Capovilla bedient sich dabei – ähnlich seinem Landsmann Glauber Rocha⁷ – eines exzessiven Stils, der zum Schluß sogar Dokumentaraufnahmen zur vehementen Verdeutlichung seines humanitären Arguments mit heranzieht. Man mag der Meinung sein, daß dabei alle Maße gesprengt werden, daß die erzielten Assoziationen allzu gewollt und zufällig sind, doch der Effekt ist zweifellos auch für europäische Zuschauer aufstörend.

Franz Everschor

⁷ Zu Glauber Rocha's Film „Antonio das Mortes“ siehe diese Zschr. 184 (1969) 62 f.

Arbeiter sind nicht sprachlos

Von der Gruppe 61 zum Werkkreis 70

In einer kritischen Würdigung der dominierenden Rolle, welche bis vor kurzem die Schriftsteller der *Gruppe 47* in der bundesdeutschen Nachkriegsliteratur spielten, schrieb Paul Konrad Kurz 1968 in dieser Zeitschrift: „Sie sind bis heute nicht unbeteiligt an der gefährlichen Kluft zwischen Arbeiter und Intellektuellen. Auch sie haben, nicht ohne Selbstgenügsamkeit, Inzucht getrieben. Sie hätten sehen und verstehen müssen, daß der Mann von der Straße nicht allein vom Tisch der Gruppe 47 leben kann und daß der Arbeiter nicht auf das Brot der Gruppe 47 warten konnte. Auch dieses Verstehen wäre Sozialismus gewesen.“

Wie immer man zur Gruppe 47 steht, diese Feststellung ist unbestreitbar. Sie dürfte gleichzeitig auch zur Erklärung beitragen, warum es zur Bildung der Dortmunder *Gruppe 61* kam, eine Gründung, die sich während der beginnenden Rezession Anfang der sechziger Jahre im Revier, bis in die Namensgebung, als eine Antwort darauf bezog, daß den Schriftstellern der Gruppe 47 zu jenem Zeitpunkt der Arbeiter noch, wie es später Martin Walser selbstkritisch formu-

lierte, „ein unbekanntes Wesen“ war, obwohl doch soviel Prinzipielles zur Veränderung der Gesellschaft und zur Verbesserung der Situation der Lohnabhängigen nahezu pausenlos von den Literaten der mittleren und jungen Generation geschrieben wurde. Was hinter dem Betriebstor vorging, das zu ergründen überließen sie Soziologen und Pfarrern.

Die Gruppe 61 traf sich vor neun Jahren in Dortmund, auf Anregung der IG Bergbau, die über ihre Zeitung „Einheit“ Mitglieder, die sich das zutrauten, aufgerufen hatte, sich zu äußern, wie sie die Kohlenkrise „menschlich trifft“, also der drohende Verlust des Arbeitsplatzes durch Zechenstilllegung, die Umschulung für einen anderen Beruf, bei Älteren die frühzeitige Pensionierung laut Sozialplan. Der IG Bergbau war auch an Berichten gelegen, die „wirkliche Verhältnisse unter Tage“ schilderten.

Die Gruppe 61 verstand sich folglich zunächst als ein Werkkreis schreibender Bergarbeiter. Einer von ihnen, *Max von der Grün*, wurde zwei Jahre später durch seinen Ruhrroman „Irrlicht und Feuer“ zu einer

Stimme, die Weltresonanz gewann, weil er aus eigener vierzehnjähriger Erfahrung als Grubenlokomotivführer und mit einem naiven Erzähltalent das „unbekannte Wesen Arbeiter“ genauer darzustellen wußte, als es alle soziologischen Tests bis dahin fertiggebracht hatten. Die gar nicht nach literarischer Wirkung schielende schlichte Aufrichtigkeit, mit der er die unterprivilegierte Situation von Menschen schilderte, die nur als Kontrollnummer registriert, nicht mal beim Namen genannt wurden, durchbrach Informationssperren, von deren Vorhandensein in unserer Gesellschaft weite Kreise des Bürgertums – das auch zu Max von der Grüns Lesern zählt – kaum eine Ahnung hatten. Hier drang tatsächlich und wörtlich eine Stimme aus der Tiefe ins gesamtgesellschaftliche Bewußtsein. Eine Stimme, wie sie sich in der Gruppe 47, trotz aller sozialistischer Absichtserklärung, gar nicht erst hätte zu Wort melden können. (Denn man lud dort zwar den Verleger des „Spiegel“, Rudolf Augstein, einen Mann mit besten Beziehungen zum Top-Management, aber gewiß keinen Sekretär beispielsweise der Bergarbeitergewerkschaft ein.) Auch einen Verleger zu finden, war für die Autoren der Gruppe 61 zunächst schwer. Der katholische Paulus-Verlag in Recklinghausen übernahm die sozialliterarische Aufgabe, bis nach dem unerwarteten Erfolg von „Irrlicht und Feuer“ auch Luchterhand sich für das Geschäft interessierte.

Der Erfolg freilich deformierte die Gruppe 61. Nun legte man nicht mehr auf die Sprache der Arbeiter Gewicht, sondern auf, wie man jetzt programmatisch sagte, „künstlerische Auseinandersetzung mit der industriellen Arbeitswelt“. Von dem humanen Standort rückte man ab. Nicht der Mensch war mehr Mittelpunkt, der arbeitende Lohnabhängige, sondern die „Beschreibung“ der industriellen Leistungsgesellschaft und ihrer technischen wie funktionalen Mechanismen. In der Gruppe 61 wechselte die Leitung von dem Gewerkschaftssekretär Walter Kopping, dem es um soziale Veränderungen ging, auf den eher bürgerlich-sozialdemokratischen Büchereidirektor Fritz Hüser über, der den Mitgliedern der Gruppe

literarischen Schriff, „Bildung“, somit Kriterien „künstlerischer Auseinandersetzung“ vermitteln wollte. Seitdem schreibt auch Max von der Grün nicht mehr unbefangen, wie sein Roman „Zwei Briefe an Pospischiel“ (1968 bei Luchterhand erschienen) beweist, in dem es um Sex, Eros und Vergangenheitsbewältigung in Klischees eines verspäteten „Siebenundvierziger“ Romanstils geht.

Nachdem im vergangenen Jahr Max von der Grün und seine Freunde eine Tagung der Gruppe 61 durch den Abbruch aller Diskussion mit Publizisten und Soziologen beschlossen und proklamierten, künftig unter sich bleiben zu wollen, war die Zeit reif zur Gründung einer neuen Vereinigung, die sich *Werkkreis 70* nennt. Hier waren Schriftsteller treibende Kräfte, die mit Reportagen aus dem Betriebsalltag und aus der Freizeitwelt der Arbeiter bereits Aufmerksamkeit gefunden hatten, wie *Günter Wallraff* („13 unerwünschte Reportagen“, Verlag Kiepenheuer u. Witsch, 1969) oder *Erika Runge* („Bottropper Protokolle“, edition suhrkamp, 1968). Der Werkkreis 70, im Februar dieses Jahrs in Köln gegründet, nahm sich die *Literarische Werkstatt Gelsenkirchen* zum Vorbild, die schon seit 1968 besteht und gefördert von dem örtlichen Büchereileiter Hugo Ernst Käufer zusammen mit dem Volkshochschuldirektor Rainer Kabel, Arbeiter, Hausfrauen, Schüler, Studenten, Angestellte zu wöchentlichen Diskussionsrunden versammelt. Zwei- oder dreimal im Jahr stellt man sich in Wettbewerben in Gelsenkirchen der breitesten Öffentlichkeit, betont anti-elitär, im Bahnhofswartesaal oder im Kaufhof. Die Vorentscheidungen trifft das Publikum, nur in der „Endrunde“ entscheidet die Jury. Dazu gibt es Beat und Würstchen. Die Benennung von Nöten und Sorgen des arbeitenden Menschen, einschließlich der sonst kaum angesprochenen sozial unterprivilegierten Hausfrauen und Mütter, die soziale Lage der Familie einmal konkret ausleuchtend, das steht unentschieden im Zentrum des Interesses bei dieser literarischen Werkstattarbeit. Kriterium ist, vor allem für das breite Publikum, das sich in Gelsenkirchen rege beteiligt, die subjektive Auf-

richtigkeit des Schreibenden. Der Werkkreis 70 hat von der Literarischen Werkstatt Gelsenkirchen das unmittelbar auf den Menschen zielende undogmatische, aber sozial entschiedene Engagement weitgehend übernommen.

Die erste Bundestagung der seit dem im Februar gegründeten Werkkreise fand nun, verständlicherweise, in Gelsenkirchen statt. Werkstätten gibt es demnach jetzt auch in Westberlin, Hamburg, Köln, München, Essen, Wuppertal, Tübingen, seit kurzem in Mannheim und Düsseldorf. Weitere örtliche Gründungen folgen in den nächsten Monaten. Durch einen Informationsdienst und durch literarische Wettbewerbe bleibt man miteinander im Bund, in Kommunikation. Die Ergebnisse eines ersten Wettbewerbs hat der Münchener Piper-Verlag veröffentlicht: „Ein Baukran stürzt um. Berichte aus der Arbeitswelt“. Ein zweiter Wettbewerb „Der Arbeitsplatz, wie er ist und wie ich ihn mir vorstelle“ soll nicht nur der Bestandsaufnahme dienen, sondern auch die soziale Phantasie aktivieren.

Die Gruppe 61 brachte in die Literatur der sechziger Jahre in der Bundesrepublik einen

kräftigen Anstoß zu neuem Realismus, der nicht unwesentlich dazu beitrug, formalistische Glasperlenspielereien zu überwinden. Doch wie bisher noch stets Arbeitsliteratur erlag auch die der Gruppe 61 inzwischen weitgehend dem Liebeswerben von mancherlei Interessenten um ihre „künstlerische“ Anpassung an vorgeprägte Formen, entfremdete sich damit wieder vom Arbeiter. (Deutlichstes Alarmzeichen der Ausspruch von Max von der Grün im Januar 1970 im Zweiten Deutschen Fernsehen, Kulturmagazin Aspekte: „Der Arbeiter findet nur ausnahmsweise eine eigene Sprache“.) Der Werkkreis 70 will die Fehler vermeiden, über literarischen Stilübungen zum Thema „industrielle Arbeitswelt“ den arbeitenden Menschen aus den Augen zu verlieren, und hat vielleicht erstmals Chancen, in seiner gänzlich neuartigen Werkstattform – von englischen und amerikanischen Vorbildern auf bundesdeutsche Verhältnisse übersetzt – mit einer Prise Pop und Beat human-sozial (und familiennah!) in der Sprache des Arbeiters den Stein des Anstoßes jeweils im Blickwinkel zu behalten. Dieses Engagement ist jedenfalls offen und ehrlich, unbefangen.

Friedhelm Bauklob

BESPRECHUNGEN

Philosophie

Wahrheit, Wert und Sein. Festgabe für Dietrich von Hildebrand zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Balduin SCHWARZ. Regensburg: Habel 1970. 338 S. Lw 45.—

Diese Festgabe von Freunden und Schülern zeigt schon im Titel die Schwerpunkte der Philosophie v. Hildebrands an; B. Schwarz würdigt ihre Ergebnisse, Karla Mertens die Persönlichkeit. Hildebrand gehört zu den Phänomenologen, die die Einsicht in die Wesenheiten und ihre wesentlichen Zusammenhänge als Grundlage alles Philosophierens ansehen, mit Recht; er hat dies vor allem auf die Ethik angewandt. Der ihm hierin nahestehende Gabriel Marcel stellt in seinem Beitrag „Philosophisches Testament“ die eigenen Bemühungen gegen Mißverständnisse klar: der „Philosoph als Wächter“ hat „die Veränderungen einzuschätzen, die die gewaltige technische Entwicklung tatsächlich in den Sitten und Denkweisen bis in die Glaubensüberzeugung hinein mit sich bringt, zugleich aber auch unbeirrbar die Geister zum Bewußtsein eines Unvergänglichen zurückzurufen, außerhalb dessen die verheißungsvolle technische Entwicklung nur in einer Katastrophe enden könnte“ (23). B. Schwarz zeichnet Geschichte und Hintergrund des Unterschieds zwischen Realkonstatierung und Wesenserkenntnis, der heute oft verkannt wird; ebenso F. Wenisch „Gewißheitskriterium und Einsicht“ und W. A. Marra „Creative Negation“. Wesenseigenschaften der geistigen Wirklichkeit behandeln die folgenden Beiträge. H. Sedlmayr zeigt die Bedeutung der Überlieferung für ihre Erkenntnis nach russischen Autoren; S. J. Hamburger die Kühnheit der Liebe; die Möglichkeit zu weiterer Vertiefung St. Schwarz „Depth“; die Wertphilosophie v. Hildebrands im besonderen R. Chervin. H. Deku „Studium Aeternitatis imitandae“ bespricht die

Notwendigkeit prinzipieller Wahrheiten und ihre Verkennung heute; P. Stöcklein die Verführbarkeit der heutigen Jugend durch Schlagworte. Über die grundlegende Notwendigkeit von Wesenseinsichten auch in der Politik sprechen P. Peeters „Valeur et Réalisme Politique“ und W. Waldstein „Gesetz und Gerechtigkeit“. Über die Sinnfrage handelt H. E. Hengstenberg; über die ontologische Bedeutung des Gewissens H. Kuhn. B. Wenisch betont gegen allen Aktualismus die Substantialität der Person und ihre Selbstverwirklichung. Diese vollzieht sich, wie J. F. Crosby ausführt, nicht allein in der Veränderung der äußeren Welt, in der der Mensch sich sogar selbst verlieren kann. Zum Wesen des Menschen gehört, wie A. Ehrenreich zeigt, die Offenheit für das Unendliche, gegen das gewisse Philosophien der Existenz sich verschließen. Eine gedrängte Übersicht über die Geschichte der natürlichen Gotteslehre gibt A. Dempf. Den Haß Sartres gegen Gott untersucht V. Miceli; Nietzsches These vom Tod Gottes im Hinblick auf die heutige Zeit P. Wolff. Der Beitrag von J. Seifert „Die verschiedenen Bedeutungen von ‚Sein‘“ weist nach, daß die Seinsvergessenheit, die Heidegger der bisherigen Philosophie vorwirft, eher ihn selbst trifft.

Die notwendig gedrängte Übersicht des Inhalts zeigt schon dessen Reichhaltigkeit. Ihre Einheit finden die Beiträge in der Betonung der grundlegenden Bedeutung der Wesenseinsicht für alle menschlichen Bereiche; ohne sie gibt es keine Philosophie. Soziologismus und Psychologismus übersehen, daß auch Soziologie und Psychologie, ohne es wahrhaben zu wollen, solche Einsichten voraussetzen, für die sie selbst nicht mehr zuständig sind und die sie darum leicht aus dem Auge verlieren. Aber ob anerkannt oder nicht, die

geistigen Wirklichkeiten bestehen weiter und ihre Verkennung wirkt sich schließlich in Katastrophen aus. Jene, die wie D. v. Hildebrand auf diese Grundlagen hinweisen, deren die Kultur um so mehr bedarf, je höher sie sich entwickelt, übernehmen eine zwar heute undankbare, aber um so notwendigere Aufgabe.

A. Brunner SJ

HABERMAS, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt: Suhrkamp 1968. 364 S. (Theorie. 2.) Kart. 15,-.

Das Buch will ein „Prolegomenon“ zu einer kritischen Gesellschaftstheorie sein, die als Einheit von Erkenntnis und Interesse die Stelle einnehmen soll, die bisher die Philosophie für sich beanspruchte. Die Begründung dafür, daß nur noch in einer solchen Theorie das Anliegen einer grundlegenden und für die Praxis entscheidenden Selbstreflexion zu seinem Recht kommen kann, soll durch eine breit angelegte Darlegung der geistesgeschichtlichen Entwicklung von Kant über Fichte, Hegel, Marx, den älteren Positivismus (Comte und Mach), Peirce und Dilthey bis zu Freuds Psychoanalyse geleistet werden. Als der eigentliche Hauptgegner erscheint dabei der Positivismus, insofern er sich auf eine Methodologie der naiv als Beschreibung der Realität aufgefaßten empirischen Wissenschaften beschränkt und jede Reflexion auf die letzten Grundlagen der Wissenschaft im Subjekt und seinen Interessen ausschaltet. Im Gegensatz dazu sprechen Kant und Fichte von einem Erkenntnisinteresse der Vernunft. Bei Fichte wird dieses Interesse unmittelbar praktisch; von Marx wird dieses Interesse von der idealistischen auf die materialistische Ebene übertragen; als sein Subjekt wird anstelle des absoluten Ichs Fichtes bzw. des absoluten Geistes Hegels die Menschengattung, als das die Entwicklung vorantreibende Wirken anstelle des geistigen Denkens und Wollens die äußere produktive Arbeit gesetzt. Der Positivismus bedeutet demgegenüber ein Zurückfallen auf die vorkantische Stufe der Reflexion. Peirce erkennt für die Naturwissenschaften, Dilthey

für die Geisteswissenschaften erkenntnisleitende Interessen an; jedoch vermögen sich beide dem Bann des Positivismus nicht völlig zu entwenden; es fehlt ihnen die Selbstreflexion auf die als Bildungsprozeß begriffene Gattungsgeschichte (243). Erst die Psychoanalyse Freuds „ist für uns als das einzige greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft relevant“ (263). In ihr verbindet sich die Sinnzusammenhänge verstehende Methode Diltheys mit der kausal-erklärenden Methode der Naturwissenschaften. Dem, was Habermas unter kritischer Gesellschaftstheorie versteht, kommt Freud dadurch zumindest nahe, daß er die Soziologie als eine Art Psychoanalyse der Gesellschaft auffaßt. Ähnlich wie die Psychoanalyse von dem Interesse an der Heilung von Zwangszuständen geleitet wird, geht das Interesse der Soziologie auf Befreiung von unberechtigtem gesellschaftlichem Zwang. Dies setzt eine Aufklärung über die Grenzen berechtigten Zwangs voraus. Diese Einheit von Erkenntnis und Interesse scheint die zu sein, die Habermas in der ihm vorschwebenden kritischen Gesellschaftstheorie verwirklicht wissen will.

Diese Einheit scheint Habermas nicht als völlige Identität von Erkenntnis und die Verwirklichung von Zielen erstrebendem Interesse aufzufassen, sondern als gegenseitiges Sichdurchdringen von beidem in dem einen menschlichen Lebensvollzug, wobei bald die Erkenntnis das Interesse weckt, bald das Interesse für die Erkenntnisbemühung der Vernunft leitend ist. Vielleicht ist tatsächlich die Bedeutung des „Interesses“ für die Erkenntnis manchmal zu wenig positiv gewürdigt worden; man sieht in ihm oft einseitig nur die Ideologiegefahr. Die Ideologiegefahr erscheint aber unverkennbar, wenn ein partikuläres, wenn auch berechtigtes Interesse, wie das an der Befreiung von nicht mehr zu rechtfertigendem gesellschaftlichem Zwang, zum letztbestimmenden Interesse gemacht wird. Habermas selbst deutet an, daß dieses Interesse an einem höheren sein Maß finden muß. Er gesteht auch, daß der „biologische Bezugsrahmen“ der Arterhaltung nicht ausreicht

(242). Auf den „Bildungsprozeß der Gattung“ kommt es letztlich an (ebd.). Welches das „Gute schlechthin“ ist, auf das dieser Prozeß ausgerichtet ist, darauf vermißt man eine Antwort. Eine bloße Gesellschaftstheorie kann auch auf diese Frage keine gültige Antwort geben, wenn es wahr ist, was Thomas von Aquin sagt, daß „der Mensch nicht nach seinem ganzen Wesen und nach allem, was in ihm ist, der Gesellschaft untergeordnet ist“. Hier melden sich unvermeidliche metaphysische Fragen an, zu deren Beantwortung eine Gesellschaftstheorie nicht ausreicht.

J. de Vries SJ

ARENS, Hans: *Sprachwissenschaft*. Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. Freiburg: Alber 1969. Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage, 816 S. (Orbis Academicus. I/6.) Lw. 78,-.

Auch wer sich „nur“ für Philosophie und Theologie interessiert, wird in Zukunft nicht mehr an der Sprachwissenschaft vorbeikommen. Die Einsicht, daß unser Denken und Glauben zwar nicht völlig, aber zu einem guten Teil sprachdeterminiert sind, läßt sich nicht länger verdrängen. Der Tatsache wird

man auch nicht mehr gerecht, daß man ein wenig Hermeneutik betreibt. Es bedarf intensiver linguistischer Kenntnisse, um die Konsequenzen für unser Reden über Gott und die Welt zu ziehen. Schien es bisher, als wäre die Soziologie der Schlüssel zu manchen Ungereimtheiten in den Geisteswissenschaften, so nimmt mehr und mehr die Sprachwissenschaft diesen Rang ein. Das ist nur die Konsequenz aus dem soziologischen Ansatz, denn die Sprache erweist sich bei näherem Zusehen als die soziale Tatsache schlechthin, die noch dazu am ehesten exakten Methoden zugänglich ist. Unter diesem Gesichtspunkt ist das Standardwerk von Arens eine empfehlenswerte Einführung für philosophisch und theologisch interessierte sprachwissenschaftliche Laien, zumal die 2. Auflage um die letzten 30 Jahre der linguistischen Forschung fortgeführt wurde. Diese Ergänzung trägt den Titel „Die Sprachwissenschaft im Zeichen des Strukturalismus“, der sich neuerdings als Ideologie und weltanschaulich bemerkbar macht und Christentum wie Marxismus herausfordert. Eine ausführliche Bibliographie zeichnet auch diesen Band aus wie alle anderen der problemgeschichtlichen Reihe „Orbis Academicus“.

G. Schiwy SJ

Schule

LAURIEN, Hanna-Renate: *Der Weg zum Abitur*. Schule, Kinder, Elternhaus. Frankfurt: Fischer 1970. 125 S. (Fischer-Bücherei. 6009.) Kart. 2,80.

Das kleine Buch ist aus einer Sendereihe des WDR entstanden. Die Verfasserin, die ihre Erfahrungen auf allen Ebenen der Schule hat sammeln dürfen, bringt diese Erfahrungen ebenso ein wie ihre vorurteilslose Adaption moderner erziehungswissenschaftlicher Literatur. Die glückliche Mischung von gesundem pädagogischen Menschenverstand, umfassender Sach- und Problemkenntnis und dem Willen, Eltern und Schülern wirklich zu helfen, kennzeichnen den „Weg zum Abitur“. Er ist nicht so dunkel und verworren, wie viele immer noch meinen.

Die 6 Abschnitte zeigen, worum es geht: „Ist Dummheit angeboren?“ verarbeitet geschichtl. Ergebnisse moderner Sozialisationsforschung und macht Eltern auf manches aufmerksam, was sie für die späteren Lernerfolge ihrer Kinder tun können. „Demokratie im Klassenzimmer“ zeigt Möglichkeiten und Grenzen eines vernünftigen Demokratisierungsprozesses in der Schule. Der 3. Abschnitt „Das Gymnasium – ein weitverzweigtes System“ ist ein hartes Brot auch für eingeweihte Leser. Das liegt aber nicht an der Verfasserin, sondern an der Kompliziertheit des Systems. Wenn Eltern sich die Mühe machen, hier genau zu lesen, bleibt ihnen manche Ratlosigkeit erspart. Im 4. Abschnitt „Studienräte sind auch nur Menschen“ wird das heikle

Eltern-Lehrerverhältnis mit Sachkenntnis und Humor entschärft. „Von Noten und Nöten“ bringt Licht in das verwickelte Zensuren-system und zeigt, wie Testarbeiten das Lehrerurteil zwar nicht ersetzen, wohl aber ergänzen und objektiver machen können. Und „Von Richtlinien zum Curriculum“ macht deutlich, warum das Gymnasium heute in einer permanenten Reform begriffen ist und auch sein muß und daß es gefährlich wäre für seinen Bestand, wenn man die Inhalte und Verfahren des Unterrichts nicht ständig überprüfte. Im Anhang finden sich die „Rahmenvereinbarung zur Ordnung des Unterrichts auf der Oberstufe der Gymnasien“, die sog. „Saarbrücker Rahmenvereinbarung“ von 1960 und die „Richtlinien und Empfehlungen zur Ordnung des Unterrichts in den Klassen 5–11 der Gymnasien“ von 1966, beides problematische Zeugnisse ministerieller Weisheit, aber zur Zeit bestimmen sie noch das, was in den Gymnasien gilt, und darum ist es gut, wenn auch der Außenstehende sie kennt. In den Quellenangaben, die das Bändchen abschließen, findet der Leser manchen nützlichen Literaturhinweis.

Ein nützliches Buch also, dessen Lektüre Vergnügen bereitet. Ohne ausdrückliche Apologie wird das Gymnasium mit solch heiterer Selbstverständlichkeit präsentiert, als gäbe es keine Kritik, keinen Zweifel an seiner Existenz-

berechtigung. Das kann ein Akt höherer apologetischer Weisheit sein: Das Gymnasium existiert, es wird noch lange existieren, und Eltern, Schülern und Lehrern dafür nützliche Informationen, Zuspruch und Ermunterung zu geben, ist human und notwendig zugleich. Auch zeigen die vielen Hinweise auf bereits realisierte oder zumindest realisierbare systemimmanente Reformen, daß das Gymnasium kein so starres System ist, wie viele seiner Kritiker meinen.

Aber es darf nicht verschwiegen werden, daß durch die Notwendigkeit, sehr komplexe Sachverhalte auf begrenztem Raum lesbar darzustellen, manches etwas verkürzt geraten ist. Der tieferen Probleme unseres Bildungswesens wird man so nicht inne, und der durchschnittliche Leser wird wohl doch überfordert, wenn er in dem ach so Plausiblen die Tiefendimension dieser Problematik erkennen soll. Erst recht wird die „Unterschicht“ wohl kaum erreicht werden können, deren Informationsdistanz ja bekanntlich am größten ist. Aber es ist schon sehr viel, wenn die „Mittelschicht“ etwas besser informiert ist als bisher, und der Verfasserin bleibt das Verdienst, mit ihrem klugen Büchlein manches Unbehagen an der Schule mutig ausgesprochen und manche Kritik auf eine sachliche Ebene des Argumentierens gezwungen zu haben.

E. von der Lieth

ZU DIESEM HEFT

ERNST FEIL ist Assistent am Fundamentaltheologischen Seminar der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster.

HERMANN JOSEF WALLRAFF ist Professor für Gesellschafts- und Wirtschaftslehre an der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt.

ALBERT STÜTTGEN ist o. Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe, Abteilung Münster.

MAX SECKLER ist o. Professor für Fundamentaltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Tübingen.

FRANZ EVERSCHOR ist Redakteur in der Filmredaktion der ARD.

Walter Kern SJ

Hegel, Marx und die Frankfurter Schule

Ein Streiflicht auf die Aktualität Hegels

Wie sehr Hegel im Spannungsfeld heutiger Gegensätze steht, macht das Nebeneinander, um nicht zu sagen Gegeneinander der seit 1955 bestehenden östlich orientierten „Hegel-Gesellschaft“ und der jüngeren westlichen Gegenründung, der „Hegel-Vereinigung“, deutlich: diese beging das 200-Jahr-Jubiläum des am 27. August 1770 geborenen Georg Wilhelm Friedrich Hegel in dessen Heimatstadt Stuttgart (vom 12. bis 15. Juli), jene feierte es an der Berliner Humboldt-Universität, der Hauptstätte seines Wirkens (vom 23. bis 29. August). Beide Tagungen setzten das Verhältnis des Marxismus zu Hegel auf ihr Programm; verständlicherweise konzentrierte sich der Ostberliner Kongreß auf die Beziehung des – genau hundert Jahre später geborenen – Lenin zu Hegel. Man wird einräumen müssen, daß keine geistige oder politische Bewegung so sehr die Welt unserer Gegenwart verändert hat wie die sich auf Karl Marx berufende Theorie und Praxis. Eine Sondierung, inwiefern Entstehung und Entwicklung, heutige Interpretationen und mögliche Kritik des Marxismus verbunden sind mit der Philosophie Hegels, ist deshalb von besonderem Interesse. Für den deutschen Raum bündelt dieses Interesse die vor allem durch die Philosophen-Soziologen Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas repräsentierte Frankfurter Schule, die in den vergangenen zwei Jahren durch die Auseinandersetzungen mit der studentischen Ultralinken einer breiteren Öffentlichkeit bekannt wurde. – Daß ein kurzer Artikel über das schwierige Thema Vergrößerungen nicht vermeiden kann, die doch hoffentlich die Sache nicht geradezu verfälschen, versteht sich unschwer.

Etappen des Marxismus und seines Verhältnisses zu Hegel

Der junge *Karl Marx*, als Berliner Student angezogen und abgestoßen zugleich durch die „groteske Felsenmelodie“ des Hegelschen Denkens, schreibt eine Widerlegung von 24 Bogen Umfang – und muß feststellen: „Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems!“ Vor Ärger darüber sei er ganz krank geworden, so berichtet er am 10. November 1837 seinem Vater¹. Diese Zwangsgefolgschaft hielt ihn nicht lange in ihrem Bann. Im Verkehr mit den Linkshegelianern des Doktorclubs, bei der Ausarbeitung seiner Dissertation gelangte er zur eigenen kriti-

¹ Werke (= WW), ed. Lieber-Furth, I 13.

schen Stellungnahme gegenüber Hegel. Schon jetzt – 1841 – will er die totale Philosophie aufheben in das neue Element der Praxis, wie er später formulieren wird: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt darauf an, sie zu *verändern*“ (11. These über Feuerbach, 1845/46). In einem autobiographischen Rückblick erklärt Marx, nachdem er als Redakteur der Rheinischen Zeitung 1842/43 sich erstmals mit ökonomischen Fragen befassen mußte, sei er zum Studium Hegels zurückgekehrt und habe daran die Grundlagen der eigenen Auffassung, des später so genannten „Historischen Materialismus“, entwickelt: „Die erste Arbeit, unternommen zur Lösung der Zweifel, die mich bestürmten, war eine kritische Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie, eine Arbeit, wovon die Einleitung in den 1844 in Paris herausgegebenen Deutsch-Französischen Jahrbüchern erschien. Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesamtheit Hegel . . . unter dem Namen ‚bürgerliche Gesellschaft‘ zusammenfaßt“ (Zur Kritik der Politischen Ökonomie, Vorwort, 1859²). Marx will die Dialektik Hegels „vom Kopf auf die Füße“, aus dem Reich der Gedanken-Abstraktionen auf den Boden der materiellen Wirklichkeit gestellt haben; dadurch sei ihr „rationeller Kern“ aus der „mystischen Hülle“ befreit worden. Die breit angelegte Ausführung des Programms soziologischer Entmythologisierung der Hegelschen Philosophie stellt Marx' Hauptwerk „Das Kapital“ dar. In ihm, so meint Lenin, habe Marx „alles, was bei Hegel wertvoll ist, sich angeeignet und dies Wertvolle weiterentwickelt“.

Friedrich Engels, Marx' lebenslanger Freund und Kampfgenosse, hat die dialektische Systematisierung über den Bereich der Geschichte hinaus ausgeweitet auf die gesamte Wirklichkeit, zumal auch die untermenschliche Natur. Der von ihm entwickelte Dialektische Materialismus, der mit dem Anspruch umfassender wissenschaftlicher Welterklärung auftritt, wurde zum weltanschaulichen Grundbekenntnis des orthodoxen Marxismus. *Vladimir Iljitsch Lenin*, der höchst erfolgreiche Praktiker der revolutionären Kaderbildung, fand es angezeigt, sich im Schweizer Exil auf die gesteckte Aufgabe – sie wird heißen: Oktoberrevolution 1917 – vorzubereiten durch eine intensive Lektüre des schwierigsten spekulativen Werks Hegels, der „Wissenschaft der Logik“, die er in den später unter diesem Titel herausgegebenen Philosophischen Heften kommentierte³. Und zwei Jahre vor seinem Tod – am 12. 3. 1922 – wollte Lenin, daß „die Mitarbeiter der Zeitschrift ‚Unter dem Banner des Marxismus‘ das systematische Studium der Dialektik Hegels vom materialistischen Standpunkt aus organisieren, das heißt jener Dialektik, die Marx in seinem ‚Kapital‘ wie in seinen

² Ebd. VI 838.

³ „Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das I. Kapitel nicht vollkommen begreifen, ohne die ganze Logik von Hegel durchstudiert und begriffen zu haben. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert nicht *ein* Marxist Marx begriffen!“ (WW, dtsh. Ausgabe, XXXVIII 170.)

historischen und politischen Schriften praktisch angewendet hat, und zwar mit so viel Erfolg, daß jeder neue Tag, wo neue Klassen des Ostens (Japan, Indien, China) zum Leben und zum Kampf erwachen, ... den Marxismus immer mehr bekräftigt.“ Die Redakteure der Zeitschrift, die Auszüge aus den Hauptwerken Hegels veröffentlichen solle, mögen eine Art „Gesellschaft materialistischer Freunde der Hegelschen Dialektik“ bilden⁴! Von solchem Enthusiasmus war *Josef Stalin* allerdings weit entfernt. In der nach ihm benannten Ära wurde Hegel, z. B. in der Großen Sowjetenzyklopädie, zum Theoretiker des reaktionären Feudalismus degradiert; Marx' fortschrittliche, reale Dialektik habe mit der idealistischen Dialektik Hegels wesentlich nichts gemein – und diese letztere Unterscheidung blieb über die Entstalinisierung hinaus, die Hegel immerhin zum denkerischen Repräsentanten des relativ progressiven frühkapitalistischen Bürgertums avancieren ließ, vorherrschend im Bereich der marxistisch-leninistischen Orthodoxie, in der UdSSR, der DDR und auch bei manchem westlichen Marxisten wie dem Italiener M. Rossi.

Fakten gegen den Marxismus

Die Diktatur Stalins mit ihren terroristischen Exzessen diskreditierte die rigorose Parteilinie bei den humaner Empfindenden auch des eigenen Lagers. Die Soziologen, unter ihnen auch Marxisten⁵, konnten oder mußten registrieren, daß fundamentale Prognosen in Marx' politischer Ökonomie über den zunehmenden Verfall des kapitalistischen Systems sich im Lauf eines Jahrhunderts als unzutreffend erwiesen: Der Kapitalismus entwickelte selbst notwendige Mechanismen des sozialen Ausgleichs (den Faktor der „selfdestroying prophecy“ hatte Marx nicht einkalkuliert), damit schied das Proletariat als geeigneter und bereiter Träger der kommunistischen Revolution aus (wie wäre auch gerade von der voraussetzungsgemäß am meisten in Dumpfheit niedergehaltenen Menschenschicht die Erreichung des eigentlich Menschlichen zu erwarten gewesen!), auch technische Details wie das „Gesetz“ der sinkenden Profitrate waren zu undifferenziert angesetzt; das von Marx angenommene einseitige Bedingungsverhältnis Gesellschaft–Staat wurde dadurch aufgehoben, daß der Staat immer mehr gesellschaftliche Ordnungsfunktionen übernahm, und die Basis-Überbau-Vorstellung überhaupt, wie sie seit Engels galt, erschien als zu simple Konstruktion. Solche und andere „Fakten gegen Marx“⁶, vor allem die Verleugnung des Humanen in einem das Individuum Mensch verplanenden System, lösten die verschiedenen –

⁴ Ebd. XXXIII 220.

⁵ Vgl. zum folgenden besonders J. Habermas, Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus, in: Theorie und Praxis (Neuwied, Berlin 1963, 31969) 261–335; und: Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, ebd. 162–214.

⁶ J. Habermas ebd. 163; vgl. 163 ff., 189 ff., 330 f.; auch: ders., Technik und Wissenschaft als „Ideologie“ (Frankfurt 1969) 74 ff., 79 f.

von der Orthodoxie als revisionistisch disqualifizierten – Neo-Marxismen aus. In Polen (Leszek Kolakowski) und Jugoslawien wurde „Stalinismus“ der Titel für die falschen Gestalten dogmatischer Theorie und diktatorischer Parteipraxis. Zwar schrieben andere „Revisionisten“ wie Ernst Bloch und Roger Garaudy Bücher über Hegel⁷, jedoch nicht ein direkter Rückgriff auf dessen Philosophie war im Spiel bei den Versuchen, den Marxismus-Leninismus auf mehr Menschlichkeit hin aufzubrechen, wohl aber ein vermitteltes Zurückgehen auf Hegel – vermittelt durch den jungen Marx, den Marx von 1844. Daß sie sich auf ihn berufen konnten, das nicht zuletzt ermöglichte es den diversen Protesten gegen den etablierten Marxismus, sich dennoch als *marxistisch* zu verstehen.

Der junge Marx von 1844

Erst im Jahr 1932 sind die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte, die Marx 1844 in Paris niederschrieb, veröffentlicht worden – und Herbert Marcuse hat sie als erster dem deutschsprachigen Publikum vorgestellt. Hier nun erschien der Diskussion, die sich daran bis heute entzündete, ein anderer Marx als der bislang parteiamtlich, in Histo- und Diamat, bekannte: Marxismus nämlich, mit einem Wort gesagt, als *Humanismus*. Die Pariser Manuskripte des 26jährigen Marx beschreiben und analysieren *die Entfremdung des Menschen*, wie Marx sie infolge des kapitalistischen Wirtschaftssystems sich in den Industriearbeitern seiner Zeit unaufhaltsam vollziehen sieht. Entfremdung, das will in etwa besagen: Der Mensch sucht notwendigerweise durch die Bearbeitung der Natur, die er eben dadurch menschlich macht, sich selber hineinzubilden in materielle Dinge, sich aus ihnen herauszuarbeiten; der Arbeiter vergegenständlicht sich im Produkt seiner Arbeit, um sich mit ihm – und also sich mit sich selbst – zusammenzuschließen und so ausgebildet Mensch zu werden (F. Engels vergrößert diese Analyse später zur stammesgeschichtlichen Menschwerdung durch arbeitenden Werkzeuggebrauch). Indem nun aber der Kapitalismus, infolge des Privateigentums des Unternehmers an den Produktionsmitteln, dem bloßen Lohnarbeiter das Produkt seiner Arbeit vorenthält, enthält er ihm die Möglichkeit vor, darin zu sich, zu seinem eigentlichen Menschsein zu kommen, im *Andern* der bearbeiteten Natur sein *Selbst* zu finden. Die Vergegenständlichung wird verkehrt in Entgegenständlichung, der Arbeiter ist sich selbst entäußert, ist entfremdet dem Produkt seiner Arbeit, dem Arbeitsvorgang, der bearbeiteten Natur und schließlich und vor allem wie den anderen Menschen so sich selber. Die Aufhebung dieser radikalen und universalen menschlichen Selbstentfremdung ist nur möglich durch die Überführung der Produktionsmittel aus Privat- in Kollektivbesitz, durch Kommunismus also, der

⁷ Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (Frankfurt 2¹⁹⁶²); bzw.: Dieu est mort. Etude sur Hegel (Paris 1962; dtsh.: Berlin, Frankfurt 1965).

das Rezept und Vehikel ist für die vollendete Übereinstimmung von Mensch und Natur, für einen Humanismus, der der wahre Naturalismus, und einen Naturalismus, der der wahre Humanismus ist.

Der Hintergrund: Hegels „Phänomenologie“

In den Pariser Manuskripten nun ist Marx maßgeblich beeinflusst durch *Hegel*, und zwar durch dessen erstes Hauptwerk, die „*Phänomenologie des Geistes*“ von 1807. Nicht nur die Begrifflichkeit (Entfremdung, Vergegenständlichung, Selbst-Anderes usw.) verrät es: Marx widmet diesem Buch und der Dialektik, die in ihm am Werk ist, mehrere längere Abschnitte. Und was er an ihm einzigartig rühmend findet, spricht er selber so aus: „daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der Arbeit faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner eigenen Arbeit begreift.“⁸ Wie ist der selber berühmt gewordene Satz, dessen Diktion ja nicht eben ganz klar ist, von Hegels „Phänomenologie“ her zu verstehen?

Hegel will, die Denkergebnisse seiner Hauslehrer- (1793–1800) und seiner Jenaer Dozentenjahre (1801–1807) aufarbeitend, den Weg aufzeigen, der vom naiven menschlichen Alltagsbewußtsein zum Standpunkt der Wissenschaft, die für Hegel die Philosophie ist, führt. Insofern hat man die „Phänomenologie“ mit den Bildungsromanen der Zeit, Goethes „*Wilhelm Meister*“, dem „*Heinrich von Ofterdingen*“ des Novalis, oder mit dem späteren „*Grünen Heinrich*“ von Gottfried Keller verglichen. Aber so hintergründig-tiefsinnig wie die „Phänomenologie“ sind diese Romane wahrlich nicht. Hegel läßt das Bewußtsein mit seinen Gegenständen seine Erfahrungen machen. Indem es sprechend-denkend auf sie blickt, verändern diese sich – sie werden anders, als sie zunächst schienen. Sie rücken dem Bewußtsein gleichsam näher – und bringen dadurch das Bewußtsein mehr und mehr zu sich selbst: das sich selbst begreifende Selbstbewußtsein aber ist das wissenschaftlich-philosophische! So zeigt sich z. B., daß die sinnlich naivsten Worte „hier“ oder „jetzt“ durch den unmittelbaren sinnlichen Gegenstand nicht festgehalten werden, sie haben bereits eine Allgemeinbedeutung, da sie von allen möglichen Gegenständen gesagt werden können, und führen so auf den Weg zur Allgemeinheit der Dingwahrnehmung und letztlich des Geistes. Wir können hier die vielen und schwierigen weiteren Schritte dieses Wegs nicht mitgehen. Aber vielleicht läßt sich schon wenigstens erahnen, daß auf diesem Weg jede „Vergegenständlichung“ des Bewußtseins, das sich an seine Gegenstände (indem es sich auf sie einläßt, sich in sie hineingibt) „entäußert“, umschlägt in eine „Aufhebung der Ent-

⁸ WW, ed. Lieber-Furth, I 645; vgl. 506–665 die Pariser Manuskripte, und 637–665 speziell zu Hegel. – Marx unterstreicht allerdings (ebd. z. B. 642 f.), daß bei Hegel alles in der Abstraktion, der „Gedankenform“ verbleibe.

äußerung“ des Bewußtseins: die Gegenstände selbst werden immer mehr dem Bewußtsein gemäß, auf seine Höhen gehoben und insofern „entgegenständlicht“.

Daß Marx in diesem Prozeß „das Wesen der Arbeit“ gefaßt sieht und den Menschen als „Resultat seiner eigenen Arbeit“, hat noch seinen besonderen Grund in dem „*Herrschaft und Knechtschaft*“ betitelten Abschnitt der „Phänomenologie“, den die marxistischen Autoren nicht zu Unrecht mit Vorliebe zu kommentieren pflegen. Aufgrund der Beobachtung, daß ein menschliches Ich nur durch die Anerkennung von seiten anderer Menschen zu sich selbst kommt (als „Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist“), schildert Hegel den Prozeß der wechselweisen Anerkennung als Kampf auf Leben und Tod, in dem ein Partner sich den andern zu unterwerfen sucht. Wer sich aus Angst vor dem letzten Lebens Einsatz unterwirft, muß als Knecht arbeiten für den Herrn. Und nun tritt jene eigentümliche Umkehrung der Bedeutungsfronten ein, die Marx' Enthusiasmus geweckt hat: Das Herrsein, das an dem Knecht gerade kein gemäßes Gegenüber seiner Selbstanerkennung gefunden hat, besagt die Endstation sterilen Konsums der von dem Knecht produzierten Güter. Der Knecht dagegen, der schon in der Erfahrung der Todesangst durch und durch in Bewegung geriet, arbeitet sich am Material seiner Produkte, deren bequemer Genuß ihm versagt bleibt, in einem beständigen Ringen mit der widerständigen Materie und Siegen über sie ab und durch: er ist der Produktiv-Zukunftsgerichtete, der die Welt und sich voranbringt, als selbstbewußter Mensch – wie uns das ja schon als Quintessenz der Marx'schen Pariser Manuskripte bekannt ist. Diese gewiß großartige, aber auch einseitige Analyse der Herr-Knecht-Beziehung und der Bedeutung der Arbeit, die nur ein kleines Stück des langen Wegs der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“ ausmacht, bestimmte Marx zu seiner Gesamtcharakteristik derselben.

Die Marx-Deutung der Frankfurter Schule

Wie immer man die Erwägungen, die Marx 1844 in Paris anstellte, in ihrer sachlichen Tragweite beurteilen mag: ihr Pathos für das Menschsein des Menschen, für sein rechtes, volles Mensch-Werden-Können ist unverkennbar. Die Neomarxisten, die sich auf die Pariser Manuskripte und ihre Entfremdungstheorie berufen, machen auch geltend, daß Marx' engagiertes Interesse sich hier durchaus konzentriert auf die Erhellung und die Behebung der schlimmsten gegenwärtigen menschlichen Misere, ohne schon auszugreifen auf die Klassenkampf-Konstruktion der Gesamtmenschheitsgeschichte (wie dies im Kommunistischen Manifest von 1847 geschieht); und erst recht ist er hier noch weit entfernt von Engels' Dialektisierung auch der Natur zu einem evolutionistischen Weltsystem (obwohl er, wie Vorwort und Schlußparagrafen des 1. Bands des „Kapital“ von 1867 und seine spätere Mitarbeit am „Anti-Dühring“⁹

⁹ J. Habermas (a. a. O. [s. Anm. 5] 272) apostrophiert „die eigentümliche theoretische Nachgiebigkeit des ‚ökonomischen‘ Marx, seit etwa 1858, gegenüber dem ‚metaphysischen‘ Engels“.

zeigen, dessen Histo- und Diamat-Systematisierung duldet und auch übernimmt). Engels und Lenin, von Stalin zu schweigen, bedeuten für diese Sicht der Theorie von 1844 objektivistische Generalisierungen – mit latenten Trends zu Inhumanität. Engels habe die Dialektik der Geschichte zu einer Disziplin neben den Disziplinen der Naturdialektik und der Logik eingebettet; Dialektik wurde für ihn, nach seinen eigenen Worten, weiter nichts als die Wissenschaft von den allgemeinen Bewegungs- und Entwicklungsgesetzen der Natur, der Menschengesellschaft und des Denkens insgesamt. So sei der Marxismus, spätestens mit dem „Anti-Dühring“ von 1877, aus einer Revolutionstheorie zu einer Art objektivistischen Ontologie oder naturalistischen, im schlichten-schlechten Sinn materialistischen Kosmologie umgebildet worden; und auch Lenins „Philosophische Hefte“, in denen manche einen tieferen, ursprünglichen Marxismus sehen wollten, machten keine Ausnahme¹⁰.

Anders also der 1844er Marx – nach der nun zu skizzierenden Interpretation der *Frankfurter Schule*. Sie beansprucht, als „Chance des Nachgeborenen“: „Marx besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat“¹¹. Marx habe nie prinzipiell-abstrakt nach dem Wesen des Menschen und der Gesellschaft als solchem gefragt, nach ihrem Sein oder gar nach dem Sinn von Sein überhaupt. Deshalb sei der historische Materialismus in seiner ursprünglichen Gestalt auch nicht „materialistisch“ im Sinn der französischen Enzyklopädisten im 18. oder gar der deutschen Marxisten im 19. Jahrhundert, weil er nicht Welterklärung-schlechthin beanspruche. Positiv gewendet, ist Marx' eigener Marxismus „vielmehr als Geschichtsphilosophie und Revolutionstheorie in einem zu begreifen, ein revolutionärer Humanismus, der seinen Ausgang nimmt von der Analyse der Entfremdung und in der praktischen Revolutionierung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse sein Ziel hat, um mit ihnen zugleich Entfremdung überhaupt aufzuheben“ (J. Habermas)¹². Der nicht universalgeschichtlich oder gar kosmisch allgemeingültige, sondern durchaus konkret zeitgeschichtlich abgezielte Umbruch tritt nicht mit unmittelbarer naturgesetzlicher Notwendigkeit ein – dieses Mißverständnis brachte erst Engels' Totaldialektik auf, und Georg Lukács hat es bewußtseinslogisch-neuhegelisch neu aufgelegt –: die notwendende Revolution der Verhältnisse ist vielmehr vermittelt durch die freie Willenstat der zu ihr einsichtsbereiten Menschen. (Das sind nach Lenin die Funktionärskader, während Rosa Luxemburg und mit ihr E. Bloch, H. Marcuse u. a. an der breiten Bewußtseinsbildung der Massen selbst festhielten; nach Habermas wie schon dem jüngeren M. Horkheimer, da das Proletariat bekanntlich ausfällt, – die Wissenschaftler, die Soziologen.)

¹⁰ J. Habermas, ebd. 268, 270.

¹¹ Ebd. 179.

¹² Ebd. 269, vgl. 169. Habermas stützt sich dabei zustimmend auf Untersuchungen von I. Fetscher und H. Bollnow. – Auch nach dem jüngeren Frankfurter A. Schmidt gibt es bei Marx einzig „endliche Ziele endlicher raumzeitlich bedingter Menschen gegenüber begrenzten Bereichen der natürlichen und gesellschaftlichen Welt“; Marx „will dem Menschen aus dem selbstgeschmiedeten Käfig undurchschaubarer ökonomischer Determination heraushelfen“ (Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx [Frankfurt 1962] 27, 31).

Für Marx bildet die funktionale Folie seiner Revolutionstheorie die schon in der Doktordissertation von 1841¹³ angesichts der „absoluten“ Vollendung der Philosophie durch Hegel sich stellende Frage: Was nun? Was ist danach noch Neues möglich? *Denkmöglich* (so mag Marx' Antwort abgekürzt werden) nichts – *wirkmöglich* alles! In Marx' eigener Formulierung ist nach Hegel einzig mehr möglich und so denn auch schlechthin an der Zeit: die Aufhebung der Philosophie als ganzer durch ihre Verwirklichung. Das Philosophischwerden der Welt bei Hegel schlägt um in das Weltlichwerden der Philosophie. Durch die totale Verwirklichung der Philosophie, die zugleich die totale Abschaffung aller bloßen philosophischen Gedankengeltung bedeutet, verliert nun aber die Philosophie ihren Totalitätsanspruch, – genauer: dieser erweist sich als je schon illegitim-überzogen. Illegitim ist der Anspruch der Philosophie auf durch sie zu erreichende letzte Erfüllung; diese ist nur durch die Wirklichkeit zu leisten, durch die revolutionäre Tat zu erschwingen. Illegitim ist auch der Anspruch der Philosophie auf von ihr darzubietende erste Begründung. Die Philosophie – ist sie nicht nach Hegel selbst „ihre Zeit in Gedanken erfasst“¹⁴? – ist vielmehr bedingt durch die jeweiligen, zumal gesellschaftlichen, Zeitverhältnisse. Und war nicht auch Hegel – und später, eher pamphletistisch, Heinrich Heine – der Meinung, die Philosophie des deutschen Idealismus habe im Medium des Gedankens, als Revolution des geistigen Bewußtseins absolviert, was in Frankreich auf dem Boden der politisch-sozialen Wirklichkeit stattfand? Solche Selbstbestimmung der Hegelschen Philosophie muß sich nur richtig, marxistisch, verstehen: dann ist sie schon herabgestiegen vom Kothurn. Dann werden – nach Marx¹⁵ – nicht mehr „ganz unterderhand bürgerliche Verhältnisse als unumstößliche Naturgesetze der Gesellschaft in abstracto untergeschoben“. In der relativierenden Herabsetzung und letztlich vollen Umkehrung der Philosophie Hegels wird die entscheidende Leistung und, je nach Einstellung, das bleibende Verdienst des jungen Marx gesehen, jedenfalls sofern zugleich die „positive“, konkret revolutionstheoretische Seite der Medaille miteinbezogen wird. Und auch die Leistung der heutigen „materialistischen Kritik“ bestehe, zunächst wenigstens, darin, die Philosophie „in die Einsicht hineinzutreiben, daß sie weder ihren Ursprung in sich selbst begründen, noch ihre Erfüllung durch sich selbst wirklichmachen kann“¹⁶.

Hegels dialektische Methode

Es muß nun endlich gesagt werden, was es auf sich hat mit jenem Hegelschen Totalitätsdenken, von dem der Marx der Frankfurter Schule sich so entschieden absetzt. Der Mensch hat es nach *Hegel* mit der Allheit der Dinge, mit der Ganzheit der Wirk-

¹³ Die Dissertation warf diese Frage auf am Exempel der Möglichkeit von Philosophie *nach Aristoteles*, dem Vollender der Philosophie der Antike.

¹⁴ Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede: WW VIII (1833) 19.

¹⁵ Kritik der Politischen Ökonomie (1859), Einleitung.

¹⁶ J. Habermas (s. Anm. 5) 169.

lichkeit zu tun, weil er *denkt*; wodurch er sich wesentlich vom Tier unterscheidet. Denken erschöpft sich nicht im Abstrahieren und Klassifizieren des Verstands, wie es sich etwa in Zoologie-Handbüchern bekundet. Es ist vielmehr Geschehen der Vernunft: Der zuerst noch unentfaltete, inhaltsleere – Hegel sagt: „an sich seiende“ – Geist geht aus sich heraus, läßt sich ein auf den Reichtum der Welt, entdeckt im spannungsgeladenen Feld ihrer gegensätzlichen Gestalten seine – „für sich seienden“ – Möglichkeiten, an die sich ent-äußernd er sich er-innert, er verliert sich an all das Andere – und findet darin sich selbst, er schließt sich zusammen mit den Weltgestalten, die Erscheinungsweisen seiner selbst sind, und hat darin sein ausgebildetes, durchgegliedertes, gefülltes und verwirklichtes Bei-sich-Sein gewonnen (sein „An-und-für-sich-Sein“). Am Bewegungsgesetz, Werdeprozeß des Geistes hat sich uns der Gang der Hegelschen Dialektik schematisiert¹⁷, beides ist dasselbe. Was Hegel so beschreibt – denn um zutreffende Beschreibung handelt es sich doch wohl –, ist der Vorgang jedes einzelnen Erkenntnisakts wie, umfassender gesehen, der ganzen Bewußtseins- und Bildungsgeschichte jedes Menschen. Und nicht auch der ganzen Menschheit, die durch alles Ausgreifen nach Weltgestaltung hindurch auf dem Weg ist zu ihrer bewußten und bejahten Einheit?! Stets gilt: „Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.“¹⁸

Das Hegelsche System

Allerdings besteht für Hegel¹⁹ keine entscheidende Kluft zwischen dem menschlichen Geist und der nichtgeistigen Natur. Die in dieser waltende Gesetzmäßigkeit zeugt von Vernunft, und zumal der Christ weiß die Welt insgesamt geschaffen von Gott, der aufs ursprünglichste Geist ist. Die Gedanken des Gottes-Geistes selber, „vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes“²⁰, meint Hegel nach-denken zu können in der „Wissenschaft der Logik“ (Nürnberg 1812–1816), die ein großes

¹⁷ Was gemeinhin als der dialektische Dreitakt These-Antithese-Synthese läuft (eine von Hegel selbst nicht gebrauchte Stereotype), bezeichnet Hegel scheinbar paradox auch als „*immanentes Hinausgehen*“ (Enzyklopädie³ § 81): das *Allgemeine* legt sich aus in die, da gegensätzlich, sich ergänzenden *Besonderungen*, die es in sich einbefaßt als das *Einzelne*, das nun nicht mehr ein abstraktes, sondern das konkrete (!) Allgemeine (!) ist. Daß dieses – übrigens auch der Seinsmetaphysik bekannte – Denkmodell mit den Mitteln formaler Logik nicht vollends zu fassen ist, kann zum Verständnis des anschließend anzuvisierenden „Positivismusstreits“ beitragen. – Zur dialektischen Bewegung des An-sich-Für-sich-An-und-für-sich hin-führend: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister (³1959), z. B. 102 f., 108 f.

¹⁸ Phänomenologie des Geistes. Vorrede: WW II (1832) 9.

¹⁹ Denn für den modernen Denker Hegel, der das Erbe Kants und Fichtes aufnimmt, „kommt... alles darauf an, das Wahre nicht [nur] als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen“ (ebd. 14).

²⁰ Wissenschaft der Logik: WW III (1834) 36.

System der Kategorien entwirft von den einfachsten Bestimmungen bis zur allumfassenden „absoluten Idee“. Gott ist ja nicht neidisch, wie die Vulgärmeinung der Griechen sich die Götter vorstellte; der Geist Gottes enthält dem Geist des Menschen seinen Logos nicht vor: *Geist ist Geist*, punktum (– nun, das Punktum entwickelt Hegel in drei Bänden). Die Logik macht den ersten Teil des Hegelschen Systems aus. Wenn schließlich die logische Idee „sich selbst frei entläßt“²¹ – eine vieldiskutierte Kurzformel! –, so wird eben dadurch die Welt von Raum und Zeit konstituiert, die durch die vielfältigsten Stufen materieller Wirklichkeit und organischen Lebens zum Bewußtsein des Menschen hinführt (= Naturphilosophie, der 2. Systemteil in der Heidelberger „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften“ von 1817, 3. Auflage 1830). Die Philosophie des Geistes, der Schlußteil des seinerseits wie alles bei Hegel dialektisch gebauten Systems, läßt die Idee, die in der Wirklichkeit ihre Bewährung sucht, im Menschen als subjektivem Geist zu Selbstbewußtsein gelangen, sich in der von den Menschen gesellschaftlich-geschichtlich geschaffenen Kulturwelt des objektiven Geistes auslegen und ihre gemäße Darstellung finden als absoluter Geist in (Kunst, Religion und) – Philosophie.

Die Philosophie des objektiven Geistes mündet in *die Geschichtsphilosophie Hegels* aus, die für uns, im Zusammenhang mit der Kritik der Frankfurter Schule, von besonderer Wichtigkeit ist. Die Geschichte hat zu Inhalt und Ziel den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“²² auf Menschheitsebene. Sie erfüllt ihre Aufgabe durch die einzelnen Völker, die je ihre weltgeschichtliche Stunde haben, indem sie, mit Hilfe der „großen Individuen“ wie Alexander, Caesar und Napoleon, alle noch so partikulären Interessen und egoistischen Machenschaften – ohne Wissen und Willen ihres Menschenmaterials – in Dienst nimmt und ihrem all-einen Zweck zunutze macht. Es ist dies die berühmt-berüchtigte „List der Vernunft“, deren religiöses Pendant Hegel in Gottes Vorsehung sieht. Die Geschichte schreitet unbeirrt voran, bis die Freiheit, die zuerst, im Orient, die eines einzelnen, des Despoten ist (und deshalb bloße Willkür bleibt), dann in der griechischen Polis und im römischen Imperium die Freiheit einiger, nämlich der Vollbürger, und die kraft der Botschaft des Christentums die Bestimmung des Menschen als solchen, ohne Ansehen von Person und Klasse, wird – bis diese Freiheit der „Weltzustand“ geworden ist. Der letzte große „Ruck“, den der Weltgeist in seinem Gang durch die Geschichte machte, war für Hegel die französische Revolution: in ihr haben Menschen erstmals, seit die Sonne am Firmament steht, ihr politisches Zusammenleben auf nichts anderes als die Vernunft gegründet – auf die Gedanken ihres Kopfes. Nicht die vordergründigen Zufälligkeiten des Geschichtslaufs, wohl aber was ihn erstlich vorantreibt und was er letztlich austrägt, Ursprung, Richtung und Vollendung der Geschichte der Menschheit stehen fest. Die Vernunft setzt sich

²¹ Ebd. IV (1834) 353.

²² Die Vernunft in der Geschichte (= Einleitung der geschichtsphilosophischen Vorlesungen), ed. Hoffmeister (51955) 63.

durch: selbst weltgeschichtliche Katastrophen beschleunigen nur ihren Zweck. Sie ist in der Wirklichkeit am Werk; diese *ist* ihr Werk. Programmatisch hat dann Hegel in der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (Berlin 1821), die insgesamt als die deutlichste Manifestation seines politischen Konservatismus gelten, diesen ausgesprochen in dem Doppelsatz: „Was vernünftig ist, das ist wirklich – und was wirklich ist, das ist vernünftig.“²³

Marx' Entideologisierung eine Enthegelianisierung?

Am ausdrücklichsten und ausführlichsten hat sich mit Hegel innerhalb der Frankfurter Schule auseinandergesetzt *Theodor W. Adorno*, der – neben Max Horkheimer – ihr Begründer ist; und zwar in den „Drei Studien zu Hegel“²⁴, sowie in seinem eigenen Gegenentwurf „Negative Dialektik“²⁵. Der Haupteinwand gegen Hegel: Seine Philosophie ist versöhnlerisch; sie sanktioniert konservatistisch das nun mal eben Bestehende, indem sie es als immer schon vernünftig und somit als zu Recht bestehend erklärt. Aktiv auf bessere Zukunft hin planende Weltveränderung durch den Menschen müsse da als unnütz, ja unmöglich erscheinen; laufe doch alles schon auf dem Geleise der Vernunft Richtung größerer Freiheit, und das von alleine, kraft des inneren Telos der Weltgeschichte. Hegel – der große Abwiegler, der Ja-Sager ohnegleichen, der „Ende-gut-alles-gut“-Philosoph, der den Weltgeist walten läßt. Verführung zu quietistischem „laissez faire, laissez aller“.

Adorno unterbaut die generelle Kritik durch Strukturanalyse der Hegelschen Dialektik, an der sich auch seine positive Alternative abzeichnet. Die Dialektik Hegels läßt sich auch folgendermaßen als Drei-Phasen-Geschehen fassen: als anfängliche, abstrakte, unmittelbare Position (= das an-sich-seiende Allgemeine); als die – die Vermittlungsfunktion ausübende – Negation (= die für-sich-seienden Besonderungen); und als die Negation der Negation, die umschlägt in eine neue, nun vermittelt-konkrete Position und die auf höherer Ebene die Basisstufe des nächsten dialektischen Schritts darstellt (= das „Einzelne“ an und für sich). Dabei gebe die zweite Stufe der *Negation* das progressive, *revolutionäre* Moment der Veränderung, der Offenheit, des zukunftsorientierten Neuen ab; die dritte Stufe der *Negation der Negation* jedoch, die ja zum – wenn nun auch gegliederten, ausgearbeiteten – Ausgangsdatum zurückführt, mache das konservative, regressive, *reaktionäre* Element der Beharrung, Abgeschlossenheit, des von der Vergangenheit vorgegebenen Alten aus... Deshalb sei Hegels Denken von seiner innersten Struktur her zwei-deutig. (Und tatsächlich gab

²³ WW VIII (1833) 17.

²⁴ Frankfurt 1963, ²1969; sie enthalten außer dem bis dahin unveröffentlichten, zum Studium Hegels anleitenden Essay „Skoteinos oder Wie zu lesen sei“ zwei Arbeiten aus den Jahren 1957/58.

²⁵ Frankfurt 1966 Studienausgabe 1969.

und gibt es die breiteste Skala der Interpretationen des politischen²⁶ – wie übrigens auch des religiösen – Denkers Hegel vom erzkonservativen preußischen Staatsphilosophen bis zu *dem* Denker der Revolution, bzw. vom Atheisten bis zum Repräsentanten moderner Christlichkeit.) Hegel selbst habe, wie sein System zur Genüge ausweist, das ganze Gewicht gelegt auf die Endstufe der Vollendung, des all-einen Zusammenschlusses im Beisichsein des absoluten Geistes, eben auf die Systemgeschlossenheit. Dagegen gelte es nun Stufe Nr. 2, nämlich die von Hegel selbst mit rühmenden Worten bedachte „Macht des Negativen“²⁷ festzuhalten und sich, ohne versöhnlerischen Kurz-Schluß, offen und frei auswirken zu lassen! *Negative* Dialektik also! Denn, „mit ihrem Übergang in Positivität wird sie unwahr“²⁸. Dabei ist keine glatte Synthese, keine runde Endbilanz, keine apriorische Gesamtübersicht, kein integriertes Universum, keine garantierte Eschatologie, keine Totalsystematik zu erwarten. Das aber ist nicht ein Nachteil: es ist der entscheidende Vorzug der neuen²⁹ Frankfurter „kritischen Theorie“. Mit dieser Akzentverlagerung von weitestreichender Tragweite innerhalb der Struktur der dialektischen Methode selber erhält nun auch – gegen die Identität und die sozusagen gefräßige, allverschlingende Identifizierungsmacht des Geistes – das Andere des Geistes, das diesem zugrunde liegt, nämlich die Nicht-Identität der *Materie*, sein tieferes Recht zurück und damit die materiellen Lebensbedingungen der menschlichen Gesellschaft.

Damit ist die Brücke geschlagen von Hegel, vom Hegel des Systems, zum revidierten Marx der Frankfurter Schule, von dem wir schon sprachen. Damit, so muß es nun aber auch an unserem Frankfurter Exempel scheinen, würden die heutigen Revisionen des Marxismus wie vordergründig seine Entstalinisierung, so hintergründig seine Enthegelianisierung verlangen – eine höchst unerfreuliche Parallele. Denn kritisch-praktischer Marxismus bestünde ja eben in Entideologisierung, im Verzicht auf Totalanspruch, rigorose Systematik usw., gerade Hegels Denken aber wäre gekennzeichnet durch die Behauptung allumfassender Ganzheit des „absoluten Geistes“. Und bestünde also die Aktualität Hegels, gerade in Sachen Marxismus, gleich dem *lucus a non lucendo* (wie Adorno gerne sagt), in der Ausräumung des Hegel-Erbes aus ihm? In Anti-Aktualität? Die Beschäftigung mit Hegel wäre dann nur ein großer Umweg gewesen für Marx, den Marx von 1844 – wie für uns.

²⁶ Um nur einige Namen zu nennen: R. Haym, H. Heller, M. Rossi, K. R. Popper, E. Topitsch einerseits – E. Weil, J. Ritter, G. Rohrmoser, W.-D. Marsch andererseits.

²⁷ Die nicht zurückschlägt in „absolute Negativität“ in Hegels Sinn der Selbstvollstreckung der Negation an sich selbst (– = +).

²⁸ Th. W. Adorno, *Metakritik der Erkenntnistheorie* (Stuttgart 1956) 33.

²⁹ Auf die durch das Jahr 1933 in Deutschland abgebrochenen frühen Geschehnisse der kritischen Theorie und den ganzen Beitrag M. Horkheimers dazu kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. die Neuausgaben von Horkheimer, hrsg. v. A. Schmidt: *Kritische Theorie*, 2 Bände (Frankfurt 1968); *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (ebd. 1967); sowie M. Horkheimer – Th. W. Adorno, *Zur Dialektik der Aufklärung* (ebd. 1969). – *Zur Kritik an den Frankfurtern*: M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte* (Berlin 1959); G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie* (Freiburg 1970).

Der Rest-Hegelianismus der Frankfurter im „Positivismusstreit“

Daß das Rezept gegen Systemkonformismus und inhumane Ideologie nicht so einfach antihegelisch, durch Hegel-Asepsis, zu haben ist – und von der Frankfurter Schule auch keineswegs darin gesucht wird –, zeigt eine wissenschaftliche Diskussion, in die sich die Frankfurter in den jüngstvergangenen Jahren nach der anderen Seite hin verwickeln ließen: *der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*³⁰. Die Kontrahenten von Adorno und Habermas sind die Vertreter der ausschließlich empirisch-analytischen Wissenschaft. Ihre Methode ist empirisch-erfahrungswissenschaftlich, insofern physisches Verhalten in einem isolierten Feld unter wiederholbaren Umständen von beliebig austauschbaren Subjekten beobachtet wird, was allein intersubjektiv gültige Wahrnehmungsurteile erlaube; sie ist analytisch-deduktiv, insofern sie aufgrund formallogischer Regeln rein funktionale, relationale Bedingungssätze ableitet: *wenn* dieses oder jenes Ziel erreicht werden soll, *dann* sind diese oder jene Mittel anzuwenden. Diese Methode nun – auf die sich zu beschränken den Positivismus und dessen „Wertfreiheit“ ausmacht – genügt den Frankfurtern nicht; sie scheint ihnen unkritisch. Eben weil sie nicht auf sie reflektiert, bleibt sie den Zwängen der Sphäre verhaftet, die sie doch analysieren will; sind doch die Daten wie die Kategorien und Modelle der Soziologie unabdingbar „durch den Zusammenhang der gesellschaftlichen Totalität strukturiert“³¹. Eine „vorwissenschaftlich akkumulierte“ „Erfahrung der Gesellschaft als Totalität lenkt den Entwurf der Theorie, in der sie sich artikuliert und durch deren Konstruktionen hindurch sie von neuem an Erfahrungen kontrolliert wird“³². „Die gesellschaftliche Totalität führt kein Eigenleben oberhalb des von ihr Zusammengefaßten, aus dem sie selbst besteht. Sie produziert und reproduziert sich durch ihre einzelnen Momente hindurch... So wenig jenes Ganze vom Leben, von der Kooperation und dem Antagonismus seiner Elemente abzusondern ist, so wenig kann irgendein Element auch bloß in seinem Funktionieren verstanden werden ohne Einsicht in das Ganze, das an der Bewegung des Einzelnen selbst sein Wesen hat. System und Einzelheit sind reziprok und nur in ihrer Reziprozität zu erkennen.“³³

Die praktische Konsequenz des Positivismus, nach dem Urteil der Frankfurter: Er kann, als Hilfswissenschaft rationaler Verwaltung, nach seinen Maßstäben partieller Vernunft nur das Auffinden der Mittel rationalisieren; die Zwecksetzung selbst ist wissenschaftlich unkontrollierbar, Sache bloßer Entscheidung, eines Dezisionismus – nach L. Wittgensteins klassischem Satz: „Wir fühlen, daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar

³⁰ Unter diesem Titel wurden elf aufeinander antwortende Beiträge von Th. W. Adorno und J. Habermas einerseits. H. Albert, R. Dahrendorf, H. Pilot und K. R. Popper andererseits 1969 (21970) veröffentlicht (Neuwied, Berlin). Die – 1963–1965 von Habermas und Albert weitergeführte – Diskussion geht zurück auf eine Tübinger Arbeitstagung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Oktober 1961 und die dort von Popper und Adorno gehaltenen Referate. – Von Albert auch das positivistische wissenschaftstheoretische Methodenprogramm: Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1968).

³¹ Adorno, in: Th. W. Adorno (u. a.), *Positivismusstreit* (s. Anm. 30), 126.

³² Habermas, ebd. 159 f.

³³ Adorno, ebd. 127.

nicht berührt sind.“³⁴ Das ist der vom Positivismus gewiß nicht beabsichtigte, aber heraufgeführte negative Effekt: „Auf der Basis einer Arbeitsteilung zwischen datenverarbeitenden Wissenschaften und wissenschaftlich nicht kontrollierbarer Normsetzung erwächst mit der strikten Klärung bestimmter Normsetzungen gleichzeitig der Spielraum purer Dezision . . . Die Ungewißheit im Handeln wächst, je strenger man . . . die Maßstäbe für die wissenschaftliche Vergewisserung wählt“³⁵! Und schließlich kann nur eine Theorie, die sich auf einen gesellschaftlichen Lebenszusammenhang im ganzen bezieht und diesen durchaus auch wertend beurteilt, auf dessen Emanzipation hinzielen, auf Weltveränderung zum Besseren! (Es handelt sich bei den Ganzheiten, auf deren Erkenntnis die Frankfurter Schule besteht, wohlgermerkt um nur *relative* „Totalitäten“: „eine soziale Lebenswelt, eine epochale Lage im ganzen.“³⁶

Im hermeneutischen Zirkel von Erfahrung und Theorie, Einzelnem und Ganzem besteht für Adorno und Habermas die für ihre Wissenschaft unaufgebbare *Dialektik*. Auch ihre kritisch-dialektische Theorie darf weder Erfahrungsbefunden noch der formalen Logik widerstreiten; aber gerade ihre zentralen Theoreme lassen sich nicht darauf allein zurückführen – eben wegen der Abhängigkeit jedes Erfahrungs-Einzelnem von der Gesamtstruktur der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Daß die Frankfurter ihr Verständnis für das komplexe Hin und Her wechselweiser Bedingungsverhältnisse, das die schlichte Einlinigkeit einer Konstruktion „von unten nach oben“ überbietet, der dialektischen Philosophie Hegels verdanken, das haben auch ihre positivistischen Diskussionspartner gesehen, die für ihre eigene Position den großen Namen Kant bemühen³⁷. Nach J. Habermas begreift Adorno Gesellschaft „in Kategorien, die ihre Herkunft aus der Logik Hegels nicht verleugnen“³⁸. Adorno selbst plädiert – neben der direkten Berufung auf Hegel³⁹ – für die Aufwertung des vor-Marx'schen Linkshegelianismus⁴⁰. Eine Verabschiedung Hegels bedeutet das nicht.

³⁴ Tractatus logico-philosophicus 6, 52.

³⁵ Habermas, Theorie und Praxis (s. Anm. 5) 17 f.

³⁶ Habermas, ebd. 163; Hervorhebung von mir.

³⁷ Popper, ebd. 147; Albert, ebd. 193, 197, 199¹⁰ u. ö.

³⁸ Positivismusstreit 155. Vgl. auch Habermas (s. Anm. 5) 50 f.

³⁹ Ebd. 128 f., 133.

⁴⁰ Der einschlägige Passus Adornos aus der Tübinger Diskussion von 1961 (ebd. 151) verdient hier reproduziert zu werden: „Die gesellschaftliche Realität hat sich in einer Weise verändert, daß man fast zwanghaft auf den von Marx und Engels so höhnisch kritisierten Standpunkt des Linkshegelianismus zurückgedrängt wird; einfach deshalb nämlich, weil erstens die von Marx und Engels entwickelte Theorie selber eine unterdessen vollkommen dogmatische Gestalt angenommen hat; zweitens, weil in dieser dogmatisierten und stillgelegten Form der Theorie der Gedanke an die Veränderung der Welt selbst zu einer scheußlichen Ideologie geworden ist, die dazu dient, die erbärmliche Praxis der Unterdrückung der Menschen zu rechtfertigen. Drittens aber – und das ist vielleicht das Allerernsteste –, weil der Gedanke, daß man durch die Theorie und durch das Aussprechen der Theorie unmittelbar die Menschen ergreifen und zu einer Aktion veranlassen kann, doppelt unmöglich geworden ist durch die Verfassung der Menschen, die durch die Theorie bekanntlich dazu in keiner Weise mehr sich veranlassen lassen, und durch die Gestalt der Wirklichkeit, die die Möglichkeit solcher Aktionen, wie sie bei Marx noch als am nächsten Tag bevorstehend erschienen sind, ausschließt. Wenn man heute also so tun wollte, als ob man morgen die Welt verändern kann, dann wäre man ein Lügner.“

Zur Kritik des Frankfurter Marx

Der anvisierte „Positivismusstreit“ kann hier nicht ausdiskutiert werden, wenn schon eine Sympathie unsererseits für eine nichtpositivistische Lösung der Grundfragen der Erkenntnis wohl nicht zu verkennen war. Wir haben nur Konsequenzen daraus zu ziehen für das Marx- und vor allem das Hegelverständnis der Frankfurter. *Marx* „entscheidet nicht über einen ontologischen Primat von Idee oder Materie“, so Habermas⁴¹; und nach Adorno sind der Geist und „das Gegebene“ „beide wesentlich durcheinander vermittelt“⁴². Kann da von Materialismus noch die Rede sein (wie denn auch Habermas dieses Wort gern in Anführungszeichen setzt)? Und von Marxismus? Politische Poeterei hat denn auch die oben S. 218 zitierte Marx-Maxime zu Feuerbach entsprechend umformuliert:

„Die Marxime der Frankfurter Schule

Die Philosophen

haben die Welt nur verschieden

interpretiert

es kommt darauf an

sich von ihr verändern zu lassen.“⁴³

Wird bei diesem Neomarxismus, bei dem der Akzent so sehr auf der Neuinterpretation liegt, der „-marxismus“ zum Pietätssuffix, das nicht beunruhigen muß, vorausgesetzt Vorbeugung gegen Rückfall in Marxismus-Leninismus und waches, Konsequenzen ziehendes Bewußtsein davon, daß die reale Politik zwischen Ost und West immer noch nicht die entideologisierenden Ideologen, sondern die altgläubigen Funktionäre bestimmen? Nun, in der Anwendung der Kritischen Theorie auf die Kapitalismus-Sozialismus-Problematik dürfte immerhin noch ein beachtlicher Rest marxistisches Erbe stecken⁴⁴. Aber uns interessiert hier mehr das Verhältnis der Frankfurter zu *Hegel*.

Zur Kritik des Frankfurter Hegel

Was die Frankfurter vom Positivismus, mit dem sie sich auseinandersetzen, unterscheidet, ist ihr Festhalten an der *dialektischen* Methode, die ihr Hegelsches Erbe darstellt. Die kritisch-dialektische Theorie will andererseits von der universalen Geistphilosophie Hegels dadurch abgehoben sein, daß sie sich selbst beschränkt auf nur *relative* Totalitäten, in denen man vermutlich je einzigartige wechselweise Bedingungsgefüge von Idee und materiellen Gegebenheiten sehen darf. Unsere kritische Frage an die Kritische Theorie lautet: Sprengt nicht *Dialektik* solche *Relativierung*? Wenn

⁴¹ Theorie und Praxis (s. Anm. 5) 285.

⁴² Metakritik der Erkenntnistheorie (Stuttgart 1956) 33.

⁴³ E. Fried, Die Beine der größeren Lügen (Berlin 1969).

⁴⁴ Vgl. Habermas z. B.: Positivismusstreit 185.

Habermas die historischen Bewegungsgesetze nur bezieht „auf einen jeweils konkreten Anwendungsbereich, der in der Dimension eines im ganzen einmaligen und in seinen Stadien unumkehrbaren Entwicklungsprozesses . . . definiert ist“⁴⁵; hat er dann die regional-epochal begrenzten Bereiche nicht schon entscheidend überschritten, wie Habermas ja auch schlechthin „das begriffene Ziel der Gesellschaft“⁴⁶ in seine Überlegungen einbringt?! Die Dialektik sprengt „extensionale“ Relativierung, *weil* sie nicht „intensional“ auf ein schlichtes Gleichgewichtssystem von Geist und Materie zurückgeführt werden kann. Dialektik, wie Hegel sie beschreibt – wir versuchten das andeutungsweise nahezubringen –, ist Dialektik des *Geistes*, seines Selbstverwirklichungsprozesses und seiner Selbstmanifestation. Und auch die Frankfurter dialektische Methode kann dieser Abkunft, weil sie in die Struktur der Dialektik einging, ja diese ausmacht, nicht entraten. Habermas' Methode ist dadurch entscheidend ausgezeichnet vor bloßer Deduktion, „daß sie die Prinzipien, nach denen sie verfährt, stets mit zur Diskussion stellt“, daß sie sich „in einem Zirkel der reflexiven Selbstrechtfertigung entfaltet“⁴⁷: das ist auf methodologischer Ebene die Selbstbestimmung und Selbstbegründung von „Geist“! Die Dialektik bleibt Geist-Dialektik auch dann, wenn sie, was durchaus einzuräumen ist⁴⁸, als Seins- und Werdegesez die an sich nichtgeistige Wirklichkeit analog strukturierend durchzieht, orientierend durchpulst. Aber muß dann nicht konsequenterweise das gesamte dialektische System der Hegelschen Geistphilosophie akzeptiert werden – mitsamt seinen totalitären Implikationen (wie sie infolge bloßer materialistischer Umkehrung auch im Diamat erhalten blieben, und zwar verstärkt)? Die generelle Diagnose, die Adorno von Hegels Systemdialektik gibt, ist weithin gültig: sie bezieht alles ein in den unausweichlichen Werdegang der einen, großen Versöhnung, alles und jedes wird herabgesetzt zum bloßen Moment des Selbstvollzugs des sich begreifenden Geistes. Nicht gültig dagegen scheint die spezielle Rezeptur Adornos: gegen Hegels Geistdialektik das Andere des Geistes, die Nichtidentität, die zufällige Endlichkeit der Materie, als Quell je neuer Aufbrüche, zur Geltung zu bringen. Das heißt die Dialektik halbieren⁴⁹; nicht von außen her läßt sich Geist kurieren. Was als entscheidende Korrektur an Hegel stärker einzubringen ist, ist nicht das Andere des *Geistes*, die Materie, sondern das Andere des *erkennenden* Geistes, und das ist: Geist als Wille, Liebe, Freiheit. Die Freiheit der anderen Menschen, die ich willentlich bejahe, eröffnet den Raum wirklicher Geschichte und echter,

⁴⁵ Ebd. 163.

⁴⁶ Theorie und Praxis 321.

⁴⁷ Positivismusstreit 253 f.

⁴⁸ Mit dem scholastisch-ontologischen Axiom von der Intelligibilität = Geisthaftigkeit alles Seienden: *omne ens est verum*. Adorno spricht von dem „Urteil der Sache über sich selbst“, als Maßstab für Wahrheit und Wert, das sich konstituiert „in ihrer Bestimmung zu jenem *Ganzen*, das in ihr steckt, ohne unmittelbar gegeben, ohne Faktizität zu sein; darauf will der [Hegelsche] Satz hinaus, die Sache sei an ihrem Begriff zu messen“ (Positivismusstreit 139; Hervorhebung von mir).

⁴⁹ Um Habermas' Polemik „Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus“ (Positivismusstreit 235–266) zu variieren.

neuer Zukunft; sie bindet auf die mächtigste und schärfste Weise an das Faktische und dessen Last, sie entbindet zugleich das gelösete Glück. Die *Dialektik* des Selbstgesprächs der Erkenntnis wird aufgebrochen, zu Fruchtbarkeit und Menschlichkeit, zunächst und zumeist durch *Dialog* in Freiheit, mit den Anderen. Auch die Theorie von Jürgen Habermas räumt dem Dialog und der Interaktion des menschlichen Mit- und Füreinanders eine maßgebliche Funktion ein⁵⁰. Der Dialog der menschlichen Freiheiten, von Einzelnen und Großgruppen, bricht nicht auseinander in isolierte Verständigunginseln: er bleibt – in seiner horizontalen Differenzierung – umfassen von der Einheit des dialektischen Erkenntnisausgriffs. Daß dieser nicht doch wieder alles übermächtigend, vergewaltigend „totalisiert“, „nach dem Uhrenschlag metaphysischer Notwendigkeit“⁵¹: dem, so scheint uns, ist nur zu wehren, wenn die vertikale Differenz von Mensch und Gott, von endlichem Geist und dem unendlichen Geist, gewahrt wird. Der menschliche Geist besitzt trotz seiner Universalität nicht die Mächtigkeit, das Einzelne im voraus durchgängig zu bestimmen – solche Bestimmungsmacht ist das Souveränitätsprivileg Gottes –: die ungefüllte, ernüchternde Leere unseres umfassenden Erkenntnisvorgriffs ist Voraussetzung je neuen Freiheitsaufbruchs . . . Hier wäre das Gespräch mit Hegel fortzusetzen. Oder würde es erst eigentlich beginnen? Es muß uns genügen, einigermaßen gezeigt zu haben, daß die Auseinandersetzung mit Marx und Marxismus, mit dem alten Marx von einst und mit den Neomarxismen von heute, sich zurückverwiesen sieht auf Hegel.

⁵⁰ Vgl. z. B. Theorie und Praxis 317 f. Habermas hier, Marx' Hegel-Kritik resümierend: „*Nicht-identisches* wird unter Identisches subsumiert; *Menschen* werden wie Dinge behandelt“! (Hervorhebung von mir.) Wird hier nicht auch das „Nichtidentische“ auf der Ebene des Entscheidend-Menschlichen, also doch wohl des Geistig-Personalen angesetzt?!

⁵¹ Ebd. 321.

„Politische Theologie“ — einst und jetzt

Im Integralismus unseligen Angedenkens hatte die „politische Theologie“ *alten* Schlags ihren Gipfel erreicht, auf den der Absturz gefolgt ist.

Dieser extrem supranaturalistischen „politischen Theologie“, die allerdings diesen erst neuestens aufgekommenen *Namen* nicht führte, sich vielmehr als „integral katholisch“ bezeichnete, war der Meinung, um Gott die ihm gebührende Ehre zu geben, um seine Größe so überragend wie möglich herauszustellen, müsse man Gottes Schöpfung und hier an erster Stelle, dem Menschen und allem, was der Mensch unternehmen, an Werken schaffen und aufbauen kann, jedweden Eigenwert absprechen, einzig und allein ihre Nichtigkeit und völlige Abhängigkeit betonen, vor allem aber das übernatürliche Ziel, zu dem Gott den Menschen berufen hat, derart als das einzige, das überhaupt Wert hat und zählt, vorbetonen, daß alle übrigen Ziele menschlichen Strebens nicht einmal als Zwischenziele angesehen werden dürfen, ihnen vielmehr ausschließlich Mittelhaftigkeit zukommt, insofern sie dem Menschen als Mittel dienen, sein Heil zu wirken und so zu seinem ewigen Ziel zu gelangen. Werthhaft sei nur das übernatürliche Ziel als *Selbst-* oder *Eigenwert* und, was zur Erreichung dieses Zieles dient, in eben dieser seiner Eigenschaft als *Dienstwert*. Dieser einseitige Supranaturalismus meint es ehrlich mit Gott; in Wahrheit aber tut er Gott nicht Ehre, sondern Unehre, ja Unrecht an. Stünde Gott auf gleicher Wertebene mit seinen Geschöpfen oder vielleicht besser gesagt, gäbe es ein gemeinsames Maß, eine Gewichtseinheit, in der Gottes und seiner Geschöpfe Größe miteinander verglichen, gegeneinander abgewogen werden könnten, dann hätte es vielleicht Sinn, von der Gewichtsschale, auf der die Geschöpfe gewogen werden, etwas wegzunehmen, um so ein größeres Übergewicht Gottes auszuweisen. Gerade diese Vorstellung wird aber der einzigartigen und unvergleichlichen Größe Gottes *nicht* gerecht. Gott steht *nicht* auf gleicher Wertebene mit seinen Geschöpfen; es gibt kein gemeinsames Maß, keine gemeinsame Gewichtseinheit, in der Gottes und seiner Geschöpfe Größe gegeneinander abgewogen werden könnten; auch in diesem Sinn ist Gott der „ganz andere“. Er ist so groß, daß er seiner Größe nicht das mindeste vergibt, wenn er seinen Geschöpfen echten Eigenwert verleiht und ihnen nicht nur ermöglicht, nicht nur gestattet, sondern aufträgt, echte geschöpfliche Werte zu schaffen, Kulturwerte im weitesten Sinn des Wortes aufzubauen. Menschliche Kultur, die persönliche Entfaltung eines jeden einzelnen Menschen sind *an und für sich* Werte und darum auch Werte in den Augen Gottes. Gott neidet dem Menschen diesen seinen menschlich-geschöpflichen Reichtum nicht, sondern schenkt ihn ihm in jedem Augenblick, in dem er ihn und die Welt im Dasein erhält, freut sich mit der Freude des Schenkgebers dieses seines dem Menschen gemachten Geschenkes, zählt

es zu seiner gloria externa, die auch dann besteht, wenn der Mensch, sei es aus unverschuldeter Unwissenheit, sei es schuldhafterweise, es unterläßt, sie zur gloria Dei formalis zu erheben.

Auf den *politischen Bereich* angewendet bedeutet dieser einseitige Supranaturalismus: der ganze Bereich des politischen (sozialen, ökonomischen) Lebens entbehrt des Eigenwerts und hat ausschließlich dienende Funktion gegenüber dem übernatürlichen Endziel des Menschen; wie alle menschlichen Vergemeinschaftungen und Vergesellschaftungen hat auch der Staat nur diese einzige Aufgabe. Schreiben wir dem Staat die Sorge für das Gemeinwohl zu und bestimmen dieses als den Inbegriff der Voraussetzungen oder Vorbedingungen, die erfüllt sein müssen, damit der Mensch durch Regen seiner Kräfte zur vollen Entfaltung seiner Anlagen gelangen und sein persönliches Wohl verwirklichen könne, so ist unter diesem persönlichen Wohl sein ewiges Heil – und zwar strenggenommen ausschließlich dieses – zu verstehen. Nun ist es Sache der Kirche, die Menschen unmittelbar zu ihrem ewigen Heil zu führen; dagegen kann der Staat nur mittelbar dazu beitragen, indem er Voraussetzungen oder Vorbedingungen schafft, die dem Menschen das Streben nach seinem ewigen Heil erleichtern oder es begünstigen. Da somit die Aufgabe des Staats im Dienst dessen steht, was Aufgabe der Kirche ist, steht er selbst im Dienstverhältnis zur Kirche, die ihm Weisungen zu erteilen hat, was er tun oder lassen soll, um die ihm obliegende, wenn auch nur mittelbare Mitwirkung zum ewigen Heil derer, die seine Staatsbürger sind, zu leisten. Und dies gilt grundsätzlich von *jedem* Staat; einen Eigenwert, eine andere Aufgabe als diesen Dienst am ewigen Heil seiner Staatsbürger kann kein Staat haben, weil es schlechterdings keine andere gibt; nur um dieser einen Aufgabe willen hat ein Staatswesen Daseinsberechtigung; nur von dieser seiner Aufgabe her und nur in deren Grenzen, im Rahmen *dieser* necessitas boni communis kann er sich verbindlicher obrigkeitlicher Gewalt rühmen.

Hier soll nicht behauptet werden, die im Mittelalter von der Kirche beanspruchte und bis zu einem gewissen Grad verwirklichte Suprematie der Kirche über den Staat sei ein Ausfluß dieser „politischen Theologie“ gewesen. Daß es im Bereich des sog. „corpus christianum“, das sich in maßloser geographischer Selbstüberschätzung als weltumfassenden „orbis christianus“ mißverstand, zu jener Symbiose von Kirche und Staat kam, die dann später in die Suprematie des Staats über die Kirche umschlug, hat zweifellos eine Vielzahl von Gründen; die Bezeichnung „Konstantinische Epoche“ bringt zutreffend zum Ausdruck, daß es nicht allein und nicht einmal an erster Stelle theologische Gründe waren, die diese Entwicklung ausgelöst haben. Die letzte Zuspitzung und Überspitzung kirchlicher oder richtiger: von theologischer Seite *für* die Kirche erhobener Ansprüche im Integralismus gehört zudem erst dem Ausgang des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts an, also einer Zeit, in der die Konstantinische Epoche bereits ihrem Ende entgegeneilte.

Glaubt die Theologie, um der Größe Gottes willen den Menschen möglichst klein machen zu müssen, so wird sie dazu neigen, seine Fähigkeiten zu unterschätzen und

dafür seine Schwachheit, seine Unzulänglichkeiten zu überschätzen; auf Entfaltung seiner Anlagen durch selbständiges und verantwortungsbewußtes Handeln wird sie wenig Gewicht legen, dagegen um so mehr auf Fügsamkeit und Bereitschaft, sich lenken zu lassen – nicht nur durch den Willen Gottes, wie die Kirche ihn in den göttlichen Geboten vermittelt, sondern auch durch den obrigkeitlichen Willen derer, die als „Stellvertreter Gottes“ hier auf Erden walten. Wird dann der Staat als die höchste irdische Gewalt verstanden, so liegt es nahe, die Autorität des jeweiligen Inhabers der Staatsgewalt als „von Gottes Gnaden“ verliehen zu mystifizieren, als ob er, da es keine andere irdische Autorität über ihm gebe, von der er seine Autorität herleiten könnte, dieselbe unmittelbar von Gott, d. i. durch unmittelbare göttliche Einsetzung in sein Amt, empfangen haben müsse. Der Gedanke, das staatlich geeinte Volk könne ursprünglich von Gott mit der Staatsgewalt bekleidet sein und den jeweiligen Regenten mit deren Ausübung betrauen, erscheint geradezu als gotteslästerlich; das der Lenkung von oben bedürftige Volk könne doch nicht sich selbst gegenüber Gottes Stelle vertreten! Auf diese Weise wird mit – allerdings der Schlüssigkeit ermangelnder – theologischer Argumentation jede denkbare Art von Demokratie rundweg abgelehnt. Aber nicht nur das! Ganz allgemein und entscheidend wird die Selbstentfaltung des Menschen in Freiheit und Selbstverantwortung abgewertet; von „Menschenwürde“ (Art. 1 GG) zu sprechen erscheint dieser Theologie geradezu als Ausdruck der magna superbia, satanischen Stolzes. Mit einem Wort gesagt: alles, wovon *wir* der Meinung sind, daß es Gottes Absichten mit dem von ihm mit geistiger Erkenntniskraft und der Fähigkeit zur Selbstbestimmung ausgestatteten Menschen entspreche und womit wir gerade auch im politischen Raum *seinen* Absichten zu entsprechen vermeinen, das wird von dieser Theologie, um es hart auszudrücken, *ver- teufelt*.

Einen Höhepunkt dieser „politischen Theologie“ stellt die „Osterdienstagskonferenz“ des Jahres 1909 dar, an der auch der damalige Schriftleiter der „Stimmen der Zeit“ (damals noch „Stimmen aus Maria Laach“ genannt) beteiligt war. Ist der Staat schon nicht, wie es eigentlich der Fall sein sollte, katholischer Glaubensstaat, der sich von der Kirche anweisen läßt, was er zum wahren Wohl seiner Staatsbürger, d. i. zur Förderung ihres ewigen Heils, unternehmen könne, dann sollten wenigstens die katholischen Staatsbürger sich zu einer Partei zusammenschließen, die sich zum Ziel setze, den Staat in diesem Sinn zu beeinflussen. Damit sollte nicht unbedingt ausgeschlossen sein, daß auch nichtkatholische Christen dieser Partei beitraten oder sie unterstützten; ganz ausdrücklich aber sollte ausgeschlossen sein, daß diese Partei in dem üblichen Sinn des Wortes eine „politische“ Partei sei, d. h. eine Partei, die spezifisch politische Ziele, über die man unbeschadet seines katholischen Glaubens verschiedener Meinung sein kann, in ihr Programm aufnehme; die Zugehörigkeit oder wenigstens die Stimmabgabe für diese Partei sollte für alle katholischen Staatsbürger verpflichtend sein; deshalb durfte ihr Programm nur das Eintreten für die Rechte der Kirche, aber nichts enthalten, das nicht für alle Katholiken annehmbar wäre.

Katholische Parteien in den Staaten, die wegen der unter deren Staatsbürgern bestehenden Glaubensspaltung nicht katholische Glaubensstaaten sein konnten, waren dem Integralismus nicht genug. Auch alle anderen Zusammenschlüsse, namentlich solche von politischem Gewicht, sollten „katholische“ Organisationen sein und geistlicher Leitung unterstehen. Letzten Endes sollten *alle* Lebensbereiche nicht nur konfessionalisiert, sondern, soweit das möglich war, klerikalisiert, d. h. von Beauftragten der kirchlichen Hierarchie geleitet werden. Nur von hier aus läßt sich der uns heute kaum mehr begreifliche deutsche *Gewerkschaftsstreit* verstehen, bei dem es um die Frage ging, ob katholische Arbeiter interkonfessionell-christlichen Gewerkschaften angehören dürften, sowie um den Anspruch, die Gewerkschaftsleitung kirchenamtlich zu bestellen oder mindestens zu bevormunden.

Als Folge für die Kirche ergab sich aus diesen integralistischen Aspirationen die Absperrung nicht nur vom politischen, sondern auch vom gesamten kulturellen Leben. Auf diese Weise wurde die damals so viel erörterte und beklagte „Inferiorität“ der Katholiken, die man in Deutschland auf die Säkularisation der Kirchengüter und in Preußen zusätzlich auf die Zurücksetzung durch den „protestantischen Staat“ zurückführen zu können glaubte, noch wesentlich verfestigt und verschärft. Noch schwerer als die Selbsteinsperrung im Ghetto aber wog, daß man, anstatt die Führung der freiheitlichen Entwicklung zu übernehmen, sich ihr entgegenstemmte, daß man den hohen *ethischen* Gehalt der außerkirchlichen und außerchristlichen Strömungen, denen es um die Menschenwürde, um den Kampf für die freie Entfaltung der Persönlichkeit und gegen die Selbstentfremdung des Menschen ging, nicht erkannte, sondern nur die darin mitlaufenden Irrtümer und die damit verbundenen Gefahren sah und deswegen das Ganze als widergöttlich ablehnte. So geriet die Kirche in eine Lage, in der sie mit der neuzeitlichen Entwicklung des Denkens und des öffentlichen Lebens, mit den Problemen, vor die sie sich durch die fortschreitende Demokratisierung des zunächst nur im engeren, später immer mehr auch im weiteren und weitesten Sinn verstandenen „politischen“ Bereichs und schließlich noch weit darüber hinaus gestellt sah, nur noch sehr schwer fertig werden konnte; sie geriet in Gefahr – oder richtiger muß man sagen: sie erlag weitgehend der Gefahr –, sich mit dem Status quo zu solidarisieren, ja ihn zu sakralisieren. Zum Beharren geneigt und dem Fortschritt zutiefst abgeneigt war sie besonders hilflos gegenüber den an sie herantretenden *gesellschaftspolitischen* Problemen; das erklärt insbesondere ihr klägliches Versagen gegenüber der durch die aufkommende Industriewirtschaft des 19. Jahrhunderts brennend gewordenen *Arbeiterfrage*.

Von dem, was hier als „politische Theologie“ alten Schlages gekennzeichnet wurde, heben die *Staatsencykliken Leos XIII.* sich bemerkenswert ab, mag auch das, was bei ihrem Erscheinen als befreiend empfunden wurde, uns inzwischen selbstverständlich geworden sein. Aber auch Leos Argumentation unterstellt ein geschlossen sich zum katholischen Glauben bekennendes Staatsvolk; welche Abwandlungen sich ergeben, wenn diese Voraussetzung nicht zutrifft, wird von ihm nicht vertieft; insofern steht

manches von dem, was er sagt, für uns im luftleeren Raum. Hier sei jedoch vor allem darauf hingewiesen, daß Leo XIII. ebenso wie die Päpste nach ihm in ihren Sozialenzykliken in der Hauptsache nicht theologisch, sondern überwiegend philosophisch argumentieren. Selbstverständlich ist der Hintergrund der Glaubenswahrheiten immer gegenwärtig. Man hat es den Päpsten zum Vorwurf gemacht, daß sie in Angelegenheiten der Gesellschafts- und Staatslehre nicht theologisch, sondern philosophisch argumentieren, ja man hat ihnen sogar die Zuständigkeit dafür absprechen wollen. Es trifft zu, daß die Staatsenzykliken Leos XIII. keine Staatstheologie sind wie auch seine und seiner Nachfolger Sozialenzykliken keine Sozialtheologie sind. Daß sie es nicht sind, obwohl der Hintergrund der Glaubenswahrheiten immer gegenwärtig ist, dafür sollten wir den Päpsten dankbar sein. Nur eine Ausrichtung dieser Art setzt uns in den Stand, uns mit den auf anderem Boden, insbesondere auch mit den auf dem Boden des Atheismus stehenden Theoretikern und Praktikern des politischen und sozialen Bereichs geistig auseinanderzusetzen und das Feld abzustecken, auf dem wir nicht nur mit andersgläubigen Christen, sondern mit jedermann, der ehrlichen Willens ist, mit Nutzen für die Allgemeinheit zusammenarbeiten können.

Die neue „politische Theologie“

Mit dem Ausbruch des ersten Weltkriegs brach eine Welt zusammen; ihr Zusammenbruch begrub den Integralismus unter seinen Trümmern. Erst recht nach dem 2. Vatikanischen Konzil kann ein Integralismus von der Art, wie er unmittelbar vor dem 1. Weltkrieg sein Unwesen trieb, sich kaum noch breit machen. Aber der ihm zugrunde liegende einseitige Supranaturalismus ist durchaus nicht tot; nur der theologische Ansatz ist heute ein anderer. Jetzt geht es nicht mehr darum, den Menschen möglichst tief zu drücken, um – wie man vermeint – Gott dadurch um so mehr zu erhöhen; vielmehr will man jetzt den Weg zu Gott gerade umgekehrt über den Menschen finden; das Bild Gottes soll im Menschen aufleuchten, soll in ihm zum Aufleuchten gebracht werden. Im Mittelpunkt steht die *Menschwerdung* des Sohnes Gottes in Jesus Christus, in der Tat das Zentralgeheimnis unseres Glaubens – nur auch hier wieder einseitig ausgelegt. An die Stelle einer Anthropologie, die einseitig den Menschen in seiner Schwachheit, Erbärmlichkeit und Sündhaftigkeit als bloßes Objekt göttlicher Herablassung angesehen hatte, entwickelt man jetzt eine Anthropologie, die ebenso einseitig die Größe und Erhabenheit des Menschen herausstellt, den Gott so unvergleichlich hoch erhoben hat, daß alles, was eine nur innerweltliche Anthropologie von ihm auszusagen vermag, daneben verblaßt. Bei einzelnen Vertretern dieser Theologie scheint die Einseitigkeit so weit zu gehen, daß sie überhaupt keinen anderen Weg zu Gott kennen als den Weg über den Mitmenschen – mit der ersten Gefahr, sich in der Immanenz zu verfangen, indem man im Mitmenschen Gott bereits

gefunden zu haben glaubt und darum bei ihm stehen bleibt, den Schritt über ihn hinaus in die Transzendenz unterläßt und so, anstatt zu Gott zu gelangen, ihn aus dem Auge verliert und letzten Endes ihn *verfehlt*.

Offenbar liegt diese Art theologischer oder vielleicht besser gesagt theologisierender Anthropologie im Wettlauf mit der marxistischen. Sie möchte eine Plattform aufbauen, von der aus sie sich aus der *Position der Überlegenheit* mit dem Marxismus auseinandersetzen kann, indem sie dessen Immanenz durch ihre Transzendenz (oder ist es in Wirklichkeit nur eine theologisch sublimierte Immanenz?) ein für allemal unüberholbar überbietet. In der Tat wird man sagen können, die große Auseinandersetzung, um die es heute in der Welt geht, sei diejenige zwischen transzendenter theistischer und immanenter atheistischer Anthropologie, und diese Auseinandersetzung trage sich heute nicht nur in akademischen Zirkeln zu, sondern sei eminent *politischer* Art, sie sei schlechthin das Thema heutiger Weltpolitik; insofern rechtfertigt sich für diese Art, Theologie zu betreiben, die Bezeichnung „politische Theologie“.

Soviel ist gewiß: das Anliegen, das der junge Marx aufgegriffen hat und das durch alle Pervertierungen hindurch auch im heutigen Marxismus noch fortwirkt, hätte längst vor ihm ein christlicher Denker (am besten ein Laientheologe, doch den gab es damals wohl noch nicht) aufgreifen müssen. Dann wäre Marx vielleicht auch in seinen höheren Lebensjahren der „junge Marx“ geblieben und hätte es den „alten Marx“ nie gegeben; auf jeden Fall hätten wir 100 und mehr Jahre früher da stehen können, wo wir in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus Marxscher Provenienz heute erst gerade ankommen.

Gott hat es zugelassen, daß statt eines Christen oder gar eines Kirchenmanns der Atheist Marx die Fragwürdigkeit, ja Unhaltbarkeit des bestehenden und mit dem aufkommenden Industrialismus sich noch verschlimmernden Zustands der menschlichen Gesellschaft durchschaute und bloßlegte, womit das Christentum, der christliche Glaube und die christliche Kirche als sozial-reaktionär abgestempelt waren und die antireligiöse Bewegung des Marxismus (marxistischen Sozialismus) als die Vorkämpferin für Recht und Gerechtigkeit und namentlich für die Achtung der Menschenwürde im Arbeiter erschien. Mit Recht erforscht die Theologie heute ihr Gewissen, wieviel Mitschuld sie an diesem Versagen der Christenheit trägt; begreiflich, daß sie heute angelegentlich beflissen ist darzutun, daß alles, was die von Atheisten vorgetragene, auf die Immanenz sich beschränkende Anthropologie an *positiven* Aussagen enthält, ebenso zur Substanz der in der Transzendenz verankerten *theistischen* und erst recht der *christlichen* Anthropologie gehört, ja von ihr in unvergleichlich strahlenderes Licht gestellt wird (das ihr jedoch bis vor noch nicht gar so langer Zeit offenbar mit so mildem Schein vorangeleuchtet hat, daß es ihren Blick nicht auf sich zog). Die *Positionen*, in die jeder, der an Gott, und in die insbesondere der Christ, der an die Menschwerdung des Sohnes Gottes glaubt, seine Anthropologie einbaut, wie auch die *Negationen*, durch die der Atheist alles, was über die Immanenz hinausführen würde, aus der Erörterung ausschließt, lassen einen gemeinsamen *Kernbestand* unberührt. Wir gläu-

bigen Christen aber haben allen Anlaß, diesen gemeinsamen Kernbestand als wesentlichen Bestandteil des von unserem Glauben dargebotenen Weltbilds zu erweisen, vor allem aber den Mitmenschen so, wie Jesus Christus selbst uns gelehrt und uns das Beispiel gegeben hat, nicht nur zu betrachten, sondern zu behandeln.

Man kann versuchen – und die Theologie, die sich als „politische“ bezeichnet, versucht es –, unmittelbar aus der Glaubenshinterlage, insbesondere aus der Heiligen Schrift, zu den uns heute bewegenden politischen Fragen (politisch im weitesten Sinn verstanden) Erkenntnisse zu schöpfen. Wir wissen, daß auf diesem Weg Antworten auf konkrete Tagesfragen nicht oder doch nur in äußerst bescheidenem Umfang zu gewinnen sind; das ist der Grund, warum es nicht gelingt, eine komplette theologische Soziallehre aufzubauen, und warum das, was wir christliche Gesellschaftslehre bzw. christliche Staatslehre nennen, in der Hauptsache Sozial- bzw. Staatsphilosophie ist und naturrechtlich argumentiert. Wenn es dagegen um *grundsätzliche Haltungen* geht, die sich auch oder vielleicht sogar vorzugsweise im öffentlichen, im weitest verstandenen politischen Leben bewähren sollen, lassen sich aus den Glaubensquellen, insbesondere aus den in der Heiligen Schrift enthaltenen Grundwahrheiten unseres Glaubens, wenn auch keine präzisen Anweisungen für den Einzelfall, so doch richtungweisende Anregungen gewinnen. Das ist denn auch der Grund, warum diese sich selbst als „politische Theologie“ bezeichnende Richtung oder Strömung nicht versucht, der *philosophischen* Gesellschaftslehre im allgemeinen und Staatslehre im besonderen eine entsprechende *theologische* Lehre an die Seite zu stellen oder gar sie durch eine solche zu überbieten, sondern sich darauf verlegt, jene für den Christen aus seinem Glauben sich ergebende Grundhaltung oder Grundhaltungen zu erarbeiten, die für sein Verhalten im öffentlichen, gesellschaftlichen und politischen Raum verbindlich sind.

Der Glaube sagt uns, welch hohe Achtung Gott der *Freiheit* des Menschen entgegenbringt. Damit ist uns zwar kein Aufschluß darüber gegeben, welches Maß an Freiheit in dieser und jener menschlichen Gemeinschaft, insbesondere also auch in der politischen Gemeinschaft zuträglich ist und darum eingeräumt werden kann und soll, aber es ist eine Richtung gewiesen: wir sollen die Ordnung so freiheitlich wie möglich gestalten. Und wenn die Erfahrung uns belehrt, daß der Mensch an die Freiheit zuerst gewöhnt, zum rechten Gebrauch der Freiheit erst erzogen werden muß, dann sollen wir uns um diese Erziehung bemühen, sollen es darauf ablegen, in dem Maß, wie die Menschen zum rechten Gebrauch der Freiheit fähig werden, die Freiheitsräume mehr und mehr auszuweiten. Das wäre eine von der Theologie aus der Glaubenshinterlage erschlossene *Grundrichtung* unseres gesamten gesellschafts- und staatspolitischen Wirkens.

In dem Maß, wie wir uns dieses freiheitliche Denken zu eigen machen, eröffnet es uns die Zusammenarbeit mit den Atheisten, in deren Weltbild der Mensch im Mittelpunkt steht und die in der Freiheit das eigentlich den Menschen Auszeichnende erblicken. Und wenn der atheistische Kommunismus dort, wo er die politische Macht ergriffen hat, die Freiheit unterdrückt statt sie zu verwirklichen, dann können wir ihm

von innen, von seiner eigenen Grundlage aus zusetzen; wir schlagen ihn auf seinem eigenen Boden mit seinen eigenen Waffen.

Diese Wertung menschlicher Freiheit und die aus ihr sich ergebende grundsätzliche Haltung sind eine durchaus *schlüssige Folgerung* aus der Glaubenshinterlage. In anderen Fällen dagegen handelt es sich eher um eine Art „hermeneutischer“ Handreichung, in einzelnen Fällen vielleicht sogar nur um eine Art Allegorese, wie sie auch den altchristlichen Schriftstellern (Exegeten) vertraut war. Die „politische Theologie“ stellt mit Nachdruck den Satz heraus, im Kreuzestod Jesu Christi sei jegliche Herrschaft überwunden. Wollte man „Herrschaft“ im wertfreien Sinn der Max Weberschen Begriffsbestimmung verstehen (Chance, bei einem angebbaren Kreis von Personen für einen angebbaren Kreis von Anordnungen Gehorsam zu finden), so wäre der Satz schlechterdings falsch; Herrschaft in diesem wertneutralen Sinn (z. B. die Chance der Verkehrspolizei, bei den Verkehrsteilnehmern Gehorsam für die durch Schilder und Ampeln erteilten Anordnungen bezüglich des Verkehrsverhaltens zu finden) ist in der menschlichen Gesellschaft unentbehrlich und tritt der Menschenwürde in keiner Weise zu nahe. Ist Herrschaft dagegen in dem Sinn gemeint, daß man sich zum Herrn über andere aufwirft, um sie sich zu unterwerfen, um den andern als Mittel zu gebrauchen für sich selbst als Zweck, dann trifft es zu, daß solch eigennützige selbstherrliche Herrschaft, die Herrschaft um des Herrschens statt um des Dienens willen, durch Christi Wort („der Menschensohn ist gekommen, um zu dienen, nicht um sich bedienen zu lassen“; Mt 20, 28) und noch mehr durch sein Beispiel, durch seinen Gehorsam bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz (Phil 2, 8), gerichtet und verurteilt ist.

Halten wir im Gegensatz zur integralistischen „politischen Theologie“ unseligen Angedenkens und in Übereinstimmung mit dem 2. Vatikanischen Konzil daran fest, daß die Werte der natürlichen Ordnung, mit einem Wort das, was wir menschliche Kultur nennen (Pastoralkonstitution, Ziff. 53–62), auch für den Christen echte Werte sind, und daß der Menschheit mit dem göttlichen Kulturbefehl (Gen 1, 28) der Auftrag erteilt ist, diese Werte zu pflegen, eine echt menschliche Kultur oder eine Vielfalt solcher Kulturen aufzubauen und darin wie überhaupt in der gesamten Gestaltung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Ordnung *Fortschritte* zu machen, so werden wir die bestehenden Verhältnisse nicht einfach als *die* „gottgewollte“ Ordnung ansehen und sie um jeden Preis zu erhalten versuchen. Im Gegenteil, wir werden sie kritisch betrachten, werden uns darum bemühen, sie zu verbessern, namentlich freiheitlicher und gerechter zu gestalten und Herrschaft (im pejorativen Sinn des Wortes) von Menschen über Menschen oder in Marxscher Terminologie Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und jedwede Art der Entfremdung so viel wie möglich aus der Welt schaffen. Und sind nach unserer Überzeugung solche beklagenswerte Dinge nicht gelegentlich hier und da auftretende Randerscheinungen, sozusagen Schönheitsfehler der bestehenden Ordnung, die sich durch Schönheitsreparaturen beheben lassen, handelt es sich vielmehr um strukturelle Mißgestaltungen, dann werden wir uns aufgerufen wissen, durch einen grundlegenden Wandel diese Strukturen

zu beseitigen und durch andere zu ersetzen. Wenn wir konsequent sind – wohlverstanden konsequent in unserem *Christentum!* –, dann wird es uns auch nicht genügen, hier und dort an dem Bestehenden herumzuflicken, sondern wir wollen, falls es sich als möglich erweist, das Ganze unkrepeln, „revolutionieren“. In dieser Konsequenz wird die „politische Theologie“ zur „Theologie der Revolution“.

„Theologie der Revolution“

Ist schon die Bezeichnung „politische Theologie“ wenig glücklich, weil sie mehr ein Rätsel aufgibt als verdeutlicht, was gemeint ist, so wirkt die Bezeichnung „Theologie der Revolution“ geradezu irreführend und abschreckend. Denkt man bei Revolution an gewaltsamen Umsturz, so kann die Bezeichnung „Theologie der Revolution“ den Eindruck erwecken, hier solle die Gewalttätigkeit theologisch gerechtfertigt werden. Zunächst aber besagt der Name „Theologie der Revolution“ nichts anderes, als daß diese Theologie dem Thema „Revolution“ nicht aus dem Weg geht, sondern von ihm – und zwar in *allen* Bedeutungen, in denen dieses Wort umgeht – nicht nur Kenntnis nimmt, sondern es ernst nimmt und versucht, begründete Stellungnahmen dazu zu erarbeiten. Seinerzeit war auch Klassenkampf ein Tabu, vor dem man sich nur bekreuzigte, ohne näher zu fragen, was sich hinter dem Wort verberge, bis Pius XI. (Enzyklika „Quadragesimo anno“, Ziff. 114) dieses Tabu gebrochen hat. Pius XI. unterscheidet zwischen einem aus Klassenhaß und Klassenneid geborenen Klassenkampf, der mit der Unterwerfung und Vernichtung der bisher herrschenden Klasse endet, und einem auf Herstellung einer sinnvollen und gerechten gesellschaftlichen Ordnung abzielenden Ringen der gegnerischen Klassen („Klassenausinandersetzung“). Damit war der Durchbruch erfolgt; die Theologen, die sich heute um die Klärung des gesamten Fragenkreises um die „Revolution“ in allen Bedeutungen dieses Wortes bemühen, führen im Grund genommen nur die Arbeit weiter, die Pius XI. am Modellfall des Klassenkampfes begonnen hat; in ihrem Sinn ließe dieses Lehrstück Pius' XI. sich als „Theologie des Klassenkampfes“ bezeichnen; auf jeden Fall könnten sie es als ein bereits kirchenlehramtlich behandeltes Teilstück in ihre „Theologie der Revolution“ übernehmen und darin einbauen. Dagegen wäre eine theologische Rechtfertigung, Ideologisierung oder gar Hypostasierung der Revolution, wozu gelegentlich Neigung zu bestehen scheint, nichts anderes als ein neuer Typ von Integralismus oder, wie man es spöttisch ausgedrückt hat, ein zweiter „Konstantinischer Sündenfall“ – nur dieses Mal nach links. Im Rahmen der Überlegungen, was um der Menschenwürde, um der menschlichen Freiheit, insbesondere der Freiheit von Ausbeutung und Entfremdung willen an den bestehenden Verhältnissen geändert werden müsse, stößt man, ob man es will oder nicht, auf die Frage, ob der als notwendig erkannte Wandel sich durch die bloße Kraft überzeugender Gründe herbeiführen lasse oder ob es dazu des Einsatzes sozialen oder ökonomischen Machtdrucks oder äußersten-

falls der Anwendung unblutiger oder blutiger Gewalt *bedürfe*. Es hat gewaltsame und gewaltlose Revolutionen gegeben und wird es daher wohl auch noch in Zukunft geben. In dieser Frage kann die Theologie nicht mitreden; dazu weiß sie nichts zu sagen und kann sich nur von den einschlägigen Erfahrungswissenschaften belehren lassen. Die Theologie wird erst engagiert, wenn es um die Frage der *Erlaubtheit* geht. Auch das ist an sich keine theologische Frage, sondern eine Frage der Ethik; die Theologie als solche kann nur darüber Auskunft erteilen, ob Gott darüber etwas offenbart hat, ob sich in der Glaubenshinterlage eine ausdrückliche oder doch wenigstens eine einschlußweise Belehrung darüber finden läßt. Was dies angeht, wird sie auf Worte des Herrn verweisen, die zur Sanftmut und Geduld, und auf Apostelworte, die zum Gehorsam auch gegen ungnädige Herren ermahnen; eine eindeutige Belehrung darüber, ob überhaupt und zutreffendenfalls unter welchen Voraussetzungen bestehende Zustände unter Anwendung von Gewalt geändert werden dürfen, läßt sich aus den Glaubensquellen nicht entnehmen, noch viel weniger natürlich eine Anweisung für den jeweils gegebenen Einzelfall; da sind wir Menschen ganz auf unsere eigene Einsicht verwiesen.

Man weiß, daß Papst Paul VI. in „*Populorum progressio*“ (Ziff. 31) für den Fall andauernder schwerster Bedrückung und Verletzung der Menschenrechte als äußerstes Mittel die gewaltsame Auflehnung in Betracht gezogen hat. Man weiß auch, daß er gelegentlich seines Besuchs in Lateinamerika anlässlich des Eucharistischen Kongresses in Bogotá in seiner Ansprache vom 23. 8. 1968 in Mosquera die Landarbeiter beschworen hat, ihr „Vertrauen nicht auf Gewalt und Revolution zu setzen“; seine Begründung lautet: „Dies steht dem christlichen Geist entgegen und kann überdies jenen sozialen Aufstieg, den ihr zu Recht erstrebt, eher verlangsamen als fördern.“¹ Man hat gemeint, damit nehme der Papst das in „*Populorum progressio*“ Gesagte zurück; unmittelbar „vor Ort“ sei ihm vor der eigenen Courage bange geworden. Diese Deutung läßt sich, solange darüber keine authentische Erklärung von ihm selbst vorliegt, nicht mit absoluter Sicherheit ausschließen; sehr viel wahrscheinlicher aber erscheint mir eine andere: so, wie die Dinge in Lateinamerika zur Zeit stehen, würde der Versuch eines gewaltsamen Umsturzes blutig niedergeschlagen und die Lage würde nur noch schlimmer und aussichtsloser werden. Ich glaube nicht, daß der Papst seine grundsätzliche Äußerung widerrufen wollte; meiner Meinung nach wollte er die verzweifelten Campesinos nur davor bewahren, in Garben von Maschinengewehrfeuer hineinzulaufen und niedergemäht zu werden.

Schon die Diagnose, es bestehe eine revolutionäre Situation, d. h. eine solche, die nicht durch Schönheitsreparaturen in Ordnung gebracht, sondern der nur durch eine grundlegende Umwälzung abgeholfen werden könne, ist keine theologische Aussage, sondern ein durch Analyse der Fakten an Hand von Wertmaßstäben, darunter auch, aber nicht allein solchen ethischer Art, gewonnenes Werturteil; erst recht für die Abschätzung, ob es der Anwendung von Gewalt *bedürfe*, um die gebotene Änderung

¹ Acta Apostolicae Sedis 60 (1968) 623.

der Verhältnisse herbeizuführen, und ob die Anwendung von Gewalt auch wirklich *Erfolg verspreche* oder nur zu noch größeren Übeln führe, ist nicht die Theologie, sondern sind ausschließlich die einschlägigen Fachwissenschaften und die praktische Erfahrung zuständig.

Als Quintessenz theologischer Aussagen („*ex ratione theologica*“) der hier untersuchten „politischen Theologie“ verbleibt im wesentlichen folgendes:

Das rechte Verständnis unseres Verhältnisses zu Gott und/oder der Absichten, die Gott mit uns hat, führt uns nicht zu *passiver* Hinnahme der gegebenen und von uns vorgefundenen Zustände als angeblich „gottgewollt“ und darum in Geduld und Ergebung zu ertragen, sondern zu *aktivem* Einsatz für die Menschenwürde und die Menschenrechte unserer Mitmenschen, und zwar grundsätzlich aller, wie Christus für alle gestorben ist. – Der Tatsache, daß Gott Mensch geworden und damit in die Menschheitsgeschichte eingetreten ist, entnehmen wir nicht bloß, daß es eine Heilsgeschichte gibt und der Mensch als geschichtliches Wesen durch die Geschichte hindurch den Weg zu seinem ewigen Heil nimmt; der Eintritt des Sohnes Gottes in die Geschichte besagt mit aller Klarheit und Eindeutigkeit (was uns sonderbarerweise erst durch Marx zu Bewußtsein gebracht werden mußte), daß der Mensch schlechthin ein *geschichtliches* Wesen und von seinem Schöpfer nicht nur im abstrakten Bezug auf sein ewiges Heil, sondern ganz konkret in seinem *ganzen* Menschtum auf Entwicklung, auf Fortschritt angelegt ist. Darin liegt eine entscheidende Inspiration für unsere ganze Auffassung vom Leben, die es gewiß auch für das private, unter den heutigen Gegebenheiten aber vor allem für das *öffentliche* Leben fruchtbar zu machen gilt, für alles, was wir im weitesten Sinn des Wortes das *politische* Leben nennen. – Wollte die alte „politische Theologie“ des Integralismus das politische Leben konfessionalisieren, klerikalisieren und im Ergebnis sterilisieren und das Leben, das wert ist, gelebt zu werden, auf die Intimsphäre der Beziehungen der einzelnen erlösten Seele zu Gott reduzieren, so will diese neue und sich selbst als solche bezeichnende „politische Theologie“ den Christen aus der Stille und Geruhsamkeit des „Privaten“ herausreißen und fordert von ihm ein entschlossenes „*politisches Engagement*“ – „politisch“ im weitesten Sinn des Wortes verstanden –, aber nicht als Exponent seiner Kirche, schon gar nicht als von kirchlichen Hierarchen an unsichtbaren Fäden gesteuerte Attrappe, sondern als Glied seiner ethnischen, politischen, sozialen und kulturellen Gemeinschaft auf Grund seiner allgemein *menschlichen* und seiner spezifischen beruflichen, wissenschaftlichen, künstlerischen usw. Qualifikation und letzten Endes auf Grund seiner *mitmenschlichen* Verbundenheit mit seinen Mitmenschen. (Auf die – allerdings durchaus *vermeidbare* – Gefahr, Gott im Mitmenschen selbst statt auf dem Weg über ihn oder durch ihn hindurch finden zu wollen, ist an früherer Stelle hingewiesen.)

Ihre *Sinnspitze* hat diese „politische Theologie“ – jedenfalls bei der heutigen Weltlage – in einer richtig verstandenen „Theologie der Revolution“. – Daß unsere Gegenwart „revolutionsschwanger“ ist, das ist keine theologische Einsicht, sondern ein Urteil,

das wir oder doch ein großer Teil der Zeitgenossen auf Grund unserer Kenntnis der heutigen Weltlage uns bilden. Es ist ein Urteil über Tatsachen, die auch anders sein könnten, ja in diesem Urteil liegt eingeschlossen, sie *könnten* nicht nur anders sein, sondern sie *sollten* es, ja sie drängten geradezu dahin, geändert zu werden, und dieses Drängen sei keine naturhafte Notwendigkeit, kein strenger Determinismus, sondern geschichtliche *Möglichkeit* und darum zugleich sittliche *Forderung*. – Hier tritt die nahe Berührung mit dem Marxismus zu Tag, aber ebenso der unüberbrückbare Gegensatz zu einem „integralen“ historischen Materialismus oder ökonomischen Determinismus, der in Wirklichkeit die Geschichte dem Wirken menschlicher Freiheit und damit der menschlichen Verantwortung entzieht und im Grund genommen die Geschichte selbst verneint. Hier fällt der recht verstandenen „Theologie der Revolution“ die ehrenvolle Aufgabe zu, das ursprüngliche Anliegen von Karl Marx, das auch heute noch das weltgeschichtliche Anliegen des geistig lebendigen Marxismus ist, gegen den „alten Marx“ und den im ökonomischen Determinismus und mechanistisch verstandenen dialektischen Materialismus erstarrten Marxismus zu vertreten.

Selbst wer nicht ganz so fortschrittsextrem wäre, wie die Kirche sich im 2. Vatikanischen Konzil und namentlich in dessen Pastoralkonstitution gibt, wird nicht umhin können anzuerkennen, daß der Mensch dank der ihm geschenkten freien Selbstbestimmung kein bloßes Substrat naturgesetzlicher Abläufe, sondern ein im vollen Sinn des Wortes geschichtliches Wesen und als solches auf Fortschritt angelegt ist, und daß dieser Fortschritt, wenn schon nicht notwendig dazu führen *muß*, so doch auf jeden Fall dahin führen *kann*, die Schalen bestehender Ordnungen zu zerbrechen. Ob das, was um des gesamtgesellschaftlichen Gemeinwohls willen, um mehr Freiheit und Gerechtigkeit in der Welt zu verwirklichen und so die Welt menschlicher zu machen, zerbrochen werden muß, mit „Kapitalismus“ eindeutig oder auch nur überhaupt zutreffend bezeichnet ist, darf füglich bezweifelt werden. Das Übel, für das „Kapitalismus“ als vorläufiger Deckname steht, richtig in den Griff zu bekommen, ist bisher weder den päpstlichen Dokumenten noch denjenigen des Weltrats der Kirchen gelungen. Schließlich aber ist die Analyse der politischen, sozialen, ökonomischen usw. Situation auch gar nicht Sache der Theologen. Überraschend dagegen ist es, daß man auf marxistischer Seite auch nicht besser daran ist und sich dort in Ermangelung eines Besseren gleichfalls mit dem nichtssagenden Schlagwort „Kapitalismus“ oder neuerdings „Monopolkapitalismus“ behilft. – Kein Zweifel aber kann darüber bestehen, daß der Gegensatz zwischen den sog. fortgeschrittenen hochentwickelten und den in der Entwicklung zurückgebliebenen Ländern, zwischen dem Wohlstand der ersten und heute auch schon weitgehend der sog. zweiten Welt auf der einen Seite und der schreienden Armut der sog. dritten Welt auf der anderen Seite *hochexplosiv* geworden ist. Darüber, daß nur noch ein rechtzeitig vollzogener *revolutionärer* Wandel in den politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Beziehungen eine *gewaltsame* revolutionäre Entladung der Spannungen verhüten kann, sind keine Worte mehr zu verlieren.

Der Kirche als solcher hat ihr göttlicher Stifter nicht aufgetragen, Kultur zu betreiben und die Welt menschlicher zu machen, sondern das Evangelium zu verkünden²; eben damit wirkt die Kirche sozialkritisch, und dies um so mehr, je ernster sie es mit der Befolgung des Evangeliums nimmt. *Als solche* dagegen ist die Kirche keine sozialkritische Institution; der Absicht und den Versuchen, sie dazu „umzufunktionieren“, ist entschieden entgegenzutreten³.

Was bedeutet denn nun aber die Verkündigung des Evangeliums für die Vermenschlichung der Welt, auf welche Weise trägt sie dazu bei? Und wo entscheidet sich *heute*, wie die Kirche zu dieser der Vermenschlichung bedürftigen Welt steht? Diese Frage, so glaubt ein Konsultor des Sekretariats für die Nicht-Glaubenden, stelle sich heute für uns in dem *Spannungsbereich zwischen Religion und Revolution*: „Le problème des rapports entre religion et révolution est la forme qu’acquiert aujourd’hui la question classique des rapports entre évangélisation et humanisation, entre Église et monde.“⁴ Das mag geistreich überspitzt sein, aber im Kern trifft es sicher zu. Ein einseitiger Supranaturalismus, gleichviel ob im Sinn der integralistischen „politischen Theologie“ von ehemals oder in welchem Sinn immer, für den die Vermenschlichung dieser so unmenschlichen Welt eine profane Angelegenheit ist, die sein Interesse nicht verdiene, und der darum die Dinge laufen läßt, wie sie eben laufen, sperrt das Evangelium damit ins Ghetto, in den Privatbereich oder die Intimsphäre ein und versagt sich der Evangelisation dieser vergänglichen Welt. Dazu bedarf es vielmehr einer christlichen Haltung, die bereit ist, noch so wohlverworbene und liebgelebte Positionen preiszugeben und einer „revolutionären“ Umgestaltung der Welt nicht nur zuzustimmen, sondern zu ihrem Teil dazu beizutragen und mitzuwirken. In der heutigen, nicht ohne Grund als „nach-christlich“ bezeichneten Zeit, nachdem das Christentum seine erste große Chance, das Evangelium in die Welt hinauszutragen, unwiderruflich verspielt hat, bricht, wenn überhaupt, so nur noch eine solche Haltung der Ausbreitung der frohen Botschaft noch einmal *weltweite* Bahn⁵.

² Pius XI. an M.-D. Roland Gosselin: „Il ne faut jamais perdre de vue que l’objectif de l’Eglise est d’évangéliser et non de civiliser. Si elle civilise, c’est par l’évangélisation“ (Semaine sociale de Versailles, 1936, 461 f.).

³ Insoweit „Mater et magistra“ durch die Wendung „ante omnia . . . tamen . . . quoque“ (Ziff. 3) dem Mißverständnis Vorschub leistete, als ob sie der Kirche eine doppelte Aufgabe oder ein zweifaches Ziel zuschreiben wolle, hat die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (Ziff. 58, 76 u. a. m.) die klare Linie nachdrücklich wiederhergestellt.

⁴ J. Girardi, *Dialogue et révolution; croyants et non-croyants pour un monde nouveau* (Paris 1969) 270.

⁵ Zu diesem Aufsatz siehe auch die Rezensionen der neueren Veröffentlichungen über „Politische Theologie“ und „Theologie der Revolution“ im Besprechungsteil dieses Hefts.

Herbert Schade SJ

Hirschkäfer contra Tatlin

Zur 35. Biennale internationaler Kunst in Venedig

Hinter den technologischen Fassaden der Industriekultur hat auch in der bildenden Kunst der Wettlauf um das Leben begonnen. Die technoiden und kommerziellen Vorgänge haben in den Lebensprozessen einen gefährlichen Konkurrenten erhalten. Nicht die Arbeit, die Organisation und die Leistung, sondern der Wille zum Leben bestimmt das Tun des modernen Menschen. Man bemühte sich, die Biennale unter die Vorzeichen eines didaktischen Konstruktivismus und des Experiments zu stellen. Die Integration der technischen Gebilde durch die Kunst bleibt ihr bedeutsames Thema. Allein die Opposition des Lebendigen ließ sich in den Pavillons der Giardini nicht übersehen. Den starken Tendenzen zum Konstruktiven, zur Op-Art, Objektkunst und Raumgefügen stehen in Venedig die bis ins Biomorphe gehenden Bewegungen des Vitalbereichs gegenüber. Gegen den Rationalismus erhebt sich das Irrationale, gegen die Logik der Zufall, gegen den Betrieb der Trieb und gegen die Tat der Traum. Wie ein Leitmotiv steht in der Eingangshalle des zentralen Pavillons die Rekonstruktion des Monuments für die III. Internationale (1920) von *Vladimir Tatlin* mit dem Slogan: „Die Kunst ist tot. Es lebe die Maschinenkunst Tatlins!“ Doch nebenan, im Pavillon der Argentinier, krabbeln in den „Biotronen“ des *Luis Fernando Bedit* Bienen, Fische und Hirschkäfer – lebendige Tiere – selbst. Die Frage nach dem Vorrang von Tatlins Maschinenmonument oder der Prävalenz lebendiger Tiere stellen, heißt die Antwort geben: Die Tiere des L. F. Bedit sind stärker als der kinetische Turm des Revolutionärs. Tatlins „technoide Grotteske“ ist dem Hirschkäfer nicht gewachsen.

Allerdings macht die Gegenüberstellung ein Grundgesetz der Biennale und der modernen Kunst überhaupt sichtbar, den Zweikampf zwischen Automaten und Leben.

Versuche mit dem Experiment

Die Biennalen von Venedig bieten nicht nur einen Querschnitt durch das internationale Kunstschaffen. Informierend, klärend und wegweisend greifen sie durch ihre retrospektiven Ausstellungen auch in die zeitgenössische Auseinandersetzung ein. Im Jahr 1968 bildete der Umbruch von der Abstraktion zu den neuen Strukturen das Thema einer eigenen Retrospektive. Dieser Umbruch, der dem philosophischen Prozeß vom Existentialismus zum Strukturalismus vergleichbar ist und das gesamte geistes-

geschichtliche Arbeiten der Gegenwart bestimmte, wurde damals in einer einzigartigen Schau ansichtig gemacht. 1970 wurde das Experiment selbst zum Thema einer Sonderausstellung. Auch die Kunstwissenschaft sieht sich mehr und mehr gezwungen, von ihrer „Dogmatik“ abzugehen. Bedeutende Kunsthistoriker „streichen die Segel“, wenn man sie mit den „Fett-Filzen“ von *Joseph Beuys*, den „Konservenbüchsen“ von *Jasper Johns* oder den monochromen Tafeln von *Yves Klein* konfrontiert. Das Reden über „die Kunst“, das seit *Winckelmanns* und *Wölfflins* Zeiten bis zu *Heidegger*, *Marcuse* und nun auch *Heisenberg* eine solche Fülle von geistvollen Gedanken hervorgebracht hat, wird durch „die Sache“ selbst unaufhörlich in Frage gestellt. Deshalb ist es mehr als konsequent, wenn von *Umbro Apollonio* und *Dietrich Mahlow* das Experimentieren auf künstlerischem Gebiet selbst thematisch gemacht wurde¹. Nicht durch theoretische Fixierungen eines Kunstbegriffs wird die kontemplative Neigung des Menschen und die imaginative Vitalität erfaßt, sondern durch die Reflexion auf das „Machen“ selbst (*Umbro Apollonio*). Wenn schon die Ausstellung „Vom Informel zu den neuen Strukturen“ von 1968 kaum noch „museografischen“ Charakter hatte, so zeigte die Sonderausstellung von 1970 eine Fülle von grundverschiedenen Ansätzen und eine divergierende Thematik. Unter den Motivkreisen Kunst und Gesellschaft, schöpferische Prozesse, Spiel und Erholung und Analyse des Sehens bemüht man sich, die Vorgänge und Arbeiten zu ordnen. Einige dieser zeitgenössischen Bemühungen sollen hier skizziert werden.

Kunst als Technologie

Das Experiment mit der Technik beginnt für den modernen Künstler nicht mit dem Staunen über Radargeräte und Raketen, sondern bei den Mitteln der Vervielfältigung von Informationen. Die neue Botschaft besteht also zunächst im Medium (*Marshall McLuhan*). Im Bewußtsein, daß ihre Werke in aller Welt bekannt sind und im Bemühen, dem experimentell-didaktischen Charakter der diesjährigen Biennale zu entsprechen, haben die USA eine Sammlung von Grafik geboten. Das *Rasterbild*, das sein Motiv durch ein Gittersystem in gleichmäßige Quanten zerlegt, hat *Roy Lichtenstein* und vielen Vertretern der *Pop-Art* zum Durchbruch verholfen. Die *Serigrafie* – der *Siebdruck* –, bei der die Bildschablone auf einem Sieb befestigt wird, durch das man die Farbe auf die zu bearbeitende Fläche drückt, macht ebenfalls Raster sichtbar. Neben der Lithografie bestimmte der Siebdruck die amerikanische Ausstellung. Diese Technik ist deshalb bedeutsam, weil sie das Bild ähnlich dem Fernsehschirm in gleichmäßige Quanten zerlegt. Der Übergang von einem qualitativen zu einem vergleichsweise quantitativen Sehen wird bemerkbar. In der kybernetischen Grafik findet dieses Verfahren einer neuen „ars multiplicata“ seine technologische Intensivform; denn für

¹ *Umbro Apollonio* und *Dietrich Mahlow*, *Proposta per una esposizione sperimentale*, im Katalog der 35. Biennale internazionale d'arte Venezia, 24. 6.–25. 10. 1970, XXV. XXVIII.

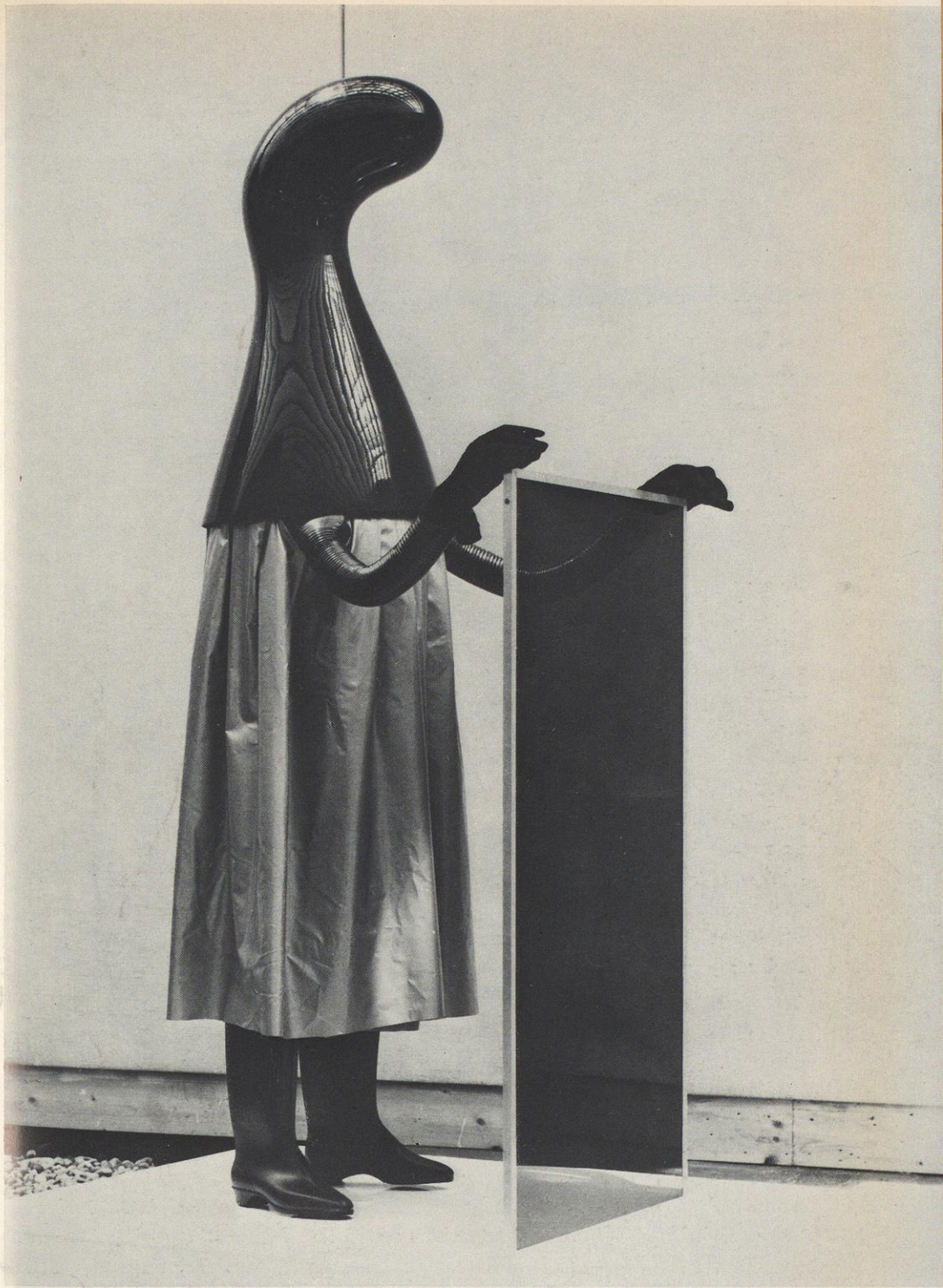


Abb. 1: Juhani Linnovaara, Grande curioso (1970).

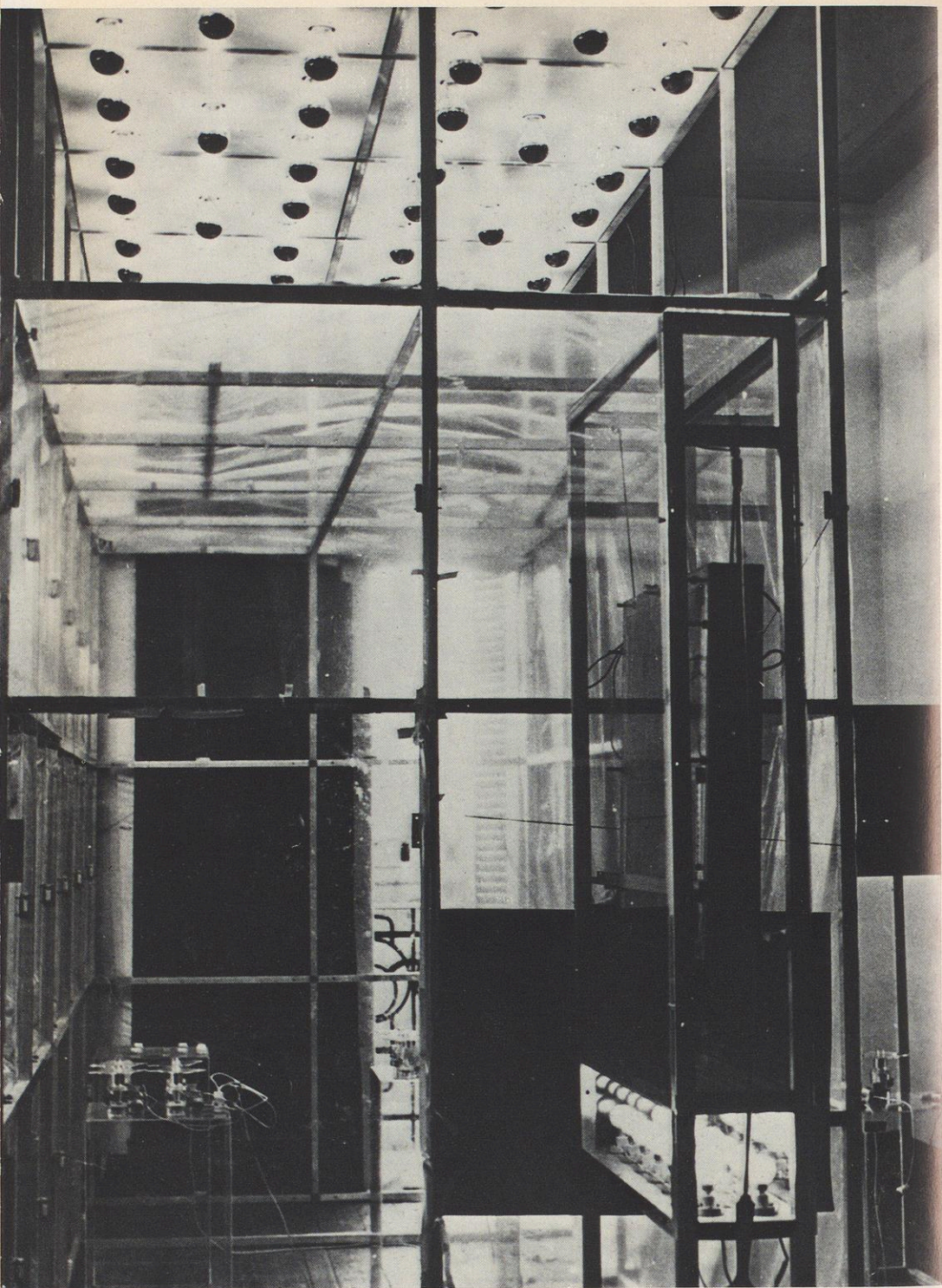


Abb. 2: Luis Fernando Bedit, Il biotrone (1968/70).

den Computer muß jede Gestalt aus gleichwertigen Elementen – Quanten – zusammengesetzt werden. Ihre Komplexität erhält die Figur durch die Programmierung, durch die der Künstler die Leistung der Maschine bestimmt².

Ein weiteres Medium, dessen künstlerische Möglichkeiten durchexperimentiert werden, bietet das Vervielfältigungsgerät *Rank-Xerox 720*. Dieses Trockendruckverfahren, das die Vorlage mittels einer Trommel elektronisch belichtet, entwickelt und druckt, erzeugt besondere Strukturbilder von Stoffen, Pflanzen und Figuren. Durch die intermittierende Bewegung des Künstlers gelingt es, rhythmisch vervielfältigte Formen hervorzubringen, fahrig und scharfe Profile voneinander abzusetzen, einseitige Wiederholungen von Bildteilen und Kontrasten mit Bewegungsabläufen zu kombinieren³. Piet Mondrian hätte sich mit seinen Ideen von einer Maschinenkunst derartige Verfahren nicht träumen lassen. Der „Kunst im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit“ eröffnet sich hier ein Feld, das auch Walter Benjamin nicht hat übersehen können.

Das Problem dieser Verfahren beruht auf dem Gegensatz der Notwendigkeit des stereotypen Arbeitens der Maschine mit den eher zufällig als frei zu nennenden Effekten der intermittierenden Bewegung. Dieses Anliegen hat schon der Surrealismus mit den *Frottagen* (= Durchreibungen der Maserungen eines Bretts auf Papier) von *Max Ernst* prinzipiell erkannt. Auch die Versuche der Futuristen lassen sich mit den dynamisierten Aufzeichnungen der Xerografie vergleichen. Es gibt in dieser Industrieform nicht nur das Durchdachte und das Berechenbare, sondern den Zufall. Damit bricht das „Unbekannte“ (W. Baumeister) auch in die Maschinenkunst ein. Die Nachahmung und das Kreative treten in eine neue Phase.

Durch die *Holografie* wird auch Xerox technologisch übertroffen. Laienhaft kann man Holografie als die Herstellung von Farb-Licht-Skulpturen mit Hilfe von Laserstrahlen bezeichnen. „Laser bedeutet wörtlich Light amplification by stimulated emission of radiation, also die Lichtverstärkung durch angeregte Aussendung von Strahlung.“⁴ Die Funktionsweise beruht auf der Wechselwirkung von Strahlung und Materie. Das Licht des Lasers zeichnet sich durch ultrakurze Wellen aus. Mit Hilfe von Spezialkameras und Computern wird es wohl möglich werden, den aufgenommenen Gegenstand dreidimensional aufzuzeichnen. Derartige Lichtskulpturen würden das Bewußtsein revolutionieren. Licht und Materie erhielten neue künstlerische Definitionen.

Die Rückwirkung der Computergrafik, der Xerografie und der Holografie auf die bildende Kunst bietet u. a. einer modernen Richtung, die man *Konzept-Kunst* nennt,

² Hans Ronge, *Kunst und Kybernetik* (Köln 1968); Max Bense, *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik* (Hamburg 1969). – Eine Reihe von amerikanischen Künstlern hat ihre Blätter aus politischen Gründen nicht nach Venedig gesandt.

³ Bruno Munari, *Xerografia. Documentazione sull' uso creativo delle macchine Rank Xerox* (Spezialkatalog für die Biennale).

⁴ Jürgen Claus, *Expansion der Kunst* (Hamburg 1970) 64.

eine besondere Bestätigung. Das Kunstwerk bestand bislang wesentlich in sinnlichen Objektivationen des menschlichen Geistes, die man als Architektur, Plastik und Malerei deutlich voneinander abheben konnte. In der Object-Art wurde darüber hinaus der Gegenstand selbst zum Kunstwerk⁵. Der Holländer *Jan Dibbets* erklärte diametral entgegengesetzt dazu die „Konzeption von Objekt“ für das Kunstwerk. In der Initialausstellung dieser Bewegung, die im Januar 1969 im New Yorker McLendon Building stattfand, bemerkte man konsequenterweise nur mehr Pläne, Skizzen, Fotos und Landkarten mit einigen verbalen Beschreibungen und Interpretationen auf einem Tisch⁶. Die vielfältigen Variationen dieser Untersuchungen, die besonders die *Land-Art* (= Veränderungen der Erdoberfläche), das *Environment*, die *Kinetik* und die Dematerialisierung künstlerischer Prozesse betreffen, können hier nicht beschrieben werden. (Der Japaner *Shusaku Arakawa* war ein bedeutender Vertreter der Concept-Art in Venedig.) Was besonders interessiert, ist die Intensität der Bewußtseinsbildung der Industriegesellschaft.

Unter der Glasglocke

Die technologischen Kräfte erzeugen in der bildenden Kunst widersprüchliche Effekte: Zunächst bringen sie einen Ordnungsprozeß in Gang, der die neuen Materialien, Techniken und Erfahrungen zu einem Kosmos zu integrieren sucht. Dann aber werden anti-intellektuelle und unheimliche Kräfte sichtbar. Die Quadrate von *Kasimir Malewitsch* und von *Joseph Albers* bemühen sich um eine neue Flächenordnung. Die flächigen Plastiken des Engländers *Richard Smith*, der Italiener *Nicola Carrino* und *Claudio Verna*, des Israeli *Michael Argov* und des Deutschen *Kaspar Thomas Lenk* binden den Raum reliefartig an seinen Grund. Neue Ordnungsprinzipien für den Raum entwickelt der Venezuelaner *Cruz-Dias* aus einer „absoluten Farbigkeit“, in der uns intensiv rot oder grün gefaßte Wände tangieren. *Georg Karl Pfahler* strukturiert das Ambiente durch farbige Raumobjekte und der Holländer *Jan Slot Huber* benutzt gewellte Fußböden, um den Raum lebendig zu gestalten. So bestimmt eine harmonisierte Struktur unsere Umwelt. Schließlich werden Flächen und Räume verfremdet und ins Irrationale umgedeutet. Das Environment der Franzosen unter Führung von *Claude Parent* wird durch quer gestellte Steigen, seltsame Ecken und winklige Sackgassen zu einem „ausweglosen Raum“ – einem Labyrinth. Die aus sphärischen und konkaven Tonstücken gebauten Schneckenräume des Spaniers *Arcadio Blasco* erscheinen wie groteske Höhlen. Und *Jagoda Baic* aus Zagreb baut aus Textilien einzigartige Skulpturen und Raumtapiserien auf. Diese Gebilde bieten keinen künstlerisch proportionierten Lebensraum allein, sondern stellen unsere Situation in Frage und machen uns auf die Problematik unserer Umwelt aufmerksam.

⁵ Dietrich Mahlow mit E. Roters u. W. Rotzler, Das Ding als Objekt. Europäische Objektkunst des 20. Jahrhunderts (Nürnberg 1970) (Katalog).

⁶ Klaus Honnef, Concept Art, in: Magazin Kunst, 10 (1970) Nr. 38., 1759 f.

Tatsächlich sind die Menschen dieser dialektischen Räume durchweg dem Gegenstand verhaftet. Entweder sie werden vom Künstler ins Maschinenartige umgeformt oder sie werden wie Klischees variiert. Nach den Beobachtungen der zeitgenössischen Kunst kann man nicht mehr übersehen, daß sich der Mensch vom sogenannten Humanum, das heißt von dem klassischen Menschenbild immer schneller fortbewegt. Der Mensch wird in der zeitgenössischen Kunst zur Sache und zur Mumie. Er erscheint wie ein Leerraum und wird vorwiegend als Frage begriffen. So gibt der Belgier *Jean-Michel Folon* in seinem Werk „Objektmensch“ die menschliche Figur, ein Siebdruck auf Aluminium, kombiniert mit einem realen Kleiderhaken wieder. Man gewinnt den Eindruck, als sollte dieses Werk den Menschen als Garderobenständer definieren. Kostüme und Masken wechseln, die Person selbst aber ist lediglich Stativ oder Kleiderhaken. Sie trägt die ihrer wechselnden Umwelt angepaßte Uniform einer im Augenblick herrschenden Geistigkeit⁷.

Noch eindringlicher wirken die Figuren des Finnen *Juhani Linnovaara*. Die Gruppe „Im Vorübergehen“ gibt die Plastik einer Frau mit Hund, in der Mensch und Tier eine Art Steckdosen als Köpfe besitzen. Andere Werke zeigen gemalte Menschen, die mit plastischen Beinen und Händen ihre eigenen Rahmen stützen. Wieviele unserer Zeitgenossen könnte man heute als „Träger ihres eigenen Image“ definieren! „Grande curioso“ (Abb. 1) zeigt die lebensgroße Plastik einer Gestalt aus Fiberglas und Plexiglas. Wie ein „Dozent“ steht die Figur – die Hände auf eine spiegelblanke Platte gelegt – vor uns und hebt schlangenartig einen gesichtslosen Kopf. Linnovaara scheint in dem Werk die anonyme Dialektik artifizieller Rationalität und biomorpher Energie in uns sichtbar zu machen.

Schon auf den letzten und vorletzten Biennalen konnte man beim Anblick der „Reliquienkästen“ von *Curt Stenvert* und den „Mumien“ der *Escobar Marisol* nur noch von einer „exhumierten Gesellschaft“ sprechen. Nach Aussage dieser Künstler befindet sich der moderne Mensch wie eine ägyptische Mumie in einer Grabkammer – ohne Zugang zur Realität. Die Übermacht der Massenmedien hat den Menschen in den Sarkophag eines selbstgeschaffenen Bewußtseins eingeschlossen, aus dem ihn der Künstler „ausgräbt“ und ansichtig macht. Diese Interpretation modernen Schaffens erhielt durch die Arbeiten des Spaniers *Dario Villalba* ihre formale Bestätigung.

Villalbas Werke sind ebenso einfach wie überzeugend aufgebaut. Ausgeschnittene Silhouetten menschlicher Figuren werden in hellblauen, hellgrünen, rosaroten Tönen und sonstigen „Bonbonfarben“ angestrichen. In den meisten Fällen werden die Farben quergestreift aufgetragen, als wollten sie die Figuren als Häftlinge diskreditieren. Mund, Augen und Ohren sind dabei gelegentlich zugebunden. Der Gefängnischarakter dieser Menschen ist offenkundig.

⁷ Udo Kultermann, *Neue Formen des Bildes* (Tübingen 1969); Edward Lucie-Smith, *Kunstrichtungen seit 1945* (Wien, München, Zürich 1970); Jean Leymarie u. a., *Die Kunst unserer Zeit I. Seit 1945* (Brüssel 1945).

Die Eigenart der farbigen Silhouetten des Spaniers wird durch Plexiglasblasen noch verstärkt, die wie eine Glocke die Gestalt von ihrer Umwelt hermetisch abschließt. Die hermetisch abgeschlossenen Glasglockenmenschen werden an Haken aufgehängt und baumeln im Leeren. Villalba schreibt: „Der Mensch besitzt zwei Oberflächen oder Bedeckungen: die eine ist die biologische Haut, die andere ist seine Erfindung und Vorstellung. Diese ist industriell hergestellt, jene ist ein lebendiges Gewebe.“⁸ Die Tatsache, daß jeder Mensch seinen eigenen Horizont oder Gesichtskreis besitzt, unterstützt der spanische Künstler mit Gedanken des griechischen Philosophen Empedokles: Kein Kunstwerk vermag das, was nicht ist, hervorzubringen. Das, was ist, zu erfassen, ist nicht durchführbar und ein verfehltes Unternehmen. Deshalb stütze sich ein jeder auf das, was stützen kann; denn alles wird immer in das Seiende hineingehen wie in eine Sphäre. Mit anderen Worten: Man kann die Wirklichkeit nicht unmittelbar darstellen, sondern nur jene Sphäre oder hermetische Glasglocke, in die der Mensch eingeschlossen ist. Das gilt für den einzelnen und für die Gesellschaft. „Glashäute dringen in die Schöpfung ein und verbinden die Menschen aus Fleisch und Blut und akklimatisieren sie an eine synthetische Welt“ (Villalba). Diesen paradoxen Vorgang der Isolierung des einzelnen durch Information, durch seine eigene Perzeptions- und Vorstellungswelt und die Überwindung dieser Isolierung durch die Isolatoren – Absicherung und Kommunikation –, durch „Glashäute“, macht Villalba in seinem Werk ansichtig.

Von zwei verschiedenen Künstlern und Motivkreisen aus dem Westen und aus dem Osten erhält die Darstellung des hermetischen Zustands unseres Bewußtseins ihre Bestätigung. Der Belgier *Jean-Michel Folon* stellt in seinem Bild „Das Problem der Schwarzen“ den Kopf der Freiheitsstatue in New York als Gefängnis der Neger dar. Dagegen errichtet der Tschechoslowake *Joseph Jankovic* in seinem Werk „Das Netz der Spinne“ ein Gestell, in dessen Drähten sich die Gliedmaßen einer menschlichen Puppe verwickelt haben⁹. Bedeutender als die politische Interpretation durch die Negerfrage in den USA und die Besetzung der Tschechoslowakei scheint die Darstellung der Unfreiheit des Menschen im Zeitalter der Demokratie. Hüben wie drüben wird die Erfahrung eines bedrückenden Zwangs gleichzeitig mit einem pausenlosen Gerede von Freiheit immer spürbarer.

Die Biotrone und die Identitätskrise des Lebendigen

Es besteht kaum ein Zweifel darüber, daß sich seit Francisco Goyas „nackter Maya“ (1804) die erotische Thematik in der bildenden Kunst emanzipiert hat. Die Darstellungen des Sexuellen führten in der Gegenwart bis zu den wenig geschmackvollen pro-

⁸ Dario Villalba (Spezialkatalog).

⁹ Die tschechoslowakischen Werke, die einen qualifizierten Beitrag zur europäischen Kunst bieten, sind verspätet in Venedig eingetroffen.

restartigen oder orgiastischen Vorgängen bei gewissen „Aktionen“ oder „Happenings“. Gesellschaftlich weniger spektakulär war das Bemühen von *Jackson Pollock*, durch seine „Action painting“ die vitalen Prozesse selbst auf die Leinwand zu bringen. Ihm vergleichbar waren die „Anthropometrien“, die Abrollungen farbig gefaßter Aktfiguren, durch *Yves Klein* auf der Leinwand. Wie die zerquetschten Fliegen und Mücken an den Schutzscheiben der fahrenden Autos, suchten die „Tachisten“ ihre Energien als artistische Lebensfetzen und ornamentale Vitalgerinsel in die Leinwand einzuschreiben. Man sah den abgemalten und imaginierten Bildern ihren artifiziellen und imitativen Charakter an und wollte jeden Realitätsverlust vermeiden. Das Leben sollte nicht nur abgebildet werden, sondern selbst zur Sprache kommen.

Hundertwasser nannte in seinem „Verschimmelungsmanifest“ die Tendenz dieser Vitalkunst deutlich beim Namen. Es geht gegen die Alleinherrschaft der geraden Linie und gegen einen superben Rationalismus. Die „schöpferische Verschimmelung“ zeigt, daß Bakterien und Pilzkulturen (*Remo Bianco* und *HA Schult*) auch künstlerisch erregende Formen und Farbprozesse in Gang bringen¹⁰.

Diese Bemühungen, biologische Kräfte dem künstlerischen Schaffen zu integrieren, werden durch die „Biotrone“ des Argentiniers *Luis Fernando Bedit* noch überboten (Abb. 2). Diese „Lebensbehälter“ machen mit ihren Bienen, Hirschkäfern und Fischen den „schwindelerregenden Tanz des Werdens“ selbst (*F. B. Brook*) wie ein Kunstwerk ansichtig. *Bedit* sucht nicht Urformen der Kunst, indem er archetypische Strukturen der Ägypter oder Babylonier aufspürt, sondern er will in einer „prä-ikonographischen Rezession“ das „ewige Gesetz der Natur“ wie einen „Ritus des Seins“ aufzeigen.

Die „Bierbüchsen“ und das „Sternenbanner“ des *Jasper Johns* hatten mit den „Coca-Cola-Plänen“ von *Robert Rauschenberg* die Identitätskrise des Konsumgegenstands heraufbeschworen¹¹. Das Ding ist nicht mehr nur eine Sache, die man ausnutzen und konsumieren kann. Zum Kunstwerk erhoben und in einer Ausstellung gezeigt, wird die Bierbüchse zu einer Mitteilung. Sie kann nicht mehr konsumiert werden. Das Ding wird psychisiert und beginnt zu reden. Die „Identitätskrise des Gegenstands“, dieses zentrale Problem der Pop-Art, hat in zeitgenössischer Form die elementare Frage des Bilderstreits neu gestellt. Das Bild ist nicht nur Farbe, Wand und Tafel oder irgendein Material, sondern es weist auf eine andere Wirklichkeit hin. *Johannes Damascenus* nannte diese Eigenschaft des Bilds den offenbarenden Charakter. Wie es den mittelalterlichen Theologen nicht nur um antike Kaiserbilder und christliche Ikone ging, so steht auch bei der Pop-Art nicht allein das „ready-made“ (= Konfektionsware), die Coca-Cola-Flasche, im Mittelpunkt der Überlegungen. Beide gei-

¹⁰ J. Claus, a. a. O. 130.

¹¹ Vergl. dazu *Pierre Restany*, Die Beseelung des Objekts, in: *J. Becker* und *W. Vostell*, *Happenings, Fluxus, Pop Art, Nouveau Réalisme. Eine Dokumentation* (Hamburg 1968) 101 f.; *Max Imdahl*, Vier Aspekte zum Problem der ästhetischen Grenzüberschreitung in der bildenden Kunst, und: *Jürgen Wissmann*, *Pop Art oder die Realität als Kunstwerk*, in: *Die nicht mehr schönen Künste* (München 1968) 493 und 507.

stigen Bewegungen fragen nach dem Sinn der „Sache schlechthin“, nämlich nach der Bedeutung der Welt. Ist die Welt nur ein Energiereservoir, das man ausnutzen kann, oder ist sie eine Mitteilung oder ein Bild, das unser gesellschaftliches Zusammensein begründet und das Geheimnis des Daseins manifestiert? Jede moderne Diskussion muß sich seit der Ausstellung von *Marcel Duchamps* „Flaschentrockner“ und *Jasper Johns* „Bierbüchsen“ dadurch legitimieren, daß sie den Sinn der Schöpfung als Mitteilung erklärt: Wessen Mitteilung ist die „Sache Welt“?

Die Biotrone von Benedit übertragen die Problematik der Identitätskrise des Konsumgegenstands auf das Leben selbst. Das Tier ist nicht nur ein Nutzgegenstand des Menschen. Es sollte auch nicht allein Objekt der Zoologie und der Verhaltensforschung mit ihren großartigen wissenschaftlichen Ergebnissen bleiben. Es muß ebenfalls als Mitteilung und Bild aufgefaßt werden. Das „Tier als Kunstwerk“ entdeckt eine Wirklichkeit im Bereich des Lebendigen, die schon der frühchristliche Physiologus aufgezeichnet hat. Im Physiologus hat „ein Weltverhalten Gestalt gewonnen, das unterhalb der Schwelle des Historischen liegt, dem zeitlos Kreatürlichen zugehört und an eine andere menschliche Valenz gerichtet ist als diejenige der auf Erkenntnis des Richtigen und Verifizierbaren gerichteten Rationalität“¹². Die anonymen untermenschlichen und übermenschlichen Kräfte, Dämonie und Mysterium, gewinnen im Tier Gestalt. Auch die Arbeiten zeitgenössischer Künstler signalisieren namenlose Gewalten. Obwohl den Bienen von Benedit der Weg zu den Blüten des großartigen Parks der Giardini offen steht, werden die Tiere durch eine Zuckerlösung in ihrem gläsernen Gefängnis festgehalten. In den Biotronen wird dem Menschen, den der Mythos als „Herrn der Tiere“ definierte, das Gesetz des Lebendigen vorgeführt. Machtlos unterliegt er diesem Gesetz der Genesis, dem Vorgang eines sich ständig vervielfachenden Werdens. „Tier als Kunst“ bedeutet aber auch den Aufstand des Lebendigen gegen die Übermacht von Bürokratie und Automation – gegen die Herrschaftsansprüche der Maschine über den Menschen.

Mit konventionellen Mitteln und mit ungewohnten Elementen bahnt sich das Vitale einen Weg und die Gewalt der Triebstruktur wird in vielen Pavillons der Biennale bis zum Exzeß aufgezeichnet. Die frühlingshaften „Plakatmädchen“ des Spaniers *Eduardo Urculo*, die an die Akte von Tom Wesselmann erinnern, bieten Beispiele für die „Sonnenseite der Erotik“. Der Österreicher *Adolf Frohner* mit seinen mythischen Gestalten Demeter, Kybele und Diana bemüht sich, Mythologie als „Meditation über und mit Christine Keeler“ ins Aktuelle zu transponieren. Die Embryos von *José Vento* und die „Schleim- und Schneckenspuren“ à la Francis Bacon von *Francisco Hernandez* wühlen in der biologischen Masse Mensch. Das Aufeinanderstoßen von Sexualität und Maschine versteht der Belgier *Georges Collignon* bis zum „Letzten

¹² Otto Seel, *Der Physiologus* (Zürich, Stuttgart 1960) 59. Weitere Beiträge zur Biennale in: *Le Arti Milano*, Giugno 1970, XXXV Biennale di Venezia; *Art International*, Bd. 16 (Lausanne, Tokyo, Venice 1970) 6; *La Biennale di Venezia* – rivista trimestrale dell'ente autonomo La Biennale di Venezia (Venezia 1970) 64–65.

Service“ darzustellen, bei dem ein Geflecht von menschlichen Gliedmaßen auf der Plattform einer Straßenbahn seiner Bestimmung entgegenfährt. Vitalität und Intellekt, Tod und Leben kämpfen auch in den Bronzeplastiken der Israelitin *Ruth Zarfati* einen seltsamen Zweikampf. Es bedarf eigentlich nicht der Biotrone, um den Wettlauf zum „Baum des Lebens“ zu bemerken, der sich hinter den Kunstwerken der Biennale vollzieht. Demgegenüber muten die großen technoiden Anstrengungen wie eine Arena an, in der sich die uralte Minotauromachie vollzieht, der Kampf des Stiermenschen gegen konfektionierte Banderillos und den programmierten Degen, der von einem unberechenbaren Torero geführt wird.

Die religiöse Problematik tritt hinter diesem Kampf auf Leben und Tod zurück.

„Der gute Gott“ – in harter Währung

Wo der zeitgenössische Künstler unmittelbar auf sie stößt, werden die religiösen Wirklichkeiten als Negativformen verstanden und ins Unheimliche verfremdet. Die „Finsteren Götter“ von *Max Ernst*, ein Bild, auf dem eine verummumte Gestalt eine technoide Maske ins Weltall hebt, zeigt deutlich, was gemeint ist: Technologische Gewalten haben sich selbständig gemacht und nehmen die Stelle der Dämonen und Götter ein. In vergleichbarer Weise hat in Venedig der rumänische Künstler *Marcel Chirnoaga* die „Majestas des Kapitalismus“ in einem Metallstich dargestellt. Er nennt ihn „Der gute Gott“. Nach allen Regeln der Stilgeschichte als „Kultbild“ aufgebaut, hockt der massige Gott frontal und mit großen Augen vor uns. Zwischen seinen Unterschenkeln knien die „Gläubigen“ tiefgebeugt oder mit aufgehobenen Armen. Der Nimbus um den Kopf des göttlichen Scheusals besteht aus Metallmünzen, Talern mit Adlern und Kronen: „Der gute Gott“ in harter Währung.

Es besteht kein Zweifel, daß Chirnoaga ein Gottesbild errichtet hat, das von Atheisten und sogar von einem Teil der Christen bis in die Kirche hinein verehrt wird. Man kann die Prinzipien des Handelns bei den sogenannten sozialistischen und auch christlichen Gemeinschaften recht schnell, nahezu statistisch, profilieren und die Übermacht des Kommerziellen bemerken. „Der gute Gott“, dessen Herrschaft durch viele vergleichbare Versuche, die sich „Money-Art“ nennen, bestätigt wird, gibt ein bedeutendes Kultbild der Gegenwart.

Mit dem Hinweis auf das Werk von Marcel Chirnoaga soll jedoch nicht die weitverbreitete Lamentation über die „bösen“ Kapitalisten und Sozialisten – diese Zwilingsbrüder der Technokratie – fortgesetzt werden. Vielmehr soll ein Proportionsverlust aufgezeigt werden. Das Kommerzielle kann das menschliche Zusammenleben nicht aus sich begründen. Es ist kein Gott, sondern ein Idol. Zugleich aber dokumentiert diese Grafik den für den Christen unerhörten Vorgang, daß ein sozialistischer Künstler zum legitimen Nachfahren der Propheten des Alten Bundes wird und uns auf unseren Götzendienst aufmerksam macht.

Aus denselben Voraussetzungen einer materialistischen Situation arbeitet der Däne *Egon Fischer*. Seine Werke haben dreidimensionalen Charakter. Metalle – Bleche und Drähte – und festliche Farben bestimmen die Arbeiten. Zugleich mischen sich Traum und Wirklichkeit in den seltsamen „Assemblagen“. So tauchen gelegentlich aus den geschichteten Metallen Umriss eines Kopfs oder Teile von Körpern auf. Im „Viereck mit Engel“ sitzt wie ein Wächter am Grab Christi ein geflügelter Jüngling in dem Gemächte des Materials. Keine Gesellschaftskritik legitimiert diesen Diplomaten des Himmels. Der Engel bringt eine frohe Botschaft: Nicht nur die Himmel, auch die Materialprozesse der Industriekultur erzählen die Ehre Gottes. Das Fest eines geistigen Lebens prägt bei Fischer selbst die Abfälle der Fabriken. Heiter wie ein Schmetterling von *Bele Bachem* und unzerstörbar wie Stahl und Eisen sitzt der Bote Gottes in der authentischen Welt des dänischen Künstlers.

Allerdings hatte der heitere Gast kaum einen Freund. Die religiösen Motive und Paraphrasen des Christentums, die auf der Biennale zu beobachten sind, besitzen kaum festlichen Charakter. Es sind eher Engel des Todes und dunkle Monumente des Leids, die uns zur Besinnung zwingen. Allen voran geht die „polnische Wallfahrt“. Die „düsteren Reliquien“ von *Jozef Szajna* und die „säkularisierten Kirchenfahnen“ von *Wladyslaw Hasiior* (Abb. 3) sind nicht für eine Pilgerfahrt zur schwarzen Muttergottes von Tschenstochau gedacht, sondern führen uns an die Kultstätten moderner Martyrien, nach Auschwitz oder Vietnam, und stellen unser ganzes Dasein in Frage. *Hasiior* benutzt die Kirchenfahne als Modell, verfremdet sie mit Kunststoffen, Metallen, Waffenfragmenten und zerquetschten Musikinstrumenten, so daß ein surreales Prozessionsarsenal entsteht. Die bleiche Totenmaske auf der „Posthumen Standarte“ entlarvt die Totenehrung eines Zeitalters, das an kein Fortleben nach dem Tod mehr glaubt, als makabres Theater. Der „Gast und Besucher“ gibt einen roten Balg mit dunklen Stricken umwunden wie die Gefesselten in unseren Zwangslagern und Betonkellern. „Die Frage des Partisanen“ – ein umgedrehtes Kreuz mit einem zerbrochenen Schnellfeuergewehr und vierkantigem Bajonett – zeigt die Dialektik von Leid und Gewalt. Diese „Polnische Wallfahrt“ endet vor der „Ikonostase der Gaskammern und Krematorien“. *Szajna* (Abb. 4) führt uns vor eine große Wand, aus der die Leerform eines menschlichen Oberkörpers ausgeschnitten ist. Zahllose Paßfotos gleichen Formats füllen reihenweise als anonyme Heilige diesen erschütternden Grund. Im Schatten des ungenannten Menschen stehen primitive Schuhe aus Holz. Paßbilder und Schuhe blieben zurück, als das Rad vor der Kammer gedreht wurde. Gas und Feuer vollendeten die Liturgie des Wahnsinns.

Manche Kritiker meinten, es gäbe „nichts Neues“ in Venedig. Die Biennale sei tot. Die Zusammenführung einer solchen Internationale der Kunst, die wir *Umbro Apollonio* und auf deutscher Seite *Dietrich Mahlow* verdanken, beweist jedoch, daß es auch heute noch möglich und notwendig ist, die gewaltigen Kräfte der Technologie und der Vitalität, den Kampf zwischen Leben und Tod künstlerisch überzeugend zur Darstellung zu bringen.

Bernd V. Dreesmann

Agrarwirtschaftliche Perspektiven für die Dritte Welt

1970 – das Jahr des Übergangs von der Ersten zur Zweiten Entwicklungsdekade hat allen entwicklungspolitisch interessierten und engagierten Menschen fast mehr Kenntnisse und Erkenntnisse vermittelt als das gesamte zu Ende gehende Jahrzehnt, das von den Vereinten Nationen der Entwicklungshilfe gewidmet worden war.

Die internationalen Organisationen, die staatlichen Institutionen, private Hilfswerke, Wissenschaftler und Publizisten legten eine große Zahl von Berichten, Bilanzen, Plänen und neuen Ideen vor. Bekannt wurde vor allem der „Pearson-Bericht“, der im Untertitel „Bestandsaufnahme und Vorschläge zur Entwicklungspolitik“ verspricht. Weiterreichende Folgen wird wahrscheinlich die Jackson-Studie haben, die das Entwicklungshilfe-System der Vereinten Nationen untersuchte und eine umfassende Reorganisation empfahl. Auch in den übrigen Dokumenten wiederholt sich als gedankliches Leitmotiv, daß im Mittelpunkt des Entwicklungsprozesses der Mensch als Individuum oder Gruppe stehen muß, das heißt, man hat in den zehn verflossenen Jahren gelernt, daß es nicht nur um wirtschaftliches Wachstum geht, sondern daß die Bemühungen sozio-ökonomischen Charakter tragen müssen, um dem Ideal-Ziel, das schlagwortartig mit „sozialer Gerechtigkeit“ umschrieben wird, näher zu kommen.

Dies gilt generell für alle Bereiche der Entwicklungsländer, besonders aber für den Agrarsektor, den Lebensbereich der ländlichen Menschen.

Die Entwicklungsländer sind Agrarländer. Zwei Drittel der Bevölkerung leben auf dem Land. Neun Zehntel der Exporte sind Agrarprodukte sowie Mineralien und Erdöl. Mehr als die Hälfte der Erwerbstätigen ist in der Landwirtschaft beschäftigt. Damit stellt die Landwirtschaft als wichtigster Sektor der Einkommensbildung die Grundlage von Wirtschaft und Gesellschaft fast aller Entwicklungsländer. Neben ihrer Produktion als Existenzbasis für 60 bis 80 Prozent der Bevölkerung hat sie als Hauptdevisenquelle auch für die industrielle Entwicklung größte Bedeutung. Wirtschaftliches Wachstum und soziale Entwicklung in der Dritten Welt stehen daher in einem engen Zusammenhang mit der künftigen Entwicklung der Landwirtschaft im weiteren Sinn.

Gegenwärtig ist die Leistungsfähigkeit des landwirtschaftlichen Sektors in den Entwicklungsländern noch außerordentlich gering. Durchschnittlich entfallen nur 40 Prozent des Sozialprodukts auf die Agrarwirtschaft. Jede wirtschaftliche Entwicklung in der Dritten Welt bedeutet daher Landwirtschaftsförderung. Man darf allerdings nie übersehen, daß die Wirtschaftsfaktoren voneinander abhängen: Jede Produktions- und Einkommenssteigerung der Landwirtschaft ist nur bei gleichzeitigem Ausbau einer Industrie, der Bildung einer Marktwirtschaft und der Veränderung der Gesellschafts-

struktur möglich. Die moderne Agrartechnik ist nicht ohne Industrie denkbar, eine Steigerung der Agrarproduktion nicht ohne Absatz. Nur durch einen Markt entsteht Kaufkraft, nur so kann auch der Bauer investieren, und nur so seinen Ertrag steigern. Die Entwicklung der Landwirtschaft kann auch in der Dritten Welt nicht der Konservierung vorindustrieller Lebensformen dienen; auch hier wird eine Umschichtung der Bevölkerung erfolgen, an deren Ende nur noch ein kleiner Teil, nicht aber wie jetzt die Mehrheit der Arbeitskräfte in der Landwirtschaft beschäftigt ist.

Blickt man heute auf die Entwicklung der Landwirtschaft in der Dritten Welt während der vergangenen 10–15 Jahre zurück, lassen sich *drei Phasen* unterscheiden.

Die meisten Entwicklungsländer konzentrierten in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit ihre Mittel und Anstrengungen auf die Errichtung nationaler Industrien. Die sogenannten Geberländer hatten gegen eine solche Entscheidung keine Bedenken; im Gegenteil, da sie die Entwicklungshilfe als gewinnbringende Exportförderung ansahen, lieferten sie nur allzu bereitwillig industrielle Investitionsgüter.

Die zweite Phase begann mit der Veröffentlichung der Ergebnisse eines von den Vereinten Nationen durchgeführten Weltzensus; man entdeckte, daß die Bevölkerung in Asien, Afrika und besonders in Lateinamerika fast doppelt so schnell wuchs als man bis dahin angenommen hatte. Die landwirtschaftliche Produktion hatte zwar ständig zugenommen, jedoch erkannte man erst jetzt mit der erforderlichen Klarheit, daß die Pro-Kopf-Erzeugung bestenfalls stagniert hatte. Ihren Kulminationspunkt erreichte Phase 2, als viele asiatische Länder, unter ihnen die Mammut-Staaten Indien und China, in der Mitte der sechziger Jahre katastrophale Ernten meldeten und in eine Versorgungskrise gerieten. Damals konnte man auch in der seriösen und wissenschaftlichen Publizistik den Hufschlag der apokalyptischen Reiter – allen voran der „Hunger“ – fast tagtäglich hören. Wie ernst vielen Menschen die Zukunft erschien, wird aus den Worten *Carl Friedrich von Weizsäcker's* klar, der noch im Frühjahr 1968 in Hamburg erklärte: „Die Frage ist nun, wie das weitergeht. Die mutmaßliche Weiterentwicklung kann ich nach allem, was ich darüber erfahren habe, nur so ausdrücken, daß es sehr unwahrscheinlich ist, daß eine sehr große Hungerkatastrophe vermieden werden wird . . . Die Rückwirkung eines anwachsenden Hungers auf die ganze Welt kann nicht anders sein, als daß sie eine tiefe Gefährdung des Friedens bedeutet. Die Probleme des Friedens und des Hungers sind in einer solchen Weise miteinander verbunden, daß wir die Bekämpfung des Hungers nötig haben, wenn wir den Frieden bewahren wollen, und daß wir andererseits auch den Frieden nötig haben, wenn wir den Hunger effektiv bekämpfen wollen.“

Die dritte Phase in der Meinungsbildung setzte ein, als vor ungefähr zwei Jahren die Erfolgsmeldungen über neue, hochertragreiche Getreidesorten aus Mexiko und einigen asiatischen Ländern, vor allem Pakistan, Indien und den Philippinen, zunahmen. Man hat für diesen zweifellos sehr erfreulichen Produktionsanstieg den Begriff „Grüne Revolution“ gefunden und sie – wie dies mit vielen Revolutionen anfänglich der Fall ist – überschwenglich gelobt. Leider sind die hochfliegenden Er-

wartungen der Optimisten nicht in allen Punkten gerechtfertigt. Selbst wenn man einmal die – nicht zutreffende – Annahme zugrunde legte, der Hunger sei mit rein produktionstechnischen Mitteln zu überwinden, reichte auch der Fortschritt der Grünen Revolution bei weitem nicht aus, um die gegenwärtigen und schnell wachsenden Bevölkerungsmassen der Dritten Welt quantitativ und qualitativ ausreichend zu ernähren. Der Hunger ist nur das sichtbarste Symptom einer wirtschaftlichen Unter- und sozialen Fehlentwicklung, deren Wurzeln tief in allen gesellschaftlichen Bereichen begründet sind.

Die Ursachen einer komplexen Situation

„Die heute in den Entwicklungsländern vorherrschenden Zustände erwecken den Eindruck, daß diese sich in einem schwer zu durchschauenden und noch schwerer zu beeinflussenden Zustand der Labilität befinden. Demgegenüber ist es für uns eine Lebensfrage, zunächst einmal Klarheit über die Ursachen dieser komplexen Situation zu schaffen und zu verstehen, warum die nicht unerheblichen Aufwendungen für technische und finanzielle Entwicklungshilfe bisher so wenig Frucht getragen haben.“ *Richard F. Behrendt* hat diese Feststellung in seiner „Sozialen Strategie für Entwicklungsländer“¹ geäußert. Sie trifft, wie fast alle entwicklungspolitischen Aussagen, wieder vor allem auf die im ländlichen Bereich vorherrschenden Zustände zu. Die Ursachen sind hier so komplex, daß auf begrenztem Raum nur eine rohe Skizze der wichtigsten Kausalzusammenhänge gegeben werden kann, verbunden mit einer stark verkürzten Schilderung der Maßnahmen, die man als eine „Strategie gegen den Hunger“ bezeichnen könnte.

Von den zahlreichen Versuchen, die Interdependenz von Ursachen und Folgen darzustellen, erscheinen mir die sieben Thesen *Otto Matzkes*² am ehesten schlüssig zu sein. Nach Matzke stellt sich die Komplexität der Situation folgendermaßen dar:

1. Die Pro-Kopf-Nahrungsversorgung in vielen Entwicklungsländern war und ist hinsichtlich ihres Kalorien- und Proteingehalts unzureichend, so daß Unter- und Mangelernährung herrschen. Allerdings ist eine allgemeine Verschlechterung etwa im Vergleich zur Vorkriegszeit nicht festzustellen.

2. Die hohe Geburtenrate in den meisten Entwicklungsländern macht allerdings nicht nur fast jede Verbesserung unmöglich, sondern läßt eine Verschlechterung der Pro-Kopf-Versorgung in den nächsten Jahren und Jahrzehnten befürchten.

3. Wenn auch rein technisch die Produktion von konventionellen und unkonventionellen Nahrungsmitteln fast unbegrenzt weiter gesteigert werden könnte, so bedeuten doch auch die umwälzenden Fortschritte im Bereich der Agrartechnik für sich allein

¹ Richard F. Behrendt, *Soziale Strategie für Entwicklungsländer* (1965) 63.

² Otto Matzke, Direktor der Programm-Abteilung des Welternährungsprogramms hat sie u. a. in einer Artikelfolge in der Neuen Zürcher Zeitung am 22., 23. und 24. März 1970 veröffentlicht.

betrachtet keine Lösung des Problems. Ohne erhöhte Kaufkraft fehlt der wichtigste Anreiz für eine Steigerung der Produktion.

4. Die tatsächliche Kausalkette lautet: Arbeitslosigkeit – Armut – fehlende kaufkräftige Nachfrage – geringe Produktion von Nahrungsmitteln – Unterernährung.

5. Daher kommt alles darauf an, durch eine Vielfalt von Maßnahmen zur Förderung der allgemeinen Entwicklung – vor allem auch auf dem Gebiet der Sozialstruktur – die Arbeitslosigkeit in den Entwicklungsländern wenn nicht zu beseitigen, so doch zu vermindern. Nur damit könnte man die Armut mildern und eine kaufkräftige Nachfrage schaffen. Das Problem ist viel ernster und schwieriger, als es bei einer rein agrartechnischen Betrachtungsweise den Anschein haben könnte.

6. Für eine in ihrer Dauer noch nicht zu bestimmende Übergangszeit, das heißt bis zu dem Zeitpunkt, an dem die Entwicklungsländer in der Lage sein werden, sich selbst ausreichend zu versorgen, wird Bedarf für eine sorgfältig geplante Nahrungsmittelhilfe bestehen. Dabei werden die Agrarüberschüsse eine wichtige Rolle spielen.

7. Angesichts der entscheidenden Bedeutung der Förderung der allgemeinen Entwicklung und insbesondere der Arbeitsbeschaffung lautet die eigentliche Kernfrage: Werden die Länder der Dritten Welt in der Lage sein, ohne autoritäre oder gar totalitäre Maßnahmen, das heißt ohne direkten Zwang, Arbeitsplätze für die in den nächsten Jahrzehnten hinzukommenden Hunderte von Millionen Menschen zu schaffen?

Schwerpunkte und Leitplan

Entwicklungsländer und Industriestaaten haben sich in den vergangenen Jahren mit steigender Intensität bemüht, ein Programm zur Bewältigung der Schwierigkeiten zu entwickeln, die dynamischen Agrargesellschaften in der Dritten Welt entgegenstehen. Auf vielen der unzähligen Konferenzen, Arbeitssitzungen, Workshops und Seminare, die jährlich in aller Welt zum Thema Entwicklungshilfe stattfinden, stand die Landwirtschaft im Mittelpunkt. Hauptforum für Beratungen und wichtigste Entscheidungen war aber nach wie vor die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation (FAO – *Food and Agriculture Organisation*) der Vereinten Nationen. Der im November 1967 gewählte Generaldirektor *A. H. Boerma* hatte sofort nach seinem Amtsantritt eine weltweite Bestandsaufnahme der landwirtschaftlichen Situation angeordnet, um die aktuellsten Daten noch für den sich in Vorbereitung befindenden „Weltleitplan für landwirtschaftliche Entwicklung“ verwenden zu können. Noch bevor dieser Plan vorgelegt werden konnte, schlug die FAO vor, die internationale Agrarhilfe mittelfristig auf fünf Schwerpunkte auszurichten, deren Verwirklichung notwendig, aber auch möglich erschien.

1. Das Schwerpunktprogramm umfaßt zunächst die schnelle und sachgemäße Einführung und Verbreitung der in den letzten Jahren entwickelten ertragreichen *Getreidesorten*. Der Anbau dieser Sorten kann zu einer schnellen Verbesserung der Nah-

rungsversorgung der Entwicklungsländer führen und, langfristig gesehen, den Einfuhrbedarf von Grundnahrungsmitteln erheblich senken oder sogar die Ansammlung von Nahrungsmittelreserven ermöglichen. Weiterhin würde die Einführung dieser Sorten die für den Anbau von Getreide bisher benötigten Flächen verringern und somit Land frei machen für den Anbau anderer lebenswichtiger Pflanzen.

Die erfolgreiche Anwendung dieser Sorten hängt jedoch von einer Reihe von technischen und wirtschaftlichen Voraussetzungen ab. Nur dann, wenn bei ihrem Anbau hochqualitatives, das heißt anerkanntes Saatgut und entsprechende Mengen von Dünger und Pflanzenschutzmitteln verwendet werden, die Wasserversorgung gesichert ist und sortenspezifische Anbaumethoden angewendet werden, kann das Leistungspotential dieser Sorten voll ausgeschöpft werden.

2. Der zweite Aspekt des Schwerpunktprogramms befaßt sich mit der Schließung der *Eiweißlücke*. Eiweiß, das für die gesamte körperliche und geistige Entwicklung des Menschen von ausschlaggebender Bedeutung ist, steht einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung der unterentwickelten Länder, vor allem in den unteren Einkommensschichten, nur in unzureichendem Maß zur Verfügung. Es geht hier also nicht nur darum, den Mehrbedarf der wachsenden Bevölkerung durch entsprechende Steigerung der Erzeugung eiweißreicher Nahrung zu decken. Vielmehr muß vor allem für eine gleichmäßige Verteilung des verfügbaren Eiweißes gesorgt werden.

In kleinstem Rahmen kann schon viel durch die Einrichtung von Hausgärten und Kleintierhaltung auf Familienebene erreicht werden. Dazu sind keine großen Investitionen erforderlich. In der weiteren Zukunft werden auch Eiweiße aus bisher im allgemeinen nicht für die menschliche Ernährung benutzten Quellen, wie zum Beispiel Produkte aus Sojabohnen, Sonnenblumen- und Baumwollsaaten, Erdnußkuchen, Fischmehl und Blättern, sowie vollständig neuartige Nahrungsmittel bei der Schließung der Eiweißlücke eine Rolle spielen. Die Wirtschaftlichkeit der Erzeugung dieser Produkte ist jedoch vielfach noch fraglich und ihre Einführung bedarf vor allem in den unterentwickelten Ländern erheblicher Bemühungen.

3. Ein drittes Gebiet des Schwerpunktprogramms der FAO beschäftigt sich mit der Vermeidung der sehr hohen Verluste während und nach dem pflanzlichen und tierischen *Erzeugungsprozeß*. Viel muß und kann wirtschaftlich sinnvoll getan werden, um den Boden und seine Fruchtbarkeit zu erhalten, um den Oberflächen- und Grundwasserhaushalt zu regeln, um vor Schädlingen zu schützen, um zweckentsprechende Ernte-, Transport- und Lagerungsmethoden einzuführen und um Verarbeitungseinrichtungen zu schaffen, die den Nährwert verderblicher Güter erhalten, ihre Vermarktung für Inlandsbedarf und Ausfuhrzwecke sicherstellen und durch geeignete hauswirtschaftliche Beratung deren sinnvollen Endverbrauch gewährleisten. Bis zu 40% der Nahrungsmittel können in einzelnen Ländern auf diese Weise gerettet, Millionenwerte erhalten werden.

4. Entwicklung bedeutet in den meisten Staaten der Dritten Welt vor allem Anhebung des Lebensstandards der *ländlichen Bevölkerung*, die zwei Drittel der Gesamt-

bevölkerung ausmacht und mehr als die Hälfte des Nationaleinkommens und der Exporterlöse aufbringt. Nur erfolgreiche Maßnahmen auf diesem Gebiet können der wachsenden Landflucht, welche die Städte heute vor fast unlösbare Aufgaben stellt, Einhalt gebieten.

Das Schwerpunktprogramm der FAO schließt deshalb auch die Mobilisierung des Menschen für die ländliche Entwicklung ein. Eine moderne Sozialstruktur ist notwendig, um die heute noch fast ausschließlich auf Selbstversorgung ausgerichtete Landwirtschaft der Entwicklungsländer wirkungsvoll in die Dynamik des sozial-ökonomischen Entwicklungsprozesses einzubauen. Aufbau von Elementar- und Fachschulen, von landwirtschaftlichen Genossenschaften, verbesserten Beratungsdiensten, Kreditinstituten und Gewährleistung verbesserter Besitzverhältnisse sind unerlässlich. Um die bestehende hohe Arbeitslosigkeit und Unterbeschäftigung zu verringern, müssen bei der Umgestaltung der Selbstversorger-Landwirtschaft zunächst hauptsächlich arbeitsintensive Methoden berücksichtigt werden.

5. Der letzte Punkt des Schwerpunktprogramms beschäftigt sich mit der Einsparung und Beschaffung von *Devisen*, die in Entwicklungsländern für den Erwerb notwendiger Kapitalgüter aus entwickelten Ländern dringend benötigt werden. Abgesehen von einigen Ländern, die Petroleum oder andere Rohstoffe ausführen, wird in den meisten Fällen ein Großteil der benötigten Devisen durch eine Vergrößerung der Ausfuhr landwirtschaftlicher Produkte und Verringerung der Einfuhr von Grundnahrungsmitteln erzielt werden müssen. Die Verarbeitung landwirtschaftlicher Produkte wird eine besondere Rolle spielen. Diese Industrien stellen augenblicklich den am schnellsten wachsenden Sektor der Wirtschaft in den Entwicklungsländern dar. Die jährliche Wachstumsrate überschreitet häufig sieben Prozent, und ähnliche hohe Wachstumsraten werden in den Exporterlösen erzielt.

Eine notwendige Voraussetzung für die Schaffung einer befriedigenden Devisenlage der Entwicklungsländer ist es, daß alle Länder die Vorteile einer internationalen Arbeitsteilung erkennen und in ihrer Handelspolitik berücksichtigen. Hier verdient die immer wieder vorgetragene Forderung der Entwicklungsländer nach „Handel statt Hilfe“ ihre entscheidende Rechtfertigung.

Drei entwicklungspolitische „essentials“

FAO-Chef Boerma gelang es, dieses Schwerpunktprogramm durch die komplizierte Beschlußfassungsmaschinerie der Welternährungsorganisation zu schleusen, und er präsentierte es auch dem *II. Welternährungskongreß*, der im Juni 1970 in Den Haag stattfand. Hier war interessant, zu erfahren, daß die Programm-Planer mittlerweile eine weitere Einengung der Ziele auf drei Punkte vorgenommen hatten. Die neuen Akzente setzte Boerma bereits in seiner Haager Eröffnungsrede, als er den Begriff des wirtschaftlichen Wachstums – für manche Entwicklungstheoretiker ein Wert an sich

– mit den sozialen Problemen der Dritten Welt in Zusammenhang brachte. Die drei entwicklungspolitischen „essentials“ heißen für ihn: Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, Beseitigung der Unterernährung, Förderung der Ausbildung. Die Ausführungen Boermas gehen aus mehreren Gründen über den Charakter einer wichtigen Programmrede hinaus:

1. Die Welternährungsorganisation ist sozusagen über ihren eigenen Schatten gesprungen, indem sie nicht die Probleme der Nahrungsmittelversorgung und agrartechnischer Verbesserungen in den Vordergrund stellte, sondern primär die Lösung der sozialen Fragen forderte.

2. Die FAO hat für diese drei „essentials“ jeder Entwicklungsförderung die volle Unterstützung der wichtigsten UN-Sonderorganisationen, nämlich der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO), der Organisation für Erziehung, Wissenschaft und Kultur (UNESCO) sowie der Weltbank. Während in der Vergangenheit die drei erstgenannten Mitglieder der „UNO-Familie“ sich durch verbissene Kompetenzkonflikte behinderten, darf man jetzt eine weitgehende Koordination und Kooperation erwarten. Eine Art Generalprobe lieferten FAO, ILO und UNESCO kürzlich auf der gemeinsam durchgeführten *„Internationalen Konferenz für ländliche Erziehung und Ausbildung“* in Kopenhagen.

3. Schließlich gehören die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, die Beseitigung der Unterernährung und die Förderung der Ausbildung in der Dritten Welt zu den Bereichen, denen auch die meisten nationalen Entwicklungspläne Priorität eingeräumt haben. Die Bundesrepublik Deutschland gehört zu diesem Kreis.

Während die statistischen Werte und Zahlenangaben über die Problemkreise Hunger und Unterernährung sowie Analphabetentum – zumindest ihren Dimensionen nach – weithin bekannt sind und sich daher eine Wiederholung an dieser Stelle erübrigt, sind die Ausmaße der drohenden, ja bevorstehenden Arbeitslosigkeit in der Dritten Welt bisher nicht mit der notwendigen Deutlichkeit in das Bewußtsein der Öffentlichkeit gehoben worden.

Die von der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) veröffentlichten Zahlen besagen, daß die Weltbevölkerung im Jahr 1970 ungefähr 3 600 Millionen erreicht hat, von denen etwa 1 510 Millionen Menschen im arbeitsfähigen Alter sind.

Im vergangenen Jahrzehnt hat die Zahl der Arbeitskräfte jährlich um 20 Millionen Menschen zugenommen, und man rechnet damit, daß sie in den 70er Jahren um 28 Millionen Menschen jährlich anwachsen wird. Zwischen 1970 und 1980 wird es über 280 Millionen Menschen *mehr* im arbeitsfähigen Alter geben, 226 Millionen mehr in den unterentwickelten Gebieten der Erde und 56 Millionen in den höherentwickelten Ländern.

Von diesen mehr als 280 Millionen Arbeitskräften werden etwa 173 Millionen auf Asien, 32 Millionen auf Afrika, 29 Millionen auf Lateinamerika, 18 Millionen auf die Sowjetunion, 17 Millionen auf Nordamerika, 12 Millionen auf Europa und 1,3 Millionen auf Ozeanien entfallen. Allein der Zuwachs an jugendlichen Arbeitern

unter 25 Jahren wird mit 68 Millionen angegeben, die beinahe alle (64,5 Millionen) die Arbeiterschaft in den unterentwickelten Gebieten der Erde vergrößern werden.

Man kann sich leicht vorstellen, wie sehr diese Massen die wirtschaftliche Entwicklung behindern werden, wenn sie im bereits personell überbesetzten Landwirtschaftsbereich bleiben. In diesem Fall gibt es kaum Aussichten, die Produktivität des Agrarsektors zu steigern.

Nicht Erwerb, sondern Lebensweise

Jeder der drei Hauptsektoren der Entwicklungshilfe teilt sich hinsichtlich seiner Grundlagen, der erforderlichen Maßnahmen für die Förderungsprogramme, der methodischen Ansätze und des Instrumentariums für die Durchführung wiederum in so viele Facetten, daß eine Darstellung selbst den Rahmen der – oben erwähnten – rohen Skizze sprengen müßte. Denn die Landwirtschaft stellt für die große Mehrzahl der Menschen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas nicht nur eine Erwerbsquelle, sondern ihre Lebensweise dar. Die Politik der Agrarmodernisierung ist darum auch in ihrem Kern eine Aktion, die auf die Veränderung eines bestehenden Zustands der Gesellschaft und ihrer Institutionen hinzielt.

Während ein solcher Prozeß des gesellschaftlichen Wandels die zeitliche Parallelität sehr vieler Initiativen und Entwicklungselemente verlangt, sind die dafür erforderlichen finanziellen und personellen Mittel begrenzt.

In den letzten Jahren wiesen die Leistungen der Geberländer in ihrer Gesamtheit eine rückläufige – bestenfalls eine stagnierende – Tendenz auf. Davon macht auch die Bundesrepublik Deutschland keine Ausnahme; ihre staatliche Entwicklungshilfe ging im Jahr 1969 auf 2 130 Millionen DM zurück. 1968 hatte sie noch 2 381 Millionen DM betragen³.

Leitzahlen für die Agrar-Hilfe

Vor diesem Hintergrund gewinnt der „Weltleitplan für die landwirtschaftliche Entwicklung“ der FAO⁴ seine aktuelle Bedeutung. Der Plan umfaßt 85 Prozent der Entwicklungsländer entsprechend der allgemein üblichen UN-Klassifizierung (Zone-C-Länder). Zeitlicher Ausgangspunkt ist das Jahr 1962⁵, die Projektionen zielen auf das Jahr 1985. Als der Plan Ende 1969 veröffentlicht wurde, war schon ein Drittel

³ Wochenbericht 21/70 v. 21. Mai 1970 des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung, S. 146.

⁴ Der englische Titel lautet: *Provisional Indicative World Plan for Agricultural Development*; er ist kein Plan oder Programm im strengeren Sinn, sondern eine Sammlung von Analysen, statistischen Projektionen und Empfehlungen für die weitere Entwicklung der Weltlandwirtschaft. Die FAO unterstreicht ausdrücklich, daß die ihr vorliegenden Untersuchungen nicht den Anspruch auf absolute Verlässlichkeit erheben können. Der Weltleitplan teilt insofern das Schicksal ähnlicher weltweiter Studien.

⁵ Dieses Jahr ist, um zufällige Schwankungen in der Wirtschaftsentwicklung möglichst auszuschließen, als statistischer Durchschnitt für die Jahre 1961–1963 errechnet worden.

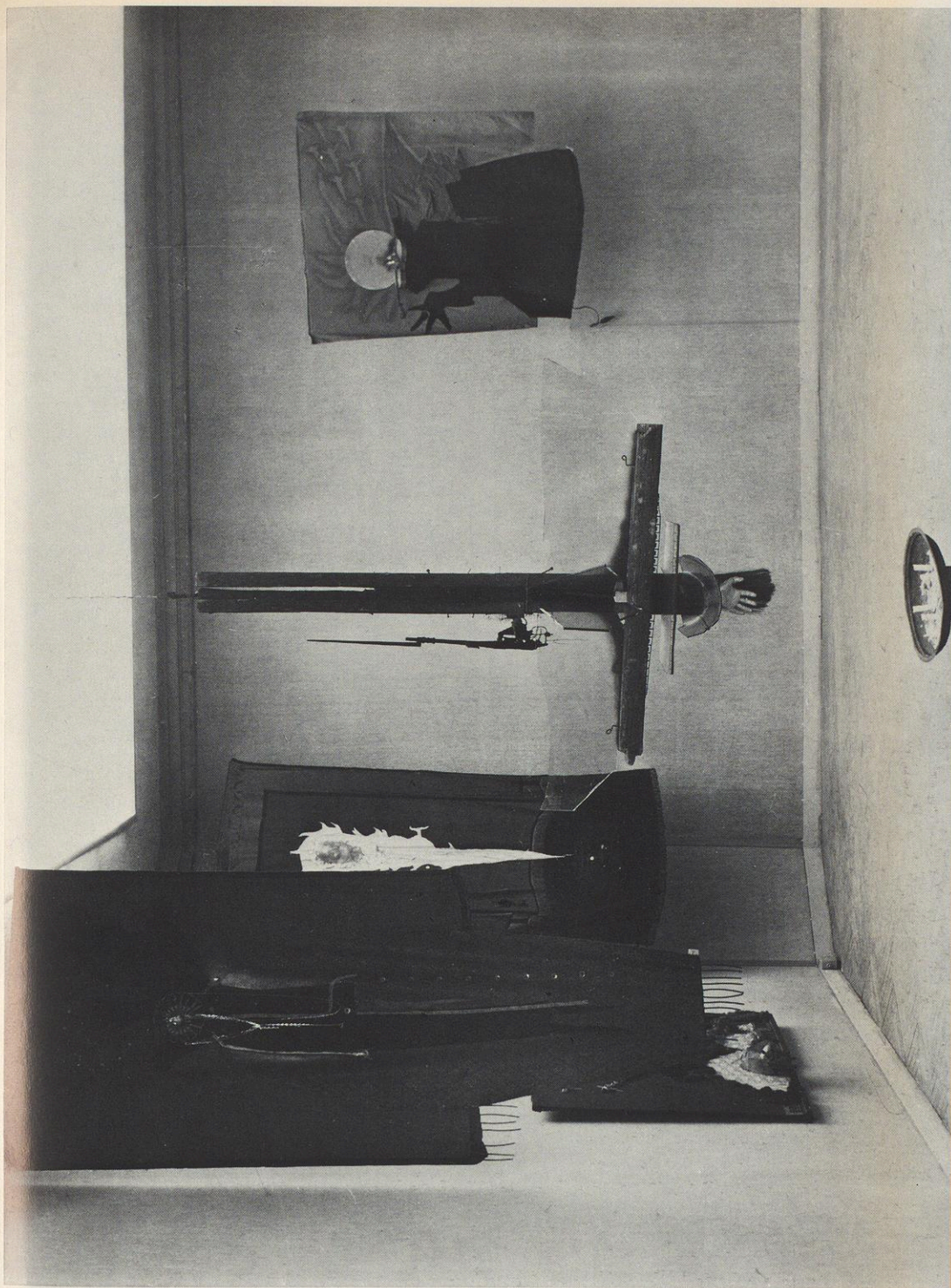


Abb. 3: Wladyslaw Hasior, Der Prophet, Posthume Standarte, Die Frage des Partisanen, Das letzte Konzert.



Abb. 4: Jozef Szajna, Reminiszenzen („Die Ikonostase der Gaskammern und Krematorien“).

der Gesamtzeit von 23 Jahren vergangen; dies ermöglicht bereits heute eine Überprüfung der Ergebnisse seiner Analysen und Perspektiven.

Man könnte den Weltleitplan zum gegenwärtigen Zeitpunkt mit den Voraussagen eines Computers wenige Minuten nach Schließung der Wahllokale vergleichen: die errechneten Ergebnisse können sich möglicherweise noch in einigen Punkten ändern, der Trend aber trifft mit Sicherheit zu.

Die Entwicklungsplaner in den Industriestaaten und in der Dritten Welt haben durch den FAO-Plan die Möglichkeit, ihre Strategie an den landwirtschaftlichen Leitzahlen zu orientieren. Es erscheint fraglich, ob die vorgegebenen Ziele erreicht werden.

Der Weltleitplan baut seine Empfehlungen auf die Tatsache auf, daß die Bevölkerung in den Entwicklungsländern von 1965 bis 1985 um eine Milliarde auf 2,5 Milliarden Menschen anwachsen wird. Im Jahr 1985 werden diese Länder 142 Prozent mehr Nahrung benötigen als 1962; zwei Drittel der erhöhten Nachfrage rühren von der Bevölkerungszunahme her, ein Drittel hat seine Ursache in der stärkeren Kaufkraft. Um dieses Wachstum zu erreichen, müßte in den Jahren 1962–1985 eine jährliche Steigerungsrate von 3,9 Prozent eingehalten werden. Demgegenüber wuchs die Nahrungsmittelproduktion in dem Jahrzehnt 1955/57 bis 1965/67 nur um 2,7 Prozent und in den Jahren 1961–1966 sogar nur um 2,4 Prozent jährlich. Betrügen die Steigerungsraten auch bis 1985 lediglich 2,7 Prozent jährlich, stünden in diesem Jahr 84 Prozent mehr Nahrungsmittel einer um 142 Prozent gestiegenen Nachfrage gegenüber. Die Versorgungslücke müßte mit Einfuhren im Wert von 160 Milliarden DM jährlich (1962: 14 Mrd. DM) geschlossen werden. Zum Vergleich: 1969 betrug die gesamte Entwicklungshilfe aller Geberländer ungefähr 50 Milliarden DM! Während die Entwicklungsländer im Jahr 1965 35 Millionen Tonnen Getreide importierten, würden allein die asiatischen, nahöstlichen und nordafrikanischen Entwicklungsländer 1985 92 Millionen Tonnen *mehr* Getreide einführen müssen, wenn der gegenwärtige Trend sich fortsetzt. Die Versorgungslücke kann nur vermieden werden, wenn die Nahrungsmittelproduktion in der Dritten Welt von 1967–1985 um 4,3 Prozent⁶ jährlich zunimmt; dies bedeutet eine Steigerung der jährlichen Wachstumsrate um 60 Prozent gegenüber der bisherigen Entwicklung.

Es erscheint möglich, dieses Ziel durch eine konzentrierte und forcierte Förderung der hochartragreichen Getreidesorten zu erreichen. Auf die Kosten, die für diese „grüne Revolution“ eingesetzt werden müssen, gehe ich weiter unten ein.

Wesentlich ungünstiger sind die Prognosen des Weltleitplans für die Versorgung mit Eiweiß. Hier wird die Nachfrage besonders stark durch die Verbesserung des allgemeinen Lebensstandards beeinflusst. Wenn das Angebot nicht mit den Konsumwünschen Schritt hält, besteht die Gefahr, daß gerade die wirtschaftlich schwächeren

⁶ Da für den gesamten Zeitraum des Weltleitplans (1962–1985) eine jährliche Steigerungsrate von 3,9 Prozent erforderlich ist, die effektive Zunahme in den Jahren bis 1966 aber darunter lag, muß die Steigerungsrate für die verbleibende Zeit bis 1985 entsprechend höher, d. h. bei 4,3 Prozent jährlich angesetzt werden.

Bevölkerungsgruppen von der „Eiweißlücke“ am härtesten betroffen werden, weil ihnen die Mittel fehlen, ihre Bedürfnisse am Markt zu decken. Neben produktionstechnischen und allgemeinen wirtschaftlichen Problemen müssen in diesem Bereich daher vor allem auch die sozialen Auswirkungen beachtet werden.

Der FAO-Leitplan empfiehlt, die Erzeugung tierischen Proteins durch eine wesentlich verstärkte Geflügelhaltung und Schweinezucht auszuweiten. Gegenüber anderen Tierarten haben sie den Vorteil eines sehr schnellen Reproduktions-Zyklus, und sie eignen sich gut für die Kleintierhaltung der Familienwirtschaft. Wenn die Ziele des Leitplans erreicht werden, würde der tägliche Pro-Kopf-Verbrauch an tierischem Eiweiß in der Dritten Welt von 10,9 Gramm auf 13,8 Gramm ansteigen (Zum Vergleich: 1960 USA: 66 g; Europa, einschl. UdSSR: 36 g). Selbst diese äußerst gering erscheinende Zunahme macht eine jährliche Produktionssteigerung bei Geflügelfleisch um 11 Prozent und bei Schweinefleisch um 5,8 Prozent erforderlich. Voraussetzung dafür ist die Bereitstellung von mindestens 110 Millionen Tonnen Futtermittel, fast viermal soviel wie im Jahr 1962. Allein die Erzeugung von Futtergetreide müßte zwischen 1962 und 1985 um 70 Millionen Tonnen auf 90 Millionen Tonnen anwachsen.

Selbst Eiweißmengen, die, ausgedrückt in täglichem Pro-Kopf-Konsum, nur wenige Gramm-Mengen ausmachen, nehmen, multipliziert mit den riesigen Menschenmassen der Dritten Welt, einen gewaltigen Umfang an. Eine „Eiweißlücke“ von 4 Gramm pro Individuum würde im Jahr 1985 ein Defizit von 3,6 Millionen Tonnen tierischen Proteins verursachen; das ist mehr als die Bewohner der EWG-Staaten 1962 konsumierten oder den Ländern südlich der Sahara, Lateinamerikas und des Nahen Ostens im selben Jahr insgesamt zur Verfügung stand.

Die Landbevölkerung wächst auch weiterhin

Die erforderlichen Produktionssteigerungen lassen sich nur erreichen, wenn auch die Produktivität der Landwirtschaft zunimmt. Das setzt gewaltige Investitionen voraus und eine weitgehende Veränderung der Beschäftigungsstrukturen in der Dritten Welt. Während ein Landwirt in den Industriestaaten 20 und mehr Menschen mit Nahrung und anderen landwirtschaftlichen Erzeugnissen versorgt, reichen die Erträge eines Landwirts in den Entwicklungsländern häufig gerade für seine eigene Familie; nur ein geringer Teil fällt nicht in den Bereich der Subsistenzwirtschaft. Es liegt daher nahe, die überbesetzten landwirtschaftlichen Betriebe durch die Schaffung von Arbeitsplätzen auf dem gewerblichen und dem Dienstleistungssektor zu entlasten. Der FAO-Leitplan beantwortet die Frage, ob sich dieser Strukturveränderungsprozeß bis 1985 durchführen läßt, mit einem klaren „Nein“. In den Jahren zwischen 1962–1985 wird sich zwar das Verhältnis von in der Landwirtschaft Tätigen zu den übrigen Erwerbstätigen von 7:3 auf 6:4 verschieben. Die Einzelheiten sehen so aus:

| | Landwirtschaftliche Bevölkerung | | Nicht-landwirtschaftl. Bevölkerung | | | |
|------------------------|------------------------------------|------|---------------------------------------|------|------|------|
| | 1962 | 1985 | 1962 | 1985 | 1962 | 1985 |
| | Mio | | % | | Mio | |
| Asien | 583 | 880 | 70 | 60 | 250 | 591 |
| Lateinamerika | 99 | 144 | 44 | 33 | 127 | 289 |
| Afrika südl. d. Sahara | 165 | 250 | 82 | 70 | 36 | 107 |
| Nahost u. N.W.-Afrika | 88 | 114 | 65 | 45 | 47 | 140 |
| GESAMT | 985 | 1388 | 67 | 55 | 460 | 1127 |

Es erscheint unmöglich, den fast 300 Millionen Menschen, die allein in Asien bis 1985 ihren Lebensunterhalt im Agrarsektor suchen müssen, einen Arbeitsplatz zu beschaffen. Der „Land-Hunger“ wird wachsen. In Indien, wo im Spätsommer dieses Jahres eine gewaltsame Landaufteilungs-Aktion begonnen hat, werden z. B. die Anbauflächen bis 1985 nur um 2 Prozent auf 164 Millionen Hektar anwachsen. Die landwirtschaftliche Bevölkerung nimmt aber um fast 50 Prozent auf 477 Millionen Menschen zu. Einer fünfköpfigen Familie stünden – mathematisch gesehen – 1985 nur noch 1,7 Hektar zur Verfügung, gegenüber 2,5 Hektar im Jahre 1962. In den anderen Entwicklungsregionen ist die Dichte der Agrarbevölkerung zwar nicht so groß, jedoch sind auch dort die Schwierigkeiten per Saldo nicht geringer.

15 Mark pro Kopf jährlich

Der FAO-Leitplan hat schließlich auch den Versuch unternommen, die erforderlichen Investitionen zu errechnen. Auch hier ergibt die Umrechnung auf eine Pro-Kopf-Basis einen gering erscheinenden finanziellen Bedarf. Um die Landwirtschaft der Dritten Welt leistungskräftiger zu machen, die Ernährungslage von zwei Dritteln der Menschheit zu verbessern, einigen Hundert Millionen Menschen Arbeitsplätze zu verschaffen und die sozialen Verhältnisse zumindest in einigen Bereichen zu entspannen, sind Investitionen von je 100 US-Dollar pro Kopf während des gesamten Zeitraums von 1962–1985 erforderlich. Der Multiplikator-Effekt der Bevölkerungsexplosion kumuliert die kleinen Einzelbeträge jedoch zu der gewaltigen Summe von 112 Milliarden US-Dollar. Auf die einzelnen Regionen entfallen:

| | |
|----------------------------|---------------------------|
| Afrika südl. d. Sahara | 4 718 Millionen US-Dollar |
| Asien | 62 396 „ „ |
| Südamerika | 33 560 „ „ |
| Nahost u. Nord-West-Afrika | 11 791 „ „ |

42 Prozent der Investitionen fließen in Neulanderschließung, besonders in den Aufbau und die Verbesserung von Bewässerungssystemen. Landwirtschaftliche Geräte, Saatgut, Düngemittel und Pflanzenschutzmittel erfordern 35 Prozent der Mittel, während die Kosten für die Viehzucht 16 Prozent erfordern. Fischerei und Forstwirtschaft erhalten 4 bzw. 3 Prozent der Investitionen. Die größten Steigerungsraten erfahren Düngemittel und Pflanzenschutzmittel, die zwischen 1962 und 1985 um 1146 bzw. 1054 Prozent mehr Investitionen erfordern.

Die Brutto-Produktion der Landwirtschaft wird nach den FAO-Schätzungen wertmäßig von 54,9 Milliarden US-Dollar im Jahr 1962 auf 121,6 Milliarden US-Dollar zunehmen, d. h. um 122 Prozent.

Es bleibt die vom Weltleitplan offengelassene Frage zu beantworten, ob Investitionen in Höhe von mehr als 400 Milliarden DM allein für den Agrarsektor überhaupt im Bereich des Möglichen liegen. Dies läßt sich mit ziemlicher Sicherheit positiv beantworten.

Schon in den 60er Jahren finanzierten die Entwicklungsländer durchschnittlich 85 Prozent ihrer Bruttoinvestitionen aus eigenen Mitteln. Die sog. Entwicklungshilfe trug und trägt – was weitgehend unbekannt ist – nur relativ geringfügig zur Schließung der Devisen- und Sparlücke bei. Von 1950 bis 1969 förderten die Geberländer mit rund 600 Milliarden DM die wirtschaftliche Entwicklung der Dritten Welt⁷.

Die Statik überwinden

Blicken wir in die eigene Geschichte zurück, so lag der Kern der wirtschaftlichen Entwicklung, die *prima causa*, die den gesamten Werdeprozeß der modernen Zivilisation auslöste, in der Transformation der Landwirtschaft. Ein erheblicher Zuwachs in der Bodenproduktivität schuf die Voraussetzungen zur Bildung von Ersparnissen und Arbeitskräftereserven, die anderen Wirtschaftssektoren zur Verfügung gestellt werden konnten. Damit war für die gewerblichen Unternehmer die Kapitalgrundlage geschaffen, durch Investitionen die Erzeugung von traditionellen Gütern zu mechanisieren. Zur gleichen Zeit war eine Gruppe von handwerklich ausgebildeten Arbeitskräften vorhanden, um die vergleichsweise noch primitiven Maschinen zu besetzen. Dieser doppelte Anreiz bewirkte das Wachstum der Städte, die die sich ausbreitende Industrie aufnahmen, die benötigten Arbeitskräfte absorbierten und zu einem Markt für die landwirtschaftliche Erzeugung wurden. Wichtig ist, daß die Vergrößerung der Städte, wenn auch nicht ohne soziale Härten und Spannungen, so doch begleitet von einem echten Sprung vorwärts in der Entwicklung vor sich ging. Die neue Arbeiterschaft war zudem durch eine jahrhundertealte ständische Tradition

⁷ Diese Angaben sind dem XXI. Jahresbericht (1969) der Kreditanstalt für Wiederaufbau, S. 26/27, entnommen.

zunächst bereit, ihren – häufig unterprivilegierten – Platz in der Gesellschaft ohne Protest auszufüllen. Obwohl das Bevölkerungswachstum über der früheren Entwicklung lag, war die Zunahme nicht mit der explosionsartigen Vermehrung zu vergleichen, die wir seit zwei Jahrzehnten erleben. Das absolute Wachstum betrug nur einen Bruchteil der Milliardenwerte, die heute in Ansatz zu bringen sind⁸.

Vergleicht man diese Entwicklungsbedingungen mit den Grundlagen, auf denen die Staaten Asiens, Afrikas und Lateinamerikas eine bessere Zukunft aufbauen wollen, so könnte man auch willkürlich keine größeren Unterschiede konstruieren.

Der Ruf nach neuen Modellen, neuen Wegen, neuen Mitteln – nirgends ist er so berechtigt wie im Hinblick auf die Transformation der Landwirtschaft⁹.

Aus der Fülle der Pläne und Programme sollen abschließend zwei Gedanken herausgestellt werden, die es zu verwirklichen gilt, wenn die Landwirtschaft der Dritten Welt von ihrem Beharren in überholten Strukturen befreit werden soll.

Da ist zunächst das von der UNESCO entwickelte Prinzip einer „*éducation permanente*“ bzw. „*life-long integrated education*“, das Generaldirektor Maheu so umschrieb: „Die Erziehung ist nicht mehr das Privileg einer Elite oder Sache einer bestimmten Altersgruppe; immer mehr neigt sie dazu, die ganze Gesellschaft und das ganze Leben des einzelnen zu umfassen. Das heißt, daß sie immerwährend und allgegenwärtig sein muß. Sie darf nicht mehr bloß als Lebensvorbereitung, sondern muß vielmehr als ein Lebensbereich angesehen werden, der sich durch eine ständige Erweiterung des Wissens und eine unaufhörliche Überprüfung der Vorstellungen auszeichnet.“

Zum anderen können die wesentlichen Befunde uneingeschränkt bejaht werden, die Behrendt¹⁰ am Ende seiner „Sozialen Strategie für Entwicklungsländer“ wiedergibt.

Entwicklung muß als gezielter Kulturwandel verstanden und im Rahmen einer *sozialen* Entwicklungsstrategie gefördert werden. Nicht nur Kapital und technisches Wissen sind knapp; noch seltener ist die Bereitschaft und die institutionelle Fähigkeit, diese wirtschaftlich produktiv und sozial wirksam einzusetzen. Erforderlich ist, daß die bisherige Förderung der technisch-wirtschaftlichen Infrastruktur durch eine mindestens ebenso intensive Förderung der sozio-kulturellen Infrastruktur ergänzt wird.

So wenig die sozialen Fragen unserer eigenen Entwicklung bloße „Arbeiterernährungsfragen“ (Lefringhausen) waren, so wenig werden wir eine heile Welt schaffen, wenn nur die Nahrungsmittelversorgung ausreichend, ja gut ist. Es gilt, was John F. Kennedy auf dem I. Welternährungskongreß 1963 in Washington sagte und was während des II. Welternährungskongresses im Juni 1970 in Den Haag immer wieder – fast beschwörend – wiederholt wurde: „Wir haben die Mittel, uns fehlt nur der Wille; der Wille, konsequent und politisch mündig zu handeln.“

⁸ Vgl. hierzu „Probleme der Bevölkerungslawine“, in dieser Zschr. 182 (1968) 238–250.

⁹ Interessant ist z. B. Nr. 99/100 von „Offene Welt“ (Westdt. Verlag 1969) mit einer Sammlung von Aufsätzen zum Thema „Die Dritte Welt als Bildungsaufgabe“.

¹⁰ Behrendt, a. a. O. 623 ff.

Johannes Gründel

Geiseltötung als moraltheologisches Problem

Am 16. September 1970 hat die Staatsanwaltschaft München I das gegen den Regionalbischof von München-Süd Matthias Defregger und gegen Konrektor Ehlert eingeleitete Ermittlungsverfahren aufgrund erwiesener strafrechtlicher Unschuld eingestellt. Beide waren beschuldigt worden, am 7. Juni 1944 in Filetto di Camarda an der Tötung von 17 italienischen Zivilisten mitgewirkt und dadurch an einem Verbrechen des Mordes teilgenommen zu haben.

Aber das Maß der Verantwortlichkeit des Menschen geht durchaus über die bestehenden Gesetze hinaus. Das Strafrecht hat ja nur die Aufgabe, jene sittlichen Grundwerte zu sichern, ohne die ein geordnetes Zusammenleben nicht möglich und das Gemeinwohl schwer gefährdet ist. Es wird keineswegs sämtliche unsittlichen Verhaltensweisen bestrafen. Nicht die Unsittlichkeit eines Verhaltens, sondern die unmittelbare Störung der sozialen Friedensordnung wird darum ein strafrechtliches Einschreiten bestimmen. Insofern erscheint es durchaus angezeigt, nach der erfolgten strafrechtlichen Klärung der Geislerschießungen von Filetto einige moraltheologische Überlegungen zur Geiselnahme und Geiseltötung überhaupt und zur Bewertung des Falles Defregger im besonderen anzustellen. Zudem haben die jüngsten Ereignisse im Nahen Osten gezeigt, daß Geiselnahme und Geiseltötung keineswegs nur als Repressalien vergangener Kriege anzusehen sind, sondern auch heute noch – in nicht weniger grausamer Weise – vorgenommen werden und ihrerseits eine Eskalation neuer Repressalien als Vergeltungsmaßnahmen heraufbeschwören. Um so wichtiger erscheint eine klare moraltheologische Beurteilung derartiger Verhaltensweisen.

Eigenart der Geiselnahme

Der (die) Geisel ist eine Person, die mit Leib und Leben für die Sicherheit anderer, für die Durchsetzung einer bestimmten Forderung oder auch für die Einhaltung gewisser Gesetze und Bestimmungen haftbar gemacht wird, ohne daß sie selbst mit der Tat in einen unmittelbaren Zusammenhang gebracht werden kann.

Das Wort „Geisel“ (mittelniederdeutsch: gisel; althochdeutsch: gisal = Stab) läßt sich offensichtlich auf das indogermanische „gheisalo“ (mit der Wurzel gheis oder ghis = Einsatz, Pfand, Bürge) zurückführen. Der Stab, gleichzeitig Symbol der Macht,

gilt im älteren Recht als Mittel zur Vertragssicherung. Der Geisel ist also eine Art „Bürgschaftsgefangener“¹.

Kennzeichnend für die Geiselnahme ist,

1. daß jemand für das Verhalten oder für die Schuld anderer mithaftbar gemacht wird;
2. daß er selbst mehr oder weniger wehrlos ist und gegen seinen Willen der Freiheit beraubt bzw. festgesetzt wird und
3. daß ihm Repressalien, unter Umständen auch die Tötung angedroht werden.

Die Geiselnahme oder Vergeiselung hat sich u. a. besonders innerhalb der Kriegsführung herausgebildet als letztes, wenn auch inadäquates Mittel, um den Gegner zur Beachtung des Kriegsrechts zu zwingen. Die Vergeiselung wurde vor allem auch als Sicherungsmittel gegen hinterhältige Angriffe auf Besatzungstruppen vorgenommen. Insofern stellt die Geiselnahme vornehmlich eine Vorbeugungs- bzw. Abschreckungsmaßnahme gegebenenfalls aber auch eine Vergeltungsmaßnahme für verbrecherische Verhaltensweisen von Personen dar, die selbst unmittelbar nur schwer zu fassen sind. Werden Geiseln nicht vor, sondern erst nach einer schweren Rechtsverletzung (Völkerrechtsverletzung), auf die die Todesstrafe angedroht war, ausgehoben, so müßte man eher von Sühnegefangenen sprechen. Trifft die angedrohte Bestrafung den Hauptschuldigen, so kann man wohl nicht mehr von einer Geiselnahme sprechen. Es gehört geradezu zur Eigenart der Geiselnahme, daß eben auch Halbschuldige oder sogar Unschuldige mit einbezogen und für das Verhalten anderer haftbar gemacht werden.

Grundsätzliche moraltheologische Bewertung der Geiselnahme

Es kann nicht als sittlich gerechtfertigt angesehen werden, einen unschuldigen oder nur teilweise schuldigen Menschen für die Tat anderer, mit der er in keiner unmittelbaren Verbindung steht, haftbar zu machen. Insofern läßt sich eine Geiselnahme moraltheologisch nicht verantworten; sie trägt vielmehr den Charakter einer Repressalie und ist ein Verbrechen gegen die Freiheit und Würde des Menschen. Wie jede Form einer Sippenhaftung ist sie darum radikal abzulehnen; denn man kann und darf einen Menschen nicht für eine Tat haftbar machen, deren Rechtsanspruch er selbst überhaupt nicht zu erfüllen vermag². Mit dem heilsgeschichtlichen Solidaritätsprinzip hat keine Form einer Sippenhaftung etwas zu tun. – Jede Repressalie ist zutiefst und innerlich unsittlich. Bereits Pius XII. hat die Welt aufgefordert, Vergeiselung und Sippenhaftung durch positives Völkerrecht zu verbieten³. Erst recht gilt dies von Erschießungen von Geiseln als Sühneaktion für eine Aufstandsbewegung im unter-

¹ Vgl. hierzu F. Kluge/A. Götze, in: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (Berlin 1953) 251.

² Vgl. B. Häring, Das Gesetz Christi III (München, Freiburg 1967) 153 f.

³ Ansprache vom 3. Oktober 1953, AAS 45 (1953) 730–744.

worfenen Feindesland, wenn dabei – bisweilen sogar auf den bloßen Verdacht der Mithilfe hin – Frauen und Kinder hingemordet werden. Die Tötung unschuldigen Lebens ist und bleibt Mord und kann durch nichts sittlich gerechtfertigt werden – auch nicht durch Richterspruch oder militärischen Befehl.

In jüngster Zeit haben neue Formen von Erpressung und Geiselnahmen die Empörung der Weltöffentlichkeit ausgelöst. Im Zusammenhang mit den Flugzeugentführungen durch palästinensische Freischärler wurden völlig unschuldige Passagiere aus den verschiedensten Ländern als Geiseln gefangengenommen, um unter Ausnützung des Humanitätsgefühls und der Mitverantwortung ihrer Staatsbürger als Erpressungsmittel zur Durchsetzung der Ziele und Ideen einer kleinen Gruppe verwendet zu werden. Derartige Grausamkeiten rufen nach einer positiven völkerrechtlichen Ächtung und Bestrafung. So eindeutig das grundsätzliche Urteil über die sittliche Unwertigkeit derartiger Repressalien, der Geiselnahme und Geiseltötung wie überhaupt des Krieges heute sein dürfte, so muß doch auch in Zukunft noch mit gewaltsamen Übergriffen und mit Kriegen gerechnet werden.

Die Tatsache, daß durch die moderne technische Kriegsführung mehr und mehr die Grenzen zwischen kämpfenden Truppen und Zivilbevölkerung verwischt und auch in zunehmendem Maße Unschuldige in die Kriegshandlungen mit einbezogen werden, erst recht aber die Anwendung von Waffen, welche ungeheuerer unkontrollierbare Zerstörungen auslösen, macht eine internationale Ächtung des Krieges und ein weltweites Bemühen um einen dauerhaften wahren Frieden zu einer schweren Gewissenspflicht. Das II. Vatikanische Konzil erinnert die Welt an die bleibende Geltung des natürlichen Völkerrechts und ruft das Gewissen der gesamten Menschheit auf, „die Unmenschlichkeiten des Krieges besser und wirksamer einzudämmen“ und mit allen Kräften jene Zeit vorzubereiten, „in der auf der Basis einer Übereinkunft zwischen allen Nationen jeglicher Krieg absolut geächtet werden kann“⁴.

Die Wahl des geringeren Übels

Es bleibt die Aufgabe jeder Staatsregierung und des Volkes, die Voraussetzung für ein friedvolles Zusammenleben zu schaffen und die Bevölkerung vor ungerechtfertigter Freiheitsberaubung, gewaltsamen Übergriffen, vor Krieg und Barbarei zu schützen. Dabei bedarf es unter Umständen durchaus der gewaltsamen Abwehr. Ein absoluter Pazifismus sowie absolute Gewaltlosigkeit erscheinen utopisch und können einen böswilligen Nachbarn in seiner Dreistigkeit eher noch ermutigen. Verweigert man bedingungslos dem Recht den Beistand der Gewalt, so wird bald die Gewalt ungestraft sich über das Recht stellen und die Menschheit einer moralischen Vergewaltigung preisgeben⁵. Der äußerst risikoreiche Einsatz von Gewalt zum Schutz der Bevölke-

⁴ Gaudium et spes, n. 79 und 82.

⁵ Vgl. B. Häring, a. a. O.

rung erscheint unter Umständen als das geringere Übel in einer noch keineswegs „heilen Welt“.

Angesichts der noch bestehenden Unheilsituation unserer Welt muß der einzelne auch damit rechnen, in Situationen zu geraten, in denen ihm ein klares Urteil über die Rechtmäßigkeit seines Tuns nicht ohne weiteres möglich ist und ihm eine an sich verwerfliche Tat als das kleinere Übel geboten erscheint. Auch wenn er so in einen allgemeinen „tragischen Schuldzusammenhang“ verstrickt wird – wobei hier „Schuld“ in einem überpersonalen Sinn zu verstehen ist –, darf man ihm damit doch nicht ohne weiteres den Vorwurf persönlicher Schuld machen; denn von einer subjektiv anrechenbaren persönlichen Schuld sollte nur dort gesprochen werden, wo auch eine entsprechende Einsicht in den Tatbestand und seine Verwerflichkeit, eine entsprechend böse Absicht und ein Mindestmaß an Freiheit bzw. freier Wahl gegeben waren. Zwar kann man von „freier Wahl“ im eingeschränkten Maße auch dort noch sprechen, wo jemand unter Einsatz seines eigenen Lebens zum Zeugnisgeben verpflichtet ist, wo er beispielsweise den Befehl zur Tötung Unschuldiger nicht ausführt, sondern sich lieber selbst liquidieren läßt. Schwieriger wird es jedoch, wenn jemand in einer derartigen Konfliktsituation steht, in der er persönlich durch die Ablehnung eines unsittlichen Befehls (etwa die Tötung Unschuldiger) zwar den heroischen Akt wählt und persönlich unschuldig zu bleiben scheint, ein willigerer Befehlsempfänger aber an seiner statt den Befehl der Geiseltötung noch umfassender ausführt. In einer derartigen Situation kann es durchaus zu Überlegungen kommen, ob nicht doch zur Vermeidung eines größeren Übels die Wahl des kleineren Übels geboten ist. Dabei darf für uns hier die Frage offen bleiben, ob und inwieweit ein solcher Gewissenspruch sachlich richtig oder falsch ist. Wurde der Entscheid nach reicher Überlegung und mit bestem Wissen und Gewissen gefällt, so kann man nicht mehr den Vorwurf einer persönlichen sittlichen Schuld erheben, selbst wenn der Betreffende noch in die Verstrickung unheilvollen Geschehens einbezogen bleibt. Desgleichen ist es uns verwehrt, dort von persönlicher Schuld zu sprechen, wo der Entscheidungsraum eines Menschen – etwa aufgrund eines Befehlsnotstands – auf ein Minimum eingeschränkt wird, seine Grundeinstellung und die konkrete Absicht aber nicht auf das Böse, sondern auf das Wohl und die Rettung von Menschen ausgerichtet sind und er redlich bemüht ist, aus dieser Konfliktsituation den besten Ausweg zu finden.

Die völkerrechtliche Achtung der Geiselnahme und Geiseltötung

Kriegerischer Notstand führt stets zur Verschärfung der bestehenden Gesetze. Doch hat sich hierfür im Lauf der Zeit ein mehr oder weniger international anerkanntes Kriegsrecht herausgebildet, das die Unmenschlichkeit der Kriegshandlungen etwas mindern und hinterhältige und terroristische Praktiken eindämmen soll. So verlangt

Artikel 1 der Anlage zum IV. Haager Abkommen vom 18. Oktober 1907 u. a., daß Freiwilligen-Corps (Freischärler) kenntlich sein müssen durch ein bestimmtes aus der Ferne erkennbares Abzeichen, daß sie sich einer verantwortlichen Führung zu unterstellen, ihre Waffen offen zu führen und bei ihren Unternehmungen die Gesetze und Bräuche des Krieges zu beachten haben (Art. 1). Artikel 43 der Haager Landkriegsordnung setzt bei der Bevölkerung der besetzten Gebiete zur Ruhe und Ordnung voraus: „Nachdem die gesetzmäßige Gewalt tatsächlich in die Hände des Besetzenden übergegangen ist, hat dieser alle von ihm abhängigen Vorkehrungen zu treffen, um nach Möglichkeit die öffentliche Ordnung und das öffentliche Leben wieder herzustellen und aufrechtzuerhalten, und zwar soweit kein zwingendes Hindernis besteht, unter Beachtung der Landesgesetze.“ Wo sich allerdings der Gegner nicht an die Konventionen eines solchen Kriegsrechtes hält, wo er etwa durch völlig wilde Partisanenkämpfe sich auf einen außerrechtlichen Boden begibt, werden um der elementaren Selbstbehauptung willen als Gegenreaktionen auch außergesetzliche und unter Umständen auch außerrechtliche Handlungen, wie etwa Geislerschießungen heraufbeschworen. Als Kriegsmittel wird die Erschießung von Geiseln im allgemeinen nur dann gelten können, wenn sie als notwendige Reaktion auf ein vorausgehendes völkerrechtswidriges Verhalten der Gegenseite eingeleitet wird, um diese zur Einhaltung des mißachteten Völkerrechts zu zwingen, und wenn sie darüber hinaus nicht in einem auffälligen Mißverhältnis zu dem zu sühnenden Vergehen steht. Diese Auffassung bildete sich als ein ungeschriebenes Gewohnheitsrecht heraus, das auch vom Generalstab der Vereinigten Staaten von Amerika in dem von ihm herausgegebenen Regeln der Landkriegsführung vertreten wurde. Weder die Haager Konvention noch einige andere vor Beendigung des Zweiten Weltkriegs herausgegebene Konventionen sprechen von der Geiselnahme. Nur Artikel 3, Absatz 3 der Kriegsgefangenenkonvention vom 27. Juli 1929 lehnt Vergeltungsmaßnahmen und entsprechend auch eine Vergeiselung gegenüber Kriegsgefangenen, die ja auf eine weitere Kampftätigkeit verzichtet haben, ab.

Von einem amerikanischen Militärgericht in Nürnberg wurde am 15. Februar 1948 General List aufgrund des Gesetzes Nr. 10 des Interalliierten Kontrollrats zu 20 Jahren Zuchthaus verurteilt, da er unter anderem der Erschießung unschuldiger Geiseln beschuldigt wurde. In der Urteilsbegründung wird dabei die Geiselnahme zum Schutz gegen ungesetzliche Handlungen von seiten feindlicher Streitkräfte und der Bevölkerung keineswegs als eine Verletzung des Völkerrechts deklariert. Vielmehr heißt es darin: „Die Nachprüfung der diese Frage betreffenden Dokumente überzeugt uns, daß es zulässig ist, Geiseln festzunehmen, um das friedliche Verhalten der Bevölkerung in den besetzten Gebieten zu sichern, und sie unter gewissen Umständen und Bedingungen zu erschießen . . . Man kann aus der Bevölkerung Geiseln festnehmen, wenn nachgewiesen werden kann, daß die Bevölkerung im allgemeinen an Angriffen gegen die Truppen aktiv oder passiv teilgenommen hat. Man kann das willkürliche Verfahren bei der Auswahl der Geiseln nur bedauern, aber nicht als eine

Verletzung des Völkerrechts verdammen“⁶. Die Verurteilung von General List erfolgte nur aufgrund der Tatsache, daß er Geiseln auch aus nicht mitverantwortlichen Kreisen der Bevölkerung genommen hatte.

In ähnlicher Weise wird in dem von der zweiten französischen Kammer des Ständigen Kriegsgerichts in Brüssel vorgenommenen Prozeß gegen General von Falkenhäusen am 9. März 1951 im Urteilsspruch ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die Notwendigkeit „von der Geislerschießung als dem letzten Mittel zur Gewährleistung der Sicherheit der Streitkräfte im Felde oder der Besatzungstruppen, sich nicht aus dem Völkergewohnheitsrecht, sondern aus der Praxis der Heere ergibt; daß das Bestehen dieser Praxis genugsam bewiesen wird durch den Wortlaut der Reglements, die nicht nur während des Zweiten Weltkrieges im deutschen Heere galten, sondern auch noch jetzt in den Heeren anderer Großmächte gelten“. Im gleichen Zusammenhang heißt es, daß vom Kriegsgericht Geislerschießungen, „wenn sie streng innerhalb der Grenzen der militärischen Notwendigkeit vorgenommen werden, d. h. zur Unterdrückung und Verhütung von Mordanschlägen auf die Besatzungsarmee, ihrer Angehörigen und der Angehörigen mit ihr verbundener Dienststellen, oder von Sabotage an militärischer Ausrüstung, Kriegsgerät oder an Militär-, Industrie-, Hafen-, Eisenbahn- oder Straßenanlagen, die für den Krieg oder die Besatzungsstreitkräfte, lebenswichtige Bedeutung haben; daß innerhalb dieser Grenzen – und nur innerhalb dieser Grenzen – das Kriegsgericht die von den Angeklagten angeordneten Geislerschießungen als gerechtfertigt ansehen muß, weil sie nach den Vorschriften der feindlichen Reglements und den Befehlen hierarchischer Vorgesetzter gehandelt haben“⁷.

Die Erschießung von Geiseln aus Kreisen Mitschuldiger wird also hier nicht als Verletzung des Völkerrechts verurteilt. Im Einzelfall dürfte heute im Rahmen der modernen Kriegsführung eine eindeutige Trennung zwischen Unschuldigen, Mitschuldigen und Schuldigen nicht mehr ohne weiteres möglich sein; denn die Grenzen zwischen militärischen Operationen und zivilem Tun der Bevölkerung sind fließend geworden. Somit dürfte auch das Kriterium für eine strafrechtliche Beurteilung der Rechtmäßigkeit der Geiseltötung immer unsicherer werden. Wenngleich Geiselnahme und Geislerschießung als letztes Mittel zur Gewährleistung der Sicherheit der Streitkräfte lange Zeit hindurch in der Praxis der Kriegsführung ausgeübt und hingenommen wurden, so können derartige Repressalien doch niemals moraltheologisch gerechtfertigt werden.

Erst verhältnismäßig spät kommt es zu einer grundsätzlichen internationalen völkerrechtlichen Ächtung der Geiselpraxis. Die Genfer Konvention vom 12. 8. 1949 lehnt eine Festnahme von Geiseln und dementsprechend auch deren Tötung ausdrücklich ab. Die Tötung von Geiseln und von Sühnegefangenen kann also für die vor 1949 erfolgte Geiselnahme noch nicht von vornherein als völkerrechtswidrig bezeichnet werden. Dies gilt auch für die Erschießungen in Filetto.

⁶ P. Boissier, *Völkerrecht und Militärbefehl* (Stuttgart 1953) 27.

⁷ Ebd. 29.

Die Schuldfrage im „Fall Defregger“

Um die sittliche Schuldfrage der Geislerschießung von Filetto zu beleuchten, ist nochmals kurz der Tatbestand des Geschehens zu skizzieren: Aufgrund des Ausscheidens Italiens aus den sog. Achsenmächten und der darauf erfolgten italienischen Kriegserklärung gegen Deutschland am 13. Oktober 1943 ergab sich für die von den deutschen Truppen beherrschten italienischen Gebiete das Besatzungsstatut. Filetto befand sich bereits seit Beginn der italienischen Kriegsführung gegen Deutschland im festen Besitz deutscher Truppen. Der damals 29jährige Hauptmann Defregger sollte als Kommandeur der Nachrichtenabteilung 114 ordnungsgemäß den Rückzug der deutschen Truppen leiten. Erwiesenermaßen unterrichtete ein Einwohner des Dorfes, Angelo Cupillari, eine in den Abruzzen operierende Partisanengruppe über das in seinem Dorf sich absetzende deutsche Kommando und das noch vorhandene wertvolle Nachrichtengerät. Obwohl die Ortsbevölkerung in eigenen Aufrufen und Flugblättern darauf hingewiesen war, daß die Einwohnerschaft in ihrer Gesamtheit für Sabotageakte oder Überfälle auf einzelne deutsche Soldaten hafte – für derartige Sabotageakte wurde das Niederbrennen der Ortschaft und die Erschießung einer Anzahl männlicher Zivilisten angedroht – gab Cupillari offensichtlich den Anlaß zum Partisanenüberfall auf die deutschen Soldaten am 7. Juni 1944, an dem mehrere Ortsbewohner teilnahmen. Der in der Mittagsstunde einsetzende Schußwechsel forderte auf deutscher Seite drei Todesopfer und einen Verwundeten. Im Zusammenhang mit den eingeleiteten Gegenmaßnahmen ließ Defregger sofort eine Alarmeinheit in Zugstärke bilden, um die Ortschaft zu sichern und darüber hinaus auch die Verwundeten und das Nachrichtengerät zu bergen. Die Mehrzahl der Partisanen waren jedoch nicht uniformiert und trugen offensichtlich auch kein aus der Ferne erkennbares bestimmtes Abzeichen. Insofern galten sie als Freischärler und hatten mit den angedrohten entsprechenden Repressalien zu rechnen. Der vom Staboffizier dem Hauptmann Defregger erteilte Befehl, die Ortschaft anzuzünden und sämtliche männlichen Einwohner zu erschießen, wurde von Defregger zurückgewiesen. Daraufhin erteilte der Divisionskommandeur den Befehl, die Ortschaft anzuzünden und alle männlichen Einwohner zwischen 16 und 60 Jahren zu erschießen. Auch diesen Befehl lehnte Defregger wiederum ab, wobei ausschlaggebend für dieses sein Verhalten offensichtlich moralische, nicht rechtliche Gründe waren; denn nach völkerrechtlicher Kriegsgewohnheit erschien die für den Partisanenüberfall vorgesehene Repressalie durchaus als legitim. Durch seine eindeutig ablehnende Haltung erreichte Defregger zunächst eine Reduzierung der zu Erschießenden. Doch gelang es ihm nicht, den Befehl ganz abzuwenden. Unter dem Zwang der ausweglosen Situation – nachdem ihm selbst der Tod durch Erschießen angedroht worden war – ließ er den Befehl schließlich ausführen, zumal er mit gutem Grund annehmen durfte, daß eine Befehlsverweigerung seinerseits für ihn selbst den Tod, im übrigen aber die volle Durchführung des Befehls durch einen anderen willigeren Offizier bedeutet hätte. Für Defregger selbst wäre die Befehls-

verweigerung ein sein Leben unmittelbar gefährdender heroischer Akt gewesen. Doch erschien ihm sein tatsächliches Verhalten in der ihm auferlegten Verantwortung für den Schutz seiner Kameraden und für die Rettung wenigstens noch eines Teils der sonst dem Tod ausgelieferten männlichen Ortseinwohner als das hier menschlich Gebotene. Eigenmächtig und befehlswidrig schränkte Defregger den ihm gegebenen Befehl noch auf die waffenfähigen Männer von 17/18 bis 50 Jahren ein. Erst als zwei Staboffiziere eintrafen, die die Durchführung des Befehls zu überwachen und den Vollzug zu melden hatten, war klar, daß dem unsittlichen Befehl kein Einhalt mehr geboten werden konnte. Von den am Ortsrand versammelten Geiseln wurde nur ein Teil erschossen. Mindestens 6, möglicherweise noch mehr von ihnen entkamen der Erschießung zum Teil durch Flucht. Der mit der Exekution beauftragte und Defregger gleichgesinnte Leutnant Ehlert ließ auf die Flüchtenden nicht ernsthaft schießen.

Die Grundeinstellung der Beschuldigten Defregger und Ehlert bezeugt, daß es ihnen um die Rettung menschlichen Lebens ging. Beide haben dazu beigetragen, daß der erteilte und überwachte Befehl noch wesentlich unterschritten wurde. Dementsprechend wird man ihnen auch keine schwere persönliche sittliche Schuld für die Geislerschießung von Filetto zuweisen können. Dieser Freispruch bedeutet jedoch nicht, daß in der Folgezeit bei den Betroffenen keine Schuldgefühle zurückbleiben angesichts einer so schwerwiegenden Entscheidung, die ja doch im Nachhinein immer wieder überprüft wird.

Der Fall Defregger hat deutlich werden lassen, wie schwer uns allen angesichts der hinter uns liegenden Katastrophen die Bewältigung der Vergangenheit wird, besonders dann, wenn Emotionen einen äußerst komplexen Sachverhalt mitverstellen. – Vielleicht wird uns heute bewußt, daß auch wir in ähnlich schwerwiegenden Gewissenskonflikten stehen. Ob es die sozialen Probleme in Lateinamerika, die Rassenprobleme, die Kriegsschauplätze und Methoden der Kriegsführung im Nahen und Fernen Osten oder die politischen Auseinandersetzungen im eigenen Land sind, immer stehen wir vor Entscheidungen, die selten eine völlig einwandfreie Lösung ermöglichen. Und doch dürfen wir ihnen nicht ausweichen.

UMSCHAU

Polnisch-deutscher Dialog

Sehr geehrte Frau Morawska, geboren im Schicksalsjahr 1933 in einem Ort an der deutsch-polnischen Grenze, dessen Namen zweimal von den politischen Ereignissen innerhalb einer Generation verändert wurde; aufgewachsen in einem Kulturraum, in dem sich die slawische und germanische Kultur seit Jahrhunderten überschneiden und mischen; ausgebildet in deutschen, später polnischen und wiederum deutschen Schulen und Bildungsstätten, ist es mir eine von diesen gleichsam schicksalhaften Fakten auferlegte Pflicht, ein Leben lang im Schnittpunkt dieser beiden Welten – der polnischen und der deutschen – auszuhalten, sie in sich aufzunehmen und gleichermaßen auszusöhnen, um sie dann als eine mögliche Existenzweise deutsch-polnischer Verständigung weiterzureichen an jene leider noch so zahlreichen Deutschen und Polen, die noch keinen gemeinsamen Nenner für ihre Verständigung gefunden haben.

Dieses Bekenntnis möge am Anfang meiner – weniger Entgegnung als vielmehr – Weiterführung eines Dialogs stehen, denn es wäre schade, wenn Ihr so gewichtiges Wort im Leeren verhallte und ohne Echo bliebe¹. Als ein solches privates und persönliches Echo mögen Sie bitte diese Zeilen verstehen, die das begonnene Gespräch aufgreifen und weiterführen wollen in der Hoffnung, noch bestehende Unklarheiten und Mißverständnisse, ja vielleicht sogar Vorurteile, Komplexe oder gar Ängste – auf beiden Seiten – auszuräumen oder deutlicher ins Bewußtsein zu heben, um sie dann um so leichter gemeinsam zu

überwinden. Und wenn ein solches Gespräch erfolgreich sein soll, dann kann es nur in aller Offenheit geführt werden. Dies soll hier geschehen.

Im ersten Teil Ihrer Analyse sprechen Sie vom Begriff des Bildes, das der polnische Mensch vom Deutschen hat, und sehen es tief im Bewußtsein verwurzelt als Vorstellungen und Vorurteile, die aus wahren Erfahrungen geboren werden. In der Tat wird das polnische Bild vom Deutschen, das Sie sehr ausführlich dann im zweiten Teil Ihrer Ausführungen beschreiben, von jahrhundertelangen Erfahrungen gespeist, die beide Völker als Grenznachbarn gemacht haben. Dieses immerwährende Angewiesensein auf eine Nachbarschaft, die mehr oder weniger freundschaftlich, mehr oder weniger feindlich, mehr oder weniger grausam war, ist die historische Perspektive des polnischen Bildes vom Deutschen, die ihren Niederschlag fand einerseits in den Geschichtsbüchern und andererseits in den bedeutendsten Werken der polnischen Literatur. Die durch Geschichtsschreibung und Dichtung erfolgte Selektion führte dann bald zu einer Stereotypisierung des polnischen Bildes vom Deutschen, das sich von Generation zu Generation fortpflanzte und sich im polnischen Bewußtsein festsetzte. Die Umsetzung historischer Ereignisse in Geschichtsschreibung und Dichtung ist immer eine – zum Teil oft sehr zeitbedingte – Selektion und Filterung, und zwar sowohl mit negativen wie auch positiven Vorzeichen. Von dieser – vor allem historischen und literarischen – Stereotypisierung scheint mir das polnische Bild vom Deutschen auch in der Gegenwart noch geprägt zu sein. Denken Sie nur an die Pflichtlektüre polnischer Gymnasiasten in Geschichte und Literatur! Eine

¹ Siehe Anna Morawska, Das polnische Bild von den Deutschen, in dieser Zschr. 185 (1970) H. 5, 332–340.

solche Tradition muß notwendigerweise zu einer polnischen Negativerwartung gegenüber dem Deutschen führen, ähnlich wie auch die polnisch-russischen Beziehungen und Grenznachbarschaft in einem jahrhundertelangen Prozeß den Russen zu einer negativen Konfiguration in der polnischen Literatur und Geschichte formten. Weniger das moderne Touristenvolk der nomadisierenden Deutschen als vielmehr die ständige Grenznachbarschaft prägten in jahrhundertelanger Körnerarbeit jenes polnische Bild von seinem westlichen und östlichen Nachbarn, der im Gegensatz etwa zu dem Italiener, Franzosen oder Spanier, die keine Grenznachbarschaft mit Polen hatten, für den Polen zu einer Negativfigur wurde. Nicht deshalb werden mit den Italienern keine negativen Erwartungen verbunden, weil sie keinen negativen Typ in Polen geschaffen haben, wie Sie schreiben – war Königin Bona, die Gattin Sigismunds I. und Mutter Sigismunds II. eine Ausnahme? –, sondern weil sie, ähnlich wie die Franzosen, Spanier oder Engländer, keine gemeinsame Grenze mit Polen hatten. Daß eben nicht alle Ausländer in Polen mit demselben Maßstab gemessen werden, ist eine notwendige Erfahrung nachbarlicher Beziehungen.

Aber es bestehen ebenso unter den Deutschen negative Erwartungen gegenüber den Polen, die gleichermaßen ihren Ursprung haben in der jahrhundertelangen Nachbarschaft und Grenzgemeinschaft, deren Folgeerscheinungen wir noch bis in die jüngste Vergangenheit zu spüren bekamen. Und auch hier haben sich – ähnlich wie in Polen – historische und politische Erlebnisse in Geschichtsbüchern und Literaturdenkmälern festgesetzt, die dann ebenso von Generation zu Generation tradiert worden sind und zu einer Stereotypisierung des deutschen Bildes vom Polen geführt haben.

Was ist nun zu tun? Die Typisierungen auf beiden Seiten müssen durchbrochen werden aufgrund einer genaueren Kenntnis der Geschichte und Literatur beider Völker. Die gemeinsamen Informationslücken müssen beständig und erschöpfend geschlossen werden

und so die Bereitschaft und Fähigkeit zu einem friedlichen Zusammenleben gefördert und entwickelt werden. Hierzu gibt es kaum ein besseres Einübungsfeld als die beständige Vertiefung der Kenntnisse in polnischer beziehungsweise deutscher Literatur und Geschichte, denn die dort aufgezeichneten Negativbilder beider Völker können heilsame Mahnbilder für die Zukunft werden. Vielleicht ist diese Aufgabe auf kulturellem Gebiet weit gewichtiger als die Forcierung der gegenseitigen wirtschaftlichen Beziehungen zwischen beiden Völkern.

Aber die existierende psychologische Wirklichkeit zwischen Polen und Deutschen ist nicht nur vorgeprägt von der historischen und literarischen Tradition, sondern wesentlich mitbestimmt von Faktoren einer – ich würde sagen – imperialistischen Provenienz, die sich unter der Vorherrschaft zweier Weltmächte wie USA und UdSSR in den Blöcken der Nato und des Warschauer Pakts polarisieren haben. Um es vorwegzusagen: Ich bin der Meinung, daß eine Loslösung beider Völker aus diesen politischen Stagnationen auch das gegenseitige Bild vom Grenznachbarn wesentlich korrigieren würde, und zwar in positivem Sinn. In diesem Zusammenhang gilt es nun, sehr geehrte Frau Morawska, Ihren gravierenden Hinweis auf die Identifikation des deutschen Volkes mit seiner Außenpolitik zu bedenken.

Den Wunsch auf eine deutsche Wiedervereinigung dürfte wohl kaum ein Volk in Europa oder gar auf der ganzen Welt besser verstehen, aber verständlicherweise auch mehr fürchten als das polnische Volk: mehr fürchten – weil es selbst am meisten aus deutschen Wunden geblutet hat; besser verstehen – weil es selbst Unsägliches litt während seiner drei Teilungen. Und dennoch: Ist nicht auf lange Sicht und im Sinn einer sicheren Zukunft jene Situation und Maßnahme gefährlicher, mit der auf künstliche und widernatürliche Weise die Trennung eines nach Sprache und Geschichte auf Einheit angelegten Volkes durch machtpolitische Raison und mit Waffen aufrechterhalten wird? Gibt diese Maßnahme, die ja gerade

das Gegenteil will, nicht eben jenen unerwünschten und gefährlichen Auftrieb nationalradikaler Kräfte in Deutschland, die unsere Nachbarn in Ost und West immer wieder fürchten mußten? Hat nicht in der polnischen Geschichte die künstliche und gewaltsame Teilung Polens gerade den nationalen Einheitsgedanken intensiviert und zu wiederholten Aufständen gegen die Teilungsmächte, egal welcher Provenienz, geführt? Wäre es nicht besser, statt mit Methoden des 18. oder 19. Jahrhunderts ein Volk in Teilung zu halten, vielmehr diesem Volk unter internationaler Kontrolle und Sicherung die ihm naturgemäß zustehende freiheitliche Selbstbestimmung und Wiedervereinigung zu gewähren und dadurch einen gefährlichen Infektionsherd in Mitteleuropa zu entschärfen? Warum soll dieser Wunsch nach freiheitlicher Wiedervereinigung und Selbstbestimmung, der ja auch die polnische Geschichte vor allem der letzten zwei Jahrhunderte geprägt hat, für uns Deutsche unerfüllt bleiben, während alle Völker im Osten beispielsweise eine in ihrer bisherigen Geschichte wohl kaum erreichte politische, kulturelle und wirtschaftliche Blüte erreicht haben? Liefse sich nicht vielmehr diese Situation humaner und auf der Höhe unseres aufgeklärten Jahrhunderts lösen? Ich kann nicht glauben, daß diese Teilung Deutschlands, durch die Situation in Berlin in eine verblüffende Parallele zu den Teilungen Polens gerückt, ebenso ein Wunsch des polnischen Volkes sei. Vielmehr habe ich den Eindruck, daß auch ihm diese Ansicht ähnlich zudiktirt wird, wie uns die Teilung auferzungen wurde. Aber wer vermag hierauf eine Antwort zu geben?

Und dann die Frage der betonten Nichtanerkennung des gesamten Status quo in Europa. Ich kann einfach nicht glauben, daß – ähnlich wie die deutsche Ostgrenze – auch die polnische Ostgrenze am Bug von allen Polen als endgültig gewünscht und anerkannt wird. Lwów (Lemberg) und Wilno (Wilna) – die polnischen Städte und Bistümer – sind und sollen endgültig an Rußland fallen? Was sagen hierzu in ihrem Herzen jene Polen, die einst weiträumige Landhäuser und blühende

Gärten in ihrer östlichen Heimat verlassen mußten, um in den polnischen Westgebieten eine neue Heimat zu finden? Ist es vielleicht nicht unaufrichtig, in einem Fall die Anerkennung der Grenzen als endgültig zu fordern, im andern wiederum eine stille Revision zu erhoffen?

Vielleicht ist es auch unaufrichtig, die Bundesrepublik der absichtlichen Nachfolgeschaft des Dritten Reichs zu bezichtigen, aber gleichzeitig von ihr Reparationskosten für die Folgen dieses Dritten Reichs zu verlangen.

Ist vielleicht nicht auch die Identifikation des deutschen Volkes mit seiner Außenpolitik eine ebenso notwendige und mehr oder weniger diktierte Identifikation wie die des polnischen Volkes?

Und die Oppositionsunfähigkeit der Deutschen? In der Tat waren wir Deutschen – von geringen Ausnahmen abgesehen – beschämend oppositionsunfähig. Aber muß man nicht ebenso den Polen heute die nämliche Oppositionsunfähigkeit und Hörigkeit vorbehalten, wenn sie die Ereignisse der Gewalt, von einer fremden Macht verursacht, dulden, ja nicht nur untätig den Aufständen in Budapest, Leipzig oder Prag zusehen, sondern gar zu Handlangern einer, wie Sie sagen, „inhumanen Obrigkeit“ werden? Könnte es auch nicht in Polen eines Tages eine ähnliche politische Veränderung geben wie bei uns 1945, wo dann diese heutige und seit 25 Jahren geübte Oppositionsunfähigkeit nicht nur gerügt, sondern auch bestraft werden könnte? Leider sind auch in Polen heute kaum Zeichen einer aktiven parlamentarischen Opposition sichtbar, von der in ihrer Bedeutung nahezu ohnmächtigen ZNAK-Gruppe abgesehen. Die von Ihnen in den Vereinigten Staaten als Gebot Gottes beschriebene Opposition gegenüber einer inhumanen Obrigkeit ist auch heute in Polen nicht sichtbar, auch nicht damals, als die Panzer einer inhumanen Obrigkeit durch die Straßen Budapests, Leipzigs oder Prags rollten. Müssen denn nicht auch wir befürchten, daß eines Tages auf Befehl einer solchen inhumanen Obrigkeit auch der polnische Mensch gezwungen werden oder gar bereit

sein könnte, seinen deutschen Nachbarn im Westen zu bedrohen?

Verzeihen Sie, wenn diese Gegenskizze der polnischen Identifikation mit seiner Außenpolitik und mit seinem politischen Verhalten so intensiv gezeichnet ausfiel. Aber oft muß man stärker konturieren, um zu verdeutlichen, was gemeint ist: daß nämlich auch der polnische Mensch – ähnlich wie der deutsche – gegen seinen Willen in ein System und in einen Block politischer Stagnation integriert worden ist, der ihn zu denselben Stereotypisierungen verleitet wie seinen deutschen Nachbarn, der ebenfalls in ein System und in einen Machtblock eingefangen wurde. Dieses Bewußtsein einer gemeinsamen, wenn auch gradmäßig vielleicht unterschiedlichen politischen Bindung sollte das Bedürfnis nach Verständigung und Aussöhnung im Vorfeld der politischen Machtblöcke ermutigen und stärken und das gegenseitige Mißtrauen abbauen helfen. Die Loslösung aus den politischen Machtblöcken wird somit wohl eine der vordergründigsten Aufgaben sein müssen, um zu einer deutsch-polnischen Verständigung zu gelangen. Nur ein Ausbruch oder langsames Hinauswachsen aus den stag-

nierten Blöcken westlicher und östlicher Provenienz sowie die beständige Einübung einer fortwährenden Opposition gegen eine inhumane Obrigkeit – auf beiden Seiten! – vermag auf die Dauer eine gemeinsame freie Zone zwischen den Machtblöcken zu schaffen, in der Deutsche und Polen in einer entideologisierten und entgifteten Atmosphäre leben könnten. Solange diese elementare Freiheit und Selbstbestimmung beiden Völkern versagt bleibt, scheint eine unmißverständliche Verständigung und Aussöhnung nicht realisierbar, weil ja im letzten nicht die eigenen, sondern stets die Interessen einer inhumanen Obrigkeit im Spiel sein und die Geschicke der ihr untergebenen Nation lenken werden. Vielleicht sollten wir, Deutsche und Polen, mehr und mehr überlegen, wie dieses uns gemeinsam aufgegebene Ziel, nicht mehr länger gegeneinander ausgespielte Bälle der Weltmächte zu sein, mit vereinten Kräften zu erreichen sei. Dazu möge uns dieses Gespräch beständig weiterführen und von neuem anregen und ermutigen. Im Dienst dieser großen Aufgabe und eines Brückenschlags zwischen Deutschen und Polen stehen diese hier skizzierten Gedanken.

Ernst Josef Krzywon

DDR-Bürger in der Bundesrepublik

Die Bürger der DDR und die Bürger der Bundesrepublik wissen immer noch sehr wenig voneinander. Innerhalb der eigenen Republik wurden die politische Struktur und die Verantwortlichen jeweils öffentlich schwarz-weiß gepinselt: die Guten hier – die Bösen drüben. Selbst über die eigene politische Struktur und das eigene politische Verhalten beginnt ein größerer Teil der Bundesbürger erst seit einigen Jahren kritisch nachzudenken. Was jene erfuhren und dachten, die freiwillig aus der DDR in die Bundesrepublik kamen – von 1949 bis 1961 dreieinhalb Millionen – gehörte kaum dem öffentlichen Bewußtsein an.

Barbara Grunert-Bronnen interviewte zwölf „Zonenflüchtlinge“, acht Männer, vier Frauen, die in den fünfziger und ersten sech-

ziger Jahren ihre Heimat verließen, weil die DDR sie nicht befriedigte, ihre Erwartungen zurückstieß. Die Befragten sind heute zwischen 25 und 38 Jahren, nach einem schweren inneren „Bruch“ alle in den westdeutschen Wirtschaftsbetrieb eingegliedert. Gemäß Ulbrichts Staatsbürgerschaftsgesetz vom 20. Februar 1967 bleiben sie Bürger der DDR. Von daher der Titel „Ich bin Bürger der DDR und lebe in der Bundesrepublik“¹.

¹ Ich bin ein Bürger der DDR und lebe in der Bundesrepublik. 12 Interviews hrsg. v. B. Grunert-Bronnen. Mit einem Nachwort von Uwe Johnson. München: Piper 1970. 132 S. Kart. DM 6,-. Es ist der dritte Band der im Sommer 1970 begonnenen Paperback-„Serie Piper“ (inzwischen 7 Bände).

Nur für eine einzige, für Franziska M. (38 Jahre, Offizierstochter, Tiefbau-Ingenieurin), „ist der Westen das Gegebene“. Sie „will nichts verändert haben“. Alle übrigen sind mit dem Lebensstil hierzulande, mit der individualistisch-kapitalistisch verstandenen Freiheit nicht zufrieden. Sie vermissen ein partnerschaftliches Verhältnis im Beruf, persönliche Freundschaft, Interesse am Mitbürger im privaten Leben. Das lebt hier alles so für sich hin, jeder auf einem Wohlstandszipfelchen, besitz- und genußhungrig, Konkurrenz-bewußt, isoliert.

Ein positives Verhältnis zum Sozialismus gewannen die meisten Befragten erst hier, als Reaktion gegenüber der Bundesrepublik. Sie meinen freilich nicht den staatlich fixierten, den Menschen vereinnahmenden und neubürgerlich verwaltenden Sozialismus, der DDR, sondern einen freien, wahrhaft demokratischen Sozialismus, der sich ständig kritisch selbst erneuert; sie abstrahieren einen Sozialismus für den Menschen. Gefragt nach ihrem Verhältnis zur Bundesrepublik und zur DDR, antworten die meisten nach beiden Seiten hin negativ und verweisen auf die angedeutete dritte Möglichkeit, die Utopie, von der einer meint, daß sie sich in China verwirkliche.

Negative Eindrücke von drüben: die Indoktrination, Festlegungen, Zwänge, das Mitmachen-Müssen. Positive Eindrücke von drüben: „Erziehung zu einem Gemeinschaftsgefühl“, Kollegialität der Arbeit, kritisches politisches Nachdenken, eine bessere Ausbildungsmöglichkeit und Altersversorgung. Der einzelne ist nicht so verloren, nicht so fixiert auf den Erwerb materieller Güter. Allerdings hat man drüben „von Anfang an alle Probleme mit einer schlimmen, heuchlerischen Ideologie zugedeckt“. Aber „meine Hoffnungen sind verbunden mit einer sozialistischen Gesellschaft“ (Carla G., 30 J., Redakteurin). Das Urteil über den Westen? „Eine kapitalistische Gesellschaft, die eigentlich nur eines fordert: nämlich die totale Anpassung, wobei die Meinungsfreiheit lediglich eine therapeutische Ventilfunktion hat“ (Manfred G., 35 J., Journalist, dann freier Schriftsteller). Seine

Erfahrung und Konsequenz: „Ich habe erkannt, daß die Apparate – ich spreche hier von einem meinungsbildenden Zeitungsapparat – in sich so geschlossen sind und von innen heraus sich nicht verändern lassen, daß man keine andere Wahl hat als entweder sich umdrehen zu lassen, also im Sinne dieser Kommunikationsapparate zu funktionieren, die das herrschende System festigen und erhalten wollen, oder: diese Apparate zu verlassen. Letzteres habe ich getan.“ Ein Chirurg an einer Westberliner Klinik über die Zusammenarbeit unter Kollegen: „In der DDR waren wir fast alle Gleichgesinnte, was dazu führte, daß man sich auch nach dem Dienst zusammensetzte, diskutierte und sich auf diese Weise näher kam. Das wiederum hatte fruchtbare Auswirkungen auf die berufliche Zusammenarbeit. In der BRD dagegen kann man gerade auf diesem Sektor erhebliche, unter Umständen die Existenz vernichtende Auseinandersetzungen finden“ (Ulrich K., 31 J.). Ihn stört beruflich vor allem das „hierarchische Prinzip“ (west-)deutscher Kliniken“ und das Streben nach Spitzenpositionen durch „das berechnend politische als auch das berechnend religiöse Engagement“.

Mehrere der Befragten bekennen eine gewisse Ratlosigkeit gegenüber einem anwendbaren politischen Modell auf die Bundesrepublik. Einer gesteht offene Resignation. Thomas P. (37 J., Pfarrerssohn, Staatsschauspieler): „Ich müßte auf beide Teile (Deutschlands) speien... Ich bin politisch müde, uninteressiert geworden... Ich kann mir immer nur sagen, was ich ganz schlecht finde, wogegen ich bin, was ich ändern will; aber wie ich es mir wünsche, das kann ich nicht sagen.“ Eine nicht-eindeutige Entschiedenheit und ein mehr oder minder ausdrückliches Plädoyer für eine dritte Möglichkeit eignet allen. „Als ich in der DDR war und mich amputiert fühlte, da habe ich mich nach der Freiheit des Westens gesehnt. Und als ich die Freiheit des Westens hatte, da sehnte ich mich gelegentlich nach dem Kollektiv in der DDR“ (Christiane E., 33 J., Journalistin). Eine unmittelbare Veränderung des Systems hier halten die meisten nicht für möglich,

weil der Wille zur Veränderung und das Bewußtsein dafür in breiten Schichten der Bevölkerung fehlen und weil die konformistische „Selbstzensur“ dieser Gesellschaft zu groß ist. „Voraussetzung“ für eine kommende gesellschaftliche Veränderung wäre „eine grundlegende Veränderung in allen Erziehungsbereichen, vom Kindergarten her: um überhaupt erst Leute zu bekommen, mit denen man gegen diese Gesellschaft was unternehmen kann“ (Helmut K., 33 J., Steuerberater). Nach APO und SDS befragt, anerkennen die meisten die studentische Initiative, halten aber deren politische Vorstellungen in vielem für „undurchdacht und unreif“, illusionär. In einer Hinsicht haben diese jungen Linken die Sachlage erschwert. „Der Bürger ist inzwischen verschreckt, den Bürger wollten sie aber überzeugen. Und das ist die große Tragik: die haben dem Bürger keinen größeren Gefallen getan, als ihm die Fensterscheiben einzuschlagen. Denn damit haben sie sich unglaublich gemacht, haben die vorhandene Einstellung des Bürgers unterstützt, der immer seine Ruhe und Ordnung haben will“ (Christiane E.). Nur zwei der zwölf Befragten entschlossen sich zu direkter parteipolitischer Aktivität. Ein Angestellter einer Werbeagentur schloß sich der ADF an, ein Kellner, seit Kindheitstagen kommunistischer Idealist, der DKP.

Für das Nachwort gab es keinen Berufenen als Uwe Johnson, den Romancier der deutschen Teilung. Aus eigener Erfahrung versucht er „eine Mentalität zu erklären“, nämlich die Mentalität derer, die von einem in den anderen Teil Deutschlands überwechselten und nacheinander von beiden Teilen enttäuscht wurden. Für die jungen Menschen in der DDR war zunächst „die moralische Eindeutigkeit verführerisch“. Es konnte „ein nahezu partnerschaftliches Verhältnis“ zum Staat „anwachsen“. Negativ bemerkte dann der Erzogene, daß der Staat „allgegenwärtig wirksam“ war. „Die DDR war der Swinegel und immer schon da.“ Das Verhältnis zwischen Staat und Bürger erwies sich als bald

als „neue Ideologie“. Man verlangte Kritiklosigkeit, Ergebnisadressen, ließ den Widerspruch öffentlich nicht zu. „Diese strenge Erzieherin DDR bestrafte schon leisen Zweifel an ihrer Güte mit Liebesentzug.“ Der kritische Denkende verlor das Vertrauen, entschloß sich „die Vormundschaft grundsätzlich aufzukündigen“. Dann begannen die Schocks herüber, beginnend mit dem Aufnahmelager, sich verhärtend in der Erfahrung „westdeutscher Herrschaftsverhältnisse“. „Die gesellschaftliche Lüge saß auch hier in Strich und Faden.“ Und dann kam die Schwierigkeit, daß man allmählich selbst „Genuß am Konsum“ fand. Aber „die Leistungen der oppositionellen wie der institutionalisierten Publizistik machten das Leben im Gebiet der Westmark von Anfang an annehmbar. Von allen Freuden des Konsums ist diese echt unverzichtbar. Wem aber sogar die politische Kommunikation als Genußmittel vorkommt, dem darf man getrost nachsagen, daß er eingebürgert ist.“ Dieses Wort von Uwe Johnson ist eine große Ehrenrettung für den Westen. Johnson meint, daß einige der Befragten „eine Rückkehr in die DDR nahezu unkritisch erwogen“. Sein letzter Satz: „So reden also verstoßene Kinder.“

Das Problem ist nicht gelöst; eine Wiedervereinigung zweier gesellschaftlich total verschiedener Systeme nicht in Sicht. Leben mit dem Unlösbaren? Nach soviel politischen Schlagworten und Verfestigungen tut es wohl, Erfahrungen, Meinungen und Überlegungen dieser Betroffenen zu hören. Da versucht der einzelne immer wieder traumatisch ab- und aufzurechnen. Da leben sie alle zwischen Resignation und Utopie, untergekommen und keiner am Hungertuch nagend. Daß jeder, verschärft durch den „Bruch“, in die Krise des Erwachsenwerdens gestürzt wurde, wird von Frage und Antwort nicht reflektiert. Auch religiöse Fragen werden nicht gestellt. Überall scheint durch die Trauer über das Mißverhältnis von Ideal und Wirklichkeit. Die Chance bis auf weiteres: nur kleine Schritte.

Paul Konrad Kurz SJ

BESPRECHUNGEN

„Politische Theologie“ und „Theologie der Revolution“

Diskussion zur „Theologie der Revolution“. Hrsg. v. Ernst FEIL und Rudolf WETH. München, Mainz: Kaiser, Matthias-Grünwald 1969. 373 S. Kart. 19,80.

Diskussion zur „politischen Theologie“. Hrsg. v. Helmut PEUKERT. München, Mainz: Kaiser, Matthias-Grünwald 1969. 317 S. Kart. 19,80.

Die von den beiden Verlagen gemeinsam herausgebrachten und durch die gleiche Aufmachung deutlich als zusammengehörend gekennzeichneten Bände, deren ersterer im April, der letztere im Oktober 1969 abgeschlossen wurde, erleichtern es in begrüßenswerter Weise, sich über die im Titel genannten Themen zu informieren, indem jeder eine größere Anzahl von Beiträgen an der Diskussion beteiligter Autoren bringt, die von den verschiedensten Ausgangspunkten aus einen Zugang zum Thema suchen und auf diese Weise zur Klärung beitragen, was mit den zuerst etwas verwirrenden, um nicht zu sagen erschreckenden Bezeichnungen „politische Theologie“ und erst gar „Theologie der Revolution“ überhaupt gemeint ist. Dabei erweist sich die von J. B. Metz (auf evangelischer Seite durch J. Moltmann) in den Sprachgebrauch eingeführte Bezeichnung „politische Theologie“ als verhältnismäßig eindeutig, während die anscheinend an verschiedenen Stellen ungefähr gleichzeitig aufgekommene Bezeichnung „Theologie der Revolution“ die ganze Vieldeutigkeit des Wortes „Revolution“ teilt. — Am besten gelungen erscheint der zuerst erschienene Band zur „Theologie der Revolution“, dessen Beiträge ausnahmslos für jedermann verständlich sind; dazu kommt die äußerst wertvolle Dokumentation (291–364). Dagegen erfordern ein-

zelne Beiträge des Bandes „politische Theologie“ sehr spezielle Vorkenntnisse; von besonderem Wert ist natürlich der Beitrag von J. B. Metz „Politische Theologie“ in der Diskussion“ (267–301), von dem ein gekürzter Vorabdruck in dieser Zeitschrift (184 [1969] 289–308) erschienen ist.

O. v. Nell-Breuning SJ

Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen. Hrsg. v. Hans-Eckehard BAHR. Reinbek: Rowohlt 1968. 315 S. Kart. 10,80.

Von den neun Beiträgen des Bands entsprechen außer der Einführung des Herausgebers (5–15) genau genommen nur zwei dem Untertitel: H. P. Schmidt, Schalom; die hebräisch-christliche Provokation (185–235), und H.-J. Benedikt, Schöne Worte jenseits der Fronten; die Friedensvoten der Kirchen und die politische Realität (237–290); die übrigen nehmen entweder keinen oder nur ganz beiläufigen Bezug auf theologische Probleme oder überhaupt auf den christlichen Glauben. Nichtsdestoweniger verdienen auch die rein analytischen Beiträge, insbesondere Sven G. Papcke, Weltrevolution als Friede (17–93), und namentlich D. Senghaas, Zur Pathologie organisierter Friedlosigkeit (107–154), aufmerksam gelesen zu werden; alle sind von großem Ernst getragen.

Allerdings sind Licht und Schatten auf die sog. freie („kapitalistische“) und die kommunistische Welt nicht ganz gleichmäßig verteilt. Den Verfassern erscheint der Weltfriede mehr durch die in den Ländern der ersteren herrschenden Zustände gefährdet als durch die Politik der letzteren. In der „westlichen

Gesellschaft“ herrsche „das ungeschriebene Gesetz, ... der durch die technische Kapazität ermöglichte Überfluß (müsse) für unproduktive Güter und Dienstleistungen verwendet werden, um den Fortbestand der jetzigen Gesellschaftsform zu sichern. Lange Arbeitszeiten und Vollbeschäftigung wären... an sich nicht mehr notwendig; da aber ihr Abbau die Herrschaftsverhältnisse insgesamt tangieren würde, (müsse) die Produktion von Rüstungs- und Luxusgütern beschleunigt werden“ (251). „Grundwiderspruch dieser Wirtschaftsgesellschaft (sei), daß sie als System der Bedürfnisse (!) organisiert ist und damit solidarischen Denken und Handeln vorerst nicht zuläßt“ (ebd.). Das sind wohl die überspitztesten Stellen, aber in schwächerem Grade schimmern solche Vorstellungen wohl in den meisten Beiträgen durch.

Können die Kirchen, kann insbesondere der Papst zu Fragen dieser Art Stellung nehmen? Gewiß wäre ein klares und entschiedenes Wort von höchster Stelle, eine unzweideutige Stellungnahme für das Recht und gegen das Unrecht eine überaus große Wohltat. Können aber Kirchenleitungen oder Kirchenversammlungen, kann der Papst sich zutrauen, zutreffend informiert zu sein, wirklich alles zu wissen, was für eine zutreffende Entscheidung zu wissen notwendig ist, um nicht Gefahr zu laufen, auf Grund von Falschinformationen und von Fehlurteilen tatsächlicher Art, vielleicht sogar infolge eigener Befangenheit in Vorurteilen seiner Herkunft oder seiner Umgebung ein Verdikt auszusprechen, das sich später als irrig herausstellt und zurückgenommen werden muß? Kann der Papst heute mit Sicherheit durchschauen, worüber die Geschichtsforscher nach Jahrhunderten noch streiten werden? – Das sind Fragen, zu denen das Buch anregt. Viele Leser würden es gewiß begrüßen, wenn ihnen die Verfasser der einzelnen Beiträge kurz vorgestellt würden. Auch sollte von *allen* Beiträgen angegeben werden, wann und wo sie erstmals erschienen sind; gerade bei solchen zur Zeitgeschichte Stellung beziehenden Aufsätzen ist das nicht unwichtig.

O. v. Nell-Breuning SJ

RENTORFF, Trutz – STECK, Karl Gerhard: *Protestantismus und Revolution*. München: Kaiser 1969. 62 S. (Theologische Existenz heute. 161.) Kart. 5,40.

Für Rendtorff („Reformation oder Revolution? Über die politische Dimension reformatorischer Theologie“) ist „das dogmatische Zeitalter des Christentums, das zugleich sein allein kirchliches Zeitalter war“, zu Ende (13); „politische Theologie in einem heute akzeptablen Sinn (sei damit) überhaupt erst möglich geworden“ (ebd.); ihr Gegenstand sei „in den Institutionen, Rechtsprozessen, leitenden Zielsetzungen der Gesellschaft die Folgen der Libertas christiana zu entdecken oder produktiv werden zu lassen“ (14). „Zur Diskussion stehen heute die materialen Probleme der neuzeitlichen Emanzipation, deren christliche und geschichtliche Definition eine fundamental-theologische Aufgabe ersten Ranges darstellt“ (23). – Aufmerksamkeit verdient Rendtorffs Rückgriff auf ein schon vor bald einem halben Jahrhundert erschienenenes, aber irgendwie wohl auch heute noch nachwirkendes Büchlein: Carl Schmitt, *Politische Theologie; vier Kapitel von der Souveränität* (1922). O. v. Nell-Breuning SJ

GIRARDI, Jules: *Dialogue et révolution*. Paris: Du Cerf 1969. 284 S. Kart. 25 F.

Ein Buch, das man mit um so größerer Freude liest, als der Verfasser im Gegensatz zu vielen deutschen Veröffentlichungen zu verwandten Gegenständen über die Gabe verfügt, seine Gedanken mit der Klarheit des *esprit latin* zu entwickeln und vor dem Leser auszubreiten. Damit soll nicht gesagt sein, er mache es seinem Leser leicht; das kann gar nicht der Fall sein, denn er geht den Fragen unerbittlich bis auf den letzten Grund, und die Fragen, um die es geht, sind alles andere als leicht. – Während eine „Theologie der Revolution“ nur die Lage des gläubigen Christen gegenüber einer revolutionären Weltlage klären kann, untersucht Girardi, wie gläubige Christen und Atheisten sich untereinander über die vor ihnen beiden als unausweichliche Aufgabe stehende revolutionäre

näre Umgestaltung der heutigen Welt verständigen können und inwieweit ein gemeinsamer Boden vorhanden ist, auf dem sie – ohne von ihren beiderseitigen letzten Überzeugungen etwas preiszugeben – zusammenarbeiten können. – So klar die Gedankenführung ist, so nüchtern ist sie; um so pakender wirkt die leidenschaftliche Anteilnahme, mit der Girardi von den Ereignissen in der Tschechoslowakei berichtet. Auf die begeisterte Schilderung des Prager Frühlings folgt der einzeilige Absatz: „Puis vinrent les blindés“ („dann kamen die Panzer“; 252). Abschließend die ungebrochene Zuversicht: „Les blindés pourront (peut-être) arrêter pour quelques années la marche d'un peuple; ils n'arrêteront pas l'histoire“ („die Panzer mögen vielleicht den Marsch eines Volkes um einige Jahre aufhalten; die Geschichte wer-

den sie nicht aufhalten“; 255). Aber Gottes Mühlen mahlen langsam, und die Geschichte läßt sich manchmal viel Zeit!

O. v. Nell-Brenning SJ

Der politische Jesus. Seine Bergpredigt. Hrsg. v. Marianne MÜSLE. München: Pfeiffer 1969. 129 S. Kart. 7,60.

Dieses Büchlein – eine Sendereihe des Kirchenfunks des Südwestfunks – hat nichts zu tun mit „politischer Theologie“; es behandelt die „acht Seligkeiten“ der Bergpredigt, die es in praktischer Anwendung auf das irdische, näherhin das gesellschaftliche und darin eingeschlossen das *politische* Leben auslegt. Einige dieser Auslegungen mögen anfechtbar sein; im Ganzen aber sind sie ansprechend und beherzigenswert. O. v. Nell-Brenning SJ

Neues Testament

KÜMMEL, Werner Georg: *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus – Paulus – Johannes.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 312 S. (Grundrisse zum Neuen Testament. 3.) Kart. 16,80.

Der Untertitel dieser neutestamentlichen Theologie weckt nach anfänglicher Zustimmung doch erhebliche Bedenken. Es ist sicher zu begrüßen, daß eine Theologie des Neuen Testaments mit Jesus beginnt, aber darf man ihn – neben Paulus und Johannes – als „Hauptzeugen“ einstufen? Wie nötig hier eine Differenzierung wäre, gibt der Marburger Gelehrte selbst zu verstehen, wenn er im Inhaltsverzeichnis von der „Verkündigung“ Jesu, dem „Glauben“ der Urgemeinde, der „Theologie“ des Paulus und der „Christusbotschaft“ des vierten Evangeliums redet. Ohne Zweifel hätte eine formkritische Klärung dieser Begriffe dem sonst sehr gründlich und überlegt geschriebenen Werk gut getan. So aber gerät Jesus ein wenig in den Verdacht, auch nur ein Theologe unter anderen gewesen zu sein. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die in Stil, Wortschatz und Fragestellung stark akademische Art der

Darbietung, die vom Leser ein hohes Maß an Aufmerksamkeit erfordert.

Der Standpunkt des Autors kann insgesamt als gemäßigt kritisch bezeichnet werden. Insofern verfolgt er eine Linie, wie sie etwa seit dem Zweiten Vatikanum auch in der katholischen Bibelwissenschaft vorherrschend ist. Was die Naherwartung der Gottesherrschaft durch Jesus und seine Ansage, selber als himmlischer Menschensohn wiederzukommen, betrifft, so möchte man die Überlieferung doch weit skeptischer beurteilen oder zumindest ihren Stellenwert innerhalb der Jesusbotschaft geringer einschätzen. Der heutige Christ ist jedenfalls fast schon gewohnt, Jesus mit anderen Augen zu sehen und andere Themen des Evangeliums für bedeutend wichtiger zu halten. F. J. Schierse

CONZELMANN, Hans: *Geschichte des Urchristentums.* Grundrisse zum Neuen Testament, 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 171 S. Kart. 9,80.

Der erste Brief an die Korinther. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1969. 362 S.

(Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. von H. A. W. Meyer; 1. Auflage dieser Neuauslegung). Lw. 24,-.

Hans Conzelmann, in der neutestamentlichen Wissenschaft als Bahnbrecher der redaktionsgeschichtlichen Forschungsmethode bekannt geworden, hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Reihe von Standardwerken veröffentlicht. Zu dem in dieser Zeitschrift (April 1968) bereits rezensierten „Grundriß der Theologie des Neuen Testaments“ (1967) kommen jetzt die „Geschichte des Urchristentums“ und der Kommentar zum ersten Korintherbrief. Es ginge wohl kaum mit rechten Dingen zu, wenn die rasche Aufeinanderfolge der Publikationen nicht auf die Art ihrer Durchführung eingewirkt hätte. Trotzdem kann man die Arbeitskraft und Konzentrationsfähigkeit des unermüdlich schaffenden Gelehrten nur bewundern.

Der Abriss zur Geschichte des Urchristentums behandelt die Zeit von den Anfängen der Urgemeinde bis zur Bildung des neutestamentlichen Kanons, also etwa bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. Leben und Lehre Jesu werden als Voraussetzungen der „Kirchengeschichte“ betrachtet und deshalb nicht in die Darstellung einbezogen. Für diese methodische Abgrenzung gibt es sicher gute Gründe, aber man sollte sich ihrer Problematik vielleicht doch etwas mehr bewußt bleiben. Sonst gerät auch eine Geschichte des Urchristentums in die gnostische Gefahr, den Erhöhten vom Irdischen zu trennen: „Wenn der Glaube die Bindung an seinen geschichtlichen Fixpunkt, den Tod des Menschen Jesus, verliert, dann wird sein Gegenstand, der Erhöhte, zu einer mythischen Figur“ (57). Hat es übrigens der Glaube nur mit dem „Tod“ Jesu zu tun? Nach welchen Maßstäben soll dann die Entwicklung der Kirche gemessen werden, wenn Jesus nur noch als „Toter“ und Auferstandener beansprucht wird? Es scheint also doch, daß eine wirkliche Geschichtsschreibung des Urchristentums nur von seinen „Voraussetzungen“ her möglich ist – oder man entschließt sich von vornherein zu einer positivistisch-kritischen Materialsammlung. Unter dieser Rücksicht zeichnet sich der

(übrigens sehr preiswerte) Grundriß durch zuverlässige Informationen, knappe Zusammenfassungen und nüchterne Bestandsaufnahmen aus. Von größtem Nutzen sind die beiden „Anhänge“: I. Personen (Geschichte und Legende) und II. Beilagen (Texte aus jüdischen, heidnischen und frühchristlichen Quellen).

Der *erste Korintherbrief* wurde in der Meyer-Reihe seit 1910 nicht mehr neu aufgelegt. So versteht man, daß sich an den jetzt vorliegenden Kommentar Erwartungen geknüpft haben, die höchstens von einem Teamwork erstklassiger Spezialisten hätten erfüllt werden können. Die Zeit, da der einzelne Exeget wissenschaftliche Standardkommentare für Jahrzehnte (oder gar Jahrhunderte) schreiben konnte, scheint vorbei. Niemand ist mehr imstande, allein die ungeheure Fülle von Publikationen zu überschauen, allen Meinungen, Hypothesen und Einfällen nachzugehen und in einem Kommentar die Summe exegetischen Wissens zu vereinen. Noch weniger will es gelingen, sich über die theologischen Vorstellungen und Argumente des Paulus klar zu werden – das Urteil ist im Lauf der Forschungsgeschichte immer schwieriger statt einfacher geworden –, so daß ein verantwortungsbewußter Kommentator den Leser fast notwendig enttäuschen wird. Angesichts dieser Sachlage verdient der Mut, mit dem Conzelmann an seine Aufgabe herangegangen ist, hohes Lob. Man sollte ihm seine oft spröde und karge Art, Auskünfte zu geben oder Entscheidungen zu treffen, nicht zu sehr verargen. Ein etwas wortgewandterer Autor hätte manche aphoristischen Andeutungen, die der Leser leicht übersieht, zu langen und geistreichen Exkursen ausbauen können.

F. J. Schierse

Gestalt und Anspruch des Neuen Testaments. Hrsg. von Josef Schreiner unter Mitwirkung von Gerhard Dautzenberg. Würzburg: Echter 1969. 410 S. Lw. 29,-.

Der Echter-Verlag hat mit seinen theologischen Sammelwerken immer eine glückliche

Hand und ein hervorragendes Gespür für Aktualität bewiesen. Nachdem Prof. Schreiner mit der Herausgabe von „Wort und Botschaft“, der theologisch-kritischen Einführung in die Probleme des Alten Testaments, ein so positives Echo gefunden hatte, lag es nahe, ihm auch den entsprechenden neutestamentlichen Sammelband anzuvertrauen. An seiner Seite besorgte Gerhard Dautzenberg die mühsame redaktionelle Kleinarbeit.

Schon der Aufbau des Buchs verrät sehr genaue exegetische Überlegungen. Die Schriften des Neuen Testaments werden nicht einfach in ihrer kanonischen Reihenfolge vorgestellt, sondern nach traditionsgeschichtlichen und sachlichen Gesichtspunkten zusammengefaßt. Dabei fällt auf, daß den paulinischen Briefen ein verhältnismäßig schmaler Raum zugewiesen wird, während die Evangelien sehr ausführlich zu Wort kommen. Hier zeigt sich eine begrüßenswerte Akzentverschiebung innerhalb der neutestamentlichen Theologie.

Paulus beherrscht nicht mehr so souverän die Szene, der Leser lernt auch andere Modelle des Christseins kennen, die sich unmittelbar an Jesu Wort und Werk orientieren. Besonders wertvoll erscheinen mir die gattungsgeschichtlichen Beiträge („Sprache und Gestalt der neutestamentlichen Schriften“, „Grundformen urchristlicher Paränese“, „Die Sicherung der rechten Lehre-Formen der Auseinandersetzung mit der Irrlehre in neutestamentlicher Zeit“); sie geben über die notwendigen Informationen hinaus eine echte Verstehenshilfe.

Die vorzügliche Ausstattung trägt der Tatsache Rechnung, daß es den Herausgebern gelungen ist, namhafte katholische Neutestamentler zur Mitarbeit zu gewinnen. Vier farbige Karten, eine chronologische Übersicht, ein sachverständiges Literaturverzeichnis und ein Schriftstellenregister erhöhen die Brauchbarkeit des Bandes für Selbststudium und Religionsunterricht. *F. J. Schierse*

ZU DIESEM HEFT

WALTER KERN ist o. Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck.

BERND V. DREESMANN ist Generalsekretär der *Deutschen Welthungerhilfe*, des Komitees für die Ernährungs- und Landwirtschaftsorganisation (FAO) der Vereinten Nationen. Die *Deutsche Welthungerhilfe* sendet jedem Interessenten kostenlos Informationsmaterial über das Welternährungsproblem zu.

JOHANNES GRÜNDEL ist o. Professor für Moralthologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München.

ERNST JOSEF KRZYWON lebt als Verlagslektor in München.

BILDNACHWEIS: Foto Giacomelli, Venedig.

Historische Voraussetzungen des Dogmas vom Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit des Papstes

Wie alle Dogmen ist auch das des Jahres 1870 nicht in erster Linie Ergebnis kontinuierlicher theologischer Entwicklung. Es ist aus sehr konkreten historischen Voraussetzungen erwachsen, von denen in den Würdigungen der Systematiker begrifflicherweise nur am Rand und in den Apologien offizieller Zentenarfeiern leider gar nicht gesprochen wird¹. Diesen Voraussetzungen nachgehen heißt im wesentlichen, die innerkatholischen Entwicklungen zwischen 1790 und 1860 zu skizzieren. Erst damals wurde die zum Dogma von 1870 hinführende ultramontane Konzentration der Kirche vollzogen; dabei wirkten sich geistige, politische und soziale Faktoren aus, die von Kirche und Theologie unabhängig waren. Der die Definition seiner Infallibilität wünschende Pius IX. hat gegenüber einem Opponenten den kühnen Anspruch erhoben, die Tradition zu verkörpern²; er verwechselte einen schmalen Ausschnitt mit dem Ganzen.

Vorausgeschickt werden kurze Hinweise auf die Entwicklung der Unfehlbarkeitsdoktrin bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, abschließend werden die in unserem Zusammenhang bedeutsamen Aspekte der direkten Vorbereitung des Vatikanum I behandelt.

Unfehlbarkeit der Kirche – Unfehlbarkeit des Papstes

Die undifferenzierte frühchristliche Glaubensüberzeugung von der Unfehlbarkeit der Kirche als solcher konnte allgemein verbindliche Regula fidei erst werden, seit Einigkeit über die Träger dieser kirchlichen Unfehlbarkeit bestand. Seit dem 4. Jahrhundert galten als unfehlbar die großen allgemeinen Konzilien³; sie wurden einberufen, wenn konkrete Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung Entscheidungen erforderten. Nur in der um ein einziges Patriarchat gegliederten und darum zu relativer Zentralisierung neigenden Kirche des Westens ist darüber hinaus seit dem hohen Mittelalter, d. h. erst lange nach der Trennung der östlichen Kirchen, die Lehre von der Unfehlbarkeit

¹ Vgl. die Rede des Kardinals Pietro Parente bei der Kommemoration des Vatikanum I., die in Anwesenheit Pauls VI. am 8. Dezember 1969 stattfand, sowie eine Ansprache des Papstes am 11. Dezember 1969: *Osservatore Romano* 9./10., 11. Dezember 1969.

² C. Butler – H. Lang, *Das erste vatikanische Konzil* (21961) 378; R. Aubert, *Vatican I (Histoire des Conciles Oecuméniques 12; Paris 1964) 221 f.*

³ H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte* (51962) 11 f., 15–38; R. Kottje, *Probleme der deutschen Synode in historischer Sicht*, in dieser *Zschr.* 185 (1970) 27–33.

und vom Universalepiskopat des Papstes entwickelt worden. In weiten Teilen der abendländischen Kirche hat die neue Lehre sich langsam verbreitet; immer wieder aber traten ihr gewichtige ekklesiologische Konzeptionen entgegen, keineswegs nur solche, die wie die Reformation aus der katholischen Kirche herausgeführt haben⁴.

Die wichtigsten innerkatholischen Gegenbewegungen waren der Konziliarismus des 15. Jahrhunderts, der von diesem nachhaltig beeinflusste Gallikanismus des 16. bis 18. Jahrhunderts, der neben seinem Staatskirchentum sehr starke episkopalistische Strukturen aufwies, der Febronianismus und die katholische Aufklärung, die Verfassung und das Eigenbewußtsein der Reichskirche⁵. Im Papst erblickten Gallikaner und Febronianer das Centrum unitatis, aber seine Kompetenzen suchten sie auf das aus den frühchristlichen Jahrhunderten überlieferte Ausmaß zu beschränken; die Ausübung seines Jurisdiktionsprimats banden sie an die Zustimmung der Bischöfe. Besonders bei den antikurialen Febronianern im konfessionell gemischten Deutschland trat zum Episkopalismus ein ökumenisches Motiv hinzu, dessen sich bedeutende Vertreter der Minorität noch 1870 bedient haben: Weitere Steigerung der päpstlichen Gewalt würde die Aussichten auf Wiedervereinigung der Konfessionen zunichte machen.

Die genannten Gegenbewegungen haben das kirchliche Leben in den Herzländern Europas bis zum Ende des Ancien Regime sehr viel weitergehend und positiver geprägt, als das die ultramontane Geschichtsschreibung wahrhaben wollte. Im 18. Jahrhundert schienen sie, allzu nachdrücklich gefördert durch Herrscher wie Maria Theresia, Josef II. und Leopold II., die Oberhand zu gewinnen. Die römische Kurie, die sich mit unfruchtbarer Negation der neuen Ideen begnügte, wurde in die Defensive gedrängt und mußte viele Konzessionen machen.

Die Zerstörung alter kirchlicher Strukturen durch die französische Revolution

Den großen Einbruch brachte die französische Revolution⁶. Ihre Auswirkungen haben in Mitteleuropa die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der katholischen Kirche erschüttert, das Staatskirchentum wurde in zuvor unbekanntem Ausmaß durch-

⁴ Zur Entstehung und Ausprägung des reformatorischen Kirchenbegriffs: J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland* (1949) I 225–234, 281 f., 393–396, II 19 ff., 51–59, 201 f., G. Tellenbach, in: *Saeculum Weltgeschichte V* (1970) 197–208; P. Meinhold, ebd. 343–349, 361 ff., 365 f., 374 ff., 379 f.

⁵ S. darüber demnächst v. a. die ausführlichen Darstellungen in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, hrsg. v. H. Jedin, Band 5. *Knappe Würdigungen (Lit.)*: RGG³ II 890 f., 1194 ff.; LThK² IV 46 f., 499–503; VIII 1125 f.; M. Braubach, in: Gebhardt-Grundmann, *Handbuch der deutschen Geschichte II* (1970) 345 ff., 349 ff., 353, 355. S. außerdem: F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert IV. Die religiösen Kräfte* (1955) 7–18; V. Conzemius, *Katholizismus ohne Rom* (1969) 19–25.

⁶ Gründlichste Gesamtdarstellung: J. Leflon, *La crise révolutionnaire 1789–1846 (Histoire de l'Église 20)* (Paris 1951). Über die Säkularisation in Deutschland s. außerdem v. a. Schnabel IV 5 ff.; R. Morsey, *Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland*, in: *Dauer und Wandel der Geschichte*, Festgabe f. K. v. Raumer (1966) 361–383; P. Wende, *Die geistlichen Staaten und ihre Auflösung im Urteil der zeitgenössischen Publizistik* (1966); M. Braubach, in: Gebhardt-Grundmann III (1970) 29–34.

gesetzt. Im deutschen Reich beraubte die Säkularisation die Kirche ihrer politischen Rückhalte, ihrer Bildungsinstitute und ihrer wirtschaftlichen Unabhängigkeit. Die Verquickung geistlicher und politischer Gewalt wurde radikal ausgemerzt, die Zerstörung des Alten schuf einen freien Raum, in dem sich nach einer Zwischenperiode schockartiger Erstarrung die kirchlichen Gestaltungen und Entwicklungen des 19. Jahrhunderts vollziehen konnten. Über solchen, letztlich positiven Konsequenzen ist die Kehrseite oft vergessen worden. Die Säkularisation hat innerkirchliche Zwischeninstanzen beseitigt, die ein großer Organismus im Interesse geregelten Machtausgleichs braucht. Sie hat kirchliche Institutionen zerstört, deren Inhaber auf Grund ihrer historisch und rechtlich begründeten Eigenständigkeit wie auch auf Grund ihrer außerkirchlichen Aufgaben jene selbstbewußte Unabhängigkeit gegenüber dem römischen Zentralismus und jene Nähe zu den geistigen Bewegungen ihrer Gegenwart besaßen, die den meisten Prälaten des 19. Jahrhunderts gefehlt hat.

Indem Revolution und Säkularisation radikalste Konsequenzen aus der Aufklärung wie aus der modernen Staatsidee zogen, ließen sie diese insgesamt den Katholiken in ganz negativem Licht erscheinen und provozierten dadurch radikale Abwehrhaltung. Die mit der Aufklärung lange verbündet gewesenen kirchlichen Bewegungen des 18. Jahrhunderts wurden gründlichst diskreditiert.

Zu dieser für den ganzen Katholizismus des 19. Jahrhunderts folgenschweren Reaktion trugen besonders die Ereignisse in Frankreich selbst bei. Dort erfolgten die empfindlichsten Eingriffe in den kirchlichen Organismus, von dort sind sie nach Italien und Rom getragen worden. Schon 1790 hatte die *Constitution civile du Clergé* jegliche päpstliche Jurisdiktion auf dem Territorium der Republik unterbunden, der Widerstand des Papstes und sein Bündnis mit den Gegnern des revolutionären Frankreichs hatten die französische Okkupation des Kirchenstaats zur Folge. 1798 wurde die römische Republik ausgerufen, der 80jährige, kranke *Pius VI.* in die Gefangenschaft nach Frankreich verschleppt, wo er 1799 starb. Als im selben Jahr ein scharfsinniger Mönch mit Namen *Cappellari* ein die Souveränität und Unfehlbarkeit des Papstes verteidigendes Buch mit dem Titel „*Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori*“ veröffentlicht⁷, schien das die verspätete Äußerung eines Mannes zu sein, der die Realitäten nicht anerkennen wollte; drei Jahrzehnte später, als *Cappellari* als *Gregor XVI.* den Stuhl Petri bestieg, wurde sein Buch eine der vielgelesenen Programmschriften der inzwischen schon kräftig erstarkten ultramontanen Bewegung.

Zentralisierender Wiederaufbau in der napoleonischen Zeit

Die von der Revolution angestoßenen politischen Kräfte hatten den Niedergang des Papsttums verursacht, die die Revolution bekämpfenden oder liquidierenden

⁷ Das Buch erschien in Venedig und erlebte nach *Cappellari's* Wahl zum Papst mehrere Neuauflagen und Übersetzungen. Die erste deutsche Ausgabe erschien 1833.

Kräfte leiteten den Wiederaufstieg ein. Unter österreichischem Schutz konnte 1800 in Venedig *Pius VII.* gewählt werden, österreichische und neapolitanische Truppen bereiteten ihm den Weg nach Rom, nachdem sie die Franzosen vertrieben hatten. Der wichtigste Anstoß kam aber wieder und sehr bald aus Frankreich. Der erste Konsul *Napoleon* brauchte zur Konsolidierung seines Staates eine Erneuerung der seit der Revolution in zwei Parteien zerfallenen französischen Kirche und ihre enge Bindung an den Staat. Weil dieses doppelte Ziel sich nur mit Hilfe Roms erreichen ließ, bot Napoleon noch 1800 dem neuen Papst eine Verständigung an, auf die dieser in seiner bedrängten Lage gern einging. Schon 1801 wurde das Konkordat abgeschlossen, welches Vorbild für viele ähnliche Verträge geworden ist⁸. Staatsmacht und Papst fanden sich darin zur Wiederherstellung einer Landeskirche zusammen, der Staat verpflichtete sich zu ihrer Finanzierung und setzte dafür erhebliche Aufsichts- und Mitspracherechte durch. Auch der Papst erreichte aber weitaus mehr als die grundsätzliche Anerkennung seiner soeben noch grundsätzlich bestrittenen Autorität. Indem er gemäß Napoleons Wunsch emigrierte wie konstitutionelle Bischöfe zum Rücktritt zwang, neue Diözesen gründete und ihre Bischöfe ernannte, praktizierte er seine Autorität in einem bis dahin unbekanntem Maß. Die Resignation der aus dem Ancien Regime stammenden Bischöfe bedeutete zudem eine fast tödliche Schwächung des Gallikanismus, dessen Träger sie gewesen waren. Die neugeschaffene Kirchenorganisation Frankreichs war einheitlich und übersichtlich, weitaus mehr nach Rom ausgerichtet als die alte. Sie hat das Staatskirchentum Napoleons überdauert, welches zunächst die Einwirkungsmöglichkeiten der Kurie noch hemmte, langfristig aber eine entgegengesetzte, zusätzlich zentralisierende Wirkung ausübte: Napoleon verlieh seinen Bischöfen eine fast unbeschränkte Regierungsgewalt über ihren Klerus; die sich nur allmählich durchsetzende Reaktion der Pfarrer konnte nur in eine Richtung zielen: Gegen wirkliche oder vermeintliche bischöfliche Übergriffe holten sie künftig die Entscheidung römischer Kongregationen ein und trugen dadurch dazu bei, daß der Universalepiskopat mehr als früher praktiziert werden konnte.

Zwei weitere Ereignisse der napoleonischen Zeit haben die Entwicklung in Frankreich beeinflußt. Daß der sonst so ferne Papst 1802 zur Kaiserkrönung nach Paris kam, brachte ihn den katholischen Massen näher; daß Pius VII. schließlich mit dem immer mehr fordernden Kaiser in Konflikte geriet und ebenfalls gefangengesetzt wurde, trug ihm wie seinem Vorgänger die Verehrung ein, die dem Märtyrer gebührt.

In *Deutschland* hatten bereits die Wirren der Säkularisation engere Bindungen an Rom entstehen lassen: Viele Diözesen blieben über ein Jahrzehnt vakant, manche wurden willkürlich zersplittert, die provisorischen Verwalter brauchten Ermächtigungen, die ihnen nur der Papst geben konnte. Die definitive Neuorganisation, die erst nach der allseitigen Anerkennung der neuen Grenzen auf dem Wiener Kongreß erfolgen konnte,

⁸ J. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit I (1933) 42–62; Leflon 178–222; K. O. v. Aretin, Papsttum und moderne Welt (1970) 30–33.

folgte weithin dem französischen Vorbild⁹. Die mehrheitlich protestantischen Fürsten, die die geistlichen Staaten annektiert und die katholische Kirche in ihre Abhängigkeit gebracht hatten, brauchten Bischöfe und neue Diözesanumschreibungen; am Rande des Kongresses verhandelten sie darum mit Kardinal Consalvi, dem klugen Staatssekretär Pius' VII. Der Idee eines den ganzen deutschen Bund umfassenden Reichskonkordats widersetzten sich sowohl die Landesfürsten wie die Kurie, beide zogen kleine, in ihrer Vereinzelung schwache Landeskirchen vor, beide waren an der Wiederherstellung der früheren Zwischeninstanzen nicht interessiert. Fortan standen zwischen Pfarrern und Bischöfen keine Archidiakone und Pröpste, zwischen Bischöfen und Papst keine mächtigen Metropolen mehr. Aus politischen Gründen wurden gerade die Rechte der Erzbischöfe geschmälert und relativ viele Bistümer eximiert. Im bayerischen Konkordat teilten sich König und Papst in die Ernennung der Bischöfe. In den nicht konkordatswilligen protestantischen Staaten wurde die gesamte Kirchenorganisation durch einseitige Rechtsakte des Papstes geregelt, die zuvor mit den Regierungen vereinbart worden waren. Das Bischofswahlrecht der Domkapitel wurde zwar wiederhergestellt; aber diese sahen sich fortan sehr oft genötigt, gegen staatliche Einmischungen den Papst anzurufen und damit die starke und konstante Tendenz der Kurie zur Einwirkung auf die Bischofsernennung zu fördern. So kam auch die neue Kirchenorganisation Deutschlands samt den Vakuen, die sie ließ, der Konzeption einer zentral von Rom regierten Kirche weit entgegen. Ein starkes psychologisches Moment, das uns schon in Frankreich begegnete, kam hinzu: Als abhängig gewordene und vom bürokratischen Staatskirchentum bedrückte Minderheiten mußten die deutschen Katholiken engeren Anschluß an die römische Zentrale suchen, die nunmehr allein mit den Regierungen auf völkerrechtlich-diplomatischer Ebene verhandeln konnte. Dieser allmählich erstarkende Trend war ein Novum in den Kirchen Mitteleuropas; hatte er sich hier erst eingebürgert, so mußten ihm die Diasporakirchen, wie in Holland oder England, um so bereitwilliger folgen.

Kirchliche Restauration nach 1815. Das Problem des Kirchenstaats

Autoritäre Defensive hat das Verhalten der politischen und geistigen Mächte der Restaurationszeit bestimmt. Nirgends in Mitteleuropa wurde sie so konsequent und konstant praktiziert wie an der römischen Kurie¹⁰. Dabei wirkte sich eine politische Entscheidung des Wiener Kongresses aus, die Wiederherstellung des Kirchenstaats. Der nur von Geistlichen regierte und verwaltete Staat, in dem alle Gewalt vom Papst ausging und in dem das kanonische Recht alle Rechtsbeziehungen regelte, widersprach den liberalen und nationalen Ideen, die der Wiener Kongreß nur für kurze Zeit zu-

⁹ Schmidlin I 206–265; Schnabel IV 32–43.

¹⁰ Schmidlin I 23–39, 343–362, 377–385; Leflon 274–320; v. Aretin 38–44, 75 ff.

rückdrängte. Den Kirchenstaat zu einem modernen Staatswesen umzugestalten, hätte bedeutet, seine Existenz in der von der Kurie für notwendig erachteten Form in Frage zu stellen. Autoritätssteigerung wurde also hier zu politischer Notwendigkeit. Die bewußte Herausstellung und Steigerung der einzigartigen kirchlichen Stellung des Souveräns wurde konsequent angewendet, um die Untertanen von der Legitimität ihrer theokratischen Regierung inmitten einer sich modernisierenden Staatenwelt zu überzeugen.

Vorauszuschicken ist hier, daß gerade die zunehmende Bedrohung des Kirchenstaats seit den fünfziger Jahren, seine radikale Verkleinerung in der Krise von 1859/60 und seine völlige Annexion im Jahr 1870 vom Ultramontanismus zur Solidarisierung der katholischen Massen mit dem Papst benutzt worden sind. Die Katholiken und die katholischen Organisationen aller Länder unterstützten den bedrängten Papst finanziell und publizistisch, in geringerem Maß auch durch die Entsendung von Freiwilligen. Wer die Notwendigkeit des Kirchenstaats verneinte, wurde in dem sich verschärfenden Klima der sechziger Jahre als nicht hinreichend papsttreuer und darum schlechterer Katholik abqualifiziert¹¹.

Die Restauration bedeutete in Rom nicht nur Wiederherstellung eines autoritären Staates. Auch im kirchlichen Bereich lebten die alten voraufgeklärten Formen wieder auf, Heiligenverehrung, Wallfahrten, Ablässe, Bruderschaften; durch die vielen Orden, die ihre früheren Rechte und Privilegien zurückerhielten, erfuhren sie nachdrückliche Förderung. Das Bildungswesen geriet wieder fast ausschließlich in die Hände der Geistlichkeit; gerade auf diesem Gebiet konnte der schon 1814 wiederbegründete Jesuitenorden zentrale Positionen zurückgewinnen; er vor allem hat in den folgenden Jahrzehnten die engere Bindung der Gesamtkirche an den Papst betrieben. Wirkungsvolle Instrumente hierfür wurden die römischen Kollegien für nichtitalienische Theologiestudenten, die ebenfalls nach 1815 wieder eröffnet und unter den veränderten Verhältnissen fortan stärker frequentiert wurden als vor ihrer Auflösung. Gregor XVI. und Pius IX. konnten weitere Gründungen vornehmen. Sie haben dafür gesorgt, daß in diesen Kollegien eine Klerikerschicht herangebildet wurde, die die römische Kirchenkonzeption nach draußen getragen hat. Ihre Absolventen in hohe Kirchenämter zu bringen, war ständiges, durch die fortschreitende Konzentration der Kirchenverfassung begünstigtes Bemühen der Kurie.

Die Anfänge des Ultramontanismus

Die ersten nachhaltigen Schritte zur geistigen Neufundierung des Katholizismus wurden außerhalb Roms getan. Ein mächtiger Zweig der politischen Romantik hat sie

¹¹ Beispielhaft sind die Auseinandersetzungen, in die Döllinger verwickelt wurde, nachdem er 1861 die Zustände des Kirchenstaats öffentlich kritisiert und die Notwendigkeit seiner Fortdauer bezweifelt hatte. J. Friedrich, I. v. Döllinger III (1901) 233–269; I. v. Döllinger, Briefwechsel, bearb. v. V. Conzernius I (1963) 199 ff., 206 ff.

gefördert. Nicht das Werk eines Theologen, sondern das eines Staatsphilosophen, *de Maistres „Du Pape“*, wurde die erste Bibel des Ultramontanismus und blieb sie ein halbes Jahrhundert lang¹². *Chateaubriand* und *Bonald*, ebenfalls keine Theologen, wirkten in dieselbe Richtung¹³. De Maistre sieht in der Reformation den letzten Ursprung der revolutionären Ideen; zu ihrer Überwindung fordert er eine inhaltlich begründete Autorität; die absolute Monarchie ist ihm natürliche und gottgewollte Staatsform, die der Tradition verhaftete hierarchisch gegliederte katholische Kirche der legitimste Garant aller Autorität. Seinen monarchischen Souveränitätsbegriff überträgt de Maistre auf die innerkirchliche Stellung des Papstes, dessen Primat und Unfehlbarkeit werden politische und sozialpsychologische Postulate. Unter den Kritikern an solcher nichttheologischer Primatsbegründung war *Johann Adam Möhler*¹⁴; diesem ersten Einspruch historischer Theologie gegen den Ultramontanismus sollten manche andere folgen. Auch der französische Priester, der damals mit ähnlicher Wirkung wie de Maistre für die päpstliche Unfehlbarkeit und die praktische Steigerung des kurialen Zentralismus eingetreten ist, *La Mennais*, war nicht eigentlich Theologe, sondern traditionalistischer Philosoph, Politiker und Sozialreformer¹⁵. Der Einfluß seiner genialen Essays auf die ultramontane Bewegung hat auch fortgewirkt, nachdem ihr Autor wegen seiner Forderung nach dem Bund von Papsttum und Demokratie in Konflikte mit der Kurie geraten war und sich 1836 von der katholischen Kirche getrennt hatte.

Im deutschen Sprachbereich setzten sich zunächst nur der Kreis um *Clemens Maria Hofbauer* in Wien und der Kreis um das Mainzer Priesterseminar für die zentralistisch autoritäre Zusammenfassung der Kirche ein¹⁶. Durch sehr geschickte Publizistik erreichten dabei die Mainzer eine Breitenwirkung, die den anders orientierten theologischen Universitätsfakultäten versagt blieb. Im Mainzer Kreis wurde außerdem eine weitere geistige Wurzel des Ultramontanismus gepflegt, die entschlossene Abkehr von der neueren Philosophie und die Rückbesinnung auf die scholastische Philosophie und Theologie. Erste, philosophisch freilich unzureichende Versuche des Bonner Theologen *Georg Hermes*, aus der Auseinandersetzung mit Kant zu einer neuen Begründung des christlichen Glaubens zu gelangen, wurden mit Schärfe bekämpft und in Rom denunziert. Im selben Sinn wirkte am Collegium Romanum der damals einflußreichste römische Theologe, *Giovanni Perrone* SJ, dessen Ausgangspunkt die Jesuitentheologie des 17. Jahrhunderts war; führende Theologen des Vatikanum I sind seine Schüler ge-

¹² Das zweibändige Werk erschien zuerst 1819. Vgl. StL ⁶V 509 f.; RGG ³IV 617 f.; LThK ²VI 1305 f.

¹³ Die Hauptwerke Chateaubriands: *Le génie du Christianisme* (1802 u. ö.); *Les martyrs ou le triomphe de la religion* (1809 u. ö.); Bonalds: *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796, ⁴1860); *Législation primitive* (1802, ⁵1857); *Démonstration . . . du principe constitutif des sociétés* (1827).

¹⁴ S. Merkle, Möhler, 2. Teil, in: *Hist. Jahrb.* 59 (1939) 35–68.

¹⁵ Zur ersten Information über L.s vielseitiges Werk s. v. a. W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789–1914* (1928); L. Ahrens, *L. und Deutschland* (1930); Schnabel IV 184–189; LThK ²VI 763 ff.

¹⁶ Schnabel IV 74–97.

wesen¹⁷. Im übrigen waren die damaligen römischen Lehranstalten theologisch unbedeutend. Sie vermittelten handbuchartig zusammengefaßte Dogmatik, wirkungsvolle Apologie und Kirchenrecht. Erst in den fünfziger Jahren haben Perrones Schüler in den systematischen Fächern den Anschluß an die außerrömische Theologie gefunden und weiterentwickelt; in den historischen Disziplinen, die als Domäne der Protestanten galten und darum suspekt waren, hat Rom diesen Anschluß erst gar nicht gesucht.

Die ultramontanen Initiativen der zwanziger und dreißiger Jahre kamen konstanten Zielvorstellungen Roms entgegen, aber sie sind nicht von dort, sondern von den erwähnten Kreisen Frankreichs und Deutschlands ausgegangen. Diese Kreise konnten schnell zahlreiche Anhänger gewinnen, weil sie der durch die Auseinandersetzungen des Revolutionszeitalters verwirrten Mehrheit der Katholiken klare und leicht eingängige Programme gaben und weil sie im Kampf um die Kirchenfreiheit in vorderster Front standen. Die Übertreibungen des Staatskirchentums provozierten diesen in den zwanziger Jahren beginnenden Kampf; in Frankreich mußte er gegen den von den Bourbonen wiederbelebten Gallikanismus, in Deutschland gegen die bürokratische Kirchenhoheit der Einzelstaaten bestanden werden. Das Bündnis zwischen ultramontaner Bewegung und römischer Kurie, welches in der Abwehr von Theologen wie Hermes vorbereitet worden war, ist in diesen kirchenpolitischen Kämpfen begründet worden. Wir erwähnen ein signifikantes Beispiel, die sogenannten „Kölner Wirren“ der Jahre 1837—1842: Aus dem Streit um die Mischehen wurde eine mit modernen publizistischen Mitteln geführte und von der Mehrzahl der katholischen Bevölkerung unterstützte Bewegung für die Freiheit der Kirche; in einer bis dahin unbekanntenen Weise stieß sie den preußischen Staat auf die Grenzen seiner Macht und zwang ihn zum Einlenken¹⁸. Die Kurie hatte den Kampf nicht begonnen, aber sie hat auf seinem Höhepunkt eingegriffen und die von unten erstandene katholische Bewegung mit ihrer ganzen Autorität unterstützt. Die Diplomatie Gregors XVI. handelte dann auch den Kompromiß aus, der der Kirchenfreiheit wie dem Ansehen des päpstlichen Stuhls in Deutschland gleichermaßen förderlich gewesen ist.

Der Pontifikat Gregors XVI. (1831—1846)

Wieder begegnen wir damit dem Papst, dessen relativ langer Pontifikat wichtige Voraussetzungen für die Entwicklung unter seinem Nachfolger geschaffen hat¹⁹. In den auch den Kirchenstaat erschütternden Wirren der Julirevolution hatte Gregor die Re-

¹⁷ Zur Entwicklung der theol. Wissenschaft in Rom: Schmidlin I 467 ff., 675—681; II (1934) 315—330; R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX* (*Histoire de l'Eglise* 21) (Paris 1952) 184—189; W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* (1962).

¹⁸ Schnabel IV 106—164; H. Schrörs, *Die Kölner Wirren* (1927); R. Lill, *Die Beilegung der Kölner Wirren* (1962).

¹⁹ Über Gregor XVI. s. v. a. Schmidlin I 511—687; Gregorio XVI. *Miscellanea commemorativa*, 2 Bde. (Roma 1948), sowie die Würdigungen in RGG ³II 1842 f. und in LThK ²IV 1190 ff.

gierung angetreten; die schon vorher in Rom verbreitete Überzeugung, daß die neuen Ideen Kirche und Religion gefährdeten und daher ebenso radikal wie autoritär zu verwerfen seien, erhob er sogleich zur Maxime. Programmatischen Ausdruck fand sie schon 1832 in der Enzyklika „*Mirari vos*“; religiösen Indifferentismus verurteilte sie ebenso wie die Grundforderungen des Liberalismus, Gewissens- und Pressefreiheit. Mit „*Mirari vos*“ begann die zunächst zum Syllabus hinführende Reihe päpstlicher Lehrverkündigungen, welche eine scharfe Abgrenzung zwischen dem Katholizismus und den geistigen und politischen Anliegen der modernen Welt vornahmen und die Diskussion zu unterbinden suchten. Andere globale Verurteilungen folgten bald, sie richteten sich gegen die Werke von La Mennais, Bautain und Hermes. Damals wie später unter Pius IX. wurde nicht oder nicht genügend versucht, zwischen Richtigem und Falschem in theologischen oder philosophischen Ansätzen zu unterscheiden; Lehren, die als gefährlich erschienen, wurden unterdrückt, ihre Autoren und deren Anhänger aus dem Lehramt verdrängt. Letzteres ließ sich am ehesten dort durchführen, wo die Priesterausbildung nur in den ganz von der kirchlichen Autorität abhängigen Seminaren erfolgte. Die nicht ausschließlich bischöflicher Kontrolle unterstehenden theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten, besonders in Deutschland und Österreich, erregten daher Mißtrauen; der Wunsch, auch sie durch Seminare zu ersetzen, kam auf und ist ein ständiges Desiderat der Ultramontanen geblieben. Mit defensiver Abwehr verband sich schon unter Gregor XVI. ausgreifende Initiative: Wo eben möglich, wurden junge und energische Vertreter der neuen Richtung auf Bischofssitze befördert; nach Köln z. B. schickte Gregor den aus dem Mainzer Kreis stammenden Bischof *Geissel*, nach München den Grafen *Reisach*, der in Rom studiert hatte. Geissel verband noch unbedingte Anhänglichkeit an den Papst mit bischöflichem Eigenbewußtsein, Reisach war Exponent des radikalen Kuralismus, der seit den 50er Jahren die ultramontane Bewegung dirigierte.

Schon in den vierziger Jahren begannen die Nuntien, deren politische Bedeutung zurückging, den Ultramontanismus zu fördern, unter Pius IX. wurde das ihre Hauptaufgabe²⁰. Nuntien wie *Viale-Prelà* in München und Wien und besonders *Fornari* in Paris kontrollierten die Bischöfe und versuchten, diejenigen unter ihnen zu isolieren, die dem Zentralismus widerstanden. Sie ermunterten den Klerus zum Widerstand gegen nichtultramontane Bischöfe; kraft päpstlicher Ermächtigungen begannen sie in die Diözesen hineinzuregieren. Dank zahlreicher Korrespondenten, oft frühere Absolventen römischer Kollegien, verschafften die Nuntien sich und der Kurie recht genaue Informationen über Personen und Institutionen; nur Anhänger der „*sani principi*“ wurden nach Rom zur Beförderung vorgeschlagen, Vertreter anderer Konzeptionen kaltgestellt. In den dreißiger und vierziger Jahren wurde somit von oben und unten der Prozeß einer bis dahin unbekanntenen geistigen und organisatorischen Uniformierung der katholischen Kirche nach römischen Normen eingeleitet.

²⁰ Über diese Aktivität der Nuntien s. u. a. Aubert, *Pie IX* 270 ff.; R. Lill, *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen* (1964) 24–40, 43 ff. u. ö.

Konsequente Zentralisierung unter Pius IX. (seit 1846)

Pius IX., der unmittelbar nach seiner Thronbesteigung wegen einiger politischer Konzessionen fälschlich als liberaler Papst galt, hat diesen Prozeß weitaus systematischer betrieben als sein Vorgänger²¹. Durch die immer nachdrücklichere Förderung der aus ihren historischen Zusammenhängen gelösten und mit der „alten, reinen Lehre“ gleichgesetzten Scholastik hat er ihm ein solides ideologisches Fundament gegeben. Die inzwischen an der Gregoriana aufgeblühte theologische Schule hat ihn dabei unterstützt; *Passaglia*, *Franzelin* und *Schrader*, die auch die Patristik meisterhaft einbezogen, waren ihre bedeutendsten Vertreter. Daß einer von ihnen Österreicher, einer Deutscher war, muß eigens betont werden; der Ultramontanismus ist auch, seitdem er von Rom zielbewußt gesteuert wurde, eine internationale Bewegung gewesen. Gerade die Neuscholastik ist von Deutschen (so von *Kleutgen* und *Scheeben*) ähnlich wirkungsvoll vertreten worden wie die ihr entgegengesetzte, 1870 unterlegene historische Theologie. Die Professoren der Gregoriana waren ebenso Jesuiten wie die Redakteure der 1850 gegründeten „*Civiltà Cattolica*“, welche die papale Kirchenkonzeption äußerst wirkungsvoll vertreten und den Kampf gegen den Liberalismus und alle seine Konsequenzen mit nie erlahmender Energie geführt hat.

Die Träger dieses Uniformierungsprozesses und ihre zahlreichen Helfer waren der Überzeugung, daß nur eine monolithische Kirche, in der einer für alle verbindlich entschied, die große Auseinandersetzung mit dem „Zeitgeist“, mit Liberalismus, Rationalismus und Atheismus bestehen konnte. In derselben Zeit, in der sich in den meisten europäischen Staaten der Übergang zum konstitutionellen oder bereits zum parlamentarischen Regime vollzog, griff die in die Defensive gedrängte Kirche auf absolutistische Regierungsformen zurück; der Abstand zur Umwelt wurde vergrößert. Auf jede neue Krise, so auch wieder auf die Revolution von 1848, folgte eine weitere Verhärtung, in der Theologie ebenso wie in den Stellungnahmen zu politischen und gesellschaftlichen Problemen. Tatsächlich wurde innere Geschlossenheit erreicht und dadurch Erstarkung, die ihrerseits Expansion ermöglichte. Gregor XVI. und Pius IX. förderten die Mission in allen Weltteilen und konnten zahlreiche Bistümer gründen, Pius zudem die katholische Hierarchie in Holland und England wiedererrichten. Alle diese Neugründungen bedeuteten weitere Steigerungen des päpstlichen Einflusses, weitere Verwirklichung seines Universalepiskopats. Das Recht der Ernennung auf die neuen Bischofssitze blieb ausschließlich dem Papst vorbehalten. Konsequenter wurde versucht, das römische Prinzip auch auf die unierten Ostkirchen zu übertragen; die Latinisierungsbestrebungen, welche die Position der Unierten gegenüber den Orthodoxen erschütterten, nahmen zu.

²¹ Über Pius IX. s. v. a. Schmidlin II 1–330; Aubert, Pie IX; außerdem E. E. Y. Hales, Papst Pius IX. Politik und Religion (1957). Vgl. auch RGG ³V 393 ff. und LThK ²VIII 536 ff.

Unbedingt anzuerkennen ist der religiöse Impetus des Ultramontanismus. Gregor und Pius fühlten sich ganz ihren kirchlichen Aufgaben verpflichtet; auch den Kirchenstaat verteidigten sie als vermeintliche Voraussetzung für die Unabhängigkeit ihres geistlichen Amtes. Als oberste Hirten traten sie auch gegenüber kirchenfeindlichen Mächten auf. Durch ihre bewußte und ausschließliche Hinwendung auf das Religiöse leiteten sie die Entwicklung ein, der das moderne Papsttum seine moralische Autorität verdankt. Beide Päpste versuchten, die Frömmigkeit der Katholiken zu intensivieren. Sie bedienten sich dabei freilich vieler Formen, die sehr zeitgebunden waren und schon damals vorwiegend die nichtintellektuellen Schichten ansprachen, auf die die Kirche sich mehr und mehr einstellte; Wallfahrten, Herz-Jesu- und Marien-Verehrung, Heiligensprechungen wurden von der Peripherie ins Zentrum der kirchenoffiziellen Frömmigkeit gerückt — auch das waren Konsequenzen aus dem Kreuzzug gegen die Aufklärung, der unentwegt gepredigt wurde.

Die negativste Folge der ultramontanen Konzentration war die geistige Verarmung, welche die Kurie und ihre Anhänger der Kirche auferlegten. Sie selbst haben wesentlich dazu beigetragen, die Kirche in das Ghetto zu manövrieren, welches liberale Gegner ihr zudedacht hatten. Der Rückzug auf die vordergründig sichere alte Position hatte neben der voreiligen Verurteilung von Neuansätzen eine zweite, ebenso abträgliche Konsequenz: Rom lag weitab von den Zentren, die das Europa des 19. Jahrhunderts geistig, politisch und wirtschaftlich bewegten; man glaubte hier, viele Entwicklungen in Natur- und Sozialwissenschaften ignorieren zu können. Ihre Veränderungs- und Sprengkraft wurde nicht wahrgenommen oder erheblich unterschätzt. Wunschenken, dem bekanntlich weder Fakten noch Argumente beikommen, war eine weitere Folge; nur ein Beispiel: Der Münchener Nuntius berichtete noch im Frühjahr 1869 nach Rom, daß die deutschen Bischöfe sich dem Unfehlbarkeitsdogma nicht grundsätzlich widersetzten und daß nur einige von ihnen Bedenken gegen seine Opportunität vortragen würden.

Der fortschreitende Zentralismus duldet schon in den Anfängen Pius' IX. keine Erneuerung regionaler Autonomien. Pius untersagte die Einberufung von Nationalkonzilien, wie sie die mehrheitlich ultramontan gesinnten Episkopate Deutschlands und Frankreichs 1848 planten²². Der mutige Versuch, die politische Freiheit des Revolutionsjahrs zur Wiederbelebung alter synodaler Strukturen und zur nachhaltigen Vertretung kirchlicher Rechte gegenüber den Staat zu benutzen, wurde damit unterdrückt; die ihn propagiert hatten, blieben suspekt. Selbst das Aufkommen nationaler Bischofskonferenzen hat die Kurie Pius' IX. damals wie auch zwanzig Jahre später, also unmittelbar vor dem Vatikanum I, zunächst zu verhindern gesucht; die Bischöfe sollten überdiözesane Zuständigkeiten, wenn überhaupt, nur unter der direkten Aufsicht des Papstes wahrnehmen. Was bedurfte es auch nationaler Synoden, wenn die Entwicklung immer mehr dahin ging, auch sehr partikuläre Probleme einzelner Länder und Diözesen durch die römischen Kongregationen entscheiden zu lassen.

²² Lill, Bischofskonferenzen 32–38, 52 f.

Das Verbot der Nationalsynoden war ebenso symptomatisch wie die Tatsache, daß die Bischöfe sich widerspruchslos fügten. Der Gallikanismus, dessen Wiedererstarken Rom in Verkennung der handelnden Personen befürchtet hatte, existierte als kirchengestaltende Kraft um die Jahrhundertmitte nicht mehr. Erst als Reaktion auf den die Kirche immer ausschließlicher beherrschenden Kurialismus ist er in den beiden folgenden Jahrzehnten von einer sehr qualifizierten Minderheit noch einmal belebt worden.

Die weitere Entwicklung unter Pius IX. braucht hier nicht im einzelnen geschildert zu werden. Die Verurteilung des Wiener Philosophen *Anton Günther* lag auf der von Gregor XVI. eingeschlagenen Linie. Dasselbe gilt von der Enzyklika „*Quanta cura*“ und dem *Syllabus* von 1864, wengleich die provozierende Überspannung der Autorität, mit der darin auch geistiger, sozialer und politischer Fortschritt verurteilt wurde, bis dahin ihresgleichen nicht hatte²³. Erst recht war die nicht mehr durch taktische Rücksichten gehemmte Offenheit, mit der Pius IX. zugunsten der Ultramontanen in innerkirchliche Auseinandersetzungen eingriff, so 1853 in der Enzyklika „*Inter Multiplices*“, mehr Konsequenz als Neuerung. Bedeutsamer sind in unserem Zusammenhang die qualitativen Veränderungen, die Pius IX. dem Zentralisierungsprozeß in der Lehre, in der Kirchenregierung und in der Behandlung des Kirchenvolks gegeben hat.

In der Lehre bedeutete das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens schon 1854 einen doppelten auf 1870 verweisenden Neubeginn. Zwar waren die Bischöfe zuvor befragt worden, noch im letzten Moment wurden viele ihrer Einwendungen berücksichtigt. Die Definition nahm dann aber der Papst allein vor, die anwesenden Bischöfe hatten nur mehr zu akklamieren. Damit war die päpstliche Unfehlbarkeit in feierlichster Form praktiziert²⁴. Die zweite Neuerung bestand darin, daß die Dogmatisierung eine in Rom betriebene Lehrentwicklung abschloß, ohne daß eine Notwendigkeit vorlag, wie sie früher die Konzilien zu Entscheidungen veranlaßt hatten. Die Lehre der *Immaculata conceptio* war nicht umstritten, denn die Theologen, die sie nicht für definierbar hielten, hielten sie auch nicht für grundsätzlicher Auseinandersetzungen wert.

In der Kirchenregierung gelang es dem lange regierenden Papst, den Episkopat im ultramontanen Sinn umzugestalten: 1869 waren unter 739 Bischöfen nur 81, die noch Gregor XVI. ernannt hatte²⁵. Zwar war die Ernennungsfreiheit des Papstes in Mitteleuropa durch Konkordate beschränkt; auch daher erklärte sich der lang anhaltende Widerstand vieler Bischöfe aus diesen Ländern gegen den Kurialismus. Rom konnte aber Kandidaten ablehnen und dadurch die Wahl oder Nomination eines Genehmeren erreichen; unter Pius IX. wurde dieses Mittel konsequent angewendet. Der engeren Bindung der Bischöfe an Rom diente auch die Wiedereinführung der *ad limina*-Besuche

²³ Aubert, *Pie IX* 245–261; ders., in *LThK* ²IX 1202 f.; v. Aretin 88–91.

²⁴ Schmidlin II 316 ff.; Aubert, *Pie IX* 278 ff.; G. Müller, *Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe. Zur Entstehung des mariologischen Dogmas von 1854*, in: *Kerygma und Dogma* 14 (1968) 46–70.

²⁵ Aubert, *Pie IX* 287.

und die Auszeichnung besonders papsttreuer Bischöfe mit dem Purpur. So wurde auch die Mitte in der Kirche großenteils für die zuvor von oben und unten beförderte Ausrichtung gewonnen. Zahlreiche Provinzialkonzilien haben sich zwischen 1850 und 1870 für die Unfehlbarkeit des Papstes ausgesprochen.

Den persönlichen Kontakt zum katholischen Volk, dessen Bewegung sich inzwischen in zahlreichen Organisationen konkretisiert hatte, hat Pius IX. sehr bewußt gefördert. Mehr noch als gegenüber den Bischöfen kam ihm dabei seine unkomplizierte Güte und Herzlichkeit zustatten. Die modernen Verkehrsmittel vergrößerten die Zahl derer, die nach Rom pilgerten und sich infolge der eingangs geschilderten Entwicklungen dort zu Hause empfanden. In großen Audienzen wendete Pius den Stil plebiszitärer Massenföhrung an, den Napoleon III. im gleichzeitigen Frankreich entwickelt hatte²⁶. Nur oberflächliche Betrachtung kann in solchem Bonapartismus eine Vorstufe der Demokratie sehen. Wenn es überhaupt Vorstufe war, dann eher für entgegengesetzte Entwicklungen. Große Jubiläumsfeiern, wie sie Pius oft und gern veranstaltete, waren zur Integration der Massen besonders gut geeignet. Bei seinem goldenen Priesterjubiläum stellte ein kritischer Beobachter, der preußische Vatikangesandte Graf Arnim, in einem Bericht nach Berlin fest, daß die Bedeutung des Papsttums für die Katholiken deutlicher hervortrat als je zuvor²⁷. Er sagte weiteren Aufschwung voraus und erklärte diesen damit, daß in den geistigen Auseinandersetzungen der Zeit, welche die alten Autoritäten zerstörten, Hunderttausende einen festen Halt brauchten, den sie im Papst zu finden hofften. Der Bindung an Rom diene auch die Imitation staatlicher Auszeichnungen: Verdiente Laien erhielten päpstliche Orden, Priester wurden ehrenhalber in den Hofstaat des Papstes befördert; im Pontifikat Pius' IX. sind mehr Auswärtige zu päpstlichen Kämmerern und Hausprälaten ernannt worden als in zwei vorausgegangenen Jahrhunderten.

Auf dem Hintergrund der breiten ultramontanen Bewegung kam es in den sechziger Jahren zu Exzessen, gegen die leider von Rom nicht eingeschritten wurde. Die theokratischen Ansprüche Gregors VII. und Bonifaz' VIII. wurden von einzelnen Theologen wieder aufgegriffen, Konkordate als jederzeit widerrufbare Privilegien des Papstes hingestellt – die Kulturkämpfe waren auch eine Folge solcher Übertreibungen. Föführende ultramontane Publizisten wie *Louis Veuillot* und *William Ward* dehnten die Unfehlbarkeit auf jede päpstliche Lehrverkündung aus und bestritten den Theologen das Recht, ihren Inhalt zu diskutieren²⁸. Nicht selten überschritt auch die päpstliche Diplomatie das sachlich verantwortbare Maß. So beschuldigte der Münchener Nuntius Meglia in zahlreichen Berichten die deutschen Theologieprofessoren der gefährlichen Hinneigung zum Protestantismus, nur weil sie historisch-kritische Forschungsmethoden

²⁶ Schmidlin II 292–300; Aubert, Pie IX 292–295; K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert (1963) 184 f., 203 ff.

²⁷ R. Lill, in: Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 46 (1966) 402 f.

²⁸ Aubert, Pie IX 301 ff.

anwendeten, die von nichtkatholischen Gelehrten entwickelt worden waren²⁹. Übertreibungen des Papstkults gingen gelegentlich sehr weit: Die *Civiltà Cattolica* schrieb, daß, wenn der Papst meditiere, Gott selbst in ihm denke; Bischof Mermillod von Genf, eine der führenden Gestalten in der internationalen ultramontanen Bewegung, sprach von der dreifachen Inkarnation Christi in Maria, in der Eucharistie und in Pius IX.³⁰

Widerstand gegen den Zentralismus

Gegen die romanisierende Uniformierung und gegen die genannten Exzesse hat sich in den 60er Jahren noch einmal gewichtiger Widerstand erhoben³¹. Drei Gruppen waren seine geistigen Träger: In Frankreich die liberalen Katholiken des *Correspondant* und die gemäßigten Gallikaner um den Dekan der theologischen Fakultät der Sorbonne, Titularbischof *Maret*, in Deutschland die Professoren der meisten theologischen Fakultäten, *Döllinger* an der Spitze. Sehr spät ist es zur Zusammenarbeit dieser Gruppen gekommen, aber es fehlte ihnen die Massenbasis. Ihre theologischen, historischen, ökumenischen und kirchenpolitischen Argumente brauchen uns hier nicht zu beschäftigen; über sie wäre zu handeln, wenn Voraussetzungen des Vatikanum II aufgewiesen werden sollten. In den 60er Jahren ist die kirchliche Entwicklung weitgehend über diese Opposition hinweggegangen; immerhin hat sie die Position der vorwiegend österreichischen, deutschen und französischen Minoritäts Bischöfe verstärkt, die auf dem Konzil nicht ganz unterlegen sind; mit seiner präzisen Eingrenzung der päpstlichen Unfehlbarkeit hat das Vatikanum I nicht den extremen Kurialismus der Veillot und Ward und ihrer vielen bischöflichen Freunde definiert. So erfüllte sich wenigstens eine Hoffnung mancher Antikurialisten; auch sie hatten schließlich ein Konzil gewünscht, weil nur ein solches die ultramontane Agitation auf ein theologisch vertretbares Maß zurückverweisen konnte.

Die Vorbereitung des Vatikanum I

Die entscheidenden Anstöße zum Vatikanum I waren freilich andere. Pius IX. und seine Berater gedachten die kirchliche Restauration, die das ganze Pontifikat gekennzeichnet hatte, in der feierlichsten und verbindlichsten Form abzuschließen; gegen die Säkularisierungstendenzen, gegen Liberalismus, Rationalismus und Naturalismus sollte ein fester Damm errichtet, die autoritäre Defensive auf den Höhepunkt geführt werden. Der Definition der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt mußte dabei zentrale Bedeu-

²⁹ R. Lill, Die deutschen Theologieprofessoren vor dem Vatikanum I im Urteil des Münchener Nuntius, in: *Reformata Reformanda*, Festgabe für H. Jedin (1965) II 483–508.

³⁰ Aubert, *Pie IX* 303.

³¹ Aubert, *Pie IX* 303–309; Butler-Lang 92–113; Döllinger, Briefwechsel I (1963) II (1965) passim.

tung zukommen. Sie schien auch deshalb vordringlich zu sein, weil der Untergang des Kirchenstaats und damit das Ende der weltlichen Souveränität des Papstes inzwischen voraussehen waren. Die konkrete Konzilsvorbereitung, die 1865 eingeleitet und seit 1868 planvoll betrieben wurde, konnte Exzesse stoppen; die ultramontane Grundausrichtung konnte und wollte sie aber nicht korrigieren³². In der dirigierenden Vorbereitungskommission saßen nur Kurienkardinäle, in den fünf Spezialkommissionen fast ausschließlich Vertreter der römischen Theologie. Aus Deutschland wurden zunächst nur drei Germaniker eingeladen, deren unbedingte Anhänglichkeit an die römischen Prinzipien bekannt war. Erst auf energisches Drängen einiger in Rom angesehener Bischöfe wurden einige Vertreter anderer Schulen beigezogen, Döllinger blieb ausgeschlossen. Die Konzilsvorbereitung oblag ausschließlich den vom Papst ernannten Kommissionen, die Bischöfe wurden nicht beteiligt und erst sehr spät über die Konzilsmaterien informiert. In Trient hatten die Konzilsväter von Fall zu Fall über den *modus procedendi* entschieden. Im Gegensatz dazu griff man nun auf das sehr wenig repräsentative 5. Laterankonzil zurück, bei dem der Papst eine Geschäftsordnung hatte ausarbeiten und der ersten Sitzung zur Approbation vorlegen lassen. Über das damalige Vorbild noch hinausgehend, wurde 1869 die Geschäftsordnung vor Konzilsbeginn bereits promulgiert.

Die theologische Diskussion wurde auch nach der Ankündigung des Vatikanum I nicht von den Fesseln befreit, welche die Kurie Pius' IX. ihr auferlegt hatte. Innerkirchliche Meinungsfreiheit gab es weiterhin nur für Anhänger der „*sani principi*“. Vertreter anderer Meinungen sahen sich daher nicht selten gezwungen, diese in liberalen Blättern zu publizieren, wodurch die Gegensätze weiter verschärft wurden. Indiziert wurden nicht nur Schriften, welche früher verurteilte Thesen erneut vorlegten, um eine gründliche Prüfung durch das Konzil zu erreichen. Dasselbe Geschick erlitten Forderungen nach Dezentralisierung der Kirchenregierung.

So kam es zum Vatikanum I und seinen Lehrentscheidungen. Eine Kirche, die sich ängstlich auf ihre eigenen Kräfte zurückgezogen und innere Geschlossenheit erzwungen hatte, gab ihre Antwort auf Probleme von völlig neuartiger Dynamik. Da diese Antwort in Form eines Dogmas erfolgte, ist der Kern ihrer Aussage nach katholischer Auffassung unveränderlich. Diese von manchen kirchlichen Amtsträgern allzuoft und unreflektiert vorgetragene Feststellung bedarf freilich einer durch die Kirchengeschichte empirisch aufgewiesenen Erweiterung: Nicht selten haben spätere Konzilien die Entscheidungen früherer modifiziert und neuen Erkenntnissen angepaßt. In dem Maß, in dem die Kirche von 1970 ihre geistliche Aufgabe und ihr Verhältnis zur Welt anders begreift als die von 1870, wird sie die damalige Antwort erweitern müssen. Vor allem wird sie die vom Kern der damaligen Aussage her keineswegs erforderlichen zentralisierenden Konsequenzen in Kirchenregierung und Kirchenverwaltung modifizieren müssen.

³² Schmidlin II 255–263; Aubert, *Pie IX* 311–321; ders., *Vatican I* 39–84; ders., *La composition des commissions préparatoires au premier concile du Vatican*, in: *Reformata Reformanda* II 447–482; Butler-Lang 69–83; Lill, *Bischofskonferenzen* 66–70, 80–91; ders., *Theologieprofessoren*, *passim*.

Friedrich Mordstein

Marxistischer Humanismus auf dem Prüfstand*

„Wir können den Tod nicht abschaffen, aber wir wissen, daß das Leben menschlich sein kann, und wir wissen, wie man es menschlich macht . . . Eine scheinbar bescheidene und doch hinreißende Vision! Ihr Name lautet: sozialistischer Humanismus.“¹

Diese hochgemute Zukunftsprognose des polnischen Marxisten Adam Schaff für ein menschenwürdiges, lebenswertes Leben setzt freilich ein besonderes Verständnis des Humanismus voraus: „Aber beim sozialistischen Humanismus geht es nicht mehr um eine allgemeine Formulierung, unter welche Bekenner verschiedener Theorien ihre Unterschrift setzen können, sondern um eine konkretisierte Konzeption, so eng verbunden mit den anderen Thesen des Systems, daß ihre Anerkennung die Anerkennung des ganzen Systems impliziert, so daß sie nur Menschen unterschreiben können, die auf dem Boden dieses Systems stehen.“² Dieses System ist der Marxismus, ist die philosophische Lehre von Karl Marx.

Gerade die entscheidende Grundvoraussetzung der Einheit des ganzen Systems, von Adam Schaff deutlich genug betont, wird von nichtmarxistischen Gesprächspartnern meist nicht zur Kenntnis genommen, und es wird versucht, in eben dem von Schaff angeführten Sinn, die Sorge um den einzelnen Menschen und die gerechte Ordnung der Gesellschaft als das ausschlaggebende Wesensmerkmal auch des marxistischen Humanismus zu sehen – dem natürlich einige ideologische Eierschalen anhaften, die man aber nicht weiter zu berücksichtigen braucht, weil sie sich auf ganz andere Bereiche beziehen, die das humanistische Problem nicht berühren.

Wohin solche Isolierungsversuche führen, das hat etwa Sartres gescheitertes Experiment gezeigt, den Brückenschlag von seinem Existentialismus zum Marxismus in der humanistischen Idee zu versuchen, indem er die (allerdings in seinem Sinn gedeutete) Anthropologie von Karl Marx als den entscheidenden Bestimmungsgrund der marxistischen Theorie voraussetzte; das beweisen unter anderem auch manche von theologischer Seite unternommenen Ansätze zum Brückenschlag zwischen Christentum und Marxismus, die über vermeintlich gemeinsamen Zielen das geschlossene marxistische Gesamtsystem aus dem Blick verlieren.

Heute, da die Gleichsetzung Marxismus-Humanismus immer selbstverständlicher übernommen wird, ist es kaum noch bekannt, daß der Marxismus den humanistischen

* Der Begründungszusammenhang dieses Aufsatzes ist eingehender dargelegt in meiner Untersuchung „Ist der Marxismus ein Humanismus?“ (Stuttgart: Kohlhammer 1969).

¹ A. Schaff, Marx oder Sartre. Versuch einer Philosophie des Menschen (Fischer-Bücherei. 703.) 108.

² Ders., Marxismus und das menschliche Individuum (1965) 322.

Gedanken erst verhältnismäßig spät für sich reklamierte. Erst nachdem das ursprünglich für unangreifbar gehaltene Argument von der gesicherten Wissenschaftlichkeit der Marxschen Theorie durch die historische Entwicklung ins Wanken geraten war, verlagerte sich nach dem Zweiten Weltkrieg der Schwerpunkt deutlich auf den jungen Marx und seine humanistische Inspiration. Die These: Marxismus ist Humanismus, sogar im Sinn von dessen Inbegriff und Vollendung, konnte im vielfach gespaltenen marxistischen Lager zum einigenden Zauberwort werden, zur Konkordienformel der diskordanten Interpretationen der Marxschen Lehre: als Sammelbegriff mit unendlicher Absorptionsfähigkeit, als suggestiv zündende Kampffparole des Weltkommunismus, vor der kleinliche Auseinandersetzungen unwesentlich werden mußten, auch der oft erbittert geführte Streit um die „fundamentalistische“ Marx-Exegese. Die ehemals zentralen politisch-ökonomischen Thesen etwa der Mehrwert- und Verelendungstheorie treten zurück, sekundär wird selbst die Betonung der Neu- und Einzigartigkeit des Marxismus als „kritischer Theorie“ in einem die Philosophie und Wissenschaft herkömmlicher Observanz übergreifenden Sinn.

Das Verständnis der Marxschen Theorie als Über-Philosophie und Meta-Wissenschaft findet seinen Totalanspruch nun glänzend gerechtfertigt und bestätigt durch die neue Formulierung: eine total humane Theorie zu sein, durch die allein richtige Praxis begründet und garantiert werden kann. Das erklärt, warum es wahre Menschlichkeit, oder mit dem bisher üblichen Terminus: „Moralität“ erst gibt, wie es Ernst Bloch ausdrückt, „in Einheit mit *sozialistischer Theorie*, eben mit jener Radikalität der Forschung zusammen, die schulgerecht zum Marxismus führt, zu seinen entwickelten wie zu seinen noch unentwickelten Partien, und mit ihm verbunden bleibt... Wer der *Wahrheit* nach will, muß in das mit Marx eröffnete Reich, es gibt sonst keine Wahrheit mehr, es gibt keine *andere*.“³

Hegels Philosophie als Grundlage des Marxschen Systems

Einmal abgesehen von dieser kühnen Behauptung, – es ist sicher eine unerläßliche Aufgabe, dieses mit Marx eröffnete Reich näher unter die Lupe zu nehmen. Schon lange vor Bloch war bekannt, daß es sich bei diesem Gedankenreich um die Hegelsche Philosophie handelt, das von Marx prinzipiell übernommene Grundlagenfeld Hegels und um sein dialektisches Interpretationsschema. Man wird sogleich einwenden: Marx habe Hegel doch nicht übernommen, sondern ihn nach eigenen Worten „vom Kopf auf die Füße“ gestellt; gewiß – aber nichts vermag besser zu verdeutlichen als eben diese Charakterisierung, daß es sich, um beim Bild zu bleiben, um ein und denselben Körper handelt, also lediglich um eine Umstülpung und Variation im gleichen System. Hatte bereits Engels erklärt: „Ohne Voraugang der deutschen Philosophie, nament-

³ Über Karl Marx (Edition Suhrkamp. 291.) 127.

lich Hegels, wäre der deutsche wissenschaftliche Sozialismus – der einzige wissenschaftliche Sozialismus, der je existiert hat – nie zustande gekommen“⁴ – so drückte Lenin diese Abhängigkeit noch deutlicher aus: „Man kann das ‚Kapital‘ von Marx und besonders das erste Kapitel nicht vollkommen begreifen, wenn man nicht die ganze Logik Hegels durchstudiert und begriffen hat. Folglich hat nach einem halben Jahrhundert keiner von den Marxisten Marx begriffen.“⁵

Freilich haben es weder Marx, noch Engels, noch auch später Lenin unternommen, Hegels System in seinen philosophischen Fundamenten und Verankerungen zu analysieren; für sie war außerhalb jeder Infragestellung mit ihm der unüberschreitbare Gipfel menschlichen Wissens um den Gesamtsinn der Wirklichkeit erreicht, der endgültige Höchststand der Philosophie, von dem aus ihnen dann nur noch die selbst gestellte korrektive Aufgabe übrigblieb, den Idealismus aus dieser Philosophie auszumerzen, sie nach Marx vom Kopf auf die Füße zu stellen, sie nach Lenin „materialistisch umzuorganisieren“. Mit der Auswechslung des idealistischen durch ein materialistisches Vorzeichen sahen sie ihre Aufgabe erfüllt und meinten, die dialektische Logik Hegels lediglich als Methode unbesorgt übernehmen zu können, – ohne sich klar darüber zu werden, daß sie weit mehr übernahmen: nämlich das philosophische Strukturgerüst mit seinen ontologischen, erkenntnistheoretischen und anthropologischen Grundpositionen, vor allem auch den entscheidenden Absolutheitsanspruch dieses Denkens, das sich als Sprachrohr der Weltvernunft fühlte. Bei dieser Bemächtigung des absoluten Standpunkts blieb ja nicht der geringste Schatten eines Zweifels übrig, keine Spur einer *docta ignorantia* oder der sokratischen Einsicht in die Unvollkommenheit menschlichen Erkenntnisvermögens.

Hier kann die eigentümliche Besonderheit der Hegelschen Philosophie, ihre verhängnisvolle Grenzüberschreitung und Überdehnung des Erkenntnis-Prinzips nicht im einzelnen nachgezeichnet werden, auch nicht die genau zu verfolgende Transformation ihrer Denkkategorien bei Karl Marx; ich muß dafür auf die betreffenden Kapitel meiner oben angeführten Untersuchung verweisen. Für die vorliegende Thematik sei nur festgehalten, daß Hegels Philosophie in erster Linie als Theodizee zu verstehen ist, nicht als Bemühung um das *bonum humanum*, das ihm nie als Wert für sich erschien. Freilich hat er auch nie einen Zweifel daran gelassen, daß die Weltgeschichte nach seiner Auffassung nicht der Boden des menschlichen Glücks sei, sondern eben die „Schädelstätte des absoluten Geistes“.

Drei Grundkategorien sind kennzeichnend für das Hegelsche Universalsystem: 1. der Seinsgrund ist sich auszeugende Dynamik; 2. der Werdeprozeß ist wißbar und nachvollziehbar; 3. in der Menschengattung ist der Ort der Geistwerdung der göttlichen Substanz anzusetzen, wodurch die allgemeine Menschengeschichte den unbedingten Vorrang zugesprochen erhält vor dem individuellen Menschsein als in-sich-substanz-

⁴ Marx-Engels-Werke, Bd. 7, 541.

⁵ Philosophischer Nachlaß (1949) 99.

loser, wesenloser, „nicht wahrhafter Existenz“ – ein Erbe, das sich in vollem Gewicht auf die anthropologische Problematik bei Marx auswirken sollte. Diese drei Hegelschen Grundkategorien besitzen ihre unlösbare Verklammerung im beherrschenden Prinzip der Dialektik, von dem Hegel selbst überzeugt war, darin zeige sich „der Bau des Ganzen in seiner Wesenheit“ und das Wissen darum bedeute das „Schlüsselwissen“ schlechthin.

Marxens Umformung der Hegelschen Theodizee in eine Anthropodizee

Marxens Kritik an Hegel konzentriert sich in dem Grundvorwurf, einen Abstraktions-Maximalismus inauguriert zu haben, der „nicht die Logik der Sache, sondern die Sache der Logik“ in den Mittelpunkt stelle. Diese verkehrte Relation gelte es zurechtzurücken, es gelte, Hegels Philosophie – in sich zwar vollkommen, aber nur „abstrakt“ total – nun „konkret“ total zu machen, die „mystische Hülle“ vom „rationalen Kern“ zu lösen, das anstößig gewordene Substrat „Gott“ auszutauschen und statt dessen der dialektischen Bewegung ein konkretes Endziel zu unterstellen: nicht mehr die Perfektion der Gottesnatur, sondern der Menschennatur. Eben dieser Vorgang der Substrat-Vertauschung im selben System war durch Marx und Engels als „kritische Vernichtung“ der Form der Hegelschen Philosophie bei gleichzeitiger „Rettung des durch sie gewonnenen neuen Inhalts“ deklariert worden – das heißt aber: aus der Theodizee wurde eine Anthropodizee im gleichen Schematismus. Engels: „Die Frage ist bisher immer gewesen: Was ist Gott? und die deutsche Philosophie hat die Frage dahin gelöst: Gott ist der Mensch.“⁶

Man darf bei Marxens Bemühen um die Anthropodizee sicher von einem tief gründenden psychologischen Urerlebnis ausgehen. In unverkennbarer Betroffenheit wählt er schon in seiner Dissertation Prometheus zum „vornehmsten Heiligen und Märtyrer im philosophischen Kalender“ – als Protestsymbol menschlicher Autonomie und Schöpferkraft gegen jeglichen heteronomen „Gnadenerweis“ von oben, wie auch gegen ihre Interpretation bei Hegel als Spielball der List der Vernunft eines göttlichen Seinsgrunds. Als eine Art von Anthropodizee mag auch sein Impuls betrachtet werden, sich stellvertretend der Entrechteten und Benachteiligten anzunehmen, zum Kampf gegen die Ausbeutung aufzurufen, zur Beseitigung aller Hindernisse, die der freien Entfaltung aller im Menschen angelegten Möglichkeiten im Weg stehen; die Verhältnisse sind so zu verändern, daß das bisher noch nicht realisierte Wesen Mensch als das „wahre Gemeinwesen des Menschen“ Wirklichkeit gewinnt, um den vollen Reichtum der menschlichen Natur zur Entwicklung kommen zu lassen, um den essentiellen Humanismus auszuzeugen. Dann erst wird der menschliche Bereich seine „egoistische

⁶ Marx-Engels-Werke, Bd. 1, 546.

Natur“ und die Natur ihre „bloße Nützlichkeit“ verlieren, dann wird die „Rückkehr des Menschen in sich als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung“ Wirklichkeit, wird die Aufhebung des Privateigentums zur positiven Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen.

Das sind Forderungen, die auch heute noch zu faszinieren und zu überzeugen vermögen; nicht von ungefähr verleihen gerade sie dem „sozialistischen Humanismus“ seine ungebrochene Anziehungskraft, weil sie Grundaxiomen entgegenkommen, z. B. daß das Eigentum sozial verpflichtet, die zu allen Zeiten humanistisches Gedankengut waren. Aber weder bei Marx noch bei dem auf ihn sich berufenden sozialistischen Humanismus wollen und können sie isoliert werden, sie haben hier keine absolute Gültigkeit für sich, sondern stehen im unlöslichen Kontext des ganzen Systems: die eingangs zitierte Zurechtweisung Adam Schaffs vermag das eindringlich zu bestätigen. In diesem Gesamtkonzept aber erhalten sie einen ganz besonderen Stellenwert.

Es war schon die Rede davon, daß Marx in seiner Absicht, das Hegelsche Universal-system zu entmystifizieren und zu enttheologisieren, eine Substratvertauschung vornahm: An die Stelle der göttlichen Substanz und ihres Werdeprozesses in der allein dafür vorgesehenen Weltgeschichte (– wobei die Menschen die einzige Bedeutung haben, als Mittel zum Zweck gebraucht zu werden –), an die Stelle des werdenden Gottes tritt bei Marx die werdende Natur, kulminierend in ihrem höchsten Produkt, den Menschen, die anfangen, „sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren“, die immer weiter vorangetrieben werden durch den Zwang zu selbsttätiger Lebensproduktion, d. h. zur Arbeit. Ebenso wie bei Hegel Gott nicht „ist“, sondern „wird“, geschieht bei Marx „das Werden der Natur zum Menschen“. Es geschieht freilich nur allmählich in einer außerordentlich vielstufigen dialektischen Entwicklung, auf die hier wiederum nicht eingegangen werden kann. Das Entscheidende bei diesem Werdeprozeß des Menschen ist für Marx, verkürzt zusammengefaßt, daß sich als bestimmende Basis gegenüber allen anderen lediglich als Überbau fungierenden Bewußtseinsformen ökonomische Faktoren erweisen, daß sie die eigentlichen „selbständigen“ Antriebsfaktoren sind: „es ist Wechselwirkung auf Grundlage der in *letzter Instanz* stets sich durchsetzenden ökonomischen Notwendigkeit.“⁷

„In *letzter Instanz*“ – das bedeutet also, das Prinzip der Primokausalität des ökonomischen Produktionsprozesses triumphieren zu lassen gegenüber einer tatsächlichen Wechselwirkung der vorhandenen Real- und Idealfaktoren; es bedeutet vor allem auch, den Selbstaufbau der Menschengattung so sehr auf materielle Tätigkeit zu verlagern, daß alle übrige menschliche Bewußtseinsfülle im Selbstbezug und intersubjektiven Raum von daher ihren ersten Anstoß und ihre letzte Ausrichtung erhält, daß Sinnwerte allemal von der Lebensthematik der Selbst- und Arterhaltung absorbiert werden, daß menschliche Vernunft überhaupt über eine lebensdienliche Rolle nicht hinausreicht.

⁷ Studienausgabe der Fischer-Bücherei (Bd. 764) 236.

Der einzelne Mensch nichts als Produkt sozio-ökonomischer Faktoren

Zwar konnte sich Marx einreden, es geschehe diese heteronome Außenlenkung nur bis zum Tag X, dem dialektisch notwendig kommenden Ende der menschlichen „Vorgeschichte“ als gleichzeitigem Ende von Privateigentum an Produktionsmitteln und Arbeitsteilung – aber in dem von ihm geforderten Zusammenhang, „den Akt der Weltgeschichte zu begreifen“, tat sich ein Panorama des Menschseins auf, das in der Zwangsläufigkeit des ihm Widerfahrenden geradezu mit calvinistischen Prädestinationsbegriffen charakterisiert werden kann: Die Zeit der nicht selbstverschuldeten und nicht selbst zu verantwortenden Heillosigkeit, die Existenz im Bösen der erwerbswirtschaftlichen Ordnung und damit Entfremdung an eine menschenunwürdige Arbeits- und Lebenswelt wird beendet mit der Messiassendung des Proletariats: als einer notwendig im Produktionsprozeß der Vorgeschichts-Endzeit wachsenden Zahl von extrem ausgebeuteten Menschen, mit deren Existenzweise der endgültige Schlußstrich unter die Epoche der Antithetik gesetzt wird – wobei aber eine fremde, außermenschliche Kraft am Werk ist. Sie liegt in dem den einzelnen Menschen weit überholenden und umgreifenden, in sich final-vernünftig wirkenden Entwicklungsgesetz der Gattung als solcher.

Das erlösende Heilsgeschehen vollzieht sich über den Kopf des einzelnen hinweg, „ganz unabhängig vom Willen der Individuen“ in radikaler Außenlenkung; im Zug der ökonomischen und damit gesellschaftlichen Wandlungen werden die egoistischen Privatinteressen mit den Erfordernissen der kollektiven Existenz von selbst zusammenfallen, der einzelne Mensch wird zum „gesellschaftlichen Individuum“. Das Hegelsche Grundaxiom: Was unvollständig ist, kann nicht selbständig sein, weil nur das Ganze das Wahre ist, enthüllt hier seine Konsequenz für das Marxsche Menschenbild: im Fall des Substrats „Mensch“ kann Rang und Würde eines „Ganz“-Seins nicht dem einzelnen Menschen zugesprochen werden, eine individuelle Substantialität schließt sich von selbst aus. Das „Ganze“ bleibt für Marx ein Allgemeines: die Menschengattung, die umfassende Gesellschaftlichkeit, wie das die sechste Feuerbachthese zum Ausdruck bringt: „das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“ Der einzelne Mensch „resultiert“ nur als Schnittpunkt aus Kraftfeldern sozio-ökonomischer Faktoren, in sich ist er wesenlos, substanzlos, „unwahr“: „... der reale Grund dessen, was sich die Philosophen als ‚Substanz‘ und ‚Wesen des Menschen‘ vorgestellt ... haben“, sind in Wirklichkeit nur die „Summen von Produktionskräften, Kapitalien und sozialen Verkehrsformen, die jedes Individuum und jede Generation als etwas Gegebenes vorfindet.“⁸

Ein derartiges Bündel von Relationen, Vermittlungen und Variablen als Person anzuerkennen, als menschliches Einzel-Individuum mit eigenständiger Individualität,

⁸ Deutsche Ideologie, in: Frühschriften (Kröner, Bd. 209.) 368.

mit Freiheit und Verantwortlichkeit, wäre allerdings absurd. In einem solchermaßen aktualisierten Universalien-Realismus hat das einzelne eben kein Gewicht, ist nur vorübergehendes „Moment“. Das Ergebnis ist die unbedingte und verabsolutierte Zuordnung des Menschen auf Gesellschaftlichkeit, die ausschließliche Anerkennung einer Soziozentrik: „Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren.“⁹

Dieser Versuch, das menschliche Bewußtsein und seine Erfahrungsweise der unvertauschbaren Unmittelbarkeit des Ich auf die Ebene eines „gesellschaftlichen Produkts“, damit aber einer grundsätzlichen und unübersteigbaren, endgültigen Vermitteltheit zu reduzieren, dem einzelnen Menschen nur den Status des Akzidentellen gegenüber dem Substantiellen der Menschengattung zuzubilligen, dokumentiert am deutlichsten Marxens Verbleiben in Hegels philosophischem System mit allen anthropologischen Konsequenzen. So wenig für Hegel der einzelne Mensch in seiner Besonderheit gilt, so wenig auch für Marx, trotz seiner so gründlich mißdeuteten Aussage, der Mensch habe dem Menschen als das höchste Wesen zu gelten, – mißdeutet deshalb, weil als primär moralische, statt umgekehrt als primär ontologische Aussage gewertet: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei . . .“¹⁰

Hieß es bei Hegel: „Die Individuen verschwinden vor dem allgemeinen Substantiellen, und dieses bildet sich seine Individuen selbst, die es zu seinem Zwecke nötig hat. Aber die Individuen hindern nicht, daß geschieht, was geschehen muß“¹¹, und weiter: „Es kann auch sein, daß dem Individuum Unrecht geschieht, aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen“¹² – so lautet die entsprechende Transformation bei Marx: „Es handelt sich nicht darum, was dieser oder jener Proletarier oder selbst das ganze Proletariat sich einstellt. Es handelt sich darum, was es ist, und was es diesem Sein gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.“¹³

Der fundamentale Gegensatz des Marxschen Humanismus und des Humanismus der europäischen Tradition

Die Konsequenzen einer derartigen Einordnung des einzelnen Menschen in einen notwendig ablaufenden Werdeprozeß auf ein vorherbestimmtes Endziel hin liegen auf der Hand – und der sozialistische Humanismus verleugnet diese Konsequenzen nicht. Zwar deckt sich rein formal seine Proklamation: den Menschen aus erzwungener

⁹ Ebd. 357.

¹⁰ Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Frühschriften, a. a. O. 216.

¹¹ Die Vernunft in der Geschichte (Phil. Bibl. Meiner, Bd. 171.) 60.

¹² Ebd. 76.

¹³ Heilige Familie, in: Frühschriften, a. a. O. 319.

Abhängigkeit und Versklavung, aus Erniedrigung und Entfremdung zu befreien, ihm ein erfülltes, glückliches Leben mit ungehinderter Entfaltung zu ermöglichen, mit dem humanistischen Ideengut, das sich bis zu den Anfängen unserer europäischen Kultur zurückverfolgen läßt – aber die Divergenzen sind unübersehbar. Versteht der systemunabhängige Humanismus den Menschen als ein Individualwesen, das sich auf ein „reicheres“ Leben nicht ohne eigene Bemühung entfalten kann, wobei das Ziel die Selbstvervollkommnung ist – so sieht der Marxismus ihn als Produkt der Gesellschaft, die ihrerseits durch die Änderung der Verhältnisse die Aufgabe der Humanisierung und des individuellen Glücks zu übernehmen hat: als Teilaspekt des geschichts-deterministisch, also notwendig sich vollziehenden Werdeprozesses, der unvermeidlich den allseitig entwickelten „neuen Menschentypus“ der sozialistischen Gesellschaft hervorbringen wird.

Den persongebundenen und auf die Person im Mitmenschen ausgerichteten Maximen des systemfreien Humanismus steht im Marxismus der unbedingte und uneingeschränkte Vorrang der gesellschaftlichen bzw. der Klassen-Interessen gegenüber, von denen her sittliches Verhalten erst Begründung und Sinn erhält. Lenin: „Für uns ist die Sittlichkeit den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet.“¹⁴ Oder Bert Brecht in seinem Lehrstück „Die Maßnahme“:

Wer für den Kommunismus kämpft
Der muß kämpfen können und nicht kämpfen
Die Wahrheit sagen und die Wahrheit nicht sagen
Dienste erweisen und Dienste verweigern
Versprechen halten und Versprechen nicht halten
Sich in Gefahr begeben und die Gefahr vermeiden
Kennlich sein und unkenntlich sein.
Wer für den Kommunismus kämpft
Hat von allen Tugenden nur eine:
Daß er für den Kommunismus kämpft.

Diese Suspension der Sittlichkeit und ihre Ersetzung durch Klassen-Ethos erweist sich als unumgänglich, solange das letzte Ziel der klassenlosen Gesellschaft noch nicht erreicht, das „letzte Gefecht“ noch nicht ausgetragen ist. Das Ziel ist, nach Marx, die Gesellschaft kommunistisch zu organisieren, die Entfremdung aufzuheben durch Abschaffung des Privateigentums an den Produktionsmitteln, wodurch die Herrschaft des Produkts über die Produzenten aufgehoben wird zugunsten einer Beherrschung der Dinge durch die frei assoziierten Individuen: „An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung Aller ist.“¹⁵

Wird aber das verkündete allseitige Menschentum in letzter Instanz als Produkt latenter geschichtlich-ökonomischer Bedingungen betrachtet, deren Wirkung nicht aufzuhalten, wohl aber zu beschleunigen ist, dann ist es selbstverständliche Pflicht, jedes

¹⁴ Ausgew. Werke II (1947) 789.

¹⁵ Kommunistisches Manifest, in: Frühschriften, a. a. O. 548.

Hindernis auf diesem Weg zu beseitigen oder zu vernichten, selbst um den Preis einer vorübergehend aufgehobenen Menschenfreundlichkeit, Sittlichkeit, Humanität: „Denn wer kämpft für das Recht, der hat immer recht . . .“

Diese absolute Orientierung auf das Endziel hin bedingt ein klares Freund-Feind-Schema mit allen seinen Konsequenzen, bedeutet den Vorrang der „Fernstenliebe“ zur zukünftigen Menschheit vor einer „gefühlbestimmten“ Nächstenliebe hier und jetzt; bedeutet die Opferung der Gegenwart für die Zukunft, die Absage an „verwässernde“ Kompromisse, die Anerkennung des ganzen Systems – um hiermit wieder das eingangs angeführte Zitat von Adam Schaff aufzunehmen.

Das aber erweist sich wiederum als fundamentaler Gegensatz zu den Prinzipien eines unabhängigen Humanismus, der die gesellschaftlich-politische Aufgabe in der bestmöglichen Gestaltung der Gegenwart sieht, in der auch ausgeprägte Gegensätze nebeneinander existieren müssen, so daß jeder Mensch nach seiner Façon glücklich werden kann, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt. Das setzt grundsätzliche Kompromißbereitschaft voraus, die Duldung und Anerkennung fremder Überzeugungen und Interessen: auf der Grundlage des moralisch-kategorischen Bestimmungsgrunds der Achtung vor dem Mitmenschen, der als einmalige, unaustauschbare Person keinem noch so hohen Zweck oder Zukunftsziel aufgeopfert werden darf – auch wenn eine solche Konzeption sich unendlich viel schwerer realisieren läßt als ein zu keinen menschlichen Rücksichten sich zwingendes Gesamtprogramm; denn „die Verantwortung gegenüber der Geschichte entbindet von der Verantwortung gegenüber den Menschen. Darin besteht ihre Bequemlichkeit“ (Albert Camus)¹⁶.

¹⁶ Aus dem Tagebuch eines Moralisten, in: Merkur 227, 21. Jg., H. 2, 105.

Walter Kerber SJ

Manipulierung des Menschen durch die Werbung?

Noch nie in der Geschichte ging es den Deutschen wirtschaftlich so gut wie heute. Noch nie war das durchschnittliche Realeinkommen so hoch, noch nie das Güterangebot so reichhaltig, noch nie war die Sicherung für die Notfälle des Lebens so umfassend, noch nie die Schicht der wirklich Armen der Bevölkerung so schmal. Geht es uns aber wirklich besser als früher? Gerade in unserer Wohlstandsgesellschaft wächst die Kritik an dem Wirtschaftssystem, durch das dieser Wohlstand erreicht wurde. Gerade die jungen Menschen, die freier von wirtschaftlichen Sorgen aufwachsen als je eine Jugend zuvor und so in einem gewissen Sinn verwöhnt werden, protestieren. Sie fühlen sich in ihrer Freiheit bedroht durch eben die Wirtschaft, die ihnen so reiche Entfaltungsmöglichkeiten eröffnet hat, und behaupten, die Wirtschaft manipulierte sie durch die Werbung zu deren eigenen Zwecken. Ist ihre Auflehnung unbegründet, irrational, Ausdruck einer kollektiven Wohlstandsneurose, die den Kontakt mit der Wirklichkeit verloren hat, die vergessen hat, daß der Mensch immer in wirtschaftlichen Sachzwängen steht? Ist die Freiheit heute nicht größer als früher, da alle Autoritätsansprüche immer mehr zurückgeschraubt werden?

Vieles an den jugendlichen Protestbewegungen mag irrational erscheinen und auch tatsächlich sein. Es liegt aber der manchmal neurotischen Angst um die Freiheit eine echte Erfahrung zugrunde: Der Mensch kann bei formaler rechtlicher Freiheit von einem anderen und von einem gesellschaftlichen System so manipuliert werden, daß ein Kernbestand seines Grundrechts auf Freiheit, nämlich die Möglichkeit, sich seine Lebensform, die Ziele seines Lebens, seinen Selbstentwurf als Mensch zu wählen, angetastet wird oder verlorengeht. Aus dieser Angst vor einer Manipulation entstehen leicht gesellschaftliche Aggressionen gegen die verschiedensten Gruppen von „geheimen Verführern“, die persönlich für diese Bedrohung und alle möglichen sozialen Übelstände verantwortlich gemacht werden. Im vorliegenden Fall sind es die Männer der Wirtschaft, die „Kapitalisten“, denen ein böswilliger und heimtückischer Angriff auf die sittliche Freiheit der Verbraucher zur Last gelegt wird. Die betreffenden Gruppen, die sich keiner bösen Tat bewußt sind, reagieren auf solche Angriffe ihrerseits mit Aggressionen, im vorliegenden Fall gegen die „linken Studenten“, die als Anarchisten verschrien werden und denen ein geheimes Paktieren mit der bedrohlichen Übermacht des Ostblocks unterstellt wird. So schaukelt sich ein sozialer Desintegrationsprozeß hoch, in dem eine rationale Lösung der tatsächlich bestehenden sozialen

Konflikte und Spannungen erschwert wird. Eine derart neurotisierte Gesellschaft wird wiederum für Manipulationen aller Art anfällig. Es ist darum erforderlich, sich einen Überblick über die tatsächlich bestehenden Manipulationsmöglichkeiten und Gefahren wirtschaftlicher Werbung zu verschaffen und nach Mitteln Ausschau zu halten, ihre schädlichen Auswirkungen zu vermeiden.

Will man nicht in einer derartigen Frage in die eben erwähnte Gefahr kommen, nur Emotionen und Aggressionen gegen bestimmte gesellschaftliche Gruppen anzuheizen, darf eine Erkenntnis der Soziologie, deren sich übrigens schon Karl Marx bediente, nicht aus dem Blick verloren werden: Es kann sehr wohl ein soziales System als solches ungerecht sein oder die Menschenwürde bedrohen, ohne daß diese Ungerechtigkeit den Beteiligten in diesem System oder seinen Trägern zum Bewußtsein kommt. Wie für Karl Marx die Kapitalisten nicht notwendigerweise böse Menschen waren oder in sittlich verwerflicher Absicht die Arbeiter bedrückten, sondern vom kapitalistischen System selbst zur Unterdrückung des Proletariats und zum Kampf gegeneinander gezwungen wurden, so könnten auch heute Gegner unseres Wirtschaftssystems durchaus zugestehen, daß die Vertreter des „Establishments“ persönlich wohlmeinende, im subjektiven Sinn sittlich hochstehende und verantwortungsbewußte Menschen sind. Es könnte aber sein, daß sie dennoch, ohne es zu merken, ein ungerechtes System stützen.

Zweifellos wird es in jeder sozialen Gruppe Menschen geben, die bereit sind, skrupellos und egoistisch die anderen auszunützen und zum eigenen Vorteil zu manipulieren. Wer aber seine sittliche Verantwortung ernst nimmt, auf welche Dinge hat er im Berufs- und Wirtschaftsleben besonders zu achten? Viel wäre schon gewonnen, wenn es gelänge, den einzelnen Berufsgruppen einen klaren Moralkodex zur Verfügung zu stellen, an dem sie sich in Zweifelsfällen orientieren könnten und der ihr berufliches Verhalten prägen würde. Im ersten Teil dieses Artikels soll versucht werden, einige Gesichtspunkte beizusteuern für die sittliche Beurteilung des menschlichen Verhaltens im Bereich der Werbung. Es bleibt dann aber in einem zweiten Teil noch zu untersuchen, ob sich nicht auch dann noch Manipulationsgefahren für die menschliche Gesellschaft ergeben, wenn die einzelnen in der Werbung tätigen Menschen sich ernsthaft bemühen, ihren sittlichen Verpflichtungen nachzukommen.

In diesem Rahmen kann selbstverständlich nicht die Frage der Schichtung der Gesamtgesellschaft behandelt werden, des Gegensatzes von Kapital und Arbeit, auch nicht die Frage der Wirtschaftssysteme und der wirtschaftlichen Freiheit, auch nicht die Frage einer Umerziehung zu einem ganz neuen, unserer Zeit vielleicht besser angepaßten Menschenbild. Wenn hier von Manipulierung des Menschen durch die Wirtschaft die Rede ist, soll auch nicht eingegangen werden auf die Prägung, die der einzelne Mensch durch seine Tätigkeit im Betrieb erhält. Mittelpunkt der hier anzustellenden Überlegung soll vielmehr der Einfluß der Werbung auf den einzelnen Menschen und die Gesamtgesellschaft sein. Die Grundfrage einer zu entwickelnden „Ethik der Werbung“ lautet darum: Welche Gefahren der Manipulierung drohen dem Men-

schen in einem Wirtschaftssystem, das sich einer systematischen Werbung als Mittel zur Absatzförderung bedient und bedienen muß?

I. Werbung unter individualetischer Rücksicht

Unter „Werbung“ im weitesten Sinn kann jede Tätigkeit verstanden werden, „die darauf abgestellt ist, einen anderen Menschen für bestimmte Zwecke zu gewinnen. So wirbt der Mann um die Frau, Werber werben Soldaten für den Landesherrn oder den Feldherrn. Im engeren Sinn ist Werbung eine Tätigkeit, die im Verfolg bestimmter Ziele Gedanken durchsetzen, Bevölkerungskreise interessieren und gewinnen will.“¹

Ziele, Umfang und Methoden der Werbung

Im wirtschaftlichen Bereich hat die Werbung innerhalb der Unternehmenspolitik zwei Haupteinsatzgebiete:

1. die sogenannte *institutionelle Werbung* dient dazu, das Firmenbild oder das Image einer Firma aufzubauen, um so ein Potential guten Willens und Vertrauens zu schaffen, das sich für alle Vorhaben des Unternehmens günstig auswirkt.

2. Die *Verkaufswerbung* oder *Produktwerbung* dient dazu, den Verkauf vorzubereiten und zu unterstützen, indem sie den Bekanntheitsgrad von Produkten und Dienstleistungen erhöht, ebenso das Wissen darüber verbessert und dadurch letzten Endes die Kaufneigung beeinflusst². Besondere Probleme birgt diese verkaufsorientierte Werbung. Sie ist in den folgenden Überlegungen vor allem zu berücksichtigen.

Die Aufwendungen der Wirtschaft für die Werbung sind in den letzten Jahren in der Bundesrepublik laufend in einem ungeheuren Ausmaß gestiegen, wie aus der Tabelle auf der folgenden Seite hervorgeht.

Aus diesem statistischen Überblick wird die Verantwortung deutlich, die die werbungstreibenden Firmen und die Werbeagenturen tragen, wenn sie mit so hohen Aufwendungen massiv die Öffentlichkeit beeinflussen. Für die Fernsehwerbung ist dabei noch zu berücksichtigen, daß nur wegen der Begrenzung der Werbezeiten die Aufwendungen nicht noch höher geworden sind; in manchen Monaten sind die Fernsehwerbezeiten bis zu 200 % überzeichnet. Man kann damit rechnen, daß im Durchschnitt täglich fast 12 Millionen Zuschauer von der Fernsehwerbung erfaßt werden.

Dabei bedient sich die Werbung immer mehr der Erkenntnisse und Methoden der Psychologie und der empirischen Sozialforschung. Noch bevor eine eigentliche Werbekampagne für ein bestimmtes Produkt gestartet wird, versucht man, durch Motiv-

¹ K. Bussmann und H. Droste, Werbung und Wettbewerb im Spiegel des Rechts (Essen 1951) 11.

² G. G. Haugwitz, Anzeigenwerbung, in: Management Enzyklopädie I (München 1969) 244.

Entwicklung der Bruttowerbeumsätze ausgewählter Werbeträger in der BRD,
1952 bis 1969

| Jahr | Anzeigen in Zeitungen | | Anzeigen in Zeitschriften | | Hörfunk-Werbung | | Fernseh-werbung | | Anschlag-werbung | | Insgesamt | |
|-------|-----------------------|----------|---------------------------|----------|-----------------|----------|-----------------|----------|------------------|----------|------------|----------|
| | Mill. 1952 | DM = 100 | Mill. 1952 | DM = 100 | Mill. 1952 | DM = 100 | Mill. 1960 | DM = 100 | Mill. 1952 | DM = 100 | Mill. 1952 | DM = 100 |
| 1952 | 333,3 | 100 | 173,4 | 100 | 20,9 | 100 | — | — | 37,2 | 100 | 564,8 | 100 |
| 1953 | 432,9 | 130 | 212,9 | 123 | 23,1 | 111 | — | — | 43,4 | 117 | 712,3 | 126 |
| 1954 | 500,1 | 150 | 262,0 | 151 | 28,2 | 135 | — | — | 50,7 | 136 | 841,8 | 149 |
| 1955 | 566,2 | 170 | 311,9 | 180 | 32,1 | 154 | — | — | 59,4 | 160 | 969,6 | 172 |
| 1956 | 688,5 | 207 | 390,1 | 225 | 32,1 | 154 | 0,2 | 0,15 | 61,7 | 166 | 1172,6 | 208 |
| 1957 | 898,4 | 270 | 487,7 | 281 | 39,1 | 187 | 3,7 | 2,8 | 68,7 | 185 | 1497,6 | 265 |
| 1958 | 991,4 | 297 | 556,4 | 321 | 42,4 | 203 | 12,0 | 9,1 | 67,9 | 183 | 1670,1 | 296 |
| 1959 | 1074,0 | 322 | 644,7 | 372 | 52,3 | 250 | 56,8 | 43 | 74,6 | 201 | 1902,4 | 337 |
| 1960 | 1187,6 | 356 | 744,3 | 429 | 48,8 | 233 | 132,1 | 100 | 82,4 | 222 | 2195,2 | 389 |
| 1961 | 1356,2 | 407 | 936,7 | 540 | 52,6 | 252 | 221,8 | 168 | 96,2 | 259 | 2663,5 | 472 |
| 1962 | 1408,2 | 422 | 1097,4 | 633 | 55,9 | 267 | 281,8 | 213 | 104,6 | 281 | 2947,9 | 522 |
| 1963 | 1510,6 | 453 | 1244,7 | 718 | 64,4 | 308 | 366,0 | 277 | 109,4 | 294 | 3295,1 | 583 |
| 1964 | 1699,0 | 510 | 1393,0 | 803 | 83,6 | 400 | 374,2 | 283 | 152,0 | 409 | 3701,8 | 655 |
| 1965 | 1932,6 | 580 | 1507,0 | 869 | 91,5 | 438 | 470,9 | 356 | 182,0 | 489 | 4184,0 | 741 |
| 1966 | 2105,9 | 632 | 1696,0 | 978 | 108,5 | 519 | 537,7 | 407 | 194,9 | 524 | 4643,0 | 822 |
| 1967 | 2190,7 | 657 | 1717,9 | 991 | 134,5 | 643 | 557,6 | 422 | 215,8 | 580 | 4816,5 | 853 |
| 1968* | 2507,0 | 752 | 1507,0 | 869 | 152,0 | 727 | 546,92 | 414 | 229,5 | 617 | 4942,4 | 875 |
| 1969 | 2986,8 | 896 | 1730,1 | 998 | 186,7 | 893 | 641,0 | 485 | 257,6 | 692 | 5802,2 | 1027 |

* bis 1967 einschließlich kumulativer Umsatzsteuer, ab 1968 ohne Mehrwertsteuer.
Anzeigen ohne Personal-, Stellen- und Kleinanzeigen.

Quelle: Jahresbericht 1969 des Zentralausschusses der Werbewirtschaft e. V., Bad Godesberg, 40.

forschung, Umfragen, Testwerbung in kleineren Bereichen, Berücksichtigung von demographischen Daten über Änderungen im Bevölkerungsaufbau (Anteil der Jugendlichen am Gesamtkäuferpotential usw.) Zielgruppen und ihre optimale Ansprechbarkeit durch bestimmte Reize festzustellen³.

Besonders die Motivforschung stellt ein gefährliches Instrument in der Hand der Werbung dar. Ihr Ziel ist das Bestreben, hinter die rationalen Begründungen für den Kauf oder Nichtkauf und hinter die sog. Rationalisierungen der Käufer zu schauen. Ihr Begründer, *Dr. Ernest Dichter*, Präsident des *Institute for Motivational Research, Inc., New York*, will festgestellt haben: „Die stärkste Rolle spielt unser Verlangen, vor uns selbst und vor anderen rational zu erscheinen. Werden wir nach unseren Motiven befragt, dann suchen wir zuallererst mit ganzer Kraft nach rationalen Erklärungen. Die Gefahr ist groß, daß wir, beseelt von dem Wunsch, rational zu handeln,

³ H. Schoeck, Werbung, in: Kleines soziologisches Wörterbuch (Freiburg 1969) 357.

eine rationalisierende Antwort geben oder eine pseudorationale Antwort für unser Verhalten suchen.“⁴ Es wird also offen zugegeben, daß die Werbung mit einem irrationalen Element im Käuferverhalten rechnet und das auszunützen sucht.

Will Werbung manipulieren?

Derartige Informationen über Umfang und Methoden der Werbung sind geeignet, in der Öffentlichkeit Gefühle der Angst und der Ablehnung wachzurufen, weil sie die Gefahren einer möglichen Manipulation bewußt machen. Verwendet man das Wort „Manipulation“ in dem allgemeinen, wertneutralen Sinn, den es bis vor kurzem noch hatte und der in unseren Wörterbüchern und Lexika vorherrscht, nämlich als „Handgriff, Kunstgriff, Verfahren, Machenschaft“⁵ oder als „(kunstgerechter) Handgriff, Handhabung; Geschäftskniff“⁶, dann ist nicht zu leugnen, daß ein Werbungtreibender manipulieren will: Er möchte den potentiellen Käufer zu seinen Gunsten beeinflussen und ihn veranlassen, sein Produkt zu kaufen. Werbung als „Manipulation“ in diesem Sinn einer bewußten Beeinflussung ist aber nicht etwa erst eine Erscheinung des „Spätkapitalismus“, sondern eine durchgehende, allgemeinmenschliche Erscheinung. Menschen „manipulieren“ einander dauernd, indem sie Einfluß aufeinander auszuüben suchen, die anderen zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen trachten. Jede Mitteilung eines beliebigen Sachverhalts von menschlicher Bedeutung, jede Erziehung, jede Aufklärung über Zusammenhänge ist „Manipulation“ in diesem zunächst wertneutralen Sinn der Beeinflussung. Neu ist bei der industriellen Werbung nur der Umfang der eingesetzten Mittel und die systematische Anwendung psychologischer Methoden zur Erreichung der Werbeziele.

Heute wird das Wort „Manipulation“ aber zumeist in einem abwertenden Sinn gebraucht, daß nämlich zugleich mit der Beeinflussung auch eine Verschleierung oder Maskierung der Absichten des Manipulators beabsichtigt wird⁷. Drei gewichtige Gründe lassen sich nun geltend machen, daß durch die moderne Industrierwerbung der Mensch weniger in diesem negativen Sinn „manipuliert“ wird als durch andere Alternativen der Käuferbeeinflussung:

1. *Die Offenheit ihrer Zielsetzung.* Jedermann weiß, daß durch die Industrierwerbung ein Produkt abgesetzt werden soll. Gibt man einmal zu, daß der Käufer zum Kauf „verführt“ werden soll, so ist doch diese Verführung gerade nicht „geheim“, der Werbende ist also kein „geheimer Verführer“, sondern seine Absicht ist von vornherein deutlich zu erkennen: Er möchte ein Produkt verkaufen, und der potentielle Käufer kann sich auf diese Absicht einstellen.

⁴ Haugwitz, a. a. O. 261.

⁵ Duden. Rechtschreibung der deutschen Sprache (Mannheim 1967) 443.

⁶ Der Große Brockhaus VII (Wiesbaden 1955) 501.

⁷ Vgl. Oswald A. Neuberger, Techniken der Manipulation, in dieser Zschr. 185 (1970) 390.

2. *Die Freiheit des Käufers.* Die moderne Werbeindustrie arbeitet mit viel weniger Zwang als der Verkäufer alten Stils. „Wer sich im eigenen Gemüt und dem anderen auskennt, weiß natürlich, daß es leichter ist, seine Brieftasche vor einem noch so verlockenden Inserat in der Zeitung, einem Werbe-Spot im Fernsehen verschlossen zu halten als vor einem drängenden Einzelhändler alten Stils, der uns nicht aus dem Laden läßt, ehe wir etwas gekauft oder bestellt haben, das wir eigentlich nicht brauchen. Noch schlimmer war der Hausierer an der Wohnungstür. Es sind fast nie Technik und Reklame im modernen Massenmedium, die uns verführen, sondern meist ein anderer Mensch, beim unmittelbaren Kontakt. Und seine Macht über uns wird eher verdünnt, wenn uns nicht der Händler zu einem Kauf auffordert, sondern die sachliche Beschreibung im modernen Werbemedium. Die meisten Menschen werfen ungehört aufwendige Prospekte, die ins Haus flattern, nach Sekunden in den Papierkorb. Aber jeder kennt Einzelhändler, deren Läden er allmählich meiden lernte, weil der Inhaber seinen ‚Verbrauch manipulieren‘ wollte.“⁸

3. *Die Konsumwahl.* Werbung setzt die Möglichkeit des Käufers voraus, zwischen mehreren Produkten wählen zu können. Umgekehrt gilt aber auch: Wenn der Käufer die Möglichkeit hat, zwischen mehreren Produkten zu wählen, wird immer auch Werbung in der einen oder anderen Form auftreten und zur Information des Käufers notwendig sein, damit er unter den Produkten unterscheiden kann. Bei allen Vorbehalten gegen die Werbung darf nicht übersehen werden, daß die einzige Alternative einer Wirtschaft ohne Werbung in einer dirigistischen Wirtschaft besteht, in der dem Käufer autoritativ vorgeschrieben wird, mit welchem Produkt er zufrieden zu sein hat. Deshalb gab es bis 1957 in der UdSSR nur wenig Werbung; mit steigendem Lebensstandard mußte auch Werbung zugelassen werden, allerdings immer noch zentral gelenkt. Auch im kommunistischen Wirtschaftssystem wird der Käufer also manipuliert, aber autoritär entweder in dem Sinn, daß er überhaupt keine andere Wahl hat, oder doch wenigstens so, daß die ihn beeinflussende Instanz zugleich die gesamte politische, rechtliche, propagandistische und militärische Macht innehat, während in einer Marktwirtschaft verschiedene Interessentengruppen um die Gunst des Käufers kämpfen. Manipulationsmöglichkeiten durch die Werbung sind also in beiden Systemen gegeben. In einer Marktwirtschaft liegen sie nur in verschiedenen, und zwar recht zahlreichen Händen, und so neutralisieren sich die Auswirkungen der Werbung teilweise. Welche Manipulationsmöglichkeiten die Freiheit des Menschen ernster gefährden, ist unschwer einzusehen.

Es kann sich also nicht darum handeln, der Utopie einer Wirtschaft ohne Werbung nachzulaufen, sondern nur darum, gegen die Gefahren einer Manipulation Vorkehrungen zu treffen. In einer Marktwirtschaft ist die Werbung zur Information des Käufers notwendig; damit sind zwar Manipulationsgefahren verbunden, aber diese Gefahren lassen sich in einer Zentralverwaltungswirtschaft noch schwerer vermeiden.

⁸ Schoeck, a. a. O. 358.

Wahrheit der Werbemitteilung

Aus diesen Überlegungen ergibt sich: Aufgabe und Rechtfertigung der Werbung ist es, den potentiellen Käufer mit den angebotenen Gütern, ihren Preisen und Qualitäten bekanntzumachen und damit zum Kauf zu bewegen. Nur durch Werbung als sachlicher Information kann ein funktionsfähiger Markt entstehen, weil in der modernen Industriegesellschaft Hersteller und Letztverbraucher oft räumlich weit getrennt sind und der Käufer ohne Werbung keinen Marktüberblick hat.

Aus diesem Ziel der Werbung ergibt sich aber die ethische Forderung: Der Inhalt der Werbemitteilung muß der Wahrheit entsprechen, d. h. sie darf nicht geeignet sein, einen Durchschnittshörer oder -beschauer zu täuschen. Diese banal erscheinende Feststellung, auch in der Werbung dürfe nicht gelogen werden, birgt jedoch in der Praxis schwierige Abgrenzungsprobleme. Ein Verstoß gegen die Forderung der Wahrhaftigkeit liegt beispielsweise schon dann vor, wenn durch Unklarheiten, die Art der Zusammenstellung, Fortlassung wichtiger Tatsachen bei sonst richtigen Angaben ein falscher Eindruck erweckt wird.

Der Gesetzgeber hat versucht, im Gesetz gegen den unlauteren Wettbewerb (UWG) Verstöße gegen die Forderung der Wahrhaftigkeit auch rechtlich tatbestandsmäßig zu fassen und verfolgbar zu machen. Das Gesetz geht aus von einer Generalklausel: „Wer im geschäftlichen Verkehre zu Zwecken des Wettbewerbes Handlungen vornimmt, die gegen die guten Sitten verstoßen, kann auf Unterlassung und Schadensersatz in Anspruch genommen werden“ (§ 1 UWG). Die Rechtsprechung hat diese Generalklausel so interpretiert, daß auch die vorsätzliche Nachahmung fremder eigenartiger Leistung zu Wettbewerbszwecken verboten ist, wenn im Verkehr mit der betreffenden Leistung Herkunftsvorstellungen verbunden sind und die Vornahme zumutbarer Maßnahmen zur Vermeidung der Verwechslungsgefahr unterbleibt, der potentielle Käufer also über die Herkunft getäuscht werden könnte. In § 3 UWG werden ausdrücklich irreführende Angaben über geschäftliche Verhältnisse, insbesondere über die Beschaffenheit, den Ursprung, die Herstellungsart oder die Preisbemessung von Waren oder gewerblichen Leistungen usw. verboten. Wissentlich unwahre oder zu Irreführung geeignete Angaben darüber werden mit Strafen belegt (§ 4 UWG)⁹. Sogar die Verbreitung wahrer belastender Nachrichten über einen Konkurrenten oder dessen Produkte zu Wettbewerbszwecken und die sog. „vergleichende Werbung“, bei der auf die Persönlichkeit des Mitbewerbers oder auf die Qualität seiner Ware Bezug genommen wird, sind im allgemeinen verboten¹⁰.

⁹ Übrigens bemüht sich die Werbeindustrie auch selbst, ihre Mitglieder auf gewisse Normen der Wahrhaftigkeit in der Werbung zu verpflichten, weil sich eine Täuschung der Käufer auf lange Sicht von der Werbewirkung her nicht bezahlt macht. Vgl. Thomas M. Garrett SJ, *Some Ethical Problems of Modern Advertising* (Rom 1961) 37–62.

¹⁰ Zum Werberecht vgl. F. Laufke, *Unlauterer Wettbewerb*, in: *Staatslexikon VII* (Freiburg 1962) 1144–48.

Durch diese klaren und strengen Rechtsvorschriften läßt sich dennoch nicht ausschließen, daß der Käufer zum Kauf von Produkten verführt wird, die er eigentlich nicht wollte, die Werbung ihn also im schlechten Sinn „manipuliert“. Es läßt sich nämlich gar nicht so einfach umschreiben, was als „Wahrheit der Werbemitteilung“ anzusehen ist. Mit Notwendigkeit vermittelt der Werbende nicht nur sachlich-kalte, wertneutrale Information, sondern muß und wird die Gefühlswelt des Käufers ansprechen. Wenn man darum zwischen *Informations-* und *Suggestionswerbung* unterschieden hat, so lassen sich in der Praxis doch keine scharfen Grenzen ziehen. Es gibt keine völlig wertfreie Information, wie auch jede *Suggestionswerbung* ein Minimum oder wenigstens den Schein einer Information enthalten muß. Trotzdem soll hier versucht werden, die beiden Aspekte getrennt zu betrachten.

Eine reine *Informationswerbung* wäre nach dem Gesagten ethisch unbedenklich, wenn es sie gäbe. Nur etwa die Aufdeckung von Geheimnissen und fremden Fehlern oder die Vermittlung von Informationen zu unsittlichem Tun, beispielsweise über die Beschaffungsmöglichkeit von schwer gesundheitsschädigenden Suchtgiften, von verbotenen Waffen zum Aufruhr usw., wäre auszuschließen.

Bei der *Suggestionswerbung* ist jedoch schon die einfache Frage des Wahrheitsgehalts der Werbemitteilung nicht immer leicht zu entscheiden. Daß ins Absurde verzerrte Übertreibungen keine Täuschung des Käufers darstellen, auch wenn sie nicht der Wahrheit entsprechen, ist leicht einzusehen und wird auch vom positiven Recht anerkannt. So wird sich niemand durch den Werbeslogan einer Automobilfirma getäuscht fühlen: „XYZ, das kleine Wunder, läuft den Berg rauf wie andere runter!“ Wie steht es aber beispielsweise mit der Behauptung, eine bestimmte Zigarettenmarke vermittele „den Duft der großen weiten Welt“? In diesem Werbeslogan und der daran anknüpfenden Reihe der Fernseh-Werbespots wird an einen verborgenen Wunsch appelliert, zu jener Klasse zu gehören, die sich teure Urlaubsreisen in ferne Länder leisten kann. Dabei ist das Produkt in keiner Weise geeignet, diesen Wunsch zu erfüllen. Liegt in solchen Fällen nicht schon in ethischer Sicht eine gezielte Täuschung des Käufers vor? Kann man, wie das gelegentlich versucht wird, eine solche Form der Werbung damit entschuldigen, der Käufer erhalte ja, was ihm versprochen wurde, nämlich das Gefühl, zur privilegierten Klasse der Weltreisenden zu gehören? Es mag für einen denkenden Menschen leicht zu durchschauen sein, daß zwischen dieser Zigarette und dem Duft der großen weiten Welt kein innerer Zusammenhang besteht. Wer aber lebt rational und reflex genug, um sich dauernd derartigen Einflüssen entziehen zu können? Ist nicht der Erfolg dieser Art von Werbung davon abhängig, daß der beabsichtigte und gewollte Versuch gelingt, falsche Erwartungen auf Befriedigung von Bedürfnissen zu wecken, die das Produkt nicht zu erfüllen vermag?

Gelegentlich werden von der Werbung Anstrengungen unternommen, direkt durch sublimale Beruhigungsmethoden echte, berechtigte sittliche Bedenken der Konsumenten zu zerstreuen. Manches davon wird sich nicht ganz vermeiden lassen: Obwohl viele Haushalte durch Sparsamkeit sich zunächst ein kleines Vermögen erwerben sollten,

sucht die Werbung zu erhöhten Konsumausgaben zu verleiten, indem sie die Überzeugung schafft, ein bestimmtes Gut sei kein Luxus und die Ausgaben dafür seien keine Verschwendung. Bedenklicher muß stimmen, wenn beispielsweise die Zigarettenwerbung gezielt den Einfluß der medizinischen Erkenntnis auszuschalten versucht, daß Zigarettenrauchen den Lungenkrebs fördert. Hier wird der Verbraucher zu seinem eigenen Schaden manipuliert. Es bleibt abzuwarten, ob Gegenmaßnahmen zum Erfolg führen, etwa die von der Regierung der Vereinigten Staaten angeordnete Gegenwerbung (Warnung vor Krebsgefahr auf jeder Zigarettenpackung).

Vor allem aber sind manche Werbemethoden grundsätzlich fragwürdig. Die sog. *Tiefenpropaganda* versucht, unter Verwendung der Erkenntnisse der modernen Psychologie unbewußte Triebe und Gefühle anzusprechen, die das Handeln des Menschen beeinflussen, ohne daß sie Teil seiner bewußten Motivation sind. Er würde sie sogar oft zurückweisen, wenn er darauf aufmerksam würde. Bei der *unterschwellig* Werbung (subliminal conditioning) wird der Mensch durch einen Werbeappell von so kurzer Dauer zu beeinflussen gesucht, daß er ihn zwar empfängt, sich seiner aber nicht bewußt wird und dennoch entsprechend handelt. In beiden Fällen liegt echte Manipulation im sittlich verwerflichen Sinn dann vor, wenn dem Menschen unter gewollter Umgehung seiner Aufmerksamkeit Handlungen suggeriert werden, die er bewußt und überlegt nicht oder anders vornehmen würde, vor allem, wenn verborgen an niedrige Instinkte appelliert wird. Da diese Formen der Werbung aber weder verboten noch gesetzlich geregelt werden können, bleibt die Entscheidung dem Gewissen des Werbungtreibenden überlassen, was davon noch verantwortet werden kann und was auszuschließen ist.

Grenzen der Werbung

Nun darf die tatsächliche Wirksamkeit solcher Werbemethoden nicht überschätzt werden. Auch wenn die Werbeindustrie in eigener Sache Werbung treibt, wird man ihre Aussagen nicht immer ganz wörtlich nehmen können. Beispielsweise ist nicht hinreichend geklärt, ob die unterschwellige Werbung tatsächlich den Erfolg erzielt, der ihr zugeschrieben wird. Kontrolluntersuchungen sind zum Teil ergebnislos verlaufen.

Heute wird gegenüber der öffentlichen Kritik von der Werbeindustrie betont, daß es ihr nur möglich sei, bereits vorhandene, wenn auch vielleicht verborgene Bedürfnisse und Wünsche anzusprechen und zu aktivieren, nicht aber ganz neue Verhaltensweisen zu schaffen. Deutlich wird dies beispielsweise in der Modebranche: Es hat sich als unmöglich herausgestellt, allein durch Werbeeinfluß den Käuferinnen eine Mode zu diktieren, die sie nicht mögen. Mit jeder neuen Kollektion, die auf den Markt geworfen wird, bestätigt sich diese Erfahrung aufs neue. Christian Dior wird der Satz zugeschrieben: „Ich versuche, die Wünsche der Frauen zu erraten, und nicht immer ist mir das geglückt.“ Auch in der Automobilindustrie endet der Versuch, neue Modelle auf

den Markt zu bringen, gelegentlich mit teuren Mißerfolgen, wenn die Modelle beim Käufer keinen Anklang finden. So konnte sich 1957/58 trotz eines Werbeaufwands von 250 Millionen Dollar das Modell „Edsel“ der *Ford Motor Company* auf dem Markt nicht durchsetzen und mußte zurückgezogen werden. Es geht also in der Wirtschaft mehr darum, die Wünsche des Käufers ausfindig zu machen, in einem Produkt zu realisieren und ihm dann das Resultat in der Werbung möglichst wirksam anzubieten. Eine direkte Manipulation des Käufers gegen seinen Willen wird von der Werbewirtschaft selbst als unmöglich bezeichnet.

Wie sich bei empirischen Untersuchungen außerdem herausgestellt hat, erfolgt die wirksamste Werbung nicht über die modernen Medien, sondern durch das *Mouth-to-Mouth-Advertising*, den Einfluß von Mensch zu Mensch. Wenn der Werbung einmal der Einbruch in eine bestimmte soziale Gruppe gelungen ist, pflanzt sich die Kaufbereitschaft verhältnismäßig rasch fort. So war beim Aufkommen des Fernsehens in den Vereinigten Staaten zu beobachten, daß die Fernsehantennen straßenzugweise aus den Dächern wuchsen. Es war also vor allem der nachbarliche Kontakt und das soziale Prestigebedürfnis, was entscheidend zum Kauf eines Fernsehgeräts veranlaßte. Das ging teilweise so weit, daß sich manche Familien eine Fernsehantenne auf das Dach stellen ließen, ohne daß sie sich schon das dazu gehörende Gerät erschwingen konnten.

Daraus ergibt sich: Die direkte Manipulationsgefahr durch die moderne Werbung ist wesentlich geringer, als meistens angenommen wird. Zwar sind die Aufwendungen der Wirtschaft für Werbung im Vergleich zu früheren Zeiten ungemein gestiegen, doch ist die Freiheit des Käufers damit noch nicht aufgehoben. Schon immer versuchte ein Verkäufer, durch Appell an das Gefühl den Käufer in seinem Sinn zu manipulieren. Die heutige industrielle Werbung, die sich an ein breites Publikum wendet, muß mehr als der Einzelverkäufer darauf achten, daß die Werbeinformation der Wahrheit entspricht, weil sonst auf lange Sicht Rückschläge zu befürchten sind. Erhebliche Gefahren liegen allerdings in der Verwendung einer ausgeklügelten Psychologie, durch die die Aufmerksamkeit des Käufers ausgeschaltet werden soll. Die sittliche Verantwortung des Werbungtreibenden besteht vor allem darin, den von der Werbung Angesprochenen zu keinem Verhalten zu veranlassen zu suchen, das er bei vernünftiger Überlegung vermeiden sollte oder würde. Es kann aber angenommen werden, daß die in der Werbung Tätigen derartige individuelle ethische Verpflichtungen nicht weniger gewissenhaft erfüllen als andere Berufsgruppen die ihnen eigenen sittlichen Forderungen.

II. Sozialethische Überlegungen zur Werbung

Nimmt man einmal an, die in der Werbung tätigen Männer handelten entsprechend den bisher entwickelten individuelle ethischen Verpflichtungen, sie machten also keine Versuche, den potentiellen Käufer direkt zu manipulieren, so ist doch die Möglich-

keit nicht auszuschließen, daß die Werbung ungünstige Wirkungen auf die Gesamtgesellschaft ausübt. Solche Manipulationsgefahren sind also auch dann noch gegeben, wenn sie vom einzelnen gar nicht gewünscht oder beabsichtigt werden.

Wirtschaftliche Auswirkungen der Werbung

An erster Stelle sind volkswirtschaftliche Auswirkungen zu berücksichtigen. Ein großer Teil der umfangreichen Werbeaufwendungen stellt eine Verschwendung von Mitteln dar, die wichtigeren Verwendungszwecken zugeführt werden könnten und sollten. Dies schlägt zu Buch, wenn man bedenkt, daß der Werbeaufwand in den einzelnen Industrieländern zwischen 1 und 2% des Bruttosozialprodukts zu Marktpreisen ausmacht. Die Käufer müssen diese Aufwendungen mitbezahlen, ohne gefragt zu werden und vielfach ohne daß sie sich erkennbare Vorteile davon versprechen könnten. Dies trifft nicht zu für die eigentliche Informationswerbung, die den Käufer mit neuen, besseren, billigeren Produkten bekanntmacht und ihm so eine vernünftige Konsumwahl ermöglicht. Sehr intensive Werbeanstrengungen werden aber gerade in Bereichen unternommen, in denen sich die angebotenen Güter sachlich kaum unterscheiden und deshalb auf eine reine Suggestionswerbung ausgewichen werden muß, also beispielsweise bei Waschmitteln, Tabakwaren, Getränken, kosmetischen Artikeln, Treibstoffen für Automobile. Man braucht sich nur zu prüfen, ob überhaupt und welche Informationen durch das Werbefernsehen oder durch Großanzeigen in Illustrierten vermittelt werden. Aber nicht nur der Käufer gewinnt nichts durch diese Art von Werbung, es lassen sich vielfach nicht einmal die Gesamtumsätze der betreffenden Industriebranchen wesentlich steigern: Die Werbung für die einzelnen Seifenmarken wird die Menschen kaum veranlassen, sich häufiger zu waschen, wohl aber lassen sich die Verbrauchergewohnheiten insofern beeinflussen, als das Produkt einer bestimmten Firma, die besonders intensive Werbung treibt, gegenüber den Produkten anderer Firmen bevorzugt wird. Alle Firmen einer Branche müssen sich an dieser Suggestionswerbung beteiligen, um ihre Marktanteile zu halten, ohne daß diese Werbung Vorteile brächte. Wäre es möglich, durch eine Art Waffenstillstandsabkommen derartige Werbeaufwendungen zu begrenzen, könnte der Käufer seine Konsumwahl nach reinen Geschmacks- und Preisrückichten treffen, und die Produkte selbst stünden ihm zu billigeren Preisen zur Verfügung.

Damit hängt ein zweites zusammen: Unsere Wirtschaft soll gesteuert werden vom *Wettbewerb*, in dem der Käufer entscheidet, was in welcher Qualität und Quantität produziert werden soll. Die Möglichkeiten der Suggestionswerbung stellen für den Produzenten eine manchmal unvermeidliche Versuchung dar, statt eines Preis- und Qualitätswettbewerbs auf einen reinen Werbungswettbewerb auszuweichen oder sich mit Hilfe der Werbung ein Meinungsmonopol mit der Möglichkeit von Monopolvereinen zu schaffen, die nicht durch Leistung gerechtfertigt sind. Für kleinere

Unternehmen, auch wenn sie ein besseres Produkt anzubieten haben, wird wegen der erforderlichen hohen Werbeaufwendungen der Zugang zum Markt erschwert. Die Werbung kann also wettbewerbsverzerrend und konzentrationsfördernd wirken. Sie verstärkt die monopoloiden Marktstellung der Großunternehmen, die sich eine breite Flächenwerbung erlauben können. Zwar gelten diese Überlegungen vorwiegend für jene Produkte, über die sich der Käufer nur schwer ein eigenes Urteil bilden kann. Dies trifft aber für einen großen Teil unserer Massengüter zu, besonders für jene mit dem höchsten Werbeaufwand.

Man kann einwenden, daß die Werbeaufwendungen insofern keine reine Verschwendung sind, als durch sie andere Leistungen finanziert werden, die auch dem Verbraucher dienen. So verbilligt das Werbefernsehen die Fernsehgebühren; Illustrierte und Zeitungen leben weitgehend von den Inseraten. Es bleibt aber zu bedenken, daß eine Abhängigkeit solcher meinungsbildenden Kommunikationsmittel von der finanzstarken, werbefähigen Großindustrie wieder eigene Probleme der Manipulation schafft. Ein Redakteur muß schon ein hohes Maß von journalistischem Ethos besitzen, um im Nachrichtenteil einer Zeitung die politischen Absichten einer Gruppe anzuprangern, von der diese Zeitung im Anzeigenteil abhängig ist.

Kulturelle Auswirkungen der Werbung

Bedenklicher noch sind die Auswirkungen der Werbung auf das geistige und kulturelle Leben eines Volkes. Die Auswahl der Werbemittel wird von ihrer Wirksamkeit her bestimmt, von der Aussicht auf Werbeerfolg. Dabei kann der Werbetexter mit der Sprache nicht immer zimperlich umgehen. Gelegentlich wird er die Sprache absichtlich verhunzen, um einen Werbeslogan dem Zuhörer einzuhämmern. Im sog. „*hard selling*“ werden unwillige oder empörte Abwehrreaktionen des Empfängers einer Werbemitteilung bewußt in Kauf genommen oder sogar hervorgerufen, weil gerade dadurch der Markenname sich im Gedächtnis festsetzt. Nur so läßt sich der Erfolg mancher Arten von Werbung erklären, die wegen ihrer Stumpsinnigkeit und Eintönigkeit eigentlich von jedem Verbraucher als Beleidigung empfunden werden müßten. Man könnte in Abwandlung eines bekannten Slogans sagen: „Diese Art von Werbung ist blöde – blöder geht's nicht!“ – aber sie ist erfolgreich.

Man mag diese Sorge um Sprache und Stilempfinden für wenig bedeutsam oder übertrieben halten, die Erfahrung ist dennoch bedrückend, daß die Kinder heute eher eintönige Werbeverse und -melodien lernen als echte Poesie oder Kinderlieder. Im massiven Zusammenwirken führen derartige Werbemethoden zu einer Verkitschung des Geschmacks der Öffentlichkeit.

Was hier von der Sprache gesagt wurde, läßt sich verallgemeinern. Die Eindringlichkeit und Allgegenwart der Werbung mit ihrem raffinierten Einsatz tiefenpsychologischer Forschung ist geeignet, tiefgreifende Einflüsse auf die gesellschaftlichen Leit-

bilder auszuüben, auf die der Mensch nicht nur für seine Konsumententscheidungen, sondern für seine gesamte Lebensbewältigung angewiesen ist. Der Mensch lebt nicht für sich allein und trifft nicht in der Einsamkeit zwischen sich und Gott seine Lebensentscheidungen, sondern er übernimmt aus seiner Umwelt und Kultur die Werte, nach denen sich sein Leben bestimmt. Diese geistige Umwelt wird durch die Werbung einseitig verformt in Richtung auf die materiellen Interessen der Werbungtreibenden. Die umfangreichen Werbemittel stehen nur denen zur Verfügung, die den Menschen zum Konsum veranlassen wollen. Dabei mag der Gebrauch der angepriesenen Güter im Einzelfall völlig unbedenklich sein. Es braucht nicht unterstellt zu werden, daß durch die Werbung ausdrücklich eine falsche, die Bedeutung materiellen Genusses überbetonende Lebensauffassung vertreten werden soll. Dennoch wirkt der Gesamteinfluß der Werbung einseitig auf eine materialistische Grundhaltung hin, die sich das Lebensglück vom Besitz und Gebrauch materieller Güter erhofft. Wenn die marxistische Philosophie des Kommunismus im Ostblock einen theoretischen Materialismus vertritt, so kann das westliche Wirtschaftssystem mit seiner Werbung zu einem praktischen Materialismus verführen. Der einzelne erfährt sich als Glied einer Leistungsgesellschaft, die immer höheres Einkommen für immer höheren Konsum von ihm verlangt, und es ist schwer, sich derartigen Einflüssen zu entziehen. Die soziale Umwelt, deren Leitbilder durch die Werbung verformt wurden, übt durch ihre Sanktionen einen Zwang auf den einzelnen aus, der bis in die intimsten Lebensbereiche hineinreicht¹¹. Selbst die Entscheidung über die Kinderzahl einer Familie erweist sich als statistisch abhängig von dem Lebensstandard, den die Umwelt in ihren Erwartungen für die betreffende Familie fordert¹². Derartige, die Freiheit des einzelnen manipulierende Nebenwirkungen treten auch dann auf, wenn sie bei der Werbung nicht vorausgesehen oder beabsichtigt wurden.

Gefahren der Sex-Werbung

Die aufgezeigten Zusammenhänge lassen sich an einem Beispiel verdeutlichen, das besonders heftig umstritten ist: Dem Einsatz sexueller Reize im Dienst der Werbung. Hier scheint der Konflikt zwischen überkommenen sittlichen Wertvorstellungen und modernen Werbemethoden am auffälligsten zu sein.

Kritiker machen der Werbung den Vorwurf, daß sie hier eine besondere sittliche Gefährdung des Menschen in unverantwortlicher Weise zum Zweck des Güterabsatzes ausnütze. Verteidiger der Werbeindustrie machen geltend, daß die von ihr verwendeten Bilder und Werbeappelle sich ganz im Rahmen dessen bewegen, was von der

¹¹ Über die Rolle der Angst- und Schuldgefühle in diesem Zusammenhang vgl. H. Thurn, Probleme der Werbung, in dieser Zschr. 168 (1961) 415-28.

¹² Vgl. W. Dreier, Funktion und Ethos der Konsumwerbung (Münster 1965), bes. 177 ff.

Gesellschaft als sittlich tragbar angesehen wird, daß eine massive Sex-Werbung, die diese Wertvorstellungen verletzt, von der Öffentlichkeit abgelehnt werde und deshalb auch von der Werbeindustrie im eigenen Interesse vermieden werde. Sie suche zwar an geheime Wünsche anzuknüpfen, die in der Gesellschaft vorherrschen, sie schaffe diese Wunschvorstellungen jedoch nicht. Warum solle es verboten sein, auch solche Strebungen anzusprechen, wenn man sie nicht von vornherein in puritanischer Prüderie als schlecht ansehe. Außerdem stehe noch gar nicht fest, ob die Darbietung von Sex in Wort und Bild tatsächlich die verderbliche Wirkung auf den Menschen hat, die ihr vielfach zugeschrieben wird.

Von diesen Verteidigungsargumenten ist sicher soviel richtig, daß der einzelne Werbeappell harmlos sein kann oder noch ganz dem entspricht, was die große Mehrheit eines Volkes sittlich duldet. Es wird dabei aber das wirksam, was Götz Briefs das „Prinzip der Grenz-moral“ genannt hat: „Ein Verhalten, dessen Motivation sich grundsätzlich an der untersten möglichen Grenze des in einem bestimmten Kulturbereich Erlaubten orientiert. Dadurch wird bezweckt, einen Gewinn an äußeren Erfolgchancen zu erreichen.“¹³ Indem eine gemeinsame sittliche Verhaltensnorm, die immer eine gewisse Spielbreite hat, zwar nicht eindeutig gebrochen wird, man sich aber doch dauernd an der untersten gerade noch erlaubten Grenze hält, wird diese Verhaltensweise der „Grenz-moral“ allmählich zur Regel, und im Gefolge davon schiebt sich die unterste Grenze des Erlaubten immer weiter hinaus. Weil eine entsprechende Gegenkraft nach oben fehlt, entsteht ein Desintegrationsprozeß nach der Regel: „Wo die Prämie auf absinkendes Ethos steht, setzt sich *ceteris paribus* das niedere Ethos durch“ (Briefs). So hat schon Werner Sombart darauf hingewiesen, „daß sich der Auflösungsprozeß eines ursprünglich strengen Sexualethos in verschiedenen Kulturbereichen immer nach dem gleichen Schema kleiner Schritte bis zu völliger Auflösung vollzogen hat“¹⁴. Dieses Prinzip der Grenz-moral ist dort besonders wirksam, wo Unreife, Kinder und Jugendliche dem Einfluß minderwertiger, wenngleich vielleicht nicht unmittelbar schlechter Leitbilder ausgesetzt sind. Dies ist aber gerade bei der Werbung in hohem Maß der Fall.

Die eigentliche Manipulationsgefahr liegt also nicht darin, daß die Ziele der Werbung falsch oder die angewandten Mittel unsittlich wären, sondern in ihren kumulativen Nebenwirkungen. Eine wachsende Wirtschaft braucht steigenden Absatz, um nicht einer Stagnation zu verfallen. Darum muß sie über die Werbung immer neue Bedürfnisse wecken und intensivieren, die Menschen mit ihrem erreichten Lebensstandard unzufrieden machen, um so neue „Konsumtion zu produzieren“. Ihrem Einfluß steht aber keine Gegenkraft gegenüber, die über die gleichen umfangreichen Mittel verfügte. So sind wir in Gefahr, eine Konsum- und Leistungsgesellschaft zu werden, in der die Kultur verflacht und verödet und in der menschliche Sehnsucht nach erfüll-

¹³ W. Schöllgen, Grenz-moral, in: Staatslexikon III (Freiburg 1959) 1016.

¹⁴ Ebd. 1017.

tem Leben erstickt wird durch künstlich geweckte Bedürfnisse nach materiellen Annehmlichkeiten und Gütern, die zu erreichen der einzelne immer schneller rennen muß wie das Eichhörnchen im Tretrad¹⁵, ohne daß er je sein Ziel, das erhoffte Glück, erreichen könnte. Derartige Manipulationsmechanismen sind auch ohne bösen Willen der Beteiligten wirksam.

Gegenkräfte

Ist die Gesellschaft diesen Mechanismen hilflos ausgeliefert? Es wurde schon darauf hingewiesen, wie hoffnungslos utopisch der Versuch wäre, durch die Radikalkur einer wirtschaftlichen Revolution mit dem Ziel einer Abschaffung der Marktwirtschaft eine völlig manipulationsfreie Gesellschaft schaffen zu wollen. Wir werden mit der Werbung leben müssen. Gesetzgeberische Maßnahmen, etwa ein eigenes Werbegesetz und eine Vereinheitlichung des Werberechts, sind sicher wünschenswert und könnten manche Mißstände eindämmen. Es ließe sich sogar an eine stärkere steuerliche Belastung der reinen Werbeaufwendungen denken, obwohl ihre praktische Durchführung wieder auf erhebliche Schwierigkeiten stößt. Aber auch damit lassen sich nicht alle mit der Werbung verbundenen Probleme aus der Welt schaffen. Der schon erwähnte Zentralausschuß für Werbewirtschaft versucht, die Selbstdisziplin der Werbungtreibenden durch eigene Richtlinien zu fördern. Den eigentlichen Gefahren kann aber nur durch die kritische Aufmerksamkeit der einzelnen Konsumenten begegnet werden, die sich vor jeder Kaufentscheidung zu prüfen haben, ob das ihnen angebotene Gut tatsächlich ihren echten Bedürfnissen und Wünschen entspricht oder ob sie nur fremden Einflüssen nachgeben. Stößt geschmacklose Werbung auf entschiedene Ablehnung der Verbraucherschaft, wird sie nicht weitergeführt werden.

Kann aber der einzelne wirklich etwas ausrichten gegen die massenwirksamen Werbemittel? Durch die Reflexion und das Beispiel einzelner können eigene gesellschaftliche Leitbilder entworfen und soziale Gegenkräfte geweckt werden. Gesellschaftliches Leben ist mehr als nur mechanisches Aufeinanderwirken außengesteuerter Individuen. Man kann das Auftreten derartiger sozialer Gegenkräfte gelegentlich schon beobachten. So sind die Menschen zwar einerseits geneigt, sich dem Diktat ihrer Umgebung zu beugen, sich konformistisch dem Zeitgeschmack anzupassen und mit der vorherrschenden Mode zu gehen. Dem steht jedoch andererseits ein tiefes Bedürfnis gegenüber, sich von anderen zu unterscheiden, eigene Wege zu gehen, Neues zu versuchen. Viele Güter werden gerade deshalb nicht mehr begehrt und verlieren an Wert, weil sie „billig“ und damit für alle leicht erreichbar geworden sind. Darüber hinaus wächst wenigstens in bestimmten Kreisen das Bewußtsein von der Gefahr einer Manipulation durch die Werbung, eine Wachheit gegenüber den Werbemethoden und damit die

¹⁵ Vgl. John Kenneth Galbraith, *Gesellschaft im Überfluß* (München, Zürich 1968) 175.

Abwehr. Setzt man sich nicht jetzt schon manchmal der Gefahr der Lächerlichkeit aus, wenn man ein Konsumgut benutzt, für das besonders intensive Werbung betrieben wird, weil man in Verdacht gerät, einem künstlich geformten Massengeschmack zu folgen oder primitiver Werbepsychologie zu erliegen? Es ist damit zu rechnen, daß solche Einstellungen allmählich auch weitere Bevölkerungsschichten erfassen werden. Zweifellos kann der Nonkonformismus innerhalb kurzer Zeit selbst wieder zur Mode werden, kann das Streben nach Besonderheit zum Snobismus entarten, der von der Werbung ausgenützt werden kann („Wer das Besondere liebt, wählt . . .!“). Aber dennoch wird die Werbung bei aller Anpassung ihrer Taktiken eine tiefliegende Abneigung des Menschen gegen die sozialen Zwänge, ein Streben nach der Freiheit eigener Lebensgestaltung nicht ganz ausschalten können.

Eruptiv hat sich eine derartige Reaktion in der Unruhe unserer Jugend geäußert. Sie hat den Beweis geliefert, daß es möglich ist, auch ohne die Unterstützung finanzkräftiger Werbeinteressen das Bewußtsein der Öffentlichkeit zu beeinflussen und tiefgreifend zu verändern.

Ihre Kritik an der Wohlstands- und Konsumgesellschaft, so verworren und ziellos und manchmal widersprüchlich sie sich auch äußert, steht in einer merkwürdigen Parallele zu den Stellen des Evangeliums, in denen gerade den Armen besondere Lobpreisungen zuteil werden, den Menschen, die mit wenigem zufrieden sind und die ihr Glück und ihre Lebenserfüllung nicht im Reichtum, in der unbeschränkten Verfügung über materielle Güter suchen. So sind auch in der Geschichte der Kirche gerade in Zeiten hohen Wohlstands immer wieder Bewegungen aufgetreten, die sich durch gewollte Armut von den Einflüssen ihrer sozialen Umwelt freizumachen suchten und damit ein christliches Beispiel zu geben wußten dafür, daß der Mensch den Manipulationen materieller Verlockung nicht hilflos ausgeliefert ist. Welchen Beitrag könnte die Kirche in unseren Tagen leisten zur Befreiung des Menschen von den verfremdenden Einflüssen der Konsumgesellschaft?

Wilhelm Schätzler

Organisationsstrukturen kirchlicher Filmarbeit

Ein Vorschlag zur Neuordnung

Zum besseren Verständnis der weiter unten vorgetragenen Vorschläge zur Änderung der Strukturen kirchlicher Filmarbeit wird eine Skizzierung ihrer augenblicklichen Lage verhelfen:

1. In den meisten Diözesen existieren keine eigentlichen Filmstellen mehr. Die Gründe für ihre Auflösung sind weitgehend bekannt. Diese Stellen hatten nach dem Krieg die Aufgabe übernommen, in die einzelnen Pfarreien ein (moralisch) akzeptables Filmangebot zu bringen. Das Angebot selbst hatte wenig Qualitätsambitionen, so daß eine Erziehung *zum Film hin* nicht erfolgte. Das Aufkommen des Fernsehens machte diese Dienstleistung überflüssig. Nachträgliche Versuche, ein Filmangebot mit qualitativen Ansprüchen für einen festen Mitgliederkreis anzubieten (z. B. Stuttgart, Regensburg), scheiterten.

2. Die noch existierenden diözesanen Filmstellen unterscheiden sich sehr in ihrer Aufgabenstellung. Von einer Ausleihstelle für Tonbild- und Diapositivreihen über eine Stelle mit beachtlichem Angebot an Kurz- und Spielfilmen bis hin zu einer auf medienpädagogische Arbeit spezialisierten Stelle reichen die Schattierungen. Viele Diözesen aber haben nichts dergleichen vorzuweisen.

3. In jeder diözesanen Bürokratie befaßt sich irgendeine Stelle oder ein Referat mit dem Film, nur meist nicht eben mit großer Intensität.

4. In einer Anzahl von Diözesen gibt es im Domkapitel, dem Entscheidungsgremium einer Diözese, keinen für Filmfragen Zuständigen. Das bedeutet aber, daß Fragen des Films nur als Außenseiterfragen in die Überlegungen und Planungen des Domkapitels einbezogen werden. Es ist anzunehmen, daß nur dann über Film geredet und verhandelt wird, wenn es aus irgendeinem Grund Ärger damit gegeben hat (Freiwillige Selbstkontrolle, Reklame und dergl.). Eine sachgerechte Einschätzung der Bedeutung des Films in der Seelsorge ist dadurch nicht gewährleistet. Womit in keiner Weise gesagt werden soll, daß dem Film eine zentrale Bedeutung in der Seelsorge zukommt. Obwohl – manches kann sich sehr schnell ändern.

5. Die Aktivität der Film- und Fernsehliga und deren Wirksamkeit in den Diözesen litt darunter, daß sie sehr oft in irgendeiner Weise von irgendeinem Funktionär *unter anderem* betreut wurde (Ausnahmen bestätigen die Regel). Dadurch blieben die Anliegen der Film- und Fernsehliga immer am Rand der übrigen Aktivitäten in den Diözesen. Das Anliegen des Films und des Bilds kommt jetzt manchmal in den

entsprechenden „Räten“ zur Sprache, allerdings weniger in der Problemstellung, wie Film und Bild in Katechese, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, in Exerzitien, in neue Formen der Liturgie eingebaut werden können, sondern wiederum nur dann, wenn der Film irgendwo und irgendwann unliebsam auffällt. Und das tut er im Moment fürwahr!

Wie es dazu kam

Wie kam es zu dieser mangelnden Leistungsfähigkeit der kirchlichen Filmarbeit? Ein kurzer Rückblick wird die Organisationsstrukturen der kirchlichen Filmarbeit in ihrer historischen Bedingtheit sehen lassen. Da sich die geschichtliche Situation gewandelt hat, ergibt sich über weite Strecken eine Unangepasstheit dieser Organisationsstrukturen und damit deren geringe Effizienz. Zunächst existierte nach 1945 im Filmbereich nur der *Spielfilm* als relevante Größe. Um diese Größe in den Griff zu bekommen, wurden die Diözesanfilmstellen gegründet. Den Leuten auf dem flachen Land sollte ein einigermaßen kirchlichen Wertvorstellungen entsprechendes Programm aus dem Spielfilmangebot zugänglich gemacht werden.

Daneben wurde eine beratende und wertende Kommission – die Katholische Filmkommission – geschaffen, die alle auf den Markt kommenden Filme zu beurteilen hatte. Damit übte man einen Einfluß auf die Auswahl durch den Konsumenten aus, der sich kirchlichen Wertungen verpflichtet wußte.

Ferner bestimmte man in gewisser Weise die Programmauswahl vor allem der Kinos in Gegenden und Städten, in denen die Kirche einen gesellschaftlichen und politischen Machtfaktor darstellte. Und man bestimmte weiter indirekt zu einem Teil die Produktion, weil eben ein großer Konsumentenkreis sich nach diesen Wertungen richtete. (Die Hereinnahme der Kirchen in eine freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft muß in diesem Zusammenhang verstanden werden.)

Die Organisationsform, die sich aus diesen Notwendigkeiten ergab, war klar und übersichtlich. Auf der einen Seite die Diözesanfilmstellen mit der Aufgabe, das flache Land mit einem akzeptablen Programm zu versorgen, auf der anderen Seite die Filmkommission mit ihrer Kontrollfunktion gegenüber dem Spielfilmangebot. Eine Verbindung der Filmstellen und der Filmkommission war in der kirchlichen Hauptstelle gegeben. Daneben hatte die Hauptstelle noch die filmpolitischen Belange zu vertreten, die weder von den Filmstellen noch von der Filmkommission wahrgenommen werden konnten.

Die Aufgabenstellung der Diözesanfilmstellen sowie die Einflußmöglichkeiten der Filmkommission bauten sich in den 50er Jahren zunehmend ab. Letzteres deutete sich symptomatisch beim Film „Die Sünderin“ an. Als Organisation, die diesen Einflußschwund auffangen sollte, wurde die Film- und Fernsehliga gegründet, die die Gläubigen erneut zum Gehorsam verpflichten und ermahnen sollte. Es zeigte sich jedoch

sehr bald, daß es nicht nur darum geht, die Gläubigen zu ermahnen, sondern vor allem zu erziehen. Die medienpädagogische Arbeit, der sich die Film- und Fernsehliga nach einiger Zeit zuwandte, war allerdings deswegen nicht von großem Erfolg gekrönt, weil die Einwurzelung in den einzelnen Diözesen auf wenig erfolgversprechende Weise vorgenommen wurde.

Die Situation hat sich in den 60er Jahren grundlegend geändert. Die Bedeutung des Spielfilms im öffentlichen Kino ist rapid zurückgegangen. Die Zahl der Filmtheater sank von ca. 7000 im Jahr 1959 auf ca. 3500 im Jahr 1970.

Das Aufkommen des Fernsehens trug das seine dazu bei. Dieser Rückgang auch des Kinobesuchs resultierte aber nicht aus einer *grundsätzlichen* Abneigung gegenüber dem Film. In der von der Filmförderungsanstalt in Auftrag gegebenen „motivpsychologischen Studie über die Einstellung des deutschen Publikums gegenüber dem Kino bzw. Filmtheater in seiner derzeitigen Erscheinungsform“ heißt es in der Zusammenfassung der Ergebnisse im Punkt 9: „Das Kino ist hinsichtlich seiner spezifischen Erlebnisqualität ohne Konkurrenz; veraltete Einrichtungen und ein ungeeignetes Filmangebot lassen das Kinobedürfnis des Publikums in der Reserve bleiben.“

Daneben bestimmt ein zweiter Faktor die jetzige Lage mit: Die Kirche kann nicht mehr in dem Maß wie früher gesellschaftspolitische Macht ausüben. Schon gleich gar nicht gegenüber den heutigen Kinogängern. Mit dieser neuen Lage ergab sich auch schrittweise die Notwendigkeit einer neuen und anderen Zielsetzung. An den Diözesanfilmstellen ging das nicht spurlos vorüber, weil sie nach dem Prinzip wirtschaftlicher Rentabilität arbeiteten. Sie gingen weitgehend zugrunde. Nur einige paßten sich den neuen Gegebenheiten in etwa an. Die Filmkommission dagegen besteht und arbeitet weiter in der Form ihrer Gründungszeit. Nur geringfügige Modifikationen wurden vorgenommen (Änderung des Wertungssystems und dergl.); ihre Organisationsstruktur hat sich nicht mitgewandelt. Die Gefahr einer solchen Starrheit liegt in jeder Organisation. Bauen sich die ursprünglichen Zielsetzungen ab, dann wird sehr leicht die Organisation und ihr Funktionieren zum Selbstzweck.

Die neue Lage

Wie sieht die neue Lage, auf die man sich einzustellen hat, aus? Ganz allgemein läßt sich sagen, daß der Film stärker in die Verfügbarkeit des einzelnen und der kleinen Gruppe geraten ist. Einige Hinweise mögen dies verdeutlichen: In naher Zukunft werden fast alle bedeutenden Filme in 16-mm-Fassung zur Verfügung stehen. Der Kurzfilm entwickelt sich sprunghaft vom langweiligen Kulturfilm zu einer Filmgattung, der für Jugendarbeit und Erwachsenenbildung steigende Bedeutung zukommt. Die Möglichkeit für jeden und jede Gruppe, in Super-8mm Filme zu drehen, sind real. Gerätekosten bilden kein Hindernis mehr. Bildkassette und Bildplatte werden dem

einzelnen wie der Gruppe weitere Möglichkeiten eröffnen. Nicht zuletzt wird durch das Fernsehen mit vorangetrieben, daß der Mensch sich wandelt. Seine Bildungseinflüsse bezieht er mehr und mehr aus dem audiovisuellen Bereich, und daher orientiert er sich immer mehr am Bild, vor allem am bewegten Bild. Marshall McLuhans Theorien mögen in vielen Punkten überzogen sein, aber sie signalisieren eine Entwicklung, die nicht von der Hand zu weisen ist. Daß sich die Kirchen bei der Berücksichtigung dieser Lage besonders schwer tun, kommt daher, daß die Verkündigung vom gesprochenen zum geschriebenen Wort zwar sich entwickelte, daß aber das gezeigte Wort, das Bild aus vielerlei Gründen, seit dem Niedergang der Malerei, nicht mehr als Verkündigungsmedium benutzt wurde. Noch in weit stärkerem Maß als früher wäre es aber notwendig, das Bild bzw. bewegte Bild, in der Verkündigung und als Verkündigungsmedium zu verwenden. Die Entwicklungen und Wandlungen, die der Film, dann das Fernsehen und in Zukunft die Bildkonserve im einzelnen und in der Gesellschaft hervorgerufen haben und weiter hervorrufen werden, sind von tiefgreifender Natur. Alle organisatorischen Planungen und aller organisatorischer Aufbau nutzen nur dann, wenn ein Bewußtseinswandel eines großen Teils des Seelsorgeklerus und der gehobenen Chargen in der Diözesanhierarchie einsetzt, der diesen Wandel im einzelnen und in der Gesellschaft zur Kenntnis nimmt.

Unsere ganze Verkündigung basiert auf Formen, in denen das Wort dominiert. Nun wandelt sich unser kulturelles Gefüge. Nicht mehr das Verbale, sondern das Visuelle dominiert. Gilbert Cohen-Seät und Pierre Fougeyrollas haben in ihrem Buch „Wirkungen auf den Menschen durch Film und Fernsehen“ aufgezeigt, daß das Bild nicht mehr nur Illustration ist, sondern daß der Mensch heute schon in Film und Fernsehen die neue Konzeption der Welt, ihre Normen und ihre Prototypen sucht und findet. Am ehesten zeigen sich diese Wandlungen bei Kindern, die ja vor dem Lesen- und Schreibenlernen schon das bewegte Bild aufzunehmen gewohnt sind: Nicht umsonst werden, nach vorsichtigen Schätzungen, monatlich mehr als 12 Millionen Comic-Strips in der Bundesrepublik verkauft; also eine Publikationsgattung, bei der sich das Verhältnis von Bild und Wort so verschob, daß das Bild zur Hauptsache wurde und das Wort sozusagen nur mehr als „Illustration“ dient. Soll Verkündigung noch stattfinden, muß diese Entwicklung dabei berücksichtigt werden.

Mit dieser Entwicklung zur visuellen Kultur geht Hand in Hand auch eine Erscheinung, die hier weder gewertet noch ursächlich gedeutet werden soll, die aber zunehmend in der Seelsorge und der Verkündigung eine Rolle spielen wird. Wir meinen die Abnahme der persönlichen und sozialen Kontakte des einzelnen. Die Seelsorge und die Verkündigung basierten und sind aufgebaut auf diesen persönlichen und sozialen Kontakten. Der Mensch stellt sich nun immer mehr darauf ein, daß er seine Erfahrungen über die „Information durch Medien“ macht. Man kann sogar sagen: Die unmittelbare Primärerfahrung wird durch die Sekundärerfahrung, vermittelt durch die Medien, abgelöst. Das heißt aber mit anderen Worten: Seelsorge und Verkündigung werden immer mehr und immer stärker über die Medien stattfinden müssen.

Selbst die immer noch vorhandenen und notwendigen persönlichen und sozialen Kontakte, auf denen das Leben einer Pfarrei aufruhet und weiterhin aufruhet wird, werden leichter durch die Medien hergestellt. Es ist also heute vom Bischof und Pfarrer zu fragen, wie er in seiner Diözese und seiner Pfarrei eine Seelsorge und Verkündigung betreiben will, die berücksichtigt, daß der größere Teil der Menschen weitgehend nur mehr über die audiovisuellen Medien angesprochen werden kann. Daraus resultiert nicht nur die Folgerung, daß im Religionsunterricht, in der Jugendarbeit und der Erwachsenenbildung zunehmend audiovisuelle Mittel eingesetzt werden müssen. Im Endeffekt ergibt sich daraus die Notwendigkeit, wenn die Verkündigung überhaupt noch aufgenommen werden soll, „das Übergewicht des Verbalen so weit abzubauen, daß aus der Synthese von Bild und Wort eine neue Mitteilungsform als vollwertig akzeptiert und der Umgang damit gelehrt wird. Die Bedeutung des Wortes wird nicht verlorengelassen, sie muß aber in dem Zusammenhang mit dem Bild neu definiert werden. Es darf als sicher gelten, daß diese ‚Doppel-Codierung‘ die Mitteilungsform der Zukunft ist. Darauf müssen wir uns einrichten.“¹ Es stimmt nicht sehr froh und zuversichtlich, wenn man die wenigen Versuche sieht, den Film als Verkündigungsmedium zu nutzen. Das bisherige Resultat sind ein paar verstaubte Filme. Die meisten Verkündiger haben sich darauf hinausgeredet, daß Verkündigungsinhalte nicht darstellbar seien. Das ist schlicht und einfach eine Häresie, die die Lehre von der Inkarnation nicht ernst nimmt. – Wir sind heute auf den Ausweg angewiesen, aus der Kurzfilmproduktion das zu fördern und zu empfehlen, was unseren Intentionen in etwa entgegenkommt.

Diese Zeichnung des Hintergrunds soll einsichtig machen, daß etwa „die Beurteilung aller Filme“, „filmpolitische Fragen“ und dergl. Fragen am Rand kirchlicher Filmarbeit liegen.

Ein neues Konzept für die Filmarbeit

Die Zielsetzung, auf die hin die Organisationsform kirchlicher Filmarbeit konzipiert werden muß, kann so angegeben werden:

Filmarbeit (bzw. Arbeit mit den neuen audiovisuellen Medien) geschieht im Dienst der Seelsorge und Verkündigung. Und in der weiteren Entwicklung: Filmarbeit (bzw. Arbeit mit den neuen audiovisuellen Medien) gilt als wichtigste und entscheidendste Art der Verkündigung.

Die angestrebte Organisationsstruktur wird nur die amtskirchliche Seite berücksichtigen. Klar ist, daß sich auch die Frage nach der Organisationsstruktur auf seiten des Kirchenvolks stellt. Hier wird zum Beispiel erörtert werden müssen, in welcher Weise das halbautomatische 16-mm-Klubkino als lebendige Aufbauzelle des Pfarr-

¹ Klaus Brepohl, Film und Recht 8 (1970) 231.

lebens eine Rolle spielen kann. Hier muß die Überlegung angestellt werden, in welcher Weise sich der Pfarrgemeinderat dieser Bereiche annehmen kann. Solche Reflexionen sind wichtig, denn hier herrscht große Unsicherheit. Diese Fragen werden hier bewußt ausgeklammert, ohne daß wir sie deswegen geringer einschätzen.

Dekanatsebene

Um die oben angegebene Zielsetzung zu erreichen, muß bereits auf Dekanatsebene angesetzt werden. Zu überwinden sind folgende Hemmnisse: Der Mangel an notwendigen technischen Kenntnissen; die ungenügende Beziehung zur audiovisuellen Kultur; der noch zu teure Gerätepark; die fehlende Information über vorhandenes Material und Einsatzmöglichkeiten. Darüber hinaus kann der einzelne Seelsorger nicht die Entwicklungen auf diesem Gebiet übersehen und die für die praktische Arbeit daraus resultierenden Konsequenzen. Die Kommunikation zwischen Seelsorger und dem Seelsorgeamt bzw. der Diözesanstelle, die den Einsatz der audiovisuellen Medien in der Seelsorge vorantreibt, ist zu kompliziert. Wenn die Filmstelle Anregungen gibt, die in der Praxis auf Schwierigkeiten stoßen, dann ist auf Grund der Distanz vom Einzelseelsorger zur Filmstelle keine oder nur eine gering korrigierende Rückkopplung gegeben. Diese Schwierigkeiten werden aufgefangen durch einen Dekanatsbeauftragten, der die Kommunikation herstellen kann und so einerseits Mittler neuer Impulse von der Diözesanstelle zum Seelsorger wird, andererseits die praxisorientierte Kritik rückvermitteln kann. Am besten wäre ein auf die audiovisuellen Medien spezialisierter Seelsorger. Das käme der Tendenz entgegen, in Großraumpfarreien Seelsorgerteams einzusetzen, die sich aus Spezialisten zusammensetzen, was wiederum Rationalisierung der Seelsorgsbemühungen zur Folge hätte. Diese Rationalisierung würde sich auf die Dauer in einer Personaleinsparung auswirken. Darüber hinaus wäre es einem solchen Spezialisten möglich, die oben erwähnten Hemmnisse zu überwinden. Möglich wäre ebenfalls der Einsatz eines(r) Seelsorgshelfers(in) oder Katecheten(in) speziell für diesen Aufgabenbereich. Als Notlösung könnte auch ein Seelsorger einer kleineren Gemeinde diese Aufgabe übernehmen.

Zum *Aufgabenbereich* eines Dekanatsbeauftragten würde gehören: Die Anschaffung, Betreuung und der ökonomische Einsatz des Geräteparks. Das Angebot der vorhandenen und einsetzbaren audiovisuellen Mittel für die Seelsorgsplanung in den Pfarreien. Dieser Spezialist müßte Schritt für Schritt die Seelsorgsplanung im Dekanat daraufhin umzustrukturieren trachten, daß eine weitgehende Integration der audiovisuellen Medien in die Seelsorge vorgenommen wird und daß sie nicht, wie bisher, nur Lückenbüßer sind. Seine Aufgabe läßt sich beinahe eine missionarische nennen. Der enge Kontakt dieses Beauftragten mit den Seelsorgern würde dazu beitragen, daß Konflikte und Spannungen, die notwendigerweise bei der Einwurzelung neuer Seelsorgsmethoden entstehen, nicht unbewältigt auf die Seite geschoben, sondern ausge-

tragen werden. Dieser Beauftragte wird alle sich ihm bietenden Möglichkeiten (Dekanskonferenz, katechetische Fortbildung, Konveniat etc.) nutzen müssen, um die Arbeit mit den audiovisuellen Medien in die Seelsorge zu integrieren.

Dieser Spezialist benötigt neben einer ausreichenden Basisausbildung eine intensive Fortbildung. Wochenendtagungen dürften dazu kaum ausreichen. Vergleichbare Modelle und Investitionen aus der Praxis der Industrie lassen ein 14tägiges Trainingsprogramm pro Jahr geboten erscheinen. Lehrmethoden sind dabei gefordert, bei denen die Arbeit am konkreten Problem im Vordergrund steht. Dem einzelnen sollen Kenntnisse vermittelt werden, mit welchen Verfahren und Methoden die praktischen Probleme der Seelsorge und Verkündigung mit audiovisuellen Medien angegangen und bewältigt werden können. Praxisnähe und leichte Umsetzbarkeit der Erkenntnisse in die tägliche Arbeit sind vorrangig. Also ein voll und ganz auf Funktionalität ausgerichtetes Spezialistentraining.

Diözesanebene

Das Filmreferat bzw. das Referat für audiovisuelle Medien wird in das Seelsorgeamt eingebaut. Es erfolgt also die Einordnung einer Fachautorität in eine größere bürokratische Organisationseinheit. Der Leiter dieses Referats für audiovisuelle Medien ist also nicht autonom; er gehört als Spezialist einem übergeordneten Organisationssystem an. Als Spezialist kann und muß er Ideen, Vorschläge und Modelle aus seinem Sachwissen heraus entwickeln. Er kann fachliche Entscheidungen treffen, für die er voll verantwortlich ist, insofern besitzt er eine gewisse Autonomie. Eine vollkommene Autonomie (diese wäre bei einer selbständigen Medienstelle gegeben) birgt die Gefahr in sich, daß sich das Fachwissen verselbständigt. Das Fachwissen soll im Gegenteil in eine größere Einheit integriert werden. Das verhindert die Gefahr einer Diözesan-Cineastenstelle und garantiert eine Stelle, welche die audiovisuellen Medien für die Seelsorge und Verkündigung fruchtbar macht. Die fachorientierten Vorstellungen und Ideen haben sich der Zielsetzung „Seelsorge“ unterzuordnen, was einen ausgewogenen Einbau in die Konzeptionen der Gesamtseelsorge ermöglicht. Konflikte um die Bildung von Prioritäten können innerhalb eines solchen Organisationsgebildes zwischen den einzelnen Referaten ausgetragen werden. Um derartige Konflikte zu bereinigen, sitzt an der Spitze des Seelsorgeamts kein fachorientierter Spezialist, sondern ein Manager, der über die Einordnung des Einzelvorschlags in die oberste Zielsetzung entscheidet. Dieses Modell praktiziert mit Erfolg die Wirtschaft. Der Seelsorgeamtsleiter hat neben der Gesamtplanung auch die Kontrolle über die Leistungsfähigkeit, die Angepaßtheit der Dienstleistung der Filmstelle an die Seelsorge usw. auszuüben. Eine Organisation braucht neben ihrer selbstkritischen Prüfung auch laufend die von außen her, ob sie ihrer Zielsetzung gerecht wird. Notfalls wird dies zu Strukturänderungen oder personellem Wechsel führen.

Ein solches Referat für audiovisuelle Medien wird in absehbarer Zeit eine zentrale Bedeutung innerhalb des Seelsorgeamts bekommen. Aber jetzt schon kann es belebend und korrigierend auf gewisse, steinzeitlich anmutende Seelsorgskonzepte (wie etwa der Erwachsenenbildung) einwirken. Die Aufgaben dieser Stelle für audiovisuelle Medien sind wie bereits angedeutet sehr umfangreich. Sie wird die Schaltstelle sein, auf die es ankommt, wenn neue Entwicklungen für die Praxis nutzbar gemacht werden sollen, und diese neuen Entwicklungen kommen explosionsartig auf uns zu. Vorab ist zunächst Erziehungsarbeit in medienpädagogischem Bereich zu leisten, der Informationsfluß so zu organisieren, daß er bis in jede Pfarrei kommt, sind Archive von Kurzfilmen aufzubauen nach dem Maß der gegebenen Möglichkeiten, aber vor allem ist den religiösen Bildungsprogrammen, die durch Bildkassette und Bildschallplatte entscheidende Faktoren der Verkündigung werden, der Weg zu bereiten. Es können hier nicht alle Aufgaben aufgezählt werden; eins steht fest: Will man die Entwicklung zum Besten der Seelsorge nutzen, haben die Diözesanstellen einen entscheidenden Beitrag dazu zu leisten. Sie können also nicht nur auf Wunder von oben warten.

Regionale Zusammenschlüsse

Regionale Zusammenschlüsse von Diözesen werden vor allem ihre Bedeutung darin haben, daß sie eine qualitativ gute Schulung und Fortbildung der Spezialisten gewährleisten. Ebenso wird ein solcher Zusammenschluß für die Bereitstellung von Filmen und audiovisuellen Bildungsprogrammen notwendig sein. Vor allem bei Kurzfilmen wird es am vernünftigsten sein, daß das Filmwerk Rottenburg e. V. als zentrale Stelle die Rechte für die nicht-kommerziellen Auswertungen erwirbt und die regionalen oder Diözesanstellen – je nach Bedarf – mit Kopien versieht. Doch lassen sich gerade solch regionale Zusammenschlüsse nur aus den Mangelsituationen und Bedürfnissen der Diözese heraus konzipieren. Man muß in diesem Fall empirisch vorgehen, um einen optimalen Effekt solcher Zusammenschlüsse zu erreichen, zumal sie dann auch in Abgrenzung zur zentralen Stelle der kirchlichen Filmarbeit gesehen werden müssen.

Auf die Dauer wird ein zentraler Zusammenschluß von Film- und Fernsehliga, Filmwerk Rottenburg e. V. (als zentrale Arbeitsstelle des Verbands der westdeutschen Diözesen) und der Kirchlichen Hauptstelle nicht zu umgehen sein. Nur dadurch wird eine umfassende Dienstleistung gegenüber den Diözesen möglich. Nicht nur in vordergründiger Dienstleistung erschöpft sich die Aufgabe dieser zentralen Stelle; es wird ihr vielmehr die Beobachtung von Entwicklungen zukommen, die Erarbeitung von Modellen kirchlicher Filmarbeit, die dieser Entwicklung gerecht werden, und nicht zuletzt das dauernde Hineinwirken in die Diözesen, um diese Modelle zu realisieren und so eine sachgerechte und zeitgerechte Arbeit zu leisten. Das kann heute eine Stelle nur dann, wenn sie geistig und fachlich von Experten unterstützt wird. Ich sehe darum die große und neue Aufgabe der Katholischen Filmkommission darin, daß sie, unter-

gliedert in eine Reihe von Expertenteams, diese zentrale kirchliche Bild- und Filmstelle berät und auf diese Weise die notwendigen Entscheidungen vorbereitet.

Die Realisierung eines solchen Vorschlags dürfte problematisch werden, da dieses Modell auf starre kirchliche Organisationsstrukturen trifft, in die es eingeordnet werden muß. In einer intensiven Diskussion mit den betroffenen Bereichen muß hier erreicht werden, daß man auf der einen Seite der Lage gerecht wird, von der her dieses Modell konzipiert ist, und auf der anderen Seite die Einfügung und Einwurzelung in die bestehenden Strukturen vorangetrieben wird. Wahrscheinlich kann das nur durch eine Neubesinnung auf diözesane Organisationsstrukturen überhaupt erfolgen. Sollte auf diese Weise ein Anstoß dazu gegeben werden, wäre das ein wünschenswerter Nebeneffekt. Die Notwendigkeit, auf rationalere kirchliche Organisationsstrukturen hinzuarbeiten, bestreitet wohl niemand, der innerhalb dieser seine Tätigkeit ausübt.

Johann Hofmeier

Vom gewußten zum gelebten Tod

Ein Literaturbericht

Nach antiker Auffassung ist der Mensch in seinem Wesen durch die Sterblichkeit bestimmt. Der Mensch stirbt; Tiere hingegen verenden und Götter sind unsterblich. Was dem Leben nicht zu gelingen scheint, gelingt dem Tod. Er eint die Menschheit zur großen Schicksalsgemeinschaft. Für Ernst Bloch wird er zum Kriterium der Hoffnung, der Erwartungshaltung des Lebens: jenem optimistischen und dennoch rationalen Ausgriff in die Zukunft, der zu geschichtlicher Entwicklung und Veränderung drängt. Nach dem Schrifttum zu urteilen, hat unsere Zeit die Hoffnung entdeckt. Aber auch ihr Gegenpol wird kaum weniger beachtet. Während jedoch die Hoffnung im Werk Ernst Blochs oder in der Theologie der Hoffnung von Moltmann ausführlich behandelt wird, ist eine umfassende Darstellung der Todesrichtung des Lebens noch nicht gelungen. Das mag daran liegen, daß sich das Leben selbst leichter enthüllt als dessen Gegenkraft. Es mag aber auch daran liegen, daß das Leben in der Hoffnung seine Kraft entfaltet, während das Sterben als die Negation dieser Hoffnung undeutlich bleibt.

V. E. v. Gebstattel meint, nur eine Theologie des Todes könne das Geheimnis des Todes durchdringen und es doch als Geheimnis stehen lassen, während alle anderen Wissenschaften nur Teilansichten dieser transzendierenden Wirklichkeit geben könnten. Tatsächlich bieten die Publikationen über den Tod nur Teilansichten. Der Anspruch einer vollständigen Erhellung des Sterbens und des Todes wird nicht erhoben. Man tut deshalb gut daran, nur von Aspekten des Todes zu sprechen. „Anderes hat der Biologe, anderes der Psychologe, wieder anderes der Ethnologe, der Psychiater und der Philosoph von ihm auszusagen, wenn er dem Phänomen des Todes in seinem jeweiligen Wissensgebiet begegnet. Gemessen an einer Theologie des Todes hat die Lehre von den Aspekten des Todes die Bedeutung einer notwendigen Vorarbeit. Was die einzelnen Wissenszweige aufweisen, hat als Material zu gelten, das auf die Überformung durch die Theologie des Todes abgestellt ist.“¹

Man könnte die Literatur über den Tod den einzelnen Wissenschaften zuordnen. Vorzuziehen ist freilich die von Gebstattel eingeführte Unterscheidung zwischen dem apersonalen und dem personalen Aspekt des Todes. Der soziale Aspekt muß allerdings eigens berücksichtigt werden.

¹ V. E. v. Gebstattel, Prolegomena einer medizinischen Anthropologie (1954) 390.

I. Der apersonale Aspekt des Todes oder der natürliche Tod

Wenn wir vom apersonalen Aspekt des Todes sprechen, so heißt das nicht, daß die persönliche Stellungnahme des Sterbenden je völlig unbeachtet bleibt. Ob es ein apersonales Sterben beim erwachsenen Menschen überhaupt gibt, mag hier dahingestellt bleiben. Vom Sterben selbst als einer biologischen Notwendigkeit ist jedenfalls jeder ebenso betroffen wie von der öffentlichen Reaktion auf das Sterben, ob er nun fähig oder gewillt ist, dazu Stellung zu nehmen oder nicht.

Mit dem apersonalen Aspekt des Todes beschäftigt sich eine Vortragsreihe des Süddeutschen Rundfunks mit dem Titel „Was ist der Tod?“² Die einzelnen Vorträge kreisen um den natürlichen Aspekt des Todes. Selbst die Diskussion zwischen dem Naturwissenschaftler und dem Theologen über den Auferstehungsglauben geht nicht auf die subjektive Haltung des Menschen zum eigenen Tod ein. In der Vortragsreihe kommen Naturwissenschaftler, in erster Linie Mediziner, zu Wort. Niemand wird erwarten, daß sie da eindeutig über das Wesen des Todes sprechen, wo selbst Philosophen und Theologen an Stelle einer Antwort nur eine Sinndeutung versuchen. Der Leser erfährt eine ganze Menge über die biologisch-medizinische Sicht des Sterbens. Zunächst dürfte ihm freilich die Unterscheidung zwischen dem „natürlichen“ und dem „unnatürlichen“ Tod nicht eingängig sein, weil er von der Tatsache ausgeht, daß jedes Lebewesen sterblich und deshalb der Tod immer natürlich ist. Doch ergibt der Ausdruck „unnatürlicher Tod“ einen anderen Sinn, „wenn man ihn dem des natürlichen Todes gegenüberstellt. Unter einem natürlichen Tod könnte man verstehen jedes Sterben, das letztlich durch Rückbildungsvorgänge zu erklären ist, durch Altern der Gewebe und der Zellen, durch Beanspruchung und Abnutzung bedingt. Unnatürlicher Tod hieße dann jeder Tod als Folge von Krankheit, Unfall oder anderen von außen her wirkenden Ursachen. Man würde dann den unnatürlichen Tod verstehen im Sinne des vermeidbaren Todes“ (27).

Den vermeidbaren, vorzeitigen Tod zu verhindern, macht die Medizin alle Anstrengungen. Sie haben in den Organtransplantationen einen vorläufigen Höhepunkt gefunden. Allerdings dürfen die Hoffnungen nicht zu hoch geschraubt werden: „Eine allgemeine Lebensverlängerung über die seit geschichtlichen Zeiten anscheinend unveränderte Höchstdauer des menschlichen Lebens hinaus kann von Organtransplantationen . . . nicht erwartet werden. Das Leben eines relativ gesunden alten Menschen wird ja auch nicht durch ein einziges Organsystem begrenzt, sondern durch das gleichmäßige Altern aller Organe. Ein Organ-Austausch wird daher auch in ferner Zukunft die Lebensdauer höchstens der biologisch bedingten Grenze annähern können“ (116).

Ernüchternd sind die Ausführungen zur Lebensverlängerung durch gesundes Altern. Nicht die Gerontologie mit Beratung, Betreuung und Pflege des älteren Menschen hat

² Was ist der Tod? Eine Sendung des Süddeutschen Rundfunks. Hrsg. v. K. J. Schlemmer. München: Piper 1969. 192 S. Kart. 10,80.

das hauptsächlichste Verdienst an der Altersverschiebung, sondern die medizinischen Fortschritte, die schon in früheren Lebensphasen, vor allem im Säuglingsalter, den Grundstein zu einer längeren Lebenserwartung legen. Für die Alterskunde dürfte der Anthropologie in einem sehr umfassenden Sinn die größere Aufgabe zukommen, denn „wenn man dem Leben Jahre schenkt, muß man diesen Jahren auch Leben verleihen“ (119).

Mögliche Illusionen zerstört der Beitrag über die potentielle Unsterblichkeit. Obwohl vital fixiertes Leben sich durch Milliarden von Jahren lebensfrisch erhalten kann, „der Tod nicht naturnotwendig mit dem Begriff des organischen Lebens verbunden ist, da er vielmehr als eine spätere Erwerbung im Zuge der Höherentwicklung aufgefaßt werden muß“ (142), und obwohl die Methode der Gefriertrocknung einen hohen Stand erreicht hat, kommt *H. Dombrowski* zu dem Urteil, daß sich die vitale Fixierung lebender Substanz nur bei den niedrigsten Vertretern der Organismenwelt vollziehen kann.

Aber was hat nun eine medizinisch-biologische Betrachtungsweise zu der Frage zu sagen, was der Tod ist? Darauf gibt *H. Schäfer* in seinem Beitrag über den natürlichen Tod eine klare Antwort, die vom Phänomen des Lebens ausgeht. Während das Sterben selbst ein Vorgang, sogar notwendige Äußerung des Lebens ist, ist der Tod das Ziel dieses Prozesses, und als solcher Zustand Stillstand und damit auch Abschluß des Lebens. Im Tod verliert das Individuum seine Fähigkeit, Leben weiterzugeben oder selbst weiter lebendig zu sein. Tot ist der Mensch, wenn die Wiederbelebung nicht mehr gelingt. Dieser Tod ist eine biologische Notwendigkeit. Das gilt für den potentiell unsterblichen Einzeller ebenso wie für das hochorganisierte Lebewesen. Das lebensgefährdende Übervölkerungsproblem gilt auf allen Ebenen des Organischen. Selbst Einzeller müssen untergehen, weil bei ihrem Fortbestand in ständiger Zellteilung das Volumen der Zellmasse in kurzer Zeit so groß würde, daß es allen Raum einnehmen müßte. Für die meisten Tiere hat die Natur einen ökonomischen Weg geplant: den natürlichen Tod als Beute eines anderen Tieres. „Dieser Kreislauf des lebenden Materials ist denn auch der Grund dafür, warum es in der Natur praktisch nie eine Leiche gibt“ (16). Aber kann sich der Mensch der biologischen Notwendigkeit überlassen, das Wachstum durch Hunger oder wechselseitige Vernichtung zu regulieren?

Die wissenschaftlich orientierten Vorträge zeigen einen erregenden Ausblick. Die Sendereihe beweist gerade durch ihre leidenschaftslose, wissenschaftlich orientierte Betrachtung des Sterbens und des Todes aus der Sicht des Mediziners, daß der Tod nicht zu einem nur klinischen Phänomen herabgewürdigt werden kann. Und sollte es je eine Säkularisierung des Todes geben, so kann das in Zukunft doch nicht verhindern, daß das Sterben öffentlicher werden wird. *H. Schäfer* deutet es an, wenn er darauf hinweist, daß die menschliche Bewältigung des Problems, er meint eine Sterbensquote, die optimales menschliches Leben sichert, nicht wie im pflanzlichen und tierischen Bereich durch Hunger und wechselseitige Vernichtung erfolgen kann.

Die Ausführungen von *H. Kublendahl* gehen trotz eines anderen Ansatzes in die

gleiche Richtung. Zur sach- und persongerechten Behandlung des Kranken und Sterbenden, nicht zuletzt auch zur Wiederbelebung und sogar zum „verlängerten Sterben“ muß die technische Entwicklung in den Dienst der Medizin gestellt werden. Dadurch wachsen die Anforderungen an die Menschen, die in diesem Bereich tätig sind, dadurch wachsen aber auch die finanziellen Anforderungen, die an die Gesellschaft gestellt werden müssen. „Auch hier spielen Stellenplan und Acht-Stundentag, Personalmangel und Schwierigkeiten der Gerätebeschaffung ihre manchmal einschneidende Rolle. Wen sollte es wundern, daß die Schattenseiten der soziologischen Verflechtung unserer Zeit auch diesen Bereich nicht unberührt lassen! . . . Das Sterben ist mehrdimensional geworden, nach Zeit und Ort und biologischem, soziologischem und ethischem Verständnis. Erst in jüngster Zeit ist der Begriff des Sterbens aber auch öffentlicher geworden, weil sich nicht nur ärztliche Belange zwischen Leben und Tod schieben. Damit ist die Macht des Arztes zwischen Leben und Tod zugleich größer und kleiner geworden“ (98 f.).

II. Der soziale Aspekt des Todes

Man erwartet zunächst nicht, daß wissenschaftliche Ausführungen zum Problem des Todes in den Öffentlichkeitscharakter des Todes einmünden. Doch spielt der Tod für die menschliche Gemeinschaft eine so wichtige Rolle, daß dadurch die Einstellung des einzelnen zum Tod beeinflusst wird. Zwischen der persönlichen und der öffentlichen Einstellung zum Tod besteht eine Wechselwirkung, wobei einmal der eine und dann wieder der andere Pol stärker zur Geltung kommt. Tabuierung und Privatisierung mögen deshalb Vorboten einer sich anbahnenden Sozialisierung des Sterbens sein. Im englischen Sprachraum beschäftigt man sich schon seit längerer Zeit mit dem soziologischen Aspekt des Todes. Deshalb verdient die soziologische Untersuchung der Einstellung zum Tod von *Alois Hahn* Beachtung, die die wichtigsten amerikanischen Arbeiten zu diesem Problem verwertet³.

Um menschliches Verhalten zum Tod verstehbar zu machen, bedient sich Hahn empirischer, vergleichender und analytischer Methoden. Nach seinen Ergebnissen stimmt die verbreitete Ansicht von der Tabuierung des Todes nicht. Wenn sich der Mensch tatsächlich weniger mit dem Tod beschäftigt als früher, so liegt das in erster Linie an der Veränderung der Gesellschaft: das „große Ausmaß der sozialen Arbeitsteilung, die Vermehrung der Zahlen von Rollen, die ein Individuum gleichzeitig einnimmt und damit die Zunahme der Gruppen, denen es angehört, die rapide Mobilität, die Trennung privater und beruflicher Rollen, die zunehmende Anonymität des einzelnen in seiner Wohngegend, der Zerfall der alten Primärgruppen wie Großfamilie, Nachbarschaft und Gemeinde, kurz all die Phänomene, die man gemeinhin mit dem Schlagwort

³ Alois Hahn, *Einstellung zum Tod und ihre soziale Bedingtheit*. Eine soziologische Untersuchung. Stuttgart: Ferd. Enke-Verlag 1968. 162 S. Kart. 29,-.

Urbanisierung und Industrialisierung charakterisiert“ (84 f.). Diese Veränderungen haben dazu geführt, daß der Kontakt mit dem Tod in der heutigen Gesellschaftsstruktur weniger intensiv ist als in früheren. Das Todesbewußtsein des Menschen, seine Beschäftigung mit dem Tod überhaupt und mit seinem eigenen Tod hängen eng damit zusammen, wie häufig er das Sterben anderer miterlebt, oder wie häufig er selbst lebensgefährlich erkrankt. Selbstverständlich werden deshalb Unterschiede der Erziehung, der religiösen Auffassung und der psychischen Konstitution nicht ausgeschaltet; auch die indirekte Begegnung mit dem Tod durch Bücher, Zeitschriften, Radio, Fernsehen verändert das Todesbewußtsein; es wird außerdem, was Hahn nicht berücksichtigt, von den Anforderungen des Gesundheitswesens und nicht zuletzt durch die Bemühungen zur Vermeidung des Hungers und der Massenvernichtung beeinflusst. Die These von der Tabuierung des Todes läßt sich auch deshalb nicht halten, weil eine intensive Begegnung mit dem Tod wohl zu einem intensiven Todesbewußtsein führt, aber nicht zu einer stärkeren Todesfurcht; vielmehr sind Menschen mit intensivem Todeskontakt weniger von Todesfurcht betroffen.

Die weiteren Ergebnisse Hahns betreffen das kognitive Wissen, die emotionalen Reaktionen und das Handeln. Das kognitive Wissen um den eigenen Tod ist von einem bestimmten Alter ab universal. Wir teilen es mit allen anderen Menschen. Das entspricht einer soziologischen Gesetzmäßigkeit, nach der wir unsere Anschauungen durch Interaktionen mit der sozialen Gruppe bestätigt erhalten. Formen dieser Interaktionen sind die Bestattungsriten, die verschiedenen, primär gesellschaftlich bedingten Formen der Trauer, die Erbregelung, die Notwendigkeit, den Verstorbenen in seinen sozialen Rollen zu ersetzen, dann natürlich alles, was mit dem Gesundheitswesen, den Versuchen der Lebenserhaltung und Lebensverlängerung zusammenhängt. Eine besondere Rolle spielt der Jenseitsglaube, besser gesagt, der Unsterblichkeitsglaube. Dieser äußert sich weniger im ausdrücklichen Bekenntnis, als in den Gepflogenheiten, durch die sich Lebende an Verstorbene erinnern. In diesen Gepflogenheiten lebt der Verstorbene im Bewußtsein der Menschen weiter als der, der er im Leben war, und nicht etwa als der, der er jetzt ist, nämlich ein Toter.

Die soziale Interaktion formt den emotionalen Bereich stärker als den kognitiven. Je näher wir anderen Menschen stehen, desto stärker werden wir durch deren Schicksal emotional berührt. „Das bloß kognitive Wissen um meinem Tod wird durch die Erfahrung des Sterbens von Menschen, denen ich mich auf solche Weise verbunden weiß, viel eher auch zu einer Gefühlsgewißheit, die mein Denken und Empfinden bewegt, als das bei anderen Menschen der Fall wäre“ (60). Hahn betont, daß sowohl die kognitive Gewißheit von der Unausweichlichkeit des Todes als auch die emotionale Relevanz dieses Wissens nicht etwa angeboren, sondern sozial vermittelt sind. Er zeigt dies am Unsterblichkeitsglauben, an der Trauer und an der Notwendigkeit, die Verstorbenen in ihren sozialen Rollen zu ersetzen. Die nähere Untersuchung der Bestattungsriten ergibt, daß diese nur möglich sind, weil der Verstorbene irgendwie gegenwärtig bleibt. Das ganze Gefüge der Assoziationen, das den Lebenden mit dem Verstorbenen verbindet,

bricht nicht mit dessen Tod zusammen. Die gewohnten Verhaltensweisen werden vielmehr erst nach und nach abgebaut. Längere Zeit bleibt der Verstorbene in allen Gesellschaften selbst für jene Menschen lebendig, die nicht an die Unsterblichkeit glauben.

Die Trauer beruht auf der gleichen anthropologischen Wurzel wie der Unsterblichkeitsglaube. Jeder ist innerlich auf bestimmte Menschen so eingestellt, daß sie für ihn nicht austauschbar sind. Der Tod einer mit mir im affektiven Bereich verbundenen Bezugsperson wird als Verlust empfunden. Was der Tote für mein Leben bedeutete, fehlt nun. Die Reaktion ist Schmerz und Leid. Diese Reaktion wird dadurch verstärkt, daß die gewohnten Verhaltensweisen zunächst noch nicht abgebaut werden können und deshalb ins Leere stoßen. Dadurch entsteht Trauer. Diese Trauer ist, was zunächst überraschen mag, nicht ausschließlich oder gar nicht in erster Linie eine individuelle, sondern eine gesellschaftlich bedingte Reaktion. Das ist in den sozialen Rollen begründet. „Daß Mann und Frau, Eltern und Kinder in unserer Gesellschaft einander innig lieben, ist nicht ein bloßer Zufall, der aus den besonderen Gefühlen der einzelnen Beteiligten entspringt, oder eben auch nicht, sondern eine soziale Erwartung, die in der Regel von allen Beteiligten verinnerlicht und als emotionale Bereitschaft entsprechend in der Entwicklung des Individuums aufgebaut worden ist“ (126).

Demnach wäre Trauer eine sozial standardisierte Ausdrucksform, in der sich unser Schmerz über den Verlust eines nahestehenden, von der Gesellschaft für uns als „wichtig“ definierten Menschen manifestiert. „Dieser Schmerz und die durch ihn bewirkte persönliche Desorganisation sind um so intensiver, je exklusiver, wichtiger und affektiver die Beziehung zum Verstorbenen war. Entsprechend sind auch die Ausdrucksformen dieses Schmerzes und Maßnahmen, ihn zu mildern, qualitativ und quantitativ gestaffelt“ (131).

Kognitives Wissen und affektive Reaktion auf den Tod sind weder allein vom Individuum her zu verstehen, noch bleiben sie eine interne Angelegenheit; sie bestimmen vielmehr das gesamte Verhalten und Handeln des Menschen. Man mag bedauern, daß Hahn nicht näher auf die Bedeutung eingeht, die emotionale Reaktionen und Todesbewußtsein für das Leben haben. Aber das kann wohl nicht mehr Aufgabe eines einzelnen, sondern nur eines Teams von Wissenschaftlern sein.

III. Der personale Aspekt des Todes

So wenig die medizinisch-biologischen Aspekte des Todes von den sozialen getrennt werden können, so wenig kann der personale Aspekt des Todes isoliert gesehen werden. Die gesonderte Betrachtung einzelner Aspekte hat etwas Unbefriedigendes an sich. Der personale Aspekt des Todes ist vielschichtiger als der natürliche und der soziale. Wir müssen wenigstens die psychologische und die theologische Sicht unterscheiden.

Besonders fruchtbar haben die Anregungen *Sigmund Freuds* auf die Überlegungen zum personalen Aspekt des Todes gewirkt. Freud versucht in Anlehnung an die Biologie

die Auf- und Abbauprozesse in den Organismen durch die Annahme von zwei Triebarten zu erklären. „Die einen Triebe, die im Grunde geräuschlos arbeiten, verfolgten das Ziel, das lebende Wesen zum Tode zu führen, verdienten darum den Namen der ‚Todestriebe‘ und würden, durch das Zusammenwirken der vielzelligen Elementarorganismen nach außen gewendet, als Destruktions- oder Aggressionstendenzen zum Vorschein kommen. Die anderen wären die uns analytisch besser bekannten libidinösen Sexual- oder Lebenstriebe, am besten als Eros zusammengefaßt, deren Absicht es wäre, aus der Lebenssubstanz immer größere Einheiten zu gestalten, somit die Fortdauer des Lebens zu erhalten und es zu höheren Entwicklungen zu führen.“⁴

Diesen Feststellungen waren die Ausführungen Freuds über Krieg und Tod vorausgegangen. Daß es überhaupt zu Kriegen kommen kann, liegt im Unbewußten, das sich — im Unterschied zum Bewußten — gegen die Vorstellung des eigenen Todes wehrt, in seiner Mordlust Fremden gegenüber aber ungebrochen ist. Eine Wende zum Besseren könnte nur eintreten, wenn es gelänge, die unbewußten Vorstellungen stärker hervorzukehren und dem Sterben in unseren Gedanken den ihm zustehenden Platz einzuräumen. Deshalb möchte Freud den Satz „Si vis pacem, para bellum“ so abändern: „Si vis pacem, para mortem. — Wenn du das Leben aushalten willst, richte dich auf den Tod ein.“⁵ Der Mensch ist dem Leben den Tod schuldig. Unser Verhältnis zum Tod hat eine starke Wirkung auf das Leben. Das Leben verarmt, wenn der höchste Einsatz, eben das Leben selbst, nicht gewagt werden darf. Freud fordert die Stellungnahme zum Tod um des Lebens willen. Eben das meint der Wahlspruch der Hanse: „Navigare necesse est, vivere non necesse! — Seefahren muß man, leben muß man nicht“ (X, 343).

Wir sind nach diesen kurzen Hinweisen aus den Werken Freuds in der Lage, die Einstellung und das Verhalten zum Tod noch etwas deutlicher zu unterscheiden. Es gibt ein kognitives Wissen und ein affektives Betroffensein vom Tod, das die unbewußte Einstellung wenig berührt und keine Verhaltensänderung bewirkt. Es wäre aber eine Einstellung zum Tod wünschenswert, die in gelebter Stellungnahme die Todeskomponente in das Leben einbringen würde.

Diesen Freudschen Ansatz hat *Gebattel* verdeutlicht und weitergeführt. Er unterscheidet einen dem Leben immanenten und einen dem Leben transzendenten Tod. Der Tod ist, ohne daß wir uns dessen bewußt sein müssen, unserem Leben immanent. Unser Werden ist immer auch ein Sterben, denn wir geben mit jeder neuen Lebensstellung eine andere auf. „Das Leben ist eigentlich um den Tod herumgebaut und entfaltet sich an dem seinen einzelnen Gestaltungen immanenten Tod, der diese Gestaltungen, wenn sie zum Abschluß gekommen sind, wieder in sich eintrinkt. Der Tod nimmt zu, bis zu dem Zeitpunkt, wo von unserem zu Ende gelebten, vollrealisierten, ganz erfüllten Leben nichts mehr übrig bleibt als dieser ihm immanente Tod... Von diesem, dem Leben

⁴ Sigmund Freud, Gesammelte Werke XIII, 233; vgl. Das Ich und das Es, ebd. 268–276.

⁵ Zeitgemäßes über Krieg und Tod, Gesammelte Werke X, 355.

immanenten Tod verschieden ist der dem Leben transzendente Tod, der wie eine Macht von außen an das Leben heranzutreten scheint, um es von außen zum Abschluß zu bringen. Dieser Tod ist ein gedachter Tod, ein ichgesetzter Tod, das Zerrbild des lebensimmanenten Todes.“⁶ Mit Gebtsattel könnte man zwischen dem gelebten und dem gewußten Tod, zwischen dem Lebens- und dem Todesaspekt des Todes unterscheiden. Nach Freudscher Terminologie müßten wir sagen, beim gelebten Tod gelingt es, die Todeskomponente in das Leben einzubringen, beim gewußten Tod hingegen nicht.

Der gewußte Tod

Jean Améry's Versuche über das Altern des Menschen beziehen sich auf den gewußten Tod⁷. Améry meditiert über das Verhältnis des alternden Menschen zur Zeit, zum eigenen Körper, zur Gesellschaft, zur Zivilisation und schließlich zum Tod. Er gerät dadurch in einen sich steigernden Protest gegen vorgeformte Klischees, die sich in der Gesellschaft im Umgang mit dem gewußten, vergegenständlichten Tod gebildet haben und sozusagen als billige Trostworte jedem angeboten werden können. Man ist gespannt auf die Lösung. Aber Améry kann keine geben. Weil er vor dem Unentrinnbaren und Skandalösen nicht resignieren will, bleibt ihm schließlich nur die Rebellion, eine Rebellion freilich, die – ganz gleich, ob er es ahnt oder nicht – weniger dem Tod selbst gilt, als vielmehr den Klischees, dem Tod, von dem die Menschen wissen, an den sie denken, den sie fürchten und dem sie entfliehen wollen, dem Tod eben in seinem lebensfremden, negativen Aspekt. Aber negativ und lebensfremd ist dieser Tod gerade deshalb, weil er der gewußte Tod ist, ein Widerfahrnis, ein Zustoßendes, ein auf uns Zukommendes und nicht ein mit dem Leben Wachsendes.

Aber der Protest Améry's gilt noch etwas anderem. Er beginnt mit seiner Besinnung ja gerade an jenem Punkt, an dem im Menschen dieser objektive, gewußte Tod — ein Tod, von dem man ein kognitives Wissen hat und affektiv betroffen ist — als eine im Selbst immer schon vorhandene Wirklichkeit erfaßt werden könnte. Sein Protest gilt nun jener erdrückenden Macht mit ihren billigen Trostworten, die sich hinter den Klischees verbirgt. Man mag sie Zeitgeist, öffentliche Meinung, Ideologie, Religiosität, Lebensweisheit oder wie immer nennen. Sie verhindert, daß der allgemeine Tod „mein“ Tod wird, und daß ich in meinem Tod erkennen könnte, daß er mich zum Bruder aller macht.

Améry findet keinen Ausweg. Seine Meditationen sind düster, weil er den lebensimmanenten, den uns zum Leben wandelnden Aspekt des Todes nicht trifft, weil er, um auf die medizinischen Begriffe zurückzugreifen, vom unnatürlichen Tod spricht, nicht vom natürlichen Sterben als einem das Leben erst ermöglichenden Geschehen.

⁶ v. Gebtsattel, Prolegomena, 14; vgl. ebd. 396–400.

⁷ Jean Améry, Über das Altern. Revolte und Resignation. Stuttgart: Klett 1968. 135 S. Kart. 9,50.

Aber machen wir es uns mit dieser schematischen Einordnung Amérys nicht zu leicht? Mit dem Beginn des Alterns tauchen doch konkrete Fragen auf, die über den Sinn des Daseins nachdenken lassen. Der Mensch wird sich fremd, er erfährt den verwunderten Blick anderer, er versteht die Welt in ihrer neuen Sprache nicht mehr, der Sprache der sich fortentwickelnden Wissenschaft, der philosophischen Richtungen, der jungen Literatur, Musik, Kultur und Mode. Man würde Améry tatsächlich unrecht tun, wenn man ihn mit seinen Meditationen nur im gewußten Tod ansiedeln wollte und nicht in jenem entscheidenden und für das Leben kritischen Innenraum, in dem sich die Kehre zum Leben oder zum Tod, das heißt die Kehre zum Lebens- oder zum Todesaspekt des Todes vollzieht. Weil sie da angesiedelt sind, sind sie realistisch, durch und durch menschlich und zutreffend. Oftmals weiß der Leser nicht, ob er sich noch diesseits oder schon jenseits der Scheidelinie befindet, so, wenn Améry über die Zeiterfahrung des Menschen schreibt: „Die Zeit ist unser Erzfeind und unser innigster Freund, unser einziger totaler Alleinbesitz und das, was wir niemals zu fassen bekommen, unsere Pein und unsere Hoffnung“ (16 f.). Die Jugend kennt diese Zeit nicht, sondern erst der Alternde, der, indem er die Zeit erkennt, zugleich auch das Ziel dieser Zeit, den Tod, sieht. „Es bedarf einer weitläufigen Erfahrung physischen Niedergangs, schwindender Körperkräfte, geschwächten Gedächtnisses, Verfalls und Beschwerlichkeit in allen Formen, wenn der Tod aus einer objektiv unpersönlichen Sache zur Eigentlichkeit werden soll. . . . Der alternde Mensch, sofern er nicht schlechten Gewissens und immer nur mit geringem Erfolg das Geschäft des Verdrängens betreibt, wenn er sich nicht entfremdet in eine operationelle Lebenstüchtigkeit hinein, spürt in der Tat sich sterben, lange Jahre noch, ehe er wirklich verscheidet. Sein physischer, gesellschaftlicher, kultureller Weltverlust gibt ihm die Gewißheit dessen, woran er früher nur als eine theoretische Wahrheit ungerührt geglaubt hat: daß er ein moribundus ist“ (121 f.).

Können wir das nicht so deuten, daß Améry den Lebensaspekt des Todes sieht? Er interpretiert sich jedoch selbst. „Wahr bleibt, des bin ich gewiß, daß man es leichter hat mit dem Sterben, wenn keine Zeit hinging, mit dem so Unausweichlichen wie Unausdenkbaren intim zu werden“ (125). Wenn auftretende Krankheiten, das Hinscheiden von Jahrgangskameraden und ähnliche Erfahrungen zur Meditation über den Tod anhalten, ist gerade nicht der Lebens-, sondern der Todesaspekt des Todes wirksam. Über den Tod selbst ist nichts zu denken, weil er ein Nichts ist. Die Frage nach dem Tod ist nur eine Scheinfrage. „Solange ich bin, ist er nicht, und wenn er ist, bin ich nicht mehr.“ Da haben wir ihn, den dem Leben transzendenten Tod, der hereinbricht als die totale Negation, „das vollkommene und unaufhebbare Debakel“, bar jeden Sinns.

Nein, Améry meint nicht den Lebensaspekt des Todes. Wie sollte er auch? Den gibt es für ihn nicht. Tod ist für ihn die Vernichtung des Selbst. Wie sollte das Ich dem entgegensehen und sich stellen? Das ist ohne Sinn. Auch Revolte und Resignation sind ohne Sinn. Aber ist das so absurd?

Améry spricht für viele Menschen verbindlich, vielleicht für die meisten, wer weiß es? Deshalb sprechen wir beim gewußten Tod vom persönlichen Aspekt des Todes, weil hier

verschiedene Möglichkeiten gegeben sind: Möglichkeiten der Einstellung, der Entscheidung und gelebter Wirklichkeit, aber auch die Möglichkeit, das Leben selbst zu verfehlen. Niemand weiß auch, für wie viele Menschen es zutrifft, daß es nach Améry nur illusionären Trost gibt, „auch außerhalb der größten und betörendsten Illusion, der Religion“ (28). Er freilich meint, es träfe für alle zu. Er schließt eine andere Möglichkeit aus. Ob er damit der Religion gerecht wird, ist eine andere Frage; daß Religion diese Illusion sein kann, daß sie für viele sogar die größte und betörendste der Illusionen ist, damit hat er sicher zum Teil recht. Aber alles über den Tod hat Améry nicht gesehen.

Der gelebte Tod

Ob Améry tatsächlich vom gewußten Tod und nur von ihm in dem Sinn gesprochen hat, wie wir diese Unterscheidung aus Gebattel übernommen haben, könnte wohl nur er selbst entscheiden. Leichter fällt uns diese Entscheidung bei Carusos Phänomenologie des Todes⁸.

Caruso nimmt die Freudschen Gedanken in der Erweiterung von Gebattel auf und entwickelt daraus das Konzept einer Phänomenologie des Todes, das er in den Grundzügen bereits in einem früher erschienenen Artikel vorgelegt hat⁹. Es geht ihm um den Sinn des Todes, den der Tod als ein gehandeltes Werden haben kann. Sinnlos ist der Tod, wenn ein solches Werden nicht stattfindet. Werden ist ohne den Tod nicht denkbar. Das Kind, das sich auf den nächsten Tag freut, eilt dem Tod ebenso entgegen wie der Gelangweilte, der die Zeit totschlägt, oder der Angeekelte, der in zynischer Resignation verkümmert. Ziel alles Lebens ist der Tod, doch hat jeder einen anderen Tod. Nicht von außen, sondern von innen, weil jeder ein anderes Werden hat. Aber dieses Werden ist Aufgabe. Der Mensch verweigert seine Selbstverwirklichung, wenn er sich dem Angebot wirklicher Beziehungen zu den Menschen verweigert.

In der Abhandlung „Die Trennung der Liebenden“ entfaltet Caruso das eben skizzierte Thema. Er stützt sich dabei in erster Linie auf psychoanalytisches Material. Aber was hat die Trennung der Liebenden mit dem Tod zu tun? Eben dies, daß die Trennung vom geliebten Menschen zu den schmerzlichsten Erlebnissen überhaupt gehört und diese Trennung dieselben Reaktionen hervorruft wie der Tod, nämlich Rebellion gegen oder Ergebenheit in das Schicksal. Nun ist tatsächlich jeder Schritt in das Leben das Aufgeben einer früheren Position, ein Loslassen und Abtrennen. Wenn sich zeigen läßt, daß diese Abtrennung in verschiedenen Graden ähnliche Reaktionen hervorruft wie der Tod, und in Extremsituationen die gleichen, dann könnte auf empirischem Weg der lebensimmanente Tod einsichtig gemacht werden. Die Trennung ist der Einbruch des

⁸ Igor A. Caruso, Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes. Stuttgart: Huber 1968. 316 S. Lw. 36,-.

⁹ Werden und „Entwerden“, in: Werden und Handeln, Festschrift zum 80. Geburtstag von V. E. Freiherr v. Gebattel (Stuttgart 1963) 218–234.

Todes in das menschliche Bewußtsein. Daraus formuliert Caruso seine Arbeitshypothese: „Der Kern unserer Fragestellung ist das Erlebnis des Todes in einer Lebenssituation. Verständlicher ausgedrückt: Das Problem, das uns beschäftigt und das im allgemeinen aus dem Bewußtsein derjenigen, die es unmittelbar erleben, verdrängt wird, ist das durch die Trennung hervorgerufene Erlebnis des Todes in meinem Bewußtsein und, komplementär hierzu, das Problem, das den Betroffenen noch mehr narzißtisch kränkt: das Erlebnis meines Todes im Bewußtsein des anderen“ (27). Das Erlebnis des eigenen Todes im Bewußtsein des anderen ist deshalb von der gleichen Bedeutung wie das Erlebnis des Todes im eigenen Bewußtsein, weil das Erlebnis des Todes im Bewußtsein des anderen tatsächlich als Verlust und Wertminderung des eigenen Selbst erfahren wird. Der psychische Mechanismus solcher Erlebnisse ist in der ursprünglichsten aller Trennungen vorgezeichnet, die der Mensch durchstehen muß, nämlich der Lösung aus der Mutter-Kind-Dyade. Die Trennung von Liebenden ist die Lösung einer Dualunion. Sie ist Verlust des Liebesobjekts, das ja zugleich ein Identifikationsobjekt ist, so daß jeder Verlust eine durchaus reale, nicht nur gemeinte oder erdachte Verstümmelung des Ichs bedeutet. Indem das Ich einen Teil seiner Identität verliert, gerät es in eine Katastrophe, gegen die es sich wehrt, indem es bestimmte Abwehrmechanismen in Gang setzt: Aggression, Gleichgültigkeit, Flucht, Ideologisierung. Diese Mechanismen greifen gewöhnlich auf ein Verhalten zurück, das bei einem früheren Verlust — meist dem Verlust der Mutter als dem ersten Liebesobjekt — sich bereits bewährt hat und das nun in Form der Wiederholung angewandt wird. Man könnte deshalb durchaus sagen, daß es sich im Abwehrmechanismus nicht um eine der Situation entsprechende, sondern um eine anachronistische Reaktion handelt. Das Ich verweigert durch Regression die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Trennung; es weigert sich, die Todeslinie des Lebens für sich selbst anzuerkennen und verweigert sich damit zugleich der eigenen Zukunft. Aber das ist nicht alles. Die Abwehrmechanismen setzen ein, damit die durch den Verlust hervorgerufene Angst nicht aufkommt und nicht bewältigt werden muß. Tatsächlich ist ja die Trennung lebensbedrohend, so daß sie notwendig mehr oder weniger von verdrängter „Todesangst“ begleitet ist.

Das Thema von der Trennung — zugleich das Thema vom Tod — hat somit seinen innersten Kern in der Verweigerung des Lebens durch den Zwang zur Wiederholung fester Verhaltensmuster als Reaktion auf den Verlust. Zugleich erhebt sich die Frage, ob eine solche Reifungshemmung unvermeidbar oder durch die persönliche Stellungnahme vermeidbar ist, ob der lebensimmanente und deshalb immer auch gelebte Tod auch ein wissend gelebter Tod sein muß oder nicht. Die Frage ist berechtigt, weil man nicht annehmen kann, daß die Reaktion des Alterns auf den in das Leben einbrechenden Tod, wie Améry das schildert, nur für unfertige, in ihrer Reifung gehemmte Menschen zutrifft. Vielleicht ist es doch so, daß nur im krankhaften Wiederholungszwang die regressiven Verhaltensmuster wiederkehren. Bei allen anderen Wiederholungen einmal eingübter Verhaltensmuster ist eine, wenn auch noch so minimale Weiterentwicklung denkbar; sie kann schließlich in langer Erfahrung doch zu einer realistischen Trennungs-

bewältigung führen. Der Prozeß selbst, ein Prozeß aus der narzißtischen Selbstverstrickung in eine Realitätsbezogenheit, muß dem Menschen gar nicht bewußt werden. Wiederholung wäre dann ein psychischer Mechanismus zum Zweck der Anpassung des Ichs an die Wirklichkeit. Jede Trennung wäre Wiederholung der Auflösung der Dualunion von Mutter und Kind; ihre Bewältigung wäre zugleich gelebter Tod. Die Reaktion auf die Trennung hat ja nicht nur die gleichen Züge wie die Reaktion auf den Tod, vielmehr wird in jeder Trennung die Todesstruktur des Lebens wirksam, indem ein Stück vergangenes Leben mit dem Schritt in die Zukunft endgültig hinter sich gelassen und abgeschlossen wird.

Das Problem des Menschen kann demnach von der Trennung her gestellt werden: Trennung von der Geborgenheit, Trennung vom Liebesobjekt, Trennung von sich selbst, Trennung vom Leben. Aber damit stellt sich die pädagogische Frage: Wie kann der Mensch mit der Trennung leben? *Eine* Antwort ist die des Selbstmörders, der sich selbst zerstört, weil er nicht unsterblich und nicht unbegrenzt ist. Diese Lösung findet ihre Wiederholung überall da, wo wir in uns und um uns etwas zerstören, nur deshalb, weil alle Dinge sowieso vergänglich sind. Eine Abwandlung davon ist die Liebe, die jemanden ändern will. „Jemanden lieben, um ihn anders zu machen, heißt ihn morden“ (250). Aber auch wer das beständige Glück sucht, findet keine Erfüllung. Seine Hoffnung wird enttäuscht, weil der Mensch wesensmäßig unvollendet ist. Selbst die Liebe zur Menschheit ist solange eine kalte, philosophische Abstraktion, bis der Mensch sich darauf einläßt, einen konkreten Menschen zu akzeptieren wie dieser ist, um mit ihm an einer gemeinsamen Welt teilzunehmen. So liegt die eigentliche Antwort in der Kommunikation mit der konkreten Welt eines anderen. Erst sie sprengt die in sich geschlossene Monade, reißt sie auf und weitet sie aus, überwindet die Statik des Wiederholungszwanges. Die Trennung wird überwunden, indem ihr Sinn gefunden wird. Sie macht offen für die Kommunikation. Darin liegt die Antwort auf die Frage, wie der Mensch mit der Trennung leben kann.

Soweit können wir mitgehen. Wir können Caruso jedoch nicht mehr in seinen gesellschaftlichen Folgerungen zustimmen, ja nicht einmal in seinen diesbezüglichen Prämissen. Das Problem beginnt bei Caruso nämlich bereits bei seinen Fallberichten, die er als Beispiele für die Trennung der Liebenden und deren Reaktion auf die Trennung anführt. Man könnte nämlich fragen, um welche Art von Liebenden es sich handelt, wenn die Liebe schon im Keim eine angeblich unmögliche ist, weil sie irgendwann einem Über-Ich-System geopfert werden muß. Gewiß wollte Caruso ein „krasses Problem anschneiden, nämlich die Lage von zwei Geliebten, die sich aus moralischen, religiösen, sozialen und utilitären Gründen (auf der Ebene des Bewußtseins!) trennen müssen“ (27). Die von ihm angeführten Fälle zeigen jedoch, daß die Bindung der Liebenden aneinander eine Wiederholung einer frühkindlichen Bindung war. Dann ist der eigentliche Trennungsgrund aber nicht ein Über-Ich-System, sondern gerade die Lebenskomponente des Todes, — Trennung, damit ein Werden beginnt. Gerade in der Trennung wird ein Schritt über den Wiederholungszwang hinaus ermöglicht. Die Funktion des Über-Ich-

Systems wäre dann eine positive, weil sie das Ich zur Stellungnahme und zur Trennung zwingt. Deshalb möchten wir nicht zustimmen, wenn Caruso zum Abschluß seiner Abhandlung sagt: „Alles Gesagte berechtigt uns zu der Annahme, daß das Problem der Trennung — in der Form wie es in unserer Schrift analysiert wurde — ein typisches für die repressive Gesellschaft ist. Im Rahmen letzterer muß jeder Protest gegen die repressive Organisation der Arbeit und der Liebe schwere Konflikte verursachen: um bei unserem Thema zu bleiben, muß die Protestation gegen diese Ordnung menschlicher Beziehungen unter anderen Erscheinungen auch die Qualen der unglücklichen Liebe hervorrufen“ (308). Schade, daß es sich Caruso mit der Antwort auf die Frage, wie der Mensch mit der Trennung leben kann, mit dem längst zum Schlagwort gewordenen Ruf nach der Veränderung der gesellschaftlichen Grundlage so leicht macht. Wozu tut er es überhaupt, wenn dafür noch eine weitere Vorbedingung bleibt, die „nur die Folge einer völligen anthropologischen, sozialen, biologischen, geistigen und technischen Umwälzung sein könnte. Diese Vorbedingung ist nichts Geringeres als die Aufhebung des Todes; denn die Entfremdung des Menschen wird solange nicht zur Gänze aufhören, als die vom Menschen abgetrennte und beherrschte Natur doch stärker ist als seine Liebe und seine Schöpfungskraft“ (309). Aber welchen Sinn hat der utopische Wunsch nach Aufhebung des natürlichen Todes?

Wir müssen deshalb die pädagogische Frage erneut stellen: Wie kann der Mensch mit dem Tod leben? Wir finden bei Gebattel noch einen anderen Aspekt des Todes, nämlich den der persönlichen Stellungnahme. Wir vermissen ihn bei Caruso wohl deshalb, weil er die psychoanalytische Denkweise auf die anthropologische hin nicht zu überschreiten vermag, obwohl er dies vorgibt. Bei Gebattel steht der stellungnehmende Mensch im Mittelpunkt, der gerade dann in Schwierigkeiten kommt, wenn er dem personalen Aspekt des Todes standhalten will, und der dann alle jene Anfechtungen zu bestehen hat, die Améry beim alternden Menschen so genau beobachtet hat. In dieser Stellungnahme ist, wenn sie gelingt, eine Wandlung inbegriffen, die den Menschen zu einem anderen macht.

Der theologische Aspekt des gelebten Todes

V. E. v. Gebattel spricht gelegentlich von einem pneumatischen im Gegensatz zu einem naturhaften Sterben. „Auch hier handelt es sich um ein Sterben, aber hat dieses Sterben nicht in ontischer Hinsicht ein ganz anderes Gewicht? Wenn Saulus vom Licht und von der Stimme des Herrn getroffen auf dem Wege nach Damaskus zusammenbricht, stirbt er als Saulus und wird ein anderer, wird Christ, wird Paulus. Nicht um eine vorübergehende ekstatische Verwandlung handelt es sich, bei der und nach der schließlich alles beim Alten bleibt, sondern eine totale Verlagerung der Werdebene ereignet sich hier, ein Neuwerden in einem tieferen und wesentlicheren Verstande findet statt. Das Werden des Paulus setzt das Sterben des Saulus voraus; ein anderer wird aus

ihm, er kommt — durch den Tod hindurch — erst wirklich zu sich selber; aber dieses eigentliche personale Selbst wird er nur, indem sein altes Selbst an Christus verbrennt.“¹⁰ Wenn es diesen pneumatischen Tod gibt, dann kann er sich nur in personaler Stellungnahme ereignen, bleibt aber in sich Geschenk, weil Stellungnahme, gleich welcher Art, den Einbruch an sich noch nicht erzwingen kann.

Die Gebtsattelsche Unterscheidung des Lebens- und Todesaspekts des Todes findet sich mit anderer Terminologie und etwas anderes nuanciert in Karl Rahners „Theologie des Todes“ in der Unterscheidung eines natürlichen, biologischen, innerlich notwendigen Todes und einer personalen Vollendung von innen, „in der der Mensch das gesamte Ergebnis seiner eigenen Lebenstat zur Endgültigkeit bringt“¹¹.

Aus den neueren Publikationen reiht sich hier *Rudolf Schermanns* „Reportage über den Tod“ ein¹². Der Verfasser gibt seine Position einleitend zu erkennen: „Unter ‚Leben‘ verstehen wir alles, was in unserem Dasein positiver Art ist und unter ‚Tod‘ alles, was das Leben im weitesten Sinn des Wortes gefährdet oder verhindert“ (7). Schermann geht es jedoch nicht mehr um eine Theorie des gelebten Todes, sondern um die Praxis. Wie soll der Mensch mit dem Tod fertig werden, der im Leben gegenwärtig ist, es gefährdet und verhindert? Als Antwort legt der Verfasser vier Rezepte vor. Dadurch gibt er zu erkennen, daß er Anleitungen geben will, wie man mit dem Tod leben kann. Die ersten drei Rezepte „Buddha oder Das-gedrosselte-Leben“, „Albert Camus oder Das-Leben-in-vollen-Zügen“ und „Sokrates oder Das intelligente Leben“ sollen uns hier nicht beschäftigen. Wir beschränken uns auf das vierte Rezept: „Christus oder Das ewige Leben“.

Schermann geht seine Sache unkompliziert an, manchmal beinahe mit einem „naiv gläubigen Bibelverständnis“. Christus wurde nach seinem dritten Lebensjahrzehnt auf brutale Weise ans Kreuz geschlagen. Warum? Weil er, um mit Camus zu sprechen, gekommen ist, zwei Hauptprobleme, das des Übels und des Todes, zu lösen, die gerade die Probleme der Revoltierenden sind. Aber man kann das gleiche auch mit biblischen Worten sagen: „Ich bin die Auferstehung und das Leben . . . Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben . . . Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm gebe, den wird in Ewigkeit nicht mehr dürsten. Vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zum Quell, das fortströmt ins ewige Leben“ (Joh. 11,25; 14,6; 4,14).

Mit Christus ist der Todfeind des Todes in unsere Geschichte eingetreten. Wenn sein Wesen Leben und Auferstehung ist, dann muß er das Leben lieben. „Und während sein ganzes Leben im Kampf gegen den Tod vergeht, weiß er, daß sich unaufhaltsam der Augenblick nähert, in dem er sich selbst dem Tod ausliefern muß. Er ist der ‚Eingeschlossene‘ par excellence, der von allem Anfang an zum Tode Verurteilte“ (91). Golgatha kommt. Kann Christus den Tod überwinden? „Wir wollen wissen, ob er noch

¹⁰ Prolegomena, 398–399.

¹¹ Theologie des Todes (Freiburg 1958) 31.

¹² Rudolf Schermann, Reportage über den Tod. München: Herold 1967. 204 S. Kart. 15,80.

etwas zu sagen hat, nachdem er den bitteren Todeskelch bis zur Neige geleert hat. Nur dann, wenn er dazu fähig ist, können wir ihm glauben, er sei das Leben und die Auferstehung. Nach seiner Auferstehung besteht nicht mehr die Frage, ob er wirklich der war, für den er sich ausgegeben hat. . . . Die Frage, die uns erregt, lautet: Wo, wie, in welchem Maß können wir an seinem Sieg mitbeteiligt werden?“ (94)

Schermann macht sich die Antwort zu leicht, so daß sie klischeehaft wirkt. Das Klischee aber hat die Wirkung, daß es sich zwischen den Menschen und die Wirklichkeit schiebt, daß es nicht mehr für die Wirklichkeit öffnet, sondern diese verdeckt. Wahrscheinlich ist es gar nicht so leicht, die vielen Klischees zu erkennen, die sich mit dem Phänomen des Sterbens und des Todes verbinden und ein Leben mit dem Sterben verhindern. Auch die Rede vom Himmel und von der Hölle, von der Sünde und von dem ewigen Leben kann die Sicht auf die gemeinte Wirklichkeit verstellen.

Die Diskussion über den Tod und das Sterben zwingt die Theologie, nicht nur lehrhaft über den Tod zu sprechen, sondern sich auch in einem praktischen theologischen Ansatz mit dem Tod zu beschäftigen. Die Möglichkeit des gelebten Todes fordert eine entsprechende Interpretation und wohl auch eine aszetische Auslegung der neutestamentlichen Botschaft, damit der Tod über das existentielle Geschehen hinaus auch Heilsereignis werden kann. Ansätze hierfür bietet die paulinische Theologie. Sie ist gerade da, wo sie vom Tod spricht, dem Leben zugewandt: „Wir sind also durch die Taufe auf seinen Tod mit ihm begraben, damit, wie Christus durch die Herrlichkeit des Vaters von den Toten auferweckt wurde, so auch wir in einem neuen Leben wandeln“ (Röm. 6,4).

Heilsereignis wird das Wissen um den Tod nicht, solange es nur im kognitiven Bereich beheimatet ist oder emotionale Reaktionen hervorruft, sondern erst, wenn es sich in den Bereich des Verhaltens umsetzt und zu neuem Leben wandelt. Die lebensgestaltende Kraft der Todeslinie des Lebens spricht folgendes Logion aus dem Johannes-evangelium aus: „Wer sein Leben liebt, verliert es, und wer sein Leben in dieser Welt haßt, der wird es zum ewigen Leben bewahren“ (Joh. 12,25). Das sind Worte, die in einer geschichtsbezogenen Eschatologie zur Geltung kommen müssen. Sie machen die Auferstehung nicht nur zu einer alleinigen Tat Gottes nach dem Tod, sondern zu einer Tat Gottes mit dem Menschen, die sich in der personalen Stellungnahme zum Tod aus dem Glauben bereits im Jetzt ereignet. Die Gestaltung dieses Todes im Jetzt geschieht durch die Begegnung mit Christus. Diese Begegnung ist Kommunikation mit der Welt Christi. Die Welt Christi aber ist die Welt des gestorbenen und auferstandenen Christus. Wer also mit Christus zu tun hat, tritt in Kommunikation mit dieser transzendenten Realität; er nimmt die Wirklichkeit Christi in sein Leben hinein und gestaltet daraus sein eigenes neues Leben.

UMSCHAU

„Polen liegt am Mittelmeer“

Das Jahrzehnt zwischen 1938 und 1948, dem die eher Tableaus als Geschichten und Erzählungen der Sammlung „Mittelmeerstunde“ von Jan Parandowski¹ angehören, war eines der erschütterndsten in der gesamten Geschichte Polens. So ist es nur allzu verständlich, wenn diese für die polnische Gesellschaft gleichsam eschatologischen Tage tiefe Spuren auch in der Literatur hinterließen, wie es der Schlußsatz in der vermutlich erst 1949 geschriebenen „Vorrede“ andeutet: „Noch lange wird man seine Gedanken von der Not jener Zeit nicht lösen können, auch wenn es sich um Dinge handelt, die damit scheinbar nichts zu tun haben. Ich sage scheinbar, denn tatsächlich hängt alles, was wir tun, mit unserer Zeit zusammen, und ihre gedämpfte Stimme läßt sich ohne Mühe auch in dieser Sammlung entdecken, und sogar ihr Titel gehört zu den Begriffen, gegen die die Nachfahren der Kimbern und Teutonen zu Felde zogen“ (6). Aber schon die Einsicht des 1895 in Lemberg Geborenen, daß diese Zusammenhänge dem Leser bereits im Vorwort zu verdeutlichen sind, läßt mutmaßen, daß Parandowskis literarisches Schaffen gegenüber den politischen Ereignissen jenes Jahrzehnts eher die Funktion einer Flucht denn eines Engagements bedeuten. „Jeder von uns rettete sich damals in eine Welt“, heißt es denn auch in derselben Vorrede, „die keine Macht der Erde zerstören, mißhandeln oder umwandeln konnte“ (6).

Wie aber sah nun diese Welt des damals

¹ Jan Parandowski, Mittelmeerstunde. Erzählungen. Bonn: Bibliotheca Christiana 1969. 207 S. Lw. 16,80.

43- bzw. 53jährigen Professors für vergleichende Literaturwissenschaft an der Katholischen Universität Lublin (KUL) aus, der seit 1931 Mitglied und später sogar Präsident des polnischen PEN war und 1936 erstmals Weltgeltung erreichte mit seinem preisgekrönten Roman „Der olympische Diskus“? Es war die antike Welt des Odysseus, die Küsten Thessaliens und Italiens, das Rom Ciceros, Cäsars und des Horaz, minuziös und geistreich skizziert und aus der Erinnerung beschworen von einem Liebhaber und Kenner, aber ebenso von einem poetischen Deuter und Lehrer antiken Geisteslebens, der im deutschen Sprachraum wohl am ehesten dem um zwei Jahre jüngeren Peter Bamm vergleichbar scheint. Doch was bei Parandowski vor allem interessiert, ist weniger die Verbindung von profundem Gelehrtentum und differenziertem Künstlertum, sondern vielmehr die leitmotivartige Thematisierung der Kunstfrage, die diese dreizehn Skizzen und Prosastücke bündelt, und zwar zu einem Dokument bündelt, das abseits vom Zeitgeschehen – etwa in der Beschreibung des „Weihnachtszimmers“ oder in der beschriebenen Beschäftigung mit Cäsars „De bello civili“ mitten im Polenfeldzug – in einer gleichsam emphatischen Erfahrung und Versöhnung das bürgerliche Kunstideal und die bürgerliche Kunstpraxis noch ein letztes Mal beschwört als einen späten Schein des Natur-Schönen und des Geschichtlich-Schönen, wie Walter Benjamin sagen würde. „Ich rede von der Kunst“, spricht der kunsterfahrene Kapitän zum Piraten in der Titelerzählung, „von der Sie nie gehört haben und deren Vorhandensein Ihnen ein Geheimnis war“ (191). Im Gespräch zwi-

schen Horaz und Piotr, dem Dichterling mit autobiographischen Zügen, verdichtet sich diese geheimnisvolle Kunst sogar zu resignativen Andeutungen, deren Wirklichkeit ungreifbar bleibt: „Wie kannst du nur verlangen“, so Horaz zu Piotr im „Gespräch mit einem Schatten“, „daß ich beginne, mit Worten zu reden, die es unmöglich ist zu übersetzen... daß unsere Gedanken und unsere Worte jene Dinge nicht erreichen...“ (180). Piotrs Resignation, bezeichnenderweise in die umfangreichste aller hier versammelten Erzählungen gekleidet, ist wohl auch die Parandowskis selbst, für den das Horaz in den Mund gelegte Wort an Piotr gilt: „Ich hielt ihn für einen Dichter, es stellte sich jedoch heraus, daß er eher ein Gelehrter war“ (179). Trotz dieser Resignation gibt es für Parandowski wie für Piotr „kein Ding, vor dem die Dichtung zurückschrickt“ (169). Aber nicht das gewählte Sujet zählt, sondern die Originalität der Darstellung. Dennoch ist auch dieses Bemühen bereits infiziert vom Hauch der Resignation: „und wir im Ozean verlorene Tropfen bemühen uns mit einer solchen Hartnäckigkeit und Verbissenheit um eine Originalität, die fast nicht mehr zu erreichen ist“ (175). Dichterische Identität ist offenbar nicht mehr erreichbar für Parandowski, es sei denn in der beängstigend schmalen und engen Dimension von zeitlich-räumlicher Bindung an seinen historisch-geographischen Kairos: „Man ist immer und vor allem ein Dichter seiner Zeit und seines Landes“ (173). Diese resignativ-versöhnende Geste bedeutet zugleich Abkehr von dem Unerreichbaren und Hinwendung zu einer Realität, die in ihrem Einklang von Ich und Welt romantische oder gar Züge des Biedermeierhaften annimmt: „Ich stehe im Einklang mit der ganzen Umgebung, weil ich mit mir selbst einig bin“ (107). Von dieser Harmonie zwischen Ich und Welt ausgehend, bleibt nur der Weg ins Transzendente offen, in dessen Lichtstrahl die Einigkeit mit sich und Welt verständlich und begreifbar erscheinen soll: „Gott ist in dieser Stunde in mir. Vor Ihm geht die Helligkeit, die Stille und die Harmonie her...“ (107). Spätestens mit diesen Sätzen dürfte Pa-

randowski an Grenzen des Begreifens gestoßen sein, hinter denen eine neue Welt beginnt, die Welt der Moderne und der Gegenwart, die solchen Aussagen über Harmonie von Ich, Welt und Gott verständnislos gegenübersteht. Ähnlich wie das Tagebuch des geschilderten Münzensammlers sind auch diese verschiedenen Münzen vergleichbaren Tableaus, Skizzen und Erzählungen in ein „Luxusalbum“ gesammelt mit dem signifikanten und gleichsam als Motto geltendem Satz: „...und nun bestreue ich die Velinblätter meines Tagebuchs mit dem Augenpulver meiner Schrift“ (23). In diesen Worten enthüllt sich die „Aristokratie des Numismatikers“, der von sich bekennen muß, er sei einer Menschlichkeit begegnet, „die mich im alltäglichen Leben so sehr langweilt“ (22).

Im Licht solcher Aussagen verdeutlicht sich nicht nur der Wandel in Parandowskis Schaffen, sondern ebenso seine exzeptionelle klassizistische Position inmitten der älteren Schriftstellergeneration Polens, der Iwaszkiewicz, Slonimski, Małaczewski, Dąbrowska und Kossak – um nur einige bedeutende zu nennen – angehören. Parandowskis profunde humanistische Bildung, zentriert um den Glauben an die Unabänderlichkeit der moralischen Fundamente der Welt und verankert in der griechisch-römischen wie christlichen Tradition (A. Klimowicz), steht zwar im Dienst einer Idee und eines Engagements, das für die gesellschaftliche und politische Konstellation im Nachkriegspolen eine bedeutende Funktion erfüllt, wie die Millionenauflage seiner Werke zeigt; aber für die künstlerische Relevanz dieses Werkes dürften wohl ähnliche Grenzen gelten wie für die sogenannte christliche Literatur westlicher Provenienz. Es bleibt eine „Mittelmeerstunde“ mit all den unvermeidlichen Assoziationen und Requisiten, die ein solches Wort weckt, fernab von den Gestaden der raumzeitlichen Gegenwart und Realität und der melancholischen Frage nachsinnend: „...wann wird der Mensch in freudiger Liebe das Bündnis im Herzen tragen, von dem Dichter, Weise und Heilige unentwegt träumten?“ (88)

Ernst Josef Krzywon

Die Zukunft der Religion

Zum 5. Salzburger Humanismusgespräch

Die Einhelligkeit, mit der man der Meinung war, die Zukunft der Religion sei offen, ist trügerisch. Denn die aus aller Welt versammelten Soziologen, Theologen, Religionswissenschaftler, Philosophen und Futurologen operierten mit so unterschiedlichen Religionsbegriffen, daß oft die bloße Verständigung in eine Krise geriet. Damit jedoch demonstrierte dieses Gespräch, daß es wirklich ein solches war: keine auf einen begrifflichen Vordermann – sei er religionswissenschaftlicher, soziologischer oder theologischer Art – gebrachte und so manipulierte Demonstration politisch oder kirchlich verordneter Einmütigkeit, sondern der Reflex jenes Pluralismus, der sowohl Theorie wie Praxis gegenwärtiger Religiosität kennzeichnet. Gerade die Herausarbeitung der Differenzen verhinderte jenen voreiligen Synkretismus, der für die Religionen tödlicher sein kann als die in diesen Tagen (22.–25. September 1970) auf Schloß Klesheim bei Salzburg oft beschworene Säkularisierung – ein Begriff, der als komplementärer zu dem der „Religion“ keine definitorische Übereinstimmung fand.

Wer als funktionalistischer Soziologe wie Thomas Luckmann Religion als Menschwerdung des einzelnen, soziologisch gesprochen, als Sozialisierung versteht – in der unausgesprochenen Nachfolge Dürckheims, für den das Heilige und Numinose identisch war mit der Gesellschaft –, für den gibt es eine Zukunft der Religion, solange es Spezialisationsprozesse gibt. Dabei ist es für eine so verstandene Religiosität gleichgültig, inwieweit sie in Riten (praktisch) und Theologien (theoretisch) eigene Institutionen bildet. Derlei hat nach Luckmann keine Zukunft mehr. Religion als private Sinnintegration (Numisierung der Sozialisation) wird jedoch davon nicht berührt.

Einer so formalistischen Auffassung von Religion widersprach die Konzeption von Harvey Cox, der Religion inhaltlich bestimmte als Befreiungsbewegung. Exodus als

Symbol für die Befreiung aus wirtschaftlicher und politischer Knechtschaft und Ostern als Zeichen für die Befreiung von der Last der Vergangenheit (Sünde) und der Belastung für die Zukunft (Tod) sind ihm Kriterien, religiöse Phänomene, von pseudoreligiösen zu unterscheiden. Die Richtigkeit einer theologischen Theorie erweise sich an ihrem Beitrag zur Befreiung des Menschen – eine Position, die vor allem Hans-Eckehard Bahr im Verlauf des Gesprächs zur Geltung bringen wollte. Wenn es nicht gelang, dann wegen des dogmatischen Charakters, mit dem hier christliche Weltverantwortung zur Norm für Religion überhaupt aufgestellt wurde. Dem widersetzten sich Karl Löwith und Ernst Benz, nicht ohne daß der Eindruck entstand, hier wolle ein konservatives Interesse dem Christentum das sozialkritische Engagement als unreligiös ausreden.

Ernst Bloch, der zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Satanismus aufrief, und Max Horkheimer, der die religiöse Substanz in der Sehnsucht des Menschen sieht, das Grauen möge nicht das Letzte sein, bestärkten vor allem die jüngeren Teilnehmer in der Überzeugung, die traditionellen Religionen hätten nur dann eine Zukunft, wenn sie diese aktiv mitgestalteten. Robert Jungk erwartet von ihnen, daß sie in den zunehmenden Sachzwängen der Technisierung das Humanum verträten und beim Suchen und Entwerfen konkreter Utopien die schöpferische Dimension Gottes zur Geltung brächten. Hubert Mynarek unterstützte dieses Anliegen im Namen katholischer Theologie, nach der Gott dem Menschen die Welt und ihre Zukunft zur schöpferischen Gestaltung überantwortet habe, was – wie Kurt Goldammer zeigte – die ursprüngliche Nähe des Christentums zum Humanismus erklärt, aber auch, wie sehr beide immer wieder kritisch aufeinander bezogen werden müssen.

Anmerkungen zu pseudoreligiösen Phänomenen wie Kommunismus (Hans J. Morgen-

thau) und Bildungs- und Schulgläubigkeit, die sich besonders in der Dritten Welt unheilvoll auswirken (Ivan Illich), ein gnostisch-elitärer Entwurf künftigen Christentums (Alfons Rosenberger), eine Strukturanalyse des Verhältnisses von Mythos-Religion-Glauben (Gonsalv Mainberger), eine vorzügliche Darstellung des Problems des Zionismus (Jochanan Bloch) und des Buddhismus (Schizuteru Ueda) zeigten Gefahren und Chancen der Religionen in der Zukunft.

Peter L. Berger schloß seine „soziologischen Betrachtungen über die Zukunft der Religion“ mit einer Summe, die für das ganze 5. Humanismusgespräch gültig ist: „Wir wissen nicht, was die Zukunft der Religion in unserer Gesellschaft ist. Wenn wir also unser Handeln auf vermeintliches Wissen darüber fundieren wollen, dann bauen wir auf Sand. Ich würde in dieser Situation an einen Ausspruch von Mark Twain erinnern: ‚When in doubt, do what is right‘. Wenn wir glauben,

wenigstens einen Zipfel religiöser Wahrheit in den Händen zu halten, dann, meine ich, sollten wir diese Wahrheit bekennen – auch wenn die sozialen Erfolgchancen ungünstig erscheinen. Und wenn wir glauben zu wissen, welche Imperative für das gesellschaftliche Handeln, sei es auf politischem oder anderem Gebiet, sich aus unserem religiösen Engagement ergeben, dann würde ich vorschlagen, daß wir solche Imperative befolgen – auch wenn wir über die Folgen für Religion oder Kirche in Unklarheit bleiben. In dieser Welt haben weder die Wahrheit noch die ethische Verantwortung eine vom Soziologen feststellbare Erfolgsgarantie. Daher haben soziologische Betrachtungen über die Zukunft, sei es der Religion oder anderer Inhalte unseres Engagements, immer nur den Status von dem, was Dietrich Bonhoeffer ‚vorletzte Frage‘ genannt hat. Ich glaube, es ist befreiend, sich das von Zeit zu Zeit in Erinnerung zu rufen.“

Günther Schiwy SJ

BESPRECHUNGEN

Staat und Gesellschaft

MAYER-SCHEU, Hansjosef: *Grundgesetz und Parität von Kirchen und Religionsgemeinschaften*. Hrsg. von Professoren der Universität Mainz. Mainz: v. Hase und Köhler 1970. 367 S. (Sozialwissenschaftliche Bibliothek. 5.) Lw. 38,-.

Will der pluralistische Staat sich selbst treu sein, dann muß er nicht nur gegenüber den verschiedenen weltanschaulichen Überzeugungen, gleichviel ob religiösen oder areligiösen, sondern ebenso auch gegenüber den Gemeinschaftsgebilden derer, die sich zu diesen Überzeugungen bekennen, den Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften und unter den letzteren an erster Stelle den großen Kirchen, *Parität* üben. – Von vornherein ausgeschlossen ist, daß er sich mit einer von ihnen identifiziert. Schwieriger zu beantworten ist, inwieweit er sich in Beziehungen zu ihnen einlassen kann, ohne sich in unzulässiger Weise mit einer oder mehreren von ihnen zu verbinden. Außer Streit dagegen steht, daß er ihnen eine in vielfacher Hinsicht unterschiedliche Behandlung nicht nur angedeihen lassen darf, daß eine solche sich vielmehr zwingend gebietet, denn jede denkbare schematische Gleichbehandlung würde der Eigenart und den Bedürfnissen immer nur einer oder einzelner von ihnen entsprechen und ihnen gerecht werden, den Eigenarten und den andersartigen Bedürfnissen anderer aber widersprechen und deswegen ihnen nicht gerecht werden. – Worin Parität in concreto besteht, ist daher gar nicht so einfach auszumachen, ist vielmehr ein vielschichtiges Problem, das als solches auf mehreren Ebenen angegangen werden muß. In diesem Sinn untersucht die vorliegende Arbeit die in der BRD geltende, in der Hauptsache durch das Bonner Grundgesetz – nicht allein durch die darin übernommenen

sog. Religionsartikel der Weimarer Reichsverfassung, sondern auch durch seinen Grundsatzteil, insbesondere das Grundrecht der Religionsfreiheit und den Gleichheitssatz – bestimmte rechtliche Ordnung daraufhin, wie sie die Parität versteht und inwieweit sie ihr gerecht wird. Das Ergebnis, zu dem die sorgfältig und umsichtig durchgeführte Untersuchung gelangt, ist sehr erfreulich: die in der BRD getroffene Regelung der Parität kommt der niemals zu erreichenden Vollkommenheit *äußerst nahe*. – Auch das den öffentlich-rechtlichen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften vorbehaltene Recht, ihre Mitglieder zu besteuern, stellt keinen Verstoß gegen die Parität dar, weil jede andere, „die durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bietet“ (GG Art. 140, WRV Art. 137, Abs. 5, Satz 2), auf ihren Antrag hin das gleiche Recht erhält; so handelt es sich nicht um einen geschlossenen Kreis von Privilegierten, sondern jeder Gemeinschaft, die dieser wohl unverzichtbaren Mindestanforderung genügt, steht der Eintritt in diesen Kreis offen.

O. v. Nell-Breuning SJ

WURM, Franz F.: *Wirtschaft und Gesellschaft in Deutschland 1848–1948*. 317 S. Opladen: Leske 1969. Lw. 24,-.

Mit 1848 ist der Anfang des hundertjährigen Zeitraums, dessen Wirtschafts- und Sozialgeschichte das Buch darzustellen unternimmt, sehr deutlich markiert; dagegen bietet 1948 keinen ähnlich markanten Endpunkt; so scheut der Verf. sich denn auch nicht, einzelne Entwicklungslinien noch eine gewisse Strecke weiter auszuziehen; 1948 ist offenbar

nur gewählt, um auf die runden hundert Jahre zu kommen. Von den 3 Teilen: I. Fundamente werden gebaut 1848 bis 1871 (11–84), II. Die Epoche der industriellen Expansion 1871 bis 1918 (85–184), III. Das Zeitalter der Katastrophen 1918 bis 1948 (185–289) scheinen mir die beiden ersten am besten gelungen. Von dem dritten, die zweite Hälfte der 100 Jahre umfassenden Teil ein auch nur einigermaßen überschaubares Bild zu zeichnen, das Wesentliche und Entscheidende vom Nebensächlichen und Belanglosen zu unterscheiden und gebührend abzuheben, ist bei dem geringen zeitlichen Abstand heute noch kaum möglich; wer diese Zeit miterlebt hat, sieht sie unvermeidlich aus seiner persönlichen Perspektive und kann ihr gar nicht völlig unvoreingenommen gegenüberstehen. In Bezug auf das „Tausendjährige Reich“ empfindet der Verf. es als erleichternd, daß „eine sozial- und wirtschaftsgeschichtliche Darstellung... die

Beschränkung auf den vergleichsweise harmlosesten Teil des so vielschichtigen Geschehens“ erlaubt (243). – Offenbar wendet das Buch sich an den gleichen Leserkreis, für den der Verlag unter dem Titel „Beiträge zur Sozialkunde“ die verdienstvollen „Modellanalysen“ herausbringt (s. die Besprechung in dieser Zschr. 184 [1969] 140 f.), d. i. an Menschen, die um ihrer staatsbürgerlichen Verantwortung gerecht werden zu können, vor ihrem Eintritt ins politische Leben, insbesondere vor der Übernahme von Funktionen im öffentlichen Bereich, in Staat, Gemeinde oder Verbänden (Gewerkschaften), sich mit dem gehörigen Wissen ausrüsten wollen. Sowohl die geschickte und anregende Darstellungsweise als auch die aufgeschlossene Haltung des Verfassers und sein strenges Bemühen um ein unparteiisch gerechtes Urteil machen sein Buch für diesen Zweck wirklich geeignet. O. v. Nell-Breuning SJ

Religionen

Buddhismus der Gegenwart. Hrsg. v. Heinrich DUMOULIN. Freiburg: Herder 1970. 323 S. Lw. 39,-.

Auch der Buddhismus kann der Auseinandersetzung mit der neuen Zeit nicht entgehen, die auf der ganzen Erde durch Technik, Massenmedien und Flugverkehr heraufgezogen ist. Dabei erweist er sich von einer oft staunenswerten Lebendigkeit. In Einzeldarstellungen verschiedener Autoren werden diese Bemühungen in den verschiedenen Ländern geschildert, der Theravada-Buddhismus in Ceylon, Südostasien und Indien, der Mahayana-Buddhismus in Ostasien und Tibet sowie der Buddhismus in der westlichen Welt. Der Herausgeber unterrichtet in kurzen Einführungen über die beiden großen Formen des Buddhismus. Die Darstellung ist überall sachlich und gut informierend, voller Anerkennung für die großen religiösen und kulturellen Leistungen des Buddhismus. „Die Grundlehren des Buddhismus“ werden in einem einleitenden Artikel von H. Naku-

mara dargestellt, so wie ein heutiger gebildeter Buddhist sie sieht. „Buddhas Begriff der Religion war rein ethisch. Seine ganze Sorge galt dem menschlichen Verhalten; um Riten oder Kult, Metaphysik oder Theologie kümmerte er sich nicht.“ (14) Es sei völlig falsch, anzunehmen, es gebe nach buddhistischer Auffassung kein Selbst. Die Leugnung des Ich kam erst später auf (19). „Es gibt zwei Selbst. Das eine ist das empirische Selbst im täglichen Leben, das andere das religiöse Selbst. Das erstere muß unterjocht werden.“ (20) Über dieses andere Selbst hat Buddha nichts gesagt. Diese Auffassung zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit der Unterscheidung des psychischen Ich, das sich noch in etwa vergegenständlichen läßt, und dem rein geistigen, ungegenständlichen Selbst. – Man fragt sich natürlich, wie der Buddhismus aus dieser Auseinandersetzung hervorgehen wird. Er scheint da vor größeren Schwierigkeiten zu stehen als das Christentum. Für die christliche Caritas ist das Nichthaften an den

Gütern dieser Welt nur Mittel und Weg zur Ganzhingabe an das, was allein des Menschen würdig ist und ihm die Selbstverwirklichung bringt. Im Buddhismus erscheint das Nichthaften als ein Letztes. In der Caritas liegt darum ein positives Moment des Tuns und Helfens wesentlich beschlossen, während das buddhistische Nichthaften wohl die Enthaltung von böser Gesinnung und Tat fordert, jedoch weniger unmittelbar die positive Tat des Eintretens für andere. Immerhin zeigen gerade die in dem vorliegenden Werk beschriebenen Versuche der Modernisierung, daß damit die größten Hindernisse für das Hervortreten der positiven, in der menschlichen Natur angelegten Kräfte beseitigt werden können. In einer Welt, die unter dem Einfluß der Technik geneigt ist, die äußere Tat zu überschätzen und die Innerlichkeit verkümmern zu lassen, was letztlich allem äußeren Fortschritt den Sinn rauben und den Menschen unbefriedigt lassen muß, ist der Ausgang dieser Auseinandersetzung von größter Bedeutung. *A. Brunner SJ*

ENOMIYA LASSALLE, H. M.: *Zen-Meditation für Christen*. Weilheim: O. W. Barth 1969. 210 S. Lw. 16,-.

Der deutsche Jesuit aus Japan gab im vergangenen Jahr an verschiedenen Orten Zen-Kurse für Christen. Hier werden die Einführungen zu den einzelnen Meditations-Übungen veröffentlicht. Wer die früheren Bücher des Autors kennt, findet hier thematisch kaum Neues. Was aber auch dieses Buch sehr empfehlenswert macht, ist die Ausrichtung auf

die Praxis des Zen-Wegs. Es behandelt das Zen und den Vergleich mit der christlichen Spiritualität und Mystik nicht – wie z. B. in „Zen-Buddhismus“ – chronologisch, sondern thematisch. Was über die christliche Meditation gesagt wird, verrät nicht nur tiefe und kritische Sachkenntnis, sondern auch gereifte eigene Gebeterfahrung.

Das letzte Kapitel behandelt „das Zazen als christliche Meditation“. Enomiya-Lassalle sieht zwei Möglichkeiten einer Übung des Zen im christlichen Raum: „als Vorbereitung auf die christliche Betrachtung oder Meditation“ und „selbst als eine Art christlicher Meditation“. Die erste Weise ist bedenkenlos zu bejahen. Auch bei der zweiten Art muß man dem Verfasser in seinen Begründungen zustimmen. Dabei kann man aber nicht nachdrücklich genug unterstreichen, was der Autor gegen Schluß hervorhebt: Das intensive Zazen darf, wie auch die tieferen Formen christlicher Beschauung, nicht „als eine Art von Sport oder Liebhaberei begonnen werden“. Es setzt eine gereifte Entscheidung voraus, diesen Versenkungsweg als „Reinigungsweg“ konsequent zu beschreiten; anfängliche Begeisterung kann u. U. bald in einen „verzweifelten Kampf“ gegen alles, was der Läuterung im Weg steht, einmünden. Deshalb sollte immer wieder ein „geistlicher Führer“ um Rat gefragt werden, auch wenn dieser im Zazen nicht speziell erfahren ist.

So sehr dieses Buch also allen ernsthaft um Meditation Ringenden empfohlen werden kann, so sehr ist von der Lektüre und der eigenmächtigen Zen-Übung den nur „Neugierigen“ abzuraten. *R. Silberer SJ*

Pädagogik

GIESECKE Hermann: *Einführung in die Pädagogik*. München: Juventa 1969. 240 S. Kart. 12,-.

Das für Studienanfänger verfaßte, sprachlich wie gedanklich nach der Absicht des Verf. voraussetzungslose Buch bietet eine „Einführung in die Pädagogik“, die den größten

Teil ihrer Information den empirischen Wissenschaften vom Menschen verdankt und unterschwellig von einer gesellschaftsverändernden Absicht getragen ist. So präzise und interessant die mitgeteilten Einzelheiten auch sind (vor allem über das Lernen), die eigentlich integrierende Kraft für alle zentrifugalen

Details fehlt: eine philosophische Anthropologie. Dies wird dort greifbar, wo trotz einer gewissen antimetaphysischen Attitüde von „Natur“ (22, 26, 41, 74, 213) die Rede ist und die psychologistische Engführung ethischer Begriffe, wie Gewissen (48), und die sozial-sozialistische Verkürzung von pädagogischen Zielvorstellungen, z. B. „emanzipierte Beteiligung“ als Lern- und Erziehungsziel (92) sich durchsetzt. Das große Interesse an pädagogischer Praxis – nicht zuletzt deshalb die langen Ausführungen über die Sozialpädagogik (155–190) – bewahrt vor verstiegene Spekulationen, läßt aber den Mangel der Frage nach Sinn und Mitte der Erziehung nicht verschmerzen. Eine Pädagogik, die im letzten auf eine philosophische Anthropologie verzichtet, wird kaum lange dem Positivismus der empirischen Wissenschaften standhalten können und im Sachhaften enden. So erweist sich das in seinen Problemdarstellungen verdienstvolle Buch selbst als ein Problem.

R. Bleistein SJ

CHRESTA, Hans: *Jugend zwischen Konformismus und Opposition* Einsiedeln: Benziger 1970. 228 S. Kart. 17,80.

Je mehr sich die Jugend in ihren oft widersprüchigen Äußerungen einem unmittelbaren Verständnis entzieht, um so mehr wächst die Bedeutung jugendsoziologischer Unter-

suchungen, die Motivationen und Attitüden klären. Chresta legt in seinem Buch zwei Untersuchungen von Züricher Lehrlingen vor und konfrontiert die Ergebnisse von 1962 mit denen von 1969, um die Veränderungen in der Persönlichkeitsstruktur herauszuarbeiten. Der Vergleich ergibt ein größeres Streben nach Lösung von Bindungen, die Tendenz zu kritischerer Haltung, eine labile, impulsive Affektivität und die Verschiebung der Intelligenzstruktur. Die aufs erste schockierenden Ergebnisse werden sowohl durch die Fragebogenmethode wie durch den Diapositiv-Z-Test (Zulliger) gesichert. Das Buch stellt in der Verbindung soziologischer und psychologischer Methoden wie in der Untersuchung eines bisher wenig erforschten Felds, nämlich der berufstätigen Jugendlichen, einen echten Fortschritt dar. Chresta diskutiert seine Ergebnisse immer in Auseinandersetzung mit älteren deutschen Umfragen, doch bleibt die Vergleichbarkeit dieser Untersuchungen – bei gerechter Berücksichtigung ihrer zeitlichen Differenzen – ungeklärt. Dennoch scheint mir diese Studie ihren besonderen Wert darin zu besitzen, daß sie ihre Aufmerksamkeit der Affektivität schenkt. Die Verschiebung in der Emotionalität von einer echten Stabilität zu einer nichtangepaßten, labilen Impulsivität wirft ein helles Licht auf das religiöse Verhalten wie die sexuelle Praxis der Jugendlichen und legt die eigentliche Wurzel der heutigen Krise bloß.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

RUDOLF LILL ist wissenschaftlicher Mitarbeiter für neueste Geschichte und Zeitgeschichte am Deutschen Historischen Institut in Rom.

FRIEDRICH MORDSTEIN ist o. Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule München.

WALTER KERBER ist Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie, München, Philosophische Fakultät SJ.

WILHELM SCHÄTZLER leitet die Kirchliche Hauptstelle für Bild und Film.

JOHANN HOFMEIER ist Professor für Religionslehre und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Regensburg.

ERNST JOSEF KRZYWON lebt als Verlagslektor in München.

Karl Rahner SJ

Kritik an Hans Küng

Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze*

Es soll hier einiges zum neuesten Buch Hans Küngs gesagt werden¹. Die Materie, die Küng behandelt, und die Weise, wie er dies tut, sind an und für sich so, daß man ein mindestens ebenso großes Buch schreiben müßte, wollte man auf alles eingehen, worüber Küng spricht. Das ist hier nicht möglich und auch nicht notwendig. Wir beschäftigen uns nur mit der eigentlichen Hauptthese Küngs und lassen alles andere an exegetischem und historischem Detail beiseite, das Küng zur Illustration seiner These und der Argumentation dafür hinzufügt.

Denn offenbar sind alle diese Dinge selbst nach Küngs Meinung letztlich für seine eigentliche These nicht entscheidend (69), und wir lassen z. B. die Frage beiseite, wie sich der Primat des Papstes im Lauf der Geschichte entwickelt hat, ob er eine Stütze im Neuen Testament besitzt, ob eine „unfehlbare“ Lehrautorität des Papstes sich aus der Schrift beweisen lasse, welche biblische Begründung der Episkopat habe usw. Zu all diesen exegetischen und historischen Details möchte ich hier, ohne meine Meinung näher begründen zu können, sagen, daß ich den Eindruck habe, daß Küng, natürlich unbeabsichtigt, diese historischen Details in ihrer Darstellung und vor allem in ihrer Auswahl so „frisirt“, daß alles sehr gut dazu dienen kann, den Leser, der sonst von diesen Dingen nicht viel weiß (und an solche wendet sich Küng doch vor allem) von vornherein stimmungsmäßig einzunehmen². Aber was mir diesbezüglich noch wichtiger scheint: Küng, der mit so viel rhetorischem Schwung so viel historisches Detail vor seinem Leser ausbreitet, hat offenbar selbst ein im Grund rationalistisches Verhältnis zur Geschichte. Denn wie seine römischen Gegner in den letzten Jahrhunderten eine mehr oder minder deutliche Unveränderlichkeit der Kirche in Verfassung und Lehre als selbstverständlich voraussetzten und so in der geschriebenen Tradition von der Schrift her schon immer – mehr oder minder – ausdrücklichsste Zeugnisse für den jetzigen Stand der Lehre mit ein klein wenig Exegese meinten erheben zu können, so

* Eine eingehende Stellungnahme von Hans Küng wird im Januarheft 1971 erscheinen.

¹ Vgl. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich 1970).

² Vgl. bes. den Abschnitt: *Das Interesse des Vatikanum I an Unfehlbarkeit* (69–74), wo das Vatikanische Dogma Ausgeburt des päpstlichen Absolutismus ist, sich aus der Tradition in keiner Weise legitimieren kann (87–92) und sein Entstehen im Grund den „ungeheuerlichen Fälschungen der Pseudo-Isidorischen Dekretalien aus dem neunten Jahrhundert (115 total gefälschte Dokumente von den römischen Bischöfen aus den ersten Jahrhunderten seit Clemens von Rom, 125 authentische Dokumente mit Interpretationen)“ verdankt (93 ff.). Alle Dokumente pro erscheinen als „von Römern verfertigte römische Bekenntnisse zum römischen Primat“ (97).

erklärt Küng im Grund von der gleichen rationalistischen Auffassung von Geschichte her, daß dort, wo im Früheren das Heutige nicht in dieser einfachen Weise greifbar sei, auch keine wirkliche Verbindung gesehen werden dürfte³. Das Frühere könne daher kein Zeugnis für das Heutige ablegen, und eine echte Selbigkeit der Kirche und ihrer Wahrheit in einer wirklichen Geschichte müsse überall dort bestritten werden, wo Küng diese Identität mit *seiner* Methode nicht glaubt feststellen zu können⁴. Die bleibende Identität von Kirche und Lehre in einer wirklichen Geschichte ist zwar ein Problem, das auch die Gegner Küngs noch nicht genügend bedacht haben, weshalb sie auch keine Methode besitzen, diese Selbigkeit unter dem Wandel der geschichtlichen Gestalten in reflexiver Weise zu ergreifen. Aber in dieser Hinsicht teilt Küng durchaus den Mangel seiner Gegner. Nur wird er von ihm zum Prinzip gemacht, von dem aus er eine verpflichtende Identität zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlechterdings bestreiten kann. Aber wie gesagt, davon soll hier nicht im einzelnen gesprochen werden. Und insofern ist diese Kritik in etwa ungeschützt.

Ich will es mir auch versagen, genauer meine Meinung über Küngs Stil zu präzisieren. Der Vorwurf Congars⁵ scheint mir durch dieses Buch erneut bestätigt. Es kommt hier nicht darauf an, über die subjektive Absicht zu befinden. Küng mag der Meinung sein, er schreibe, so wie er es tut, weil in der gegenwärtigen Situation der Kirche und der Theologie eine deutliche, harte, aggressive Sprache gar nicht zu vermeiden sei, will man der Sache dienen und die maßgeblichen Männer zu einer radikalen Besinnung zwingen (9–24). Mir kommt dennoch der ganze Stil überheblich vor. Diese Feststellung muß darum getroffen werden, weil unter ihrer Voraussetzung Küng einem Leser seines Buchs, also z. B. mir, nicht verübeln kann, wenn dieser Leser bei der Beurteilung der sachlichen Thesen die Mentalität, in der sie gewonnen werden,

³ Dieser Rationalismus ist für die Argumentation des Buchs grundlegend und an vielen Stellen deutlich. Vgl. dazu bes. S. 131–137. Küng unterstellt dem kirchlichen Dogma, daß es mit der Unfehlbarkeit seiner Sätze jene rationale Klarheit vindiziert, die Descartes zu den „Principia Philosophiae“ rechnet (132). Dieses Fehlverständnis legt er seiner Argumentation zugrunde, wenn er – selber auf dem Boden des Postulats der „klaren Sätze“ stehend – vor „definitiver Klarheit“ (137) warnt, die (übrigens im Rationalismus oft bezugte) Auffassung von der Klarheit als „Prädikat der Gottheit“ (137) unterstreicht und schließlich mit treuherzigem Hinweis anführt, „daß Sätze keineswegs so klar sind wie sie klar scheinen“ (131) und selbst Sätze der Mathematik in Schwierigkeiten geraten, wenn man auf ihre Grundlagen zurückfragt (132). Bedeutsam daran scheint nur, daß Küng – vielleicht unreflex, aber geradezu verfolgt vom Wahn der „klaren Sätze“ – durch diese mit nichts zu rechtfertigende Interpretation kirchlicher Unfehlbarkeit – diese versteht sich immer als innere Qualität der christlichen Wahrheit selbst – gezwungen ist, vom kirchlichen Lehramt solche Sätze zu verlangen, „die von vornherein gar nicht falsch sein können“ (142), und, da er sie weder historisch finden noch systematisch entwickeln kann, gleich jeder kirchlichen Objektivierung (Lehramt und Dogma zusammen) jedweden definitiv dogmatischen Wert zu bestreiten. Er bestreitet darin die *wesenhafte* Geschichtsbezogenheit des christlichen Glaubens.

⁴ Vgl. 60–69 und 87–100. Er scheint seinerseits in einen Offenbarungspositivismus zu verfallen, wenn er „göttliche Einsetzung“ und „komplexe historische Entwicklung“ als schlechthinnigen Gegensatz begreift (65) und übersieht, daß Gottes Wort im Menschenwort durchaus geschichtlich werden kann, ohne sofort und in jeder Beziehung menschlichem Irrtum zu erliegen (128).

⁵ Vgl. Y.-M. Congar, Offener Brief an Hans Küng, in: Römische Warte (Beilage zur Deutschen Tagespost) vom 14. 7. 1970.

einkalkuliert und dementsprechend die Sicherheit dieser Thesen schon von daher kritischer beurteilt. Ich weiß natürlich auch, daß ein solcher Stil bei Leuten, die von vornherein aggressiv und allergisch sind gegen Rom, die Bischöfe und die traditionelle Theologie, sehr willkommen ist und sehr viel Publizität erwarten darf. Aber müßte sich Küng nicht fragen, ob ein Christ und Theologe nicht ein wenig vorsichtiger und selbstkritischer verfahren müßte und nicht zu sehr mit dem Wind dieses Teils der öffentlichen Meinung segeln dürfte, der ja auch nach der eigenen Meinung nicht immer und überall in die richtige Richtung bläst?

Küngs Hauptthese

Wir kommen damit sofort zur Hauptthese Küngs und zu ihrer Begründung. Diese These ist einfach: Küng unterscheidet zwischen einem „Bleiben in der Wahrheit“ und der „Wahrheit von Sätzen“ (143–145).

Hinsichtlich des „Bleibens in der Wahrheit“ (151–157) gesteht er der Kirche als ganzer Indefektibilität zu (147–151), ohne dabei die Frage der kirchlichen Struktur, der Bezogenheit der einzelnen Strukturelemente auf dieses indefektible Bleiben in der Wahrheit und die Frage, welche christliche Kirche oder Kirchen gemeint seien, genauer zu erörtern. – Was die Wahrheit von Sätzen angeht (138–141), so bestreitet Küng, daß dem Lehramt der Kirche (181–196), dem Papst (157–163), den Konzilien (165–171) oder auch nur der Schrift selbst (171–181) Infallibilität oder Indefektibilität zukomme. Prinzipiell kann jeder Satz des kirchlichen Lehramts der katholischen Kirche (wir sehen hier zunächst von der Schrift ab), unter welchen sachlichen und lehrrechtlichen Bedingungen er auch zustande gekommen ist, irrig sein (141–142). Auch Konzilien können irren, und zwar auch dort, wo sie ihre höchste Lehrautorität, die ihnen zukommt, in Anspruch nehmen (169). Dasselbe gilt erst recht vom Papst und seinen Kathedralentscheidungen (157–163). Es gilt sowohl für Lehren, die vom „ordentlichen“ Lehramt als mit einem absoluten Glaubenssätzen zu bejahende vorgetragen werden, wie für die eigentlichen Definitionen des „außerordentlichen“ Lehramts (142 f.).

Den Beweis für diese These meint Küng mit dem Hinweis auf solche Sätze gegeben zu haben, die einerseits vom „ordentlichen“ oder „außerordentlichen“ Lehramt als Dogmen, d. h. als Glaubenssätze des göttlichen und katholischen Glaubens verkündet wurden und die dennoch andererseits irrig sind (51–53). Das entscheidende (s. auch 25 f.) und eigentlich einzige Argument für die Existenz solcher dogmatisch letztverbindlicher Sätze in der kirchlichen Lehrverkündigung, die dennoch irrig sind, ist für Küng mit der Lehre von „*Humanae Vitae*“ gegeben, die nach den bisherigen römischen Prinzipien einerseits als Dogma anzusehen und andererseits irrig sei (41–50). Die Irrigkeit der Lehre von „*Humanae Vitae*“ selbst glaubt Küng nicht eigentlich ausführlich begründen zu müssen, obwohl das Urteil über sie für seine ganze Argumentation doch

von fundamentaler Bedeutung ist (142). Er deutet die Argumente für ihre Irrigkeit gerade noch in einer höchst summarischen Weise an (38 f.) und glaubt die Unrichtigkeit ihrer Lehre als mehr oder weniger selbstverständlich (49) und von der Majorität in der Kirche anerkannt voraussetzen zu können⁶. Für seine Teilthese, daß nach römischen Prinzipien die Lehre von „*Humanae Vitae*“ nicht als zwar authentische, aber reformable These in den letzten hundert Jahren vorgetragen wurde, sondern mit der Lehrautorität, die nach traditionell römischen Prinzipien ein irreformables Dogma in der Lehre des ordentlichen Lehramts begründet, auch wenn Paul VI. in „*Humanae Vitae*“ nicht eigens und neu definiert, bringt Küng nicht eigentlich ein selbständiges Argument⁷, sondern beruft sich auf das Gutachten der Minorität unter Ottaviani, die in den Kommissionsberatungen vor dem Erscheinen von „*Humanae Vitae*“ die Lehre Pius' XI. und Pius' XII., und zwar nach Küng (ohne weiteren Beweis), gemessen an den traditionellen Prinzipien, zu Recht, als Dogma des ordentlichen Lehramts vorgetragen habe (42–50).

Eine innerkatholische Kontroverse?

Was ist nun zu dieser entscheidenden These, wenn wir all das historische Beiwerk und die ganze „Orchestrierung“ beiseite lassen, mit denen sie bei Küng umgeben ist, zu sagen?

Zunächst das eine, dessen sich Küng bewußt war: Diese These widerspricht der ganzen katholischen Theologie mindestens seit der Reformation, sie widerspricht der ausdrücklichen Lehre des Ersten und des Zweiten Vatikanum. Dieser Widerspruch scheint mir (unter später darzulegenden Vorbehalten) der Widerspruch zu einer definierten Glaubenswahrheit zu sein; denn die Sätze zumindest des Ersten Vatikanum haben keinen Sinn, wenn die Lehre dieses Konzils von der Unfehlbarkeit der Kirche (der Konzilien) und des Papstes bei eigentlich definitorischen Entscheidungen nicht mehr auf Sätze, sondern auf eine darüber und dahinter liegende Indefektibilität des Bleibens der Kirche in der Wahrheit sich bezögen.

Natürlich wird dieser Widerspruch zu einer definierten Lehre (oder wenn man noch vorsichtiger sein will: zu einer durch das ordentliche Lehramt als absolut verbindlich vorgetragenen Lehre) Küng nicht sonderlich erschüttern. Denn er bestreitet ja gerade auch konziliare Lehren, die als eigentliche irreformable Definitionen auftreten und angenommen werden wollen, das Recht zu diesem Anspruch (157–171). Insofern läßt sich natürlich fragen, von welchem noch gemeinsamen Boden her man sich mit Küng überhaupt unterhalten und gegen ihn argumentieren könne. Man kann

⁶ Vgl. unter anderem auch E. Hamel, *Conferentiae episcopales et Encyclica „Humanae Vitae“*, in: *Periodica* 58 (1969) 243–349.

⁷ Die deutsche Bischofskonferenz rechnet doch gerade bei dieser Enzyklika selbst mit der Fallibilität des ordentlichen Lehramts. Vgl. K. Rahner, *Disput um das kirchliche Lehramt*, in dieser *Zschr.* 185 (1970) 73–81.

ein solches Gespräch unter den gegebenen Voraussetzungen mit Küng gewiß nur noch so führen wie mit einem liberalen Protestanten, für den ein Konzil und auch die Schrift keine ihn absolut bindenden Größen sind, jedenfalls nicht in dem Sinn, in dem sie auch für einen normalen katholischen Theologen, auch wenn er alle geschichtliche Relativität der Wahrheit einkalkuliert, immer noch verbindlich bleiben, norma normans, die zwar verstanden und interpretiert werden muß (weil man sonst überhaupt nicht erkennen und weil man diese „Subjektivität des erkennenden Subjekts“ selbstverständlich nie überspringen kann), die man aber nie mit der Erklärung ablehnen kann, sie irre selbst und man selber wisse es besser.

Dieser Mangel an einer gemeinsamen Plattform für ein innerkatholisches theologisches Gespräch wird nicht aufgehoben dadurch, daß Küng sein Buch als „Anfrage“ versteht und den Willen, sich belehren zu lassen, betont (181, 203 f.). Diese durchaus zu respektierende Mentalität kann zwar sehr wohl zur Hoffnung berechtigen, daß man sich in weiterer Unterhaltung doch noch zu einer gemeinsamen Auffassung durchringen kann; sie hebt aber die Tatsache nicht auf, daß Küng durch sein ganzes Buch hindurch etwas bestreitet, was bisher für ein innerkatholisches theologisches Gespräch indiskutable Voraussetzung war.

Küng wird sagen, diese Voraussetzung sei nicht die, welche die katholische Kirche mache oder zu machen habe, sondern sei nur die Voraussetzung einer wenn auch weit verbreiteten und seit der Reformation bis zu Küng herrschenden Meinung der Theologie, die ihn nicht auf ihre Voraussetzungen verpflichten könne. Aber wenn er diese Position bezieht, konstruiert er sich nach eigenem Belieben eine römisch-katholische Kirche und hat eigentlich keinen Partner mehr, der einem selbst kritisch in einer spezifischeren Weise gegenübertreten könnte, als sie immer und überall gegeben ist, wo Menschen ernsthaft über die Wahrheit miteinander reden. Es bleibt dabei: Die Kontroverse über Küngs These kann man von der Sache her nicht mehr als eine innerkatholische theologische Kontroverse betrachten. Das muß zunächst in aller Ehrlichkeit gesagt werden, auch wenn gleichzeitig davor zu warnen ist, die Beurteilung einer These zur Beurteilung dessen zu machen, der diese These aufstellt.

Was weiterhin zu sagen ist, kann wohl kaum in einer Abfolge von Überlegungen dargeboten werden, die von der Sache selbst her zwingend wäre. Der Leser wird somit gebeten, keine allzu strengen logischen Forderungen an die Abfolge dieser Gedanken als solche zu stellen. Was zunächst die Berufung in der Küngschen Argumentation auf „*Humanae Vitae*“ angeht, so sei hier die Frage beiseite gelassen, ob die Lehre dieser Enzyklika, so wie sie dasteht als Lehre, die von der Enzyklika selbst eindeutig *nicht* als Definition vorgetragen wird, richtig sei oder nicht. Während Küng die Unrichtigkeit mehr oder weniger als selbstverständlich unterstellt (und dazu vielleicht auch etwas zu genau und sicher weiß, wie die Majorität der Menschen innerhalb der katholischen Kirche darüber denkt) und sich dadurch seine Argumentation erleichtert, lassen wir diese Frage beiseite, obwohl wir damit die eigene Position schwerer machen; denn auch die Stringenz dieser Teilthese Küngs könnte man bezweifeln.

Zur Lehre von „*Humanae Vitae*“

Es ist entschieden zu bestreiten, daß die Lehre von „*Humanae Vitae*“ vor der Enzyklika selbst wegen der Einhelligkeit dieser Lehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. beim Lehramt und bei den Gläubigen nach den traditionellen Prinzipien als ein Dogma zu gelten habe (46), das Paul VI. gar nicht hätte zurücknehmen können, wenn er nicht seinen eigenen Prinzipien, die für sein Gewissen, wie Küng betont, verbindlich sind, hätte untreu werden wollen. Die Lehre von der sittlichen Unerlaubtheit jedweder „künstlichen“ Geburtenregelung war nach den traditionellen Prinzipien kein Dogma. Küng hat das Gegenteil in keiner Weise bewiesen. Das Minderheitsgutachten der päpstlichen Theologen- und Bischofskommission, auf das sich Küng beruft, sagt von einem Dogma gar nichts, sondern argumentiert viel vager und allgemeiner mit der kirchlichen Lehrautorität, dem Hl. Geist und der Gefahr, daß diese Lehrautorität in Mißkredit komme, wenn Paul VI. von der Pianischen Lehre in dieser Frage abweiche. Und selbst wenn dieses Minderheitsgutachten sagen würde, „*Humanae Vitae*“ sei schon unabhängig von Paul VI. durch die Lehre der beiden Pius nach römischen Prinzipien irreformables Dogma, dann hätte Küng diese These der Minderheit erst noch beweisen müssen; denn sie ist noch nicht dadurch bewiesen, daß eine bestimmte Gruppe ihre Richtigkeit behauptet. Die Majorität in der genannten Kommission war jedenfalls vom Gegenteil überzeugt, und Küng supponiert ohne wirklichen Beweis, daß die Majorität diese Frage weniger genau geprüft habe als die Minorität, denn sonst könnte er sich ja nicht so schnell auf diese Minorität berufen. Ein Theologe weiß doch von genügend vielen Beispielen, in denen die eine Theologengruppe etwas als vom „ordentlichen“ oder „außerordentlichen“ Lehramt dogmatisiert erklärt und eine andere eine solche Behauptung eindeutig bestreitet. Von da aus ist es mir, ehrlich gesagt, unverständlich, wie Küng so schnell und so apodiktisch behaupten kann, die Lehre, die die künstliche Geburtenregelung verwirft, sei vor Paul VI. ein Dogma des ordentlichen Lehramts gewesen. Man verzeihe mir den Eindruck: Küng ist, eben um seine These zu beweisen, froh um jede kirchliche Lehre, die an sich falsch ist, aber mit einiger Wahrscheinlichkeit als in irgendeiner Form „definiert“ hingestellt werden kann.

Während des Zweiten Vatikanum wurde in der theologischen Kommission des Konzils bei der Abfassung von „*Lumen Gentium*“ ausdrücklich darüber debattiert, wann eine Lehre des ordentlichen Lehramts als irreformable Lehre anzusehen sei und deshalb vom katholischen Christen mit einem absoluten Glaubensassens angenommen werden müsse. Es gab in dieser Kommission gewiß Theologen und Bischöfe, die meinten, eine solche Lehre sei schon Dogma (wenn auch nicht eigentlich definiert), wenn sie durch längere Zeit allgemein gelehrt und praktisch von allen Katholiken angenommen werde. Ich kann hier keine Einzelheiten erzählen, aber ich erinnere mich sehr gut, daß ein bestimmter Theologe, der später bei „*Humanae Vitae*“ einen nicht unerheblichen Einfluß hatte, gerade wegen der kirchlichen Sexualmoral der genannten

Auffassung huldigte, um sie eindeutiger verteidigen zu können. Das Konzil aber hat in dieser Frage anders gelehrt. Ein absolut verbindlicher Glaubenssatz ist durch das „ordentliche“ Lehramt nur dann gegeben, wenn dieses Lehramt den betreffenden Satz nicht nur allgemein und unbestritten vorträgt, sondern ihn *als* mit einem absoluten Glaubensassens und *als* von Gott geoffenbart eindeutig vorträgt, so daß also auch über die spezifische Qualität der Vorlage kein ernsthafter Zweifel bestehen kann.

Es ist natürlich nicht grundsätzlich zu bestreiten, daß das ordentliche Lehramt auf diese Weise lehren könne und in dieser oder jener Sache auch tatsächlich so gelehrt habe. Aber wenn man eine über eine gewisse Zeit vom ordentlichen Lehramt allgemein vorgetragene Lehre als Dogma ansehen will, ist der Nachweis hierfür in aller Strenge zu führen. Er kann aber hinsichtlich der Lehre über die Unerlaubtheit der künstlichen Geburtenregelung nicht geführt werden, und Küng hat auch nicht einmal den Versuch dazu unternommen. Er setzt stillschweigend voraus, daß eine allgemeine Lehre in der Kirche auch schon eine nach kirchlichen Prinzipien irreformable Lehre ist. Das aber ist einfach nicht richtig und wurde auch durch die Majorität der Theologen nie verbindlich gelehrt. Es gibt selbstverständlich genug Lehren, die in der Kirche einmal allgemein vorgetragen, verteidigt und festgehalten wurden und sich später dennoch als irrig erwiesen haben. Viele solcher Lehren werden im praktischen Leben unwichtiger sein als die Frage, um die es in „*Humanae Vitae*“ geht, sie werden darum weniger das subjektive Interesse und die Emotionalität der Vielen erregen, und darum, wenn sie sich als irrig herausstellen, sang- und klangloser begraben werden. Aber das ändert nichts daran, daß es selbstverständlich eine sehr große Zahl von Lehren gibt, die praktisch einmal allgemein gelehrt und festgehalten wurden, die aber einerseits irrig waren und andererseits dennoch nie als Dogma vorgetragen wurden.

Hier ist, ob man will oder nicht, noch auf einen Punkt einzugehen, der tatsächlich nach meiner Kenntnis in der Schultheologie zu wenig bedacht wird und Küng mindestens scheinbar das Recht zu seiner These gibt. Denn viele authentisch vorgetragene, aber reformable Lehren (oder Sätze) werden *nicht* ausdrücklich *als* reformabel vorgetragen, sondern einfach gesagt ohne eine solche negative Abgrenzung. Ein deutliches Beispiel dafür sind die vielfältigen Ansprachen Pauls VI. zur Verteidigung seiner Enzyklika „*Humanae Vitae*“. Meines Wissens sagt der Papst dabei nie ausdrücklich, es handle sich hier um eine zwar authentische, aber grundsätzlich reformable Lehre. Paul VI. vermeidet vermutlich eine solche ausdrückliche Erklärung nicht bloß aus taktischen Gründen einer Volkspädagogik, die fürchtet, eine solche Qualifikation würde diese Lehre konkret um jede praktische Bedeutung bringen (ungefähr so, wie wenn ein Arzt einem leberkranken Patienten sagt, er solle zwar den Alkohol meiden, aber es sei natürlich doch nicht absolut sicher, daß der Leberschaden vom Alkoholgenuß verursacht sei). Das Schweigen braucht nicht allein daher zu kommen, daß der Papst persönlich von der sachlichen Richtigkeit seiner Lehre überzeugt ist. Es wäre vielmehr durchaus denkbar, daß er entweder für sich privat derselben Meinung ist wie das Gutachten der Kommissionsminorität (wenigstens in der Interpre-

tation Küngs) oder daß er nicht weiß, ob seine Lehre objektiv zum eigentlichen Offenbarungsgut gehört und als solche im Glaubensbewußtsein der Kirche gegeben ist oder nicht. Auch diese beiden letzten Möglichkeiten sind durchaus denkbar.

Warum eine Lehre im Bewußtsein eines einzelnen Menschen und somit auch der Kirche stehen kann, ohne daß ein deutliches Wissen über den Grad des Engagements, mit dem sie bejaht und festgehalten wird, gegeben sein müßte und warum es daher von der Natur eines solchen Urteilsprozesses her durchaus möglich und legitim ist, daß das kirchliche Lehramt einer bestimmten Lehre gar nicht eine eindeutige Qualifikation bezüglich des für sie geforderten Assenses mitgibt, darüber muß später noch einiges gesagt werden. Hier ist zunächst einfach festzustellen, daß einer vom kirchlichen Lehramt vorgetragenen und von den Gläubigen akzeptierten Lehre *de facto* gar nicht immer eine eindeutige Qualifikation bezüglich ihres Sicherheitsgrads und der für sie geforderten Zustimmung mitgegeben wird, ja grundsätzlich gar nicht immer mitgegeben werden kann. Das macht natürlich die Beurteilung von solchen Lehren schwierig, die in einer gewissen Allgemeinheit, Selbstverständlichkeit und mit relativ großem Nachdruck vorgetragen werden, zumal wenn man sie vergleicht mit den durch das ordentliche Lehramt ohne ausdrückliche konziliare oder päpstliche Definition gelehrteten Dogmen. Diese Schwierigkeit ändert aber nichts daran, daß Küng den Erweis dafür nicht erbracht hat, daß die Lehre von „*Humanae Vitae*“ unabhängig von der Autorität dieser Enzyklika selbst ein durch das ordentliche Lehramt gelehrtetes Dogma sei, wenn man sie nach den Prinzipien der römischen Theologie beurteilt.

Kurz gesagt: diese Lehre ist unter Umständen ein Beispiel dafür, daß das Lehramt der Kirche viele Lehren vorträgt, die sich später als irrig herausstellen. Sie ist aber kein Beispiel dafür, daß eine Lehre irrig sein könne, die vom „ordentlichen“ Lehramt *als* kirchliches Dogma mit der Forderung eines absoluten Glaubensassenses vorgelegt wird. Sie ist vielmehr ein Beispiel dafür, daß nicht immer und in jedem Fall von vornherein ein reflexes Wissen gegeben sein muß, ob eine Lehre bloß authentisch und reformabel oder grundsätzlich mit einem absoluten Glaubensassens zu bejahen sei.

Wahrheit und Irrtum in Sätzen überhaupt

Nun wird Küng vermutlich letztlich auf dieses Argument für seine These gar keinen entscheidenden Wert legen. Diese These scheint ihm vermutlich mehr oder minder von selbst einleuchtend und die aposteriorischen Beispiele von sich allmählich als Irrtum herausstellenden Dogmen werden für ihn mehr sekundäre Illustrationen einer Überzeugung sein, die für ihn im Grund schon immer feststeht. Denn Küng schildert ja mit bewegten Worten die Endlichkeit, Bedrohtheit und Inadäquatheit der menschlichen Erkenntnis (128–141). Er läßt eigentlich sehr unscharf Inadäquatheit, Mißverständlichkeit, Bedrohtheit eines Satzes (gemessen an dem von ihm gemeinten

Gegenstand) durch die weitere Geschichte der in ihm verwendeten Begriffe, durch die Möglichkeit des Mißbrauchs solcher Sätze selbst usw. ohne Grenzangaben in Irrtum übergehen. Er denkt im Grund nirgends ausführlich und genau darüber nach, worin der Unterschied zwischen der geschichtlichen Endlichkeit und Analogheit menschlicher Aussagen einerseits und dem andererseits besteht, was man wirklich Irrtum nennen kann. Küng stellt eine These auf, in der „Irrtum“ eine fundamentale Rolle spielt, aber seine Reflexion darüber, was Irrtum ist, wann man eine Wahrheit bei aller Endlichkeit und geschichtlichen Bedingtheit eben als wahr und nicht als irrtümlich zu bezeichnen hat, fehlt doch bei Küng in einem für diesen Zusammenhang geforderten Maß. Man hat bei Küngs rhetorisch eindrucksvollen Darlegungen oft den Eindruck, für ihn seien alle einzelnen Sätze, wenn auch in verschiedener Dosierung, immer gleichzeitig wahr und falsch (138–140).

Diese These dürfte zwar eine für viele Leute verführerische, weil letztlich bequeme These sein, aber sie ist dennoch falsch. Ja sie würde, konsequent zu Ende gedacht, auch die Grundthese von Küng selbst belanglos machen, weil sie dann nur bezüglich bestimmter Sätze feststellen würde, was von vornherein von allen gilt. Und die Frage wäre genauso offen wie vorher, ob jene bestimmten kirchenamtlichen Aussagen, von denen Küng feststellt, sie seien „auch“ irrig, doch jenen Grad von Wahrheit haben, den die normale Sprache manchen Sätzen zuspricht und von anderen Sätzen verneint (obwohl sie doch *ex supposito* auch einen „Kern“ von Wahrheit haben). Dazu kommt noch (man muß das doch vom ganzen Buch Küngs sagen), daß dann auch seine Grundthese unter das apriorische Prinzip zu subsumieren ist, kein endlicher menschlicher Satz könne einfach als wahr qualifiziert werden in der Meinung, er sei einfach *nicht* irrig, da sie natürlich all den Endlichkeiten und Mißhelligkeiten ausgesetzt ist, die Küng so beredt an allen menschlichen Sätzen feststellt⁸. Es bleibt, so will mir scheinen, bei Küng im letzten dunkel, ob er nicht doch von der Voraussetzung ausgeht, es könne gar nicht einen menschlichen Satz geben, der nicht *auch* irrig ist. Geht man nämlich nicht von dieser Voraussetzung aus, dann ist nicht einzusehen, warum es, wie Küng meint, keine Zusage Gottes dafür geben könne, daß gewisse Sätze durch seine Macht und Gnade vor Irrtümern bewahrt werden. Es ist nicht einzusehen, warum eine solche Zusage mehr dem Wesen des irdischen und endlichen Menschen widersprechen soll als die Zusage, die ja auch Küng für möglich und gegeben hält, daß nämlich Gottes Gnade die Kirche, und zwar sogar in einem irgendwie empirisch feststellbaren Sinn (wie aber, wenn nicht durch Sätze?) in der Wahrheit hält.

Nun muß man natürlich zugeben, daß eine der geschichtlichen Erkenntnis von heute und ihrer Problematik *wirklich genügende* Theorie darüber, wie Irrtum einer-

⁸ Auch der *Satz*, daß die Kirche aufgrund der ihr gegebenen Verheißung in der Wahrheit bleibt, untersteht dann dem Verdikt der Sätze überhaupt. Die hymnische Beteuerung, er enthalte eine Glaubenswahrheit (153), kann ihn um so weniger aus der Not befreien, als er *in dieser Form* eben auch nicht überall in der Tradition vorhanden ist und sich jenseits pietistischer Geistanrufung ebenfalls vor dem christlichen Gewissen in detaillierter und d. h. abgegrenzter Weise zu verantworten hat.

seits und geschichtliche Endlichkeit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit eines menschlichen Satzes andererseits genau unterschieden werden können, nicht zur Verfügung steht, ja diese Unterscheidung in vielen Fällen reflex und bis ins letzte unmöglich ist und in der kirchlichen Schultheologie sicherlich nicht gegeben ist (in einer kirchenamtlichen Lehre höheren Verpflichtungsgrads kann man eine solche Theorie aus begrifflichen Gründen von vornherein nicht erwarten). Küng hat recht, wenn er betont, man könne in einer für theologische Zwecke zureichenden Weise ein Verstehensmodell für die Unterscheidung endlicher, aber wahrer von irrigen Sätzen nicht von der Mathematik beziehen. Aber dieses bedauerliche Ungenügen theologischer Gnoseologie und Hermeneutik innerhalb der katholischen Schultheologie gibt kein Recht zu sagen, es gäbe auf dem Gebiet des Glaubens und der Theologie in keinem Fall wahre Sätze, die, weil inadäquat und in mannigfaltiger Weise gefährdet, nicht auch immer irrig seien oder wenigstens von solchen nicht genügend sicher unterschieden werden könnten, so daß auch eine von Gott autorisierte Instanz von vornherein nicht denkbar sei, die solche, von Irrtum bewahrte Sätze aussagen kann. (Es ist dabei hier an diesem Punkt noch unerheblich und eigentlich auch für die Grundthese Küngs belanglos, welches konkret diese Instanz wäre, ob die Kirche im ganzen, welche Kirche konkret oder ob eine institutionell greifbarere Größe innerhalb der Kirche. Es ist hier auch nicht darzulegen, welche innere Einheit eine formale Lehrinstanz mit der von ihr vertretenen Sache selbst haben muß, wie im letzten m.a.W. die Autorität des päpstlichen und bischöflichen Lehramts in der Sache an sich und vor dem Gewissen des Glaubenden immer von der Autorität Jesu Christi und seines Geistes, die sich letztlich, wenn auch durch menschliche Wirklichkeit hindurch, *allein* vertreten und bezeugen, abhängig bleibt, also auch für ein katholisches Glaubensgewissen sekundär ist.)

Die Notwendigkeit absolut bejahbarer Sätze

Um an diesem Punkt weiterzukommen, muß man etwas weiter ausholen und folgendes bedenken. Der Mensch lebt in der Wahrheit nur durch wahre Sätze, obwohl das In-der-Wahrheit-Sein (aus Gründen, die hier nicht weiter entfaltet werden müssen, da wir darin mit Küng ja übereinstimmen) und das Haben von wahren Sätzen nicht identisch sind und grundsätzlich auch derjenige in der Wahrheit sein kann, der viele irrige Sätze bejaht und deren Widerspruch zu jener letzten freien Grundentscheidung und Grundbefindlichkeit, in der man in der Wahrheit ist, nicht bemerkt. Aber in irgendwelchen wahren Sätzen (von natürlich noch einmal sehr verschiedener Reflexheit) drückt sich doch eine solche letzte Grundentscheidung, die den Menschen (durch die Gnade Gottes) in die Wahrheit setzt, immer und notwendig aus. Einfach deshalb, weil der Mensch ohne irgendein Stück Reflexion, ohne ein Stück gegenständlichen und somit auch satzhaft sich vollziehenden Bewußtseins nicht existiert, jeden-

falls dann nicht existiert, wenn diese freie Grundentscheidung irgendwie gegeben ist. Mit dieser These, daß sich die in die Wahrheit setzende Grundentscheidung auch irgendwie in Sätzen objektiviert, ist natürlich nicht gesagt, eine reflexe Unterscheidung zwischen solchen diese Grundentscheidung objektivierenden Sätzen (die als solche das Sein in der Wahrheit aussagende Sätze eindeutig wahr sind) und anderen, die dieses Verhältnis zur Grundentscheidung nicht haben und irrig sein können, müsse immer und überall und in jedem Bewußtsein gegeben sein. Das Gegenteil ist richtig: Man weiß gar nicht reflex und kann auch gar nicht immer wissen, welches genauere Verhältnis obwaltet zwischen Sätzen, die im Bewußtsein stehen und – mit Recht oder Unrecht – für richtig gehalten werden, und jener Grundentscheidung, die man als absolut wahre vollzieht. Aber dennoch gibt es verbal formulierte Sätze, die als eindeutiger Ausdruck gewisser Grundentscheidungen (oder der einen Grundentscheidung des Daseins, darauf kommt es jetzt nicht an) erfahren und mit jenem absoluten Engagement (und damit *als* indiskutabel wahr) vollzogen werden, wie dies in dieser Grundentscheidung selbst geschieht.

Ich weiß z. B. nicht so genau, ob meine Ansichten hinsichtlich der richtigen Lösung des Rassenproblems richtig sind oder trotz guten Willens irrig. Aber der Satz: Jeder einzelne Mensch ist in seiner Würde zu respektieren und als der Nächste zu lieben, ist ein Satz; er ist von der (hoffentlich gegebenen) Grundentscheidung zu solchem Respekt und solcher Liebe selbst verschieden und er ist ein Satz, den ich gewiß nicht mit kartesischer Begriffsklarheit in seinem Sinn aussagen und von allen Mißverständnissen abgrenzen kann, so daß er in meinem oder in einem anderen Bewußtsein vor Mißdeutungen völlig sicher wäre und nicht gleichzeitig mit Meinungen über die Lösung des Rassenproblems koexistent sein könnte, die mit dieser Grundentscheidung und diesem Grundsatz an sich inkompatibel sind. Über diesen Grundsatz lasse ich mich gerne mit Philosophen und anderen Leuten auf die härtesten Diskussionen ein, ob er nicht doch vielleicht eine lächerliche Ideologie sei, mit der die Brutalität des wirklichen Kampfes ums Dasein und ein sich selbst verleugnender Egoismus im Grund meines eigenen Herzens kaschiert werden. Aber dennoch erkenne ich die Pflicht und die Berechtigung eines absoluten Assenses zu diesem Satz, und ich setze ihn von der Absolutheit der praktischen Vernunft her als selber infallibel wahr. Ich kann das, wie gesagt, auch wenn ich im Verständnis dieses Satzes – geschichtlich – immer unterwegs bin und niemals in meinem Bewußtsein die Unterscheidung zwischen solchen absolut gesetzten Sätzen und den andern, die ich zwar auch für richtig halte, ja vielleicht als notwendige Konsequenz aus diesen Grundsätzen betrachte, die ich aber dennoch gar nicht mit demselben absoluten Engagement vollziehe und die sogar vielleicht irrig sind, adäquat durchführen kann. Ich muß nach diesem Grundsatz handeln, auch wenn ich durch die Absolutsetzung von solchen Sätzen nicht aus meiner und ihrer Geschichtlichkeit herausgenommen werde und sie immer mit jenem innersten Zittern und Zagen zu vollziehen sind, das die Existenz des Menschen durchwaltet und ja gerade erst zu seinem eigentlichen Wesen kommt, wenn mit ihm eine absolute Entscheidung gefällt wird,

eine Entscheidung, die die Entscheidung der Liebe *und* der Wahrheit in gleicher Weise ist.

Solche Sätze gibt es. Ich hoffe, daß Küng das nicht bestreitet. Würde er es tun, könnte man sich mit ihm wie mit einem skeptischen Philosophen unterhalten. Ich würde ihn fragen, was denn sein In-der-Wahrheit-Sein, das er der Kirche zuerkennt, und das dann – gerade bei seinem Kirchenbegriff – im einzelnen gegeben sein muß, noch bedeuten soll. Ich hoffe, daß es solche mit einem absoluten Engagement der Existenz von ihrer Grundentscheidung her gesetzte und so als infallibel oder indefektibel bejahte Sätze auch nach Küng gibt. Ich könnte mir eine Bestreitung einer solchen Setzung von Sätzen als infallibel wahre nur denken, wenn man die theoretische Vernunft mit ihrer immer gegebenen Möglichkeit der Bezweiflung absolut emanzipiert denkt von praktischer Vernunft und Freiheit, die sich auf jeden Fall engagiert und engagieren muß (selbst wenn sie sich für neutral erklären will). Aber eine solche Schizophrenie würde den Menschen zerstören, sie bedeutete einen transzendentalen Widerspruch zwischen implizit durch die Tat Gesetztem und dem reflex verbal Behaupteten, und sie wäre heute im Zeichen der Eigenständigkeit der praktischen Vernunft und ihrer Freiheit gegenüber allem bloß theoretisch Ausgesagten unmodern.

Wenn es also im menschlichen Dasein absolut gesetzte Sätze als Objektivationen einer Grundentscheidung, in der Wahrheit und Freiheit noch eine ursprüngliche Einheit bilden, unvermeidlich gibt, warum sollte es solche Sätze dann nicht auch im Bereich der Kirche geben können? Es muß sie in der Kirche geben, wenn anders der Glaube Ausdruck der letzten heilschaffenden Grundentscheidung des Menschen ist. Wenn Küng der Kirche ein Bleiben in der Wahrheit zugesteht, dann muß es im Bereich des kirchlich-christlichen Bewußtseins diese Sätze geben, selbst wenn Küng (wie es scheint) das In-der-Wahrheit-Bleiben als sehr intermittierend und aktualistisch auffaßt und eher als ein Immer-wieder-in-die-Wahrheit-Christi-Kommen interpretiert. Denn selbst in diesem Fall hätten die Menschen, die so wirklich in der Wahrheit Christi stehen, die Objektivationen ihres Bleibens in der Wahrheit, also ihre eigentlichen Glaubenssätze, als infallibel gesetzt; denn sie würden sie eindeutig als Objektivationen ihres christlichen Glaubens erkennen und somit eben an der Absolutheit ihrer Grundentscheidung partizipieren lassen, zumal diese als bewußte gar nicht ohne solche satzhaften Objektivationen bestehen kann, auch wenn beides nicht dasselbe ist und der Umfang und die Deutlichkeit solcher satzhaften Objektivationen sehr verschieden ausfallen mag.

Die Notwendigkeit eines größeren Gesamtzusammenhangs

Es ist mir eigentlich unverständlich, warum Küng einen Zusammenhang zwischen diesem christlichen Bleiben in der Wahrheit, das ja für ihn selbst auch indefektibel ist, und wenigstens gewissen Sätzen, die dieses Bleiben in der Wahrheit objektiv be-

haupten, im Grund zerreißt, da doch auch bei ihm Überlegungen auftauchen, die, konsequent zu Ende gedacht, diese Trennung (hie indefektibles Bleiben in der Wahrheit, da einfach und immer grundsätzlich defektible Sätze) wieder aufheben müßten⁹. Wenn es für die Kirche ein indefektibles Bleiben in der Wahrheit gibt, dann gibt es auch solche Sätze, die „an sich“ indefektibel sind und *als* solche vollzogen werden. Wenn die Kirche nämlich als greifbare Größe und nicht bloß in einem formalen Postulat schlechthin ungreifbarer Indefektibilität in der Wahrheit bleiben soll (und das behauptet Küng doch selbst), dann würde die Kirche *als* greifbare Größe auch nicht in der Wahrheit bleiben, wenn diese Sätze als die konkrete Gestalt ihres Bleibens in der Wahrheit absolut vollzogen würden und dennoch irrig wären. An diesem Punkt will Küng sich absetzen von der protestantischen These einer grundsätzlichen Defektibilität jedes auch noch so absolut vollzogenen Glaubenssatzes und der Indefektibilität der einen Kirche (die als solche indefektible dann nur noch eine „unsichtbare“ wäre, eine Synagoge, wie sie auch vor Christus und vor der absoluten und doch geschichtlichen Selbstzusage Gottes in Christus bestanden hat), in Wirklichkeit aber wiederholt er nur diese These.

Küng hätte recht, wenn er betonen würde, was die Schultheologie oft übersieht, daß die Indefektibilität der Sätze der kirchlichen Glaubenslehre eine Partizipation und Ableitung (allerdings nach Christus notwendiger Art) der gnadenhaften Indefektibilität des Glaubens als Grundentscheidung der Menschen in der Kirche ist. Küng hätte recht, wenn er von der katholischen Schultheologie eine bessere und genauere Theorie des Irrtums verlangte, eine Theorie, die sowohl der unvermeidlichen Nähe wie des großen Abstands theologischer Sätze vom Irrtum gerecht würde, eine Theorie, die vermutlich auch den Umstand einkalkulieren müßte, daß jede kirchenlehramtliche Erklärung immer und notwendig auch das Moment einer Sprachregelung für die kirchliche Gemeinschaft impliziert, so daß von daher noch einmal eine der kirchlichen Lehre verbal entgegengesetzte Lehre nur mit höchster Vorsicht qualifiziert werden muß. Küng hätte uns einen großen Dienst erwiesen, wenn er eine genauere Theorie der Geschichtlichkeit von Sätzen überhaupt entwickelt hätte, in der deutlich wird, daß jeder menschliche Satz wegen der Einheit und der noch andauernden Geschichte des menschlichen Bewußtseins grundsätzlich und notwendig nach vorne offen bleibt für eine weitere Interpretation, so daß die Geschichte der Interpretation auch des „infallibelsten“ Satzes immer noch andauert und eine Neuinterpretation nicht deswegen (wie es Küng zugunsten seiner These geneigt ist) schon als schlaue Uminter-

⁹ So gibt er z. B. zu, daß der Glaube auf polemische Abgrenzungen gegenüber dem Unchristlichen und damit auf „defensiv-definierende Sätze angewiesen ist“ (118), obwohl er einige Seiten weiter behauptet, gerade diese Sätze würden besonders leicht Irrtümern erliegen (138/142). Er verlangt eine Definition als „Maßnahme auf Zeit“ (120) und vergißt im selben Augenblick, daß „Wahrheit“ bleibend gültig ist und nur entsprechend dieser Gültigkeit Zustimmung verlangen darf. Sie kann von vornherein gar nicht „auf Zeit“ gemeint sein. Das sehr abgewogen angelegte und philosophisch äußerst differenziert argumentierende Sammelwerk von Castelli (L'Infaillibilité, Rom 1970), auf das er sich S. 163 etwas vorschnell beruft, bestätigt jedenfalls seine Analysen nirgends.

pretation verdächtigt werden kann, weil eine letzte Identität der alten Sätze und ihrer immer neu notwendigen Interpretation bei allem Bemühen um die Erfassung der historischen und ideellen Kontinuität zwischen den alten und den neuen Sätzen selber wieder nur in dem vertrauenden Glauben an die Bleibendheit der Kirche in der Wahrheit zu erfassen ist.

Küng hätte einen theologisch tieferen und radikaleren Begriff von Wahrheit entwickeln können, um wirklich auszusagen, was in der Theologie „Irrtum“ eigentlich bedeutet. Er hätte dies bei seinem Unternehmen tun müssen, auch wenn dafür in der traditionellen Schultheologie (von einigen Großen wie Augustinus, Thomas usw. abgesehen) wenig Vorarbeit geleistet ist.

Küng hätte (so will mir wenigstens scheinen) dabei ruhig von der Unterscheidung zwischen einem grundlegenden Bleiben in der Wahrheit und den Satz Wahrheiten ausgehen können. Er hätte die Wahrheit theologischer Sätze dann durchaus als auch objektiv geglückten Vollzug des ursprünglichen Seins in der Wahrheit „definieren“ können. Er wäre dann einerseits gar nicht unvermeidlich mit dem traditionellen Verständnis von Satz Wahrheit als „adaequatio intellectus ad rem“ in Konflikt gekommen; denn die eigentliche „res“ der theologischen Aussagen ist letztlich die Selbstmitteilung Gottes in der Gnade an den Menschen, die einerseits in Jesus Christus zu ihrer geschichtlichen Erscheinung kommt und andererseits in der radikalen Annahme des menschlichen Daseins (Glaube, Hoffnung, Liebe genannt) angenommen wird. Andererseits hätte Küng mit einem solchen Begriff der Satz Wahrheit aber verständlich machen können, daß der Vollzug dieser Satz Wahrheiten jene ursprünglichere Wahrheit selbst vollzieht, die die Sache des Christentums und ihre ursprüngliche Wahrheit in einem ist, weil die Satz Wahrheit eben nicht bloß eine nachträgliche Abbildung der ursprünglichen Wahrheit und Wirklichkeit ist, die für diese „wirkliche“ Wahrheit selbst unerheblich und äußerlich bleibt, auch wenn beides nicht identisch ist. Von einem solchen Wahrheitsbegriff aus in der Gezweithet und Einheit der ursprünglichen Wirklichkeits-Wahrheit und der Satz-Wahrheiten wäre dann aber auch deutlich geworden, daß es, wenn es wirklich ein Bleiben in der Wahrheit gibt und diese letzte Wahrheit wirklich bleibend ist, auch bleibende Satz Wahrheiten gibt, die der wesensnotwendige Vollzug der ursprünglichen „wirklichen“ Wahrheit sind und somit, wenn auch herkömmlich, die Indefektibilität der ursprünglichen Wahrheit an sich tragen. Von da aus hätte Küng nicht leugnen dürfen, daß es solche indefektiblen Satz Wahrheiten gibt und sie auch als solche erkannt werden können und müssen, weil das, was sie objektivieren, eben nicht eine Sache, sondern letztlich das geistige Subjekt selber ist, das sich in seiner Bleibendheit letztlich nur „wahrhaftig“ vollziehen kann, wenn es auch die Objektivation dieser ursprünglichen Wahrheit selbst ergreift.

Küng hätte dann allerdings auch etwas für seine eigene Fragestellung getan. Er hätte fragen können, ob, in welchem Sinn, in welchem Grad, unter welchen Bedingungen und mit welchen Vorbehalten (wenn man will) auch jene kirchenamtlichen Sätze, die als infallible Dogmen vorgetragen werden und doch sehr weit von der

Mitte der ursprünglichen Wahrheit-Wirklichkeit abzuliegen scheinen, jenen Bezug zur ursprünglich wahren Wirklichkeit haben, die Voraussetzung und Grund ihrer „Infallibilität“ ist. Denn hier gibt es zweifellos Probleme bei „Dogmen“, die nicht eigentlich zur Substanz des Christentums gehören, Probleme, die nicht einfach schon durch die Berufung auf die formale Autorität des Lehramts allein gelöst werden können. Hier wäre eine geduldige und genaue theologische Reflexion auf „Randdogmen“ notwendig, die man nicht einfach leugnen kann, wenn es eine „Hierarchie“ der Wahrheiten gibt, und die nicht alle die gleiche Nähe zu dem „Fundament des christlichen Glaubens“ haben. Wenn man jedoch solche „Randdogmen“ (soweit sie wirklich als „infallibel“ nach den formalen Prinzipien der kirchenamtlichen Lehre zu gelten haben) mit dieser letzten Substanz des christlichen Glaubens richtig in Beziehung setzt und von *daher* genauer interpretiert, ergibt sich für sie doch wohl immer ein Sinn, der es einem echten Glauben nicht verwehrt, sie für infallibel zu halten.

Freilich ergäbe sich aus solchen Überlegungen für die Zukunft auch für das kirchliche Lehramt die Pflicht, zu prüfen, ob ein Satz, dessen Definition gefordert wird, wirklich so für den normalen Gläubigen in einem greifbaren Zusammenhang mit der Substanz des Glaubens steht, daß dieser von seiner letzten christlichen Grundentscheidung her diesen Satz echt bejahen kann. Das kann man fordern, weil Definitionen nicht zur Übung des Gehorsams gegenüber der formalen Lehrautorität allein vollzogen werden dürfen.

Noch ein Desiderat sei hinzugefügt, vielleicht weniger an die Adresse Küngs als an die der Theologie überhaupt. Die Theologie müßte viel mehr, als sie es tut, über die Tatsache nachdenken, daß es in der Kirche und in ihrer Theologie sehr viel Irrtum gegeben hat und gewiß auch heute noch gibt. Man darf diese Tatsache nicht verharmlosen. Dieser Irrtum ist nicht immer sehr harmlos, er bezieht sich nicht bloß auf nebensächliche Fragen, die unter Theologen strittig sind, er greift vielmehr sehr oft und vielfältig und fast unausrottbar in das konkrete Leben der Christen ein. Dieser Irrtum ist auch viel mehr, als man gewöhnlich denkt, amalgamiert mit Wahrheiten und Dogmen der Kirche, die dadurch in ihren praktischen Konsequenzen selbst bedroht und geschädigt werden. Über all das müßte auch in der Theologie und nicht nur in einer ehrlichen Kirchengeschichtsschreibung nachgedacht werden. Vielleicht kann Küngs Buch dazu doch auch ein Anstoß sein.

Durch die Kritik an Küngs Grundthese soll damit nicht gesagt sein, daß all die theologischen Fragen und Schwierigkeiten, von denen her er seine Grundthese entwickelt, schon einfach hinreichend beantwortet seien. Aber auch so kann man eine Grundrichtung für die Lösung aller dieser Probleme sehen. Sie ist allerdings nicht schon dadurch gegeben, daß man dem Bleiben der Kirche in der Wahrheit (der Wahrheit, nicht bloß der Liebe!) eine Indefektibilität zuerkennt und sie dem Satz, der sie objektiviert und ohne den sie gar nicht gedacht werden kann, von vornherein und grundsätzlich abspricht. Dafür ist einfach der Zusammenhang zwischen dem Bleiben in der Wahrheit und den dieses Bleiben objektivierenden Sätzen viel zu eng; denn ein

Bleiben, das von Sätzen schlechterdings unabhängig wäre, gibt es nicht, bzw. würde in ein ungreifbares Postulat verflüchtigt und nicht mehr „inkarnatorisch“ gedacht.

Es ist auch im Grund nicht einzusehen, was die Küngsche Position apologetisch nützen sollte. Eine Glaubenzustimmung zu der von ihm festgehaltenen Indefektibilität scheint mir nicht leichter zu sein als eine solche Zustimmung zu infalliblen Sätzen, vorausgesetzt nur, daß einerseits diese Indefektibilität als reale, geschichtlicher Anfechtung ausgesetzte, also bestreitbare Größe gewußt wird und daß anderseits in einer anthropologisch gerechtfertigten Weise ein Verständnis für den Unterschied zwischen Sätzen absoluten Engagements und Sätzen der Beurteilung einer Sache nach bestem Wissen und Gewissen deutlich gemacht wird, und man nicht in tendenziöser Weise die Inadäquatheit auch definierter Sätze so lange urgirt, bis sie für harmlosere Gemüter wie glatte Irrtümer erscheinen.

Ausblick und Aufgabe

Welches Verhältnis Küng zur Kirche und ihrem Lehramt einnehmen will oder logisch einnehmen muß, wenn er sein Buch doch nicht bloß als Anfrage, sondern als dezidiert verteidigte These versteht, ist hier nicht zu untersuchen. Küng will die Kirche, die institutionell verfaßte Kirche, den Papst, die Bischöfe und das Lehramt in der Kirche (man vergleiche die von ihm inaugurierte und unterzeichnete Erklärung der Leute von „Concilium“ an Paul VI.) bestehen lassen und anerkennen¹⁰. Er unterscheidet alle diese Größen von ihren oft gegebenen konkreten Gestalten, in denen Gesetz und Legalismus, Recht und Juridismus, Ordnung und Immobilismus, Autorität und Autoritarismus, Einheit und Einförmigkeit oft verwechselt werden. Natürlich gibt es einen legitimen Kampf gegen die falschen Ausgestaltungen jener Wirklichkeiten, die Küng grundsätzlich und – wie ich meine – inkonsequent zu seiner Grundthese zugibt.

Es bleibt jedoch die Frage, die mir Küng immer zu umgehen scheint, wer im Konfliktfall, der gar nicht immer vermeidbar ist, das letzte Wort einer mindestens zunächst praktischen Entscheidung, die aber unvermeidlich ihre theoretischen Implikationen hat, fällen soll, der Professor oder der Bischof. Mit jenem hoffenden Glauben, den an bestimmten Stellen auch Küng anerkennt, bin ich noch immer der Meinung, daß man innerhalb der konkreten Kirche mit ihrer nach ihrem eigenen Selbstverständnis verbindlichen Lehre gegen die Depravationen in der Kirche kämpfen kann. Ich bin der Meinung, daß man dies kann, ohne jenen apriorischen Vorbehalt

¹⁰ Obwohl man natürlich fragen kann, ob die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung von Kirchenleitung, die kein Lehramt wäre (188), und dem Auftrag der Theologen, welche die materiale Lehre hauptverantwortlich zu unterbreiten hätten (192), tauglich ist, da doch auch die Leitung selbst immer in der Wahrheit stehen muß und diese Wahrheit als kirchliche Wahrheit nicht automatisch mit dem von den Theologen Gesagten identisch ist.

gegen das kirchliche Lehramt, der eigentlich in der Grundthese Küngs steckt und dafür sorgen soll, daß das Amt in der Kirche die Freiheit des forschenden Theologen nicht vergewaltige. Ich bin der Meinung, daß man ohne diesen Vorbehalt in der Kirche ein freier Theologe sein kann, der keinem nur auf Küngs Weise lösbaren Konflikt zwischen definitiver Lehre und eigenem Wahrheitsgewissen begegnet. Dieser glaubenden Zuversicht kann man sein; sie ist nicht leichter und nicht schwerer als die Zuversicht des Glaubens, daß die Kirche in der Wahrheit Christi bleibt.

Küng versteht sein Buch als eine Anfrage. Damit ist natürlich, wenn man diese Erklärung ernst nimmt, eine Vorläufigkeit und eine Offenheit der Grundthese Küngs und eine grundsätzliche Bereitwilligkeit für eine Veränderung seiner Position angemeldet, wenn in der weiteren Diskussion sich dafür eine Berechtigung ergibt. Ich könnte mir denken, daß bei einer genaueren Bestimmung des Begriffs Irrtum und bei einer deutlicheren Abgrenzung des Irrtums gegen Inadäquatheit, Mißverständlichkeit, Gefahr des Irrtums usw. es möglich wäre, daß Küng mindestens für gewisse Sätze zugibt, daß sie indefektibel wahr sind und als solche amtlich verkündet werden können. Dann wäre in einem zweiten Schritt mit ihm weiter darüber zu reden, ob nicht für solche Sätze mit einer ganz bestimmten, näher zu präzisierenden Eigenart die Kirche auch eine formale Indefektibilität bei ihrer Proklamation haben muß, wenn sie doch auch nach Küng in der Wahrheit bleibt durch die Macht des ihr verheißenen Geistes. Würde diese zweite Frage von Küng positiv beantwortet, wäre über die dritte Frage zu sprechen, ob alle Sätze, die die Kirche unter Inanspruchnahme der genannten formalen Autorität als indefektibel erklärt, wirklich sinnvoll unter diese Gruppe von Sätzen gezählt werden können. Im Ernst scheint mir eigentlich vor allem über diese letzte Frage gesprochen werden zu müssen. Freilich mündet vermutlich gerade sie in die Forderung nach einer genaueren und für uns heute assimilierbaren Interpretation mancher Dogmen, also in das Geschäft der Theologie überhaupt.

Karl-Ernst Apfelbacher

Christliche Ethik und revolutionäre Gewalt

Der Ruf nach Frieden, die Forderung, Konflikte mit friedlichen Mitteln beizulegen, Gewaltverzichtserklärungen gehören heute zum Alltag der Weltpolitik. Im krassen Widerspruch dazu ist heute mehr denn je die Behauptung zu hören, unter den gegebenen weltpolitischen Umständen sei die revolutionäre Gewalt der einzig gangbare Weg in eine bessere, menschenwürdigere Zukunft.

Sicher sind unter diesen Revolutionären politische Wirtköpfe, Phantasten und Dilettanten zu finden, Illusionäre, die glauben, aus dem blinden Kampf gegen die bestehenden Zustände könne die neue Zukunft erstehen wie Phönix aus der Asche. Sicher gibt es darunter auch zwielichtige Salonrevolutionäre, die leichter Hand die Haut anderer, nicht die eigene für eine bessere Zukunft zu Markte tragen. Aber Männer wie Camillo Torres oder Ernesto Che Guevara lassen sich nicht so abtun. Sie sind Idealisten, aber keine unbedachten Schwärmer. Findet man sich durch die irreführenden Klischees ihrer Feinde und auch ihrer falschen Bewunderer hindurch, dann kann in der Auseinandersetzung mit ihren eigentlichen Absichten die moralische Frage nach der revolutionären Gewalt in ihrem ganzen Ernst hervortreten.

Man wird sich in dieser Frage nicht einfach mit der Feststellung begnügen können, die christliche Ethik fordere die Gewaltlosigkeit, die Forderung nach revolutionärer Gewalt müsse daher unchristlich genannt werden. Denn in Lateinamerika finden sich nicht nur unter den Gegnern, sondern auch unter den Befürwortern der Gewalt Christen, die sich unter dem Druck der bestehenden Verhältnisse aus betonter christlicher Verantwortung ihre Überzeugung gebildet haben. Offenbar mußten sie sich in einer Situation entscheiden, in der aus den allgemeinen Regeln der christlichen Ethik für sich allein kein eindeutiger, konkreter Imperativ mehr abgeleitet werden kann.

Die folgenden Überlegungen* gehen, vornehmlich im Blick auf die Lage in Lateinamerika, der Frage nach, ob, unter welchen Umständen und in welcher Weise eine christliche Ethik die Anwendung revolutionärer Gewalt zur Erreichung eines politischen Ziels billigen könne. Zunächst sollen die einschlägigen Aussagen der herkömmlichen Moraltheologie befragt werden.

* Überarbeitete Fassung eines Kurzreferats im Rahmen von Seminarübungen über politische Theologie im Fundamentalthologischen Seminar der Universität München unter Leitung von Professor Dr. H. Fries.

I. Gewaltanwendung als Thema der traditionellen Moraltheologie

1. Fälle erlaubter Gewaltanwendung nach den moraltheologischen Handbüchern

Die gängigen Handbücher der Moraltheologie kennen eine ganze Reihe von Fällen, in denen Gewaltanwendung erlaubt sein kann:

Gewalt gilt als erlaubt in gerechter *Notwehr*. Notwehr ist die Verteidigung, mit der man einen unmittelbaren, rechtswidrigen, gewalttätigen Angriff von sich oder einem anderen abwendet. Sie ist erlaubt, solange nicht mehr Gewalt angewendet wird, als zur Abwehr des Angriffs erforderlich ist. Ihre sittliche Vertretbarkeit wird u. a. damit begründet, daß die Duldung ungerechter Angriffe den Angreifer zu weiteren Verbrechen ermuntern würde und daraus auf die Dauer eine Gefährdung der Wohlfahrt und Sicherheit der Gesellschaft entstehen könnte¹.

Unterschiedlich im einzelnen ist die Beurteilung von Gewaltanwendung in einem *Notstand*. Unter Notstand ist zu verstehen eine „gegenwärtige Not- oder Gefahrenlage, aus der es keine andere Rettung gibt als die Inanspruchnahme oder Verletzung fremder Werte und Rechtsgüter“². Einmütigkeit besteht jedoch darin, daß im Fall eines extremen Notstands, beispielsweise in einer Hungerkatastrophe, „das niedere Recht des Privateigentums dem höheren Recht auf das Leben“ weichen muß³ und notfalls dieses höhere Recht mit Gewalt durchgesetzt werden darf. Man beruft sich dabei auf Thomas von Aquin: „Im extremen Notstand ist alles gemeinsam.“⁴

Unter dem Stichwort *Revolution* verhandeln die gängigen Handbücher nahezu ausschließlich die Frage nach dem aktiven *Widerstand* gegen die Staatsgewalt⁵. Er gilt als erlaubt unter folgenden Voraussetzungen: Erstens muß ein „außerordentlich großer Mißbrauch der Staatsgewalt“ vorliegen. Dieser kann als gegeben betrachtet werden, „wenn zum Beispiel die allerwesentlichsten Freiheitsrechte unterdrückt, das Recht durch Gewalt, das Gemeinwohl durch Parteienwirtschaft völlig verdrängt wird“. Zweitens müssen die Möglichkeiten, die Lage mit friedlichen Mitteln ändern zu können, erschöpft sein. Drittens muß „eine begründete Sicherheit vorhanden sein, daß sich der aktive Widerstand tatsächlich durchsetzen kann und daß voraussichtlich die Zustände nicht durch ihn noch verschlimmert werden“. Zur Durchsetzung des Widerstands darf jedoch nur so viel Gewalt angewendet werden, als die Abstellung des Übels erfordert. M. Pribilla fügt hinzu: „Der Sicherheit halber aber eher zu viel als zu wenig.“⁶ Auch die Tötung eines Tyrannen kann dabei erlaubt sein⁷.

¹ J. Mausbach, *Katholische Moraltheologie*, III (10. Aufl. bearb. von G. Ermecke) (München 1961) 288–291.

² Mausbach, a. a. O. 292.

³ Mausbach, a. a. O. 537.

⁴ S. Th. II. q. 66, a. 7; zit. u. a. bei Mausbach, a. a. O. 537.

⁵ Vgl. M. Rock, *Christ und Revolution. Widerstandsrecht – Widerstandspflicht* (= *Christliches Leben heute* 2) (Augsburg 1968).

⁶ Darstellung und Zitate aus: B. Häring, *Das Gesetz Christi*, III (6Freiburg 1961) 177.

⁷ Vgl. z. B. Häring, a. a. O. 178 f.

Die Lehre vom *gerechten Krieg* (*bellum iustum*) war in den vergangenen Jahren Gegenstand heftiger Diskussionen. Nach traditioneller Auffassung gilt ein Krieg als sittlich vertretbar, wenn er von der legitimen Autorität aus einer gerechten Ursache von höchster Wichtigkeit (zum Beispiel Bedrohung der nackten Existenz eines Volkes) nach Ausschöpfung aller Möglichkeiten, den Konflikt mit friedlichen Mitteln beizulegen, gemäß den Regeln des Völkerrechts unter der Voraussetzung geführt wird, daß begründete Aussicht auf Erfolg, auf Frieden besteht⁸. In der Diskussion wurde herausgestellt, daß beim heute gegebenen Rüstungsstandard insbesondere der Großmächte ein Krieg keine Aussicht auf Erfolg mehr haben könne; ferner seien heute angesichts der intensiven internationalen Beziehungen, nicht nur auf rein diplomatischer Ebene, bei gutem Willen und entsprechender Anstrengung in jedem Fall doch noch Wege zur friedlichen Beilegung eines Konflikts zu finden; daraus sei zu folgern, daß unter den gegebenen Umständen heute kein Krieg mehr als gerecht im Sinn der traditionellen Lehre bezeichnet werden könne und der Krieg total zu ächten sei. Aber zumindest als gedankliche Konstruktion ist damit die traditionelle Lehre nicht verneint; und es bleibt noch offen, ob unter anderen Voraussetzungen als denen, die in der Diskussion im Vordergrund der Überlegungen gestanden sind, sie nicht auch noch eine reale Bedeutung haben kann.

2. Anwendung auf die heutige Revolutionsproblematik

Diese Aussagen über erlaubte Gewaltanwendung sind in der gegenwärtigen Diskussion über die Revolution wieder geltend gemacht und auch für konkrete Entscheidungen als Rechtfertigung herangezogen worden. So wurde beispielsweise auf der Christlichen Friedenskonferenz in Sofia 1966 in Parallele zur Lehre vom gerechten Krieg eine Lehre von der gerechten Revolution vorgetragen⁹. Ferner entschied sich Camillo Torres für den bewaffneten Kampf in der Gewißheit, nichts anderes zu tun, als „in erlaubter Notwehr der Unbeschützten zu handeln“¹⁰.

Man wird nicht bestreiten können, daß es, etwa in Lateinamerika, tatsächlich Situationen gibt, in denen diese herkömmlichen Aussagen der Moraltheologie, insbesondere über Notwehr, Notstand und Widerstand, zu einer rechten ethischen Entscheidung anleiten können. Daraus folgt aber noch nicht, daß sie allein die aus der Verantwortung gegenüber den umfassenden politischen Problemen in Lateinamerika und in den unterentwickelten Ländern überhaupt sich ergebenden Konsequenzen für die ethische Beurteilung von Gewaltanwendung schon genügend kennzeichnen können. Gerade

⁸ Vgl. z. B. Mausbach, a. a. O. 303 ff.; Häring, a. a. O. 151 ff.

⁹ Vgl. Näheres: K. Pröhle, Die Revolution als Frage der christlichen Ethik, in: Lutherische Rundschau 19 (1969) 37–58.

¹⁰ Diese Mitteilung bei Almeri Bezerra de Melo, Christentum und Revolution, in: Diskussion zur „Theologie der Revolution“, hrsg. v. E. Feil und R. Weth (München, Mainz 1969) 257 (zit: ThR).

im sozialetischen Bereich muß man, vielleicht mehr als anderswo, in Rechnung stellen, daß die einzelnen Aussagen der Moralthologie nicht einfach überzeitlich sind, sondern in ihrer Aussageabsicht und in ihrem Inhalt zutiefst von den historischen Gegebenheiten und Erfahrungen geprägt sind, zu deren sittlicher Bewältigung sie ethische Normen erstellen wollten¹¹. Man kann sie daher nicht einfach, ohne auf diesen historischen Zusammenhang Rücksicht zu nehmen, auf andersartige Situationen anwenden, will man nicht Gefahr laufen, die aus der neuen Situation sich ergebenden neuen ethischen Fragen zu übersehen.

Es genügt daher für unsere Frage nach der Gewaltanwendung in der heutigen sogenannten revolutionären Situation nicht, die revolutionären Strategien, wie sie heute diskutiert werden, bloß daraufhin zu beurteilen, ob und inwieweit sie auf die herkömmlichen „Fälle“ der Moralthologie zurückgeführt werden können. Die Aufgabe ist vielmehr, sowohl die herkömmlichen „Fälle“ erlaubter Gewalt als auch die neuen Handlungsmodelle in ihrem Zusammenhang mit den heutigen, gegenüber früher sicher anders gelagerten politischen Vorgängen zu verstehen und in diesem Zusammenhang ethisch zu würdigen und zu kritisieren.

Als Maßstab für diese ethische Beurteilung sollen uns dabei folgende formale Leitlinien dienen, die sich durch die einzelnen Aussagen der traditionellen Moralthologie durchhalten und auch heute als *allgemeingültige christliche Grundsätze* angesehen werden können¹².

Das Gebot der christlichen Liebe fordert, wenn irgend möglich, einen Weg gewaltlosen Handelns einzuschlagen. Solange ein solcher Weg offensteht oder durch politische Anstrengungen eröffnet werden kann, ist ein gewalttätiges Vorgehen nicht vertretbar. Wenn jedoch alle Wege gewaltlosen Handelns versperrt sind, so kann, wenn unverzichtbare Werte und Rechte auf dem Spiel stehen, unter Abwägung des größeren Übels Gewaltanwendung als *ultima ratio* erlaubt oder sogar geboten sein, vorausgesetzt allerdings, daß begründete Aussicht auf Erfolg besteht¹³. Dies gilt nicht nur für die Fälle, in denen das geltende Recht gegen einen Rechtsbruch durchgesetzt wer-

¹¹ Vgl. z. B. R. Hofmann, *Moralthologische Erkenntnis- und Methodenlehre* (= Handbuch der Moralthologie, VII) (München 1963) 187 ff.; B. Schüller, *Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze*, in: *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 1–23.

¹² Die Frage, inwieweit solche über die Einzelaussagen der traditionellen Moralthologie hinausreichenden, allgemeingültigen Grundsätze selbst auch wieder einer historischen Entwicklung unterliegen, soll ausgeklammert bleiben. Es genügt in unserem Zusammenhang, sie als heute gültige und brauchbare Leitlinien anzuerkennen. Vgl. z. B. B. Schüller, *Wieweit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?*, in: *Lebendiges Zeugnis* (März 1965) 41–65.

¹³ Damit soll nicht entschieden sein, ob es in allem Ermessen nach völlig ausweglosen Situationen erlaubt sein kann, durch eine aller Voraussicht nach erfolglose Gewalttat wenigstens ein Zeichen zu setzen, das vielleicht sogar erst späterer Zeit zum Beweis des ohnmächtigen Willens wird, gegen das Unrecht anzugehen, insbesondere dann, wenn der Weg geduldigen Leidens als Zustimmung zum Unrecht aufgefaßt werden könnte. Die folgenden Überlegungen gehen jedoch davon aus, daß sich immer noch irgendein Weg auftut, die Verhältnisse in Richtung auf ein angestrebtes Ziel in Bewegung zu bringen.

den muß, sondern auch, wenn ein nicht kodifiziertes sog. „göttliches Recht“ oder „Naturrecht“ gegen bestehende Rechtsvorschriften durchgesetzt werden muß, die Gewaltanwendung also vom geltenden Recht her als illegal erscheint. Ein absoluter Pazifismus als allgemeine ethische Norm ist abzulehnen, da es in der Welt nun einmal ungerechte Gewalt gibt und man ihr gegenüber nicht so tun kann, als sei sie nicht vorhanden¹⁴. Die Grundentscheidung des Christen gilt „nicht allein dem Verzicht auf Gewalt (negativ), sondern ist vor allem als Gewaltüberwindung (positiv) zu verstehen“¹⁵.

Es kann hier nicht erörtert werden, ob diese Grundsätze nicht eine unzulässige Verwässerung der ursprünglichen christlichen Botschaft darstellen. Man darf annehmen, daß die moraltheologische Tradition, bei aller geschichtlichen Begrenztheit, die christliche Botschaft im Grund legitim und sachgemäß ausgelegt hat und ihre Grundsätze deshalb als christliche Maßstäbe gelten können.

Besonders betont sei, daß die Moraltheologie sich nicht damit begnügt, zur ethischen Bewertung einer Handlung nur auf die subjektive gute Absicht des Handelnden zu schauen. Wenn für eine erlaubte Gewaltanwendung unter anderem auch die begründete Aussicht auf Erfolg Voraussetzung ist, dann sind Vorausschau, Umsicht, politische Vernunft und Klugheit nicht nur eine politische, sondern zugleich eine christlich-ethische Forderung.

Um nun genauer zu sehen, wie an Hand dieser ethischen Leitlinien revolutionäre Gewalt zu beurteilen ist, sollen im folgenden die in der Revolutionsdiskussion auf dem Spiel stehenden Werte, Ziele und Aufgaben umrissen und gefragt werden, in welcher Weise sich in diesem Zusammenhang das Gewaltproblem stellt.

II. Die ethische Verantwortung in der Revolution

Der Revolutionsbegriff wird heute äußerst vielfältig verwendet¹⁶. Neben dem klassischen Revolutionsbegriff, der eine politisch-soziale, gewaltsame, mehr oder weniger totale Umwälzung bezeichnet und im allgemeinen mit der Vorstellung eines gewaltvollen Aufstands oder Staatsstreichs verbunden ist, steht heute der Begriff Revolution auch für die sich als politische Aufgabe abzeichnende, umfassende wirtschaftliche, technische und soziale Entwicklung, die im erstrebenswerten günstigen Fall nicht mit Gewaltanwendung verbunden ist. Dazu kommen verschiedene philosophische und theologische Revolutionsbegriffe, die an sich zwar nicht unmittelbar politisch gemeint sind, aber dennoch, auf Grund der Identität des Wortes, in der heutigen politischen

¹⁴ Vgl. R. Coste, Pazifismus und gerechte Notwehr, in: *Concilium* 1 (1965) 402–409.

¹⁵ H. Assmann, Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder, in: *ThR* 242.

¹⁶ Vgl. die Überblicke von D. A. Seeber und M. Lotz in: *ThR*; E. Feil, Die Theologie der Revolution, in dieser *Zschr.* 95 (1970) 145–162.

Auseinandersetzung nicht selten – mit oder gegen die Absicht ihrer Autoren – dazu mißbraucht werden, unsachgemäßen und oft einfach leichtsinnigen Schlagworten und Parolen den Anschein von Tiefsinn zu verleihen.

Unsere ethische Frage hat nur einen Sinn, soweit mit dem Begriff Revolution ein *politisches Problem* gemeint ist. Ein politisches Problem ist – ungeachtet anderer, weiter differenzierender Bestimmungsgründe – jedenfalls dadurch charakterisiert, daß es die *menschliche Verantwortung* vor die Aufgabe stellt, in eine *konkrete geschichtliche Situation* gemäß den in ihr sich abzeichnenden Möglichkeiten auf Grund bestimmter *Leitideen* und Zielvorstellungen stabilisierend oder verändernd einzugreifen¹⁷.

Unter dieser Bestimmung von Politik können jene nicht-politischen Revolutionsbegriffe ausgegrenzt werden. Wenn beispielsweise der Mensch als „revolutionäres Wesen“ bestimmt wird, wenn ferner unter dem Begriff der „permanenten Revolution“ die global-gesellschaftliche Entsprechung der Bestimmung des Menschen als eines revolutionären Wesens verstanden wird¹⁸, dann liegt hier mit dem Begriff Revolution eine allgemein-anthropologische bzw. sozialphilosophische Kategorie, nicht aber ein situations-spezifischer und damit eigentlich politischer Begriff vor. Oder wenn H. Gollwitzer unter „Reich Gottes“ die „alle anderen Veränderungen übertreffende“ Revolution verstehen will, „die wir nicht machen können, die aber an uns geschehen muß“¹⁹, so ist hier die Revolution ein göttliches und kein menschliches Handeln und damit kein politisches Problem im eigentlichen Sinn²⁰. Soweit ferner in verschiedener Ausprägung Revolution als ein anonymer, apersonaler, kausaldeterminierter Sozialprozeß aufgefaßt wird, wird sie damit ebenfalls der menschlichen Verantwortung und damit einer eigentlichen politischen und ethischen Fragestellung entzogen²¹.

Diese Abgrenzung gegenüber den nicht-politischen Anwendungen des Revolutionsbegriffs ist vor allem deshalb wichtig, da eine unbesonnene Identifizierung dieser nicht-politischen Revolutionsbegriffe mit bestimmten Ereignissen, etwa in Vietnam, Südamerika, und bestimmten als „revolutionär“ bezeichneten Taktiken diese Ereignisse und Taktiken allzuleicht von vornherein der menschlich-politischen Verantwortung und der rationalen Diskussion zu entziehen und mit einer Gloriele indiskutabler anthropologischer, kosmischer oder göttlicher Notwendigkeit zu umkleiden geeignet ist, und letztlich als ein Verstoß gegen die spätestens seit der Aufklärung aufgegebene

¹⁷ Vgl. Näheres z. B. G. Ermecke, Artikel „Politik“ in: LThK² VIII, 589–591; A. Bergsträsser, Welt-politik als Wissenschaft. Geschichtliches Bewußtsein und politische Entscheidung (Ordo Politicus, Bd. 1) (Köln, Opladen 1965).

¹⁸ Vgl. D. A. Seeber, in: ThR 12 f.

¹⁹ Vgl. H. Gollwitzer, Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft, in: ThR 41–64; vgl. E. Feil, a. a. O. 150 f.

²⁰ Vgl. A. Rich, Revolution als theologisches Problem, in: ThR 133–158, insbes. 146 f.; H. E. Tödt, Revolution als neue sozialetische Konzeption. Eine Inhaltsanalyse, in: T. Rendtorff – H. E. Tödt, Theologie der Revolution (edition suhrkamp 258) (Frankfurt 1968) 36 f.

²¹ Vgl. als Beispiel aus der franz. Revolution bei: Hannah Arendt, Über die Revolution (München 1963) 58, 368.

und heute nicht mehr zurücknehmbare, wohlverstandene Autonomie der menschlichen Vernunft, insbesondere der politischen Vernunft gelten muß²².

Um angesichts der Verschiedenartigkeit auch der rein politischen Revolutionsbegriffe nicht in reine Begriffsspalterei zu geraten, soll für die Frage der revolutionären Gewalt unmittelbar von der heute vom christlichen Standpunkt aus vertretbaren politischen Leitidee und den sich daraus ergebenden politischen Aufgaben ausgegangen werden.

1. Das heutige politische Grundproblem

Als politische *Leitidee* kann heute die Verwirklichung der grundlegenden Menschenrechte für alle Menschen ohne Ausnahme, wie sie etwa in der UNO-Charta niedergelegt sind, und die Erstellung einer diese Grundrechte wahren weltweiten Friedensordnung angesehen werden.

Wie in diese politische Leitidee ein christliches Menschenbild eingegangen und politisch wirksam geworden ist, braucht hier nicht näher geklärt zu werden²³. Sicher kann ihre Geltung nicht allein aus einer „objektiven“ (im Sinn von vorurteilsfreien) politischen Analyse der gegenwärtigen Situation erschlossen werden. Sie beruht auf einer ethischen Wertung. „Letztlich gründen alle Menschenrechte in jenem Verständnis der absoluten Würde und Gültigkeit der Person, die das Christentum gebracht und selber langsam zu verstehen gelernt hat.“²⁴ Diese ethischen Werte immer wieder ins politische Spiel zu bringen und sowohl diese Ethik als auch die davon geprägte politische Vernunft gegen jedes eilfertige Akzeptieren von kriegerischer Gewalt auf Grund einer ethisch und sach-politisch verwaschenen Argumentation durchzuhalten und zu verteidigen, wird eine unveräußerliche Aufgabe der Christen sein müssen. Jedenfalls kann keine sich christlich verstehende Ethik je im Widerspruch zu diesen ethischen Wertungen und der sich daraus ergebenden politischen Leitidee stehen.

Aus dieser Leitidee ergeben sich für Lateinamerika und auch andere unterentwickelte Länder vordringlich folgende politische *Aufgaben*: *Sozialpolitisch* müssen durch ein geeignetes Erziehungs- und Bildungswesen vor allem die Elendsschichten fähig und willens gemacht werden, sich aus ihrer situationsbedingten²⁵ Unfähigkeit, Lethargie und menschenunwürdigen Manipulierbarkeit zu befreien, sich ihrer menschlichen Würde und ihrer Fähigkeiten bewußt zu werden und selbstverantwortlich ihr Leben zu gestalten. Ferner müssen alle Menschen und Länder in den technisch-industriellen und wirtschaftlichen Fortschritt integriert werden. Diese sozialpolitischen Ziele erfordern

²² Vgl. H. Maier, Politische Theologie?, in dieser Zschr. 94 (1969) 73–91; ders., Noch einmal: Politische Theologie, ebd. 95 (1970) 145–171; ferner z. B. Tödts Kritik an Shaull, a. a. O. 34.

²³ Vgl. z. B. H.-D. Wendland (Hrsg.), Politik und Ethik (= Wege der Forschung, Bd. 139) (Darmstadt 1969).

²⁴ H. Vorgrimler, Artikel „Menschenrechte“ in: LThK ²VII, 297.

²⁵ Vgl. z. B. I. Rosier, Revolution in der Sackgasse. Ein Lagebericht aus Lateinamerika (Herder-Taschenbuch 364) (Freiburg 1970).

zugleich eine *machtpolitische* Umstrukturierung von der Herrschaft einer privilegierten Minderheit über eine willenslose Mehrheit zu einer Demokratie, in der alle die Möglichkeit haben, sich frei in Interessengruppen zu solidarisieren, um so an den politischen Entscheidungsprozessen teilnehmen zu können²⁶.

Diese Vorhaben durchzuführen, geht sicher über die Möglichkeiten eines einzelnen Staats hinaus. Angesichts der heutigen internationalen technischen und wirtschaftlichen Verflechtungen sind sie nur auf *Weltebene* ausführbar und auf das verantwortliche Zusammenspiel letztlich aller Länder und Menschen angewiesen²⁷. Eine Enteignungspolitik gegenüber ausländischen Ölgesellschaften beispielsweise, die den Abfluß der Gewinne ins Ausland verhindern soll, wird nur dann durchschlagend wirksam sein können, wenn sie weltweit im Zusammenspiel aller ölfördernden Staaten geschieht, weil nur so verhindert werden kann, daß die betroffenen Ölgesellschaften die Enteignungspolitik eines Einzelstaats durch ein Wirtschafts-Embargo zum eigenen Ruin des betreffenden Staats wenden können. Dieses notwendige Zusammenspiel aller Länder zu ermöglichen, bedarf es nicht nur geeigneter internationaler Institutionen, sondern auch einer politisch-ethischen Bewußtseinsbildung in den hochentwickelten Ländern, die das Verständnis für die weltpolitischen Zusammenhänge weckt und zur Bereitschaft erzieht, die damit gegebene Verantwortung wahrzunehmen²⁸.

Die Durchführung dieser Aufgaben möglichst rasch voranzutreiben, ist zweifellos ein politisches und moralisches Gebot der Stunde. Da aber der unabdingbare Bildungsprozeß, vor allem in den unterentwickelten Ländern, bei aller Intensität seine *Zeit* braucht, wäre es eine Illusion, zu glauben, diese Aufgaben könnten in einem Streich, gleichsam von heute auf morgen erledigt werden, wenn nur genügend guter Wille vorhanden wäre. Vielmehr kommt es darauf an, in einer differenzierten Planung die wirtschafts- und machtpolitischen Veränderungen mit der Förderung des Bildungsstands der Bevölkerung in den unterentwickelten Ländern abzustimmen und Schritt für Schritt voranzutreiben.

Die Durchführung dieser Aufgaben wird nun vielfach Revolution genannt. Revolution meint dann die Durchführung einer politischen Gesamtplanung, die sowohl den gesamten Erdkreis umfaßt, als auch alle grundlegenden politischen, juridischen, sozialen und wirtschaftlichen Strukturen betrifft. „Diese Revolution ist nicht nur dem Umfange, sondern auch der Intensität und Tiefenwirkung nach total.“²⁹

²⁶ Zu dieser Darstellung vgl. z. B. H.-D. Wendland, Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft (Gütersloh 1967) 77 ff.; C. Torres, Vom Apostolat zum Partisanenkampf. Artikel und Proklamationen (Rowohlt Paperback 78) (Reinbek 1969) 179–194; M. L. King, Wohin führt unser Weg? (Fischer-Taschenbuch 937) (Frankfurt, Hamburg 1968) 157 ff.; ferner H. Cãmara, Revolution für den Frieden (Herder-Taschenbuch 356) (Freiburg 1969).

²⁷ Vgl. z. B. M. L. King, Aufruf zum zivilen Ungehorsam (Düsseldorf, Wien 1969) 99.

²⁸ Vgl. H. Cãmara, a. a. O. 70 f.; ders., Ist Gewalt der einzige Weg?, in: ThR 260 ff.

²⁹ Wendland, a. a. O. 79; vgl. auch C. J. Snoek, Die dritte Welt. Revolution und Christentum, in: Concilium 2 (1966) 334–342; M. Honecker: Zwischen Planung und Revolution. Theologische Sozial-ethik vor der Verantwortung der Zukunft, in: Evangelische Kommentare 1 (1968) 571–579.

Da aber der Revolutionsbegriff auch noch in anderer Weise gebraucht wird, soll zum Verständnis des Gewaltproblems nicht von dieser Begriffsbestimmung, sondern von den damit bezeichneten Zielen und Aufgaben selbst ausgegangen werden.

2. Das Gewaltproblem

In der politischen Leitidee und den daraus sich ergebenden Aufgaben sind sich Helder Câmara, Martin Luther King, Camillo Torres, die kirchlichen Dokumente, auch Ernesto Che Guevara und viele andere, bei aller unterschiedlichen Akzentuierung im einzelnen, grundsätzlich einig.

Auch darin sind sie einig, daß es natürlich am besten wäre, wenn diese Aufgaben ohne Gewalt durchgeführt werden könnten. Jeder unkontrollierbare Gewaltausbruch bedeutet, rein von der Art der Aufgabenstellung her, eine Erschwerung oder Behinderung für ihre Durchführung. A. Philip weist darauf hin, daß in der modernen Industriegesellschaft ein abrupter, gewalttätiger Umbruch das gesamte technische Produktionssystem samt den gesellschaftlichen Infrastrukturen erschüttern würde, und dies einem sozialen Rückschlag mit Massenarmut oder gar einem kollektiven Selbstmord gleichkäme. Daraus sei zu folgern, daß heute das Ende tumultuarischer Umwälzungen im Stil der Revolutionäre von gestern, das Ende „einer gewissen antiquierten Revolutionsromantik“ gekommen sein müsse³⁰. C. Torres hält eine „friedliche Revolution“ an sich für das Ideale³¹. Und wenn E. Che Guevara sagt, die Revolution wende nicht ohne Not Gewalt an³², dann ist auch durch ihn eine mutwillige, unbedachte, absolute Bevorzugung von Mitteln der Gewalt, solange andere zwar vielleicht mühsam, aber doch möglich sind, nicht gedeckt. So geht das christliche Ideal des gewaltlosen Handelns mit der aus der heutigen politischen Aufgabenstellung sich ergebenden Forderung, möglichst nach gewaltlosen Wegen zu suchen, zusammen.

Das eigentliche Problem, an dem die Meinungen auseinandergehen, stellt sich erst angesichts der Tatsache, daß in der Welt bereits *Gewalt etabliert* und wirksam ist. Die konkrete Situation vor allem in Lateinamerika ist, bei aller Verschiedenheit in den einzelnen Ländern, nach H. Câmara und anderen in großen Zügen dadurch bestimmt, daß kleine Gruppen von Privilegierten und Mächtigen jeden Ansatz zur Planung, zur Neustrukturierung, zur politischen Willensbildung der Massen mit Polizei- und Militärgewalt zu unterdrücken und den unmenschlichen Status quo zum Vorteil ihrer eigenen kleinen Minderheit auf Kosten der Unterklassen durchzuhalten versuchen. Das geltende Recht wird, soweit möglich, als Druckmittel zur Verhinderung einer

³⁰ A. Rich, in: ThR 139 f., nach A. Philip.

³¹ Vgl. z. B. C. Torres, a. a. O. 140.

³² Vgl. E. Che Guevara, Partisanenkrieg – eine Methode, in: Lateinamerika – ein zweites Vietnam, hrsg. v. G. Feltrinelli (Rowohlt Paperback 66) (Reinbek 1968) 119–132, insb. 121, 123 (zit: Lateinamerika).

notwendigen Rechtsentwicklung benutzt, soweit nötig, durch illegale und sogar kriminelle Aktionen oder durch sinnwidrige Interpretationen unwirksam gemacht³³.

Die *entscheidende Frage* ist: Wie können die geforderten politischen Umstrukturierungen, die an sich nicht mit Gewalt, sondern nur in verantwortlicher, planvoller Zusammenarbeit aller Kräfte und Gruppen durchgeführt werden können, trotz dieser massiven gewalttätigen Behinderung durch kleine Minderheiten oder gegen sie durchgesetzt werden? Man darf dieser Frage nicht dadurch ausweichen, daß man die Probleme treiben läßt, anstatt sie zu lösen; denn das würde zum einen ganz sicher gegen die den Christen in der Nächstenliebe aufgegebene Verantwortung für die Armen und Elenden verstoßen, zum anderen würde die weitere Entwicklung in die Hände von Demagogen und Hasardeuren fallen und aller Voraussicht nach zur Katastrophe führen.

H. Câmara sieht noch einen gewaltlosen Weg: Es geht darum, „das Bewußtsein nicht nur der Massen zu bilden, sondern auch der Führungseliten“. Man muß „an die Kraft der Ideen glauben“. Er weiß, daß andere das für die „Idee eines Don Quixote“ halten³⁴. E. Che Guevara, nach fünfzehn Jahren politischer Bemühungen auch C. Torres und andere halten die friedlichen Möglichkeiten für erschöpft.

Es kann angesichts der widersprechenden Berichte, wie sie in Europa vorliegen, kaum entschieden werden, ob Che Guevara, Torres und andere recht haben. Aber *wenn* sie recht haben, dann ist von der traditionellen Moralthologie her zu sagen: Da sicher außer Zweifel steht, daß in der Verwirklichung der Menschenrechte unverzichtbare Werte und Ziele von höchster Dringlichkeit auf dem Spiel stehen, darf in diesem Fall so viel Gewalt angewendet werden, als zur Sicherung dieser Werte und Durchsetzung dieser Ziele notwendig ist. Die Antwort auf die Frage, *welche* Gewaltmittel moralisch vertretbar sind, hängt dann vor allem davon ab, ob begründete Aussicht besteht, mit ihrer Hilfe diese Werte und Ziele tatsächlich zu erreichen und nicht etwa im Kampf gegen die etablierte Unrechtsgewalt auch die unabdingbaren Voraussetzungen für eine bessere Zukunft mitzuzerstören.

III. Formen revolutionärer Gewaltanwendung

1. Die herkömmlichen Fälle von Gewaltanwendung

Zuerst sollen die herkömmlichen Fälle erlaubter Gewaltanwendung, insbesondere der aktive Widerstand gegen die Staatsgewalt, daraufhin bedacht werden, ob sie für die heute geforderte sozial- und machtpolitische Umstrukturierung hilfreich sein können.

³³ Vgl. H. Câmara, in: ThR 264-267; z. B. auch C. Torres, a. a. O. 202 f.

³⁴ H. Câmara, Revolution für den Frieden 70 f.

Um zunächst ihren ursprünglichen Sinn genauer zu erfassen, muß man sich den *historischen Zusammenhang* vergegenwärtigen, in dem diese „Fälle“ entstanden sind. Früher konnte man sich weitgehend, jedenfalls mehr als heute, mit der Vorstellung begnügen, daß es eine vorgegebene gesellschaftliche Ordnung gebe, die zu bewahren die hauptsächliche Aufgabe der Politik sei. Zur Bewältigung der dabei auftretenden konkreten ethischen Fragen bediente sich die Moraltheologie weitgehend der Grundvorstellung, daß es eine gottgewollte, ewige, unveränderliche, unantastbare Ordnung gebe, die sich in den geltenden Gesetzen mehr oder weniger genau widerspiegelt³⁵. Der Mensch hat sich in diese vorgegebene Ordnung einzufügen. Für den Fall, daß jemand gegen diese vorgegebene Ordnung verstößt, gibt sie Anweisungen, wie sie notfalls mit Gewalt wiederhergestellt werden müsse. Der Tatsache, daß die gesellschaftlichen Ordnungen sich im Lauf der Geschichte wandeln, trug die Moraltheologie dadurch Rechnung, daß sie sich innerhalb dieser Grundvorstellung einer ewigen Ordnung den neuen Gegebenheiten anpaßte, etwa den Begriff des Königs durch den Begriff der rechtmäßig gewählten staatlichen Autorität ersetzte und Normen ausfaltete, nach denen sich der einzelne nun in dieser neuen, ebenfalls die ewige Ordnung widerspiegelnden Staatsform einzufügen habe. Der Gedanke jedoch, eine absichtliche, konstruktive Veränderung politischer und gesellschaftlicher Gegebenheiten auf eine im ständigen Wechselspiel von Planung und Verwirklichung sich erst stufenweise in ihren konkreten Umrissen abzeichnende, neue Gesellschaftsstruktur hin könne Thema und Aufgabe des politischen Alltags und vordringlicher moralischer Verantwortung sein, liegt außerhalb dieser Grundvorstellung. Pointiert gesagt: Gerade das Problem, um das es heute vordringlich geht, nämlich die zielstrebige gesellschafts- und machtpolitische Umstrukturierung, hat in der traditionellen Moraltheologie keinen eigentlichen systematischen Ort³⁶.

In diesem Zusammenhang sind auch die traditionellen Aussagen über erlaubte Gewaltanwendung nicht einfach als zureichende Anweisungen zu verstehen, was angesichts dieser heutigen Aufgabe im Notfall zu tun sei. Sie wollen sagen, wie man sich gegen *Personen* verhalten soll, die entweder gegen die geltenden Gesetze verstoßen, oder die geltenden Gesetze gegen die göttliche Ordnung ausspielen, oder auch ungerichte, der gottgewollten Ordnung widersprechende Gesetze erlassen. Sie gehen nicht auf die Frage ein, wie man neue Rechts- und Gesellschaftsstrukturen aus vorhandenen Gesellschaftsstrukturen entwickeln soll.

Natürlich kann es auch in der Gegenwart Situationen geben, in denen es nach reiflicher Überlegung einfach darauf ankommt, einen korrupten, untragbaren Diktator

³⁵ Vgl. z. B. H.-D. Wendland, a. a. O. 77 f.

³⁶ Daraus erklärt sich, warum gegenwärtig die Moraltheologie trotz der vorhandenen Versuche dem Thema Revolution aufs Ganze gesehen doch einigermaßen hilflos gegenübersteht. Dieses Thema ist für sie nicht nur ein einzelnes Problem, das sie innerhalb einer gegebenen Gesamtsystematik lösen könnte, sondern stellt ihr die Aufgabe, ihre bisherigen Denkschemata auf einen größeren, umfassenderen Zusammenhang hin zu öffnen.

oder eine korrupte Regierungselite nach den herkömmlichen Regeln des aktiven Widerstands auszuschalten und durch redliche, auf das Gemeinwohl bedachte Leute zu ersetzen. Nicht selten wird dies eine wesentliche Voraussetzung sein, um dann die angestrebte Umstrukturierung tatsächlich in Angriff nehmen zu können. Aber in den meisten Fällen liegen die politischen Probleme nicht so einfach, und es fragt sich, nach welchem Konzept dann revolutionäre Gewalt wirksam werden könne, wenn alle friedlichen Mittel erschöpft sind.

In der heutigen Diskussion heben sich deutlich zwei ernsthafte Handlungsmodelle heraus, die die an sich friedliche Aufgabe der sozial- und machtpolitischen Umstrukturierung und die nötige revolutionäre Gewalt zur Beseitigung der Hindernisse in einer einheitlichen Gesamtstrategie zu integrieren versuchen, und zwar die Guerilla-Strategie, wie sie vor allem von E. Che Guevara vertreten wurde, und das Aktionsprogramm von M. L. King. Beide sind nun nach den allgemeinen Leitlinien der moral-theologischen Tradition auf ihre ethische Vertretbarkeit zu prüfen. Es sei dabei von der Voraussetzung ausgegangen, daß tatsächlich alle rein friedlichen, gewaltlosen Mittel erschöpft sind; die ethische Beurteilung hängt dann vor allem an der Frage, ob sie größeres Übel verhüten und Aussicht auf Erfolg haben können.

2. Die Guerilla-Strategie

Die Guerilla-Strategie, wie sie neuerdings vor allem von *Ernesto Che Guevara* entfaltet wurde, besteht nicht nur im Partisanenkampf gegen die bestehende Macht allein, sondern sieht diesen Kampf als notwendiges Moment in einem umfassenden „Wachstumsprozeß“, der nach und nach das ganze Volk dazu führen soll, schließlich das alte Herrschaftssystem durch neue sozial- und machtpolitische Strukturen abzulösen³⁷.

Die Taktik des Partisanenkampfs ist bekannt. Durch überraschende Überfälle auf vorgeschobene kleine Posten bringt man der reaktionären herrschenden Minderheit trotz ihrer militärischen Überlegenheit ständig zwar kleine, aber sichere Niederlagen bei. Man muß „dem Gegner das Gefühl eines gehetzten Tieres einflößen an jedem Ort, wo er durchkommt. Dann wird seine Moral herunterkommen. Er wird immer noch bestialischer werden, doch wird man die Symptome des sich abzeichnenden Zusammenbruchs erkennen.“³⁸

Der Erfolg eines solchen Partisanenkriegs hängt jedoch unabdingbar davon ab, ob das Volk in zunehmendem Maß zur Unterstützung bereit ist. „Ohne diese Voraussetzung läßt sich von einem Partisanenkrieg nicht reden.“³⁹ Schon aus kampftakti-

³⁷ Sehr hilfreich zum Verständnis des „neuen Kriegs“ der einleitende Essay v. Sebastian Haffner zu: Mao Tse-tung, Theorie des Guerillakrieges oder Strategie der Dritten Welt (rororo aktuell 886) (Reinbek 1966) 5–34.

³⁸ E. Che Guevara, Schaffen wir zwei, drei, viele Vietnams . . . , in: Lateinamerika 99–110, 108.

³⁹ E. Che Guevara, in: Lateinamerika 120.

schen Gründen: Die Partisanen müssen im Volk untertauchen können, noch bevor der Feind zu einem Gegenschlag ausholen kann. Sie sind auf Informationen und sonstige Hilfe aus der Bevölkerung angewiesen. Damit der Kampf gegen das bestehende System ausgedehnt werden kann, müssen aus der Bevölkerung neue Freiwillige gewonnen werden, die nach einer Zeit der Schulung neue Partisanenkolonnen bilden. Die verschiedenen Gruppen müssen bei ihren Aktionen in eigener Verantwortung handeln und sich dabei doch in die Gesamtstrategie einfühlen können, weil die Situation eine lückenlose hierarchische Befehlsstruktur nicht zuläßt⁴⁰.

Der Partisanenkampf kann also immer nur so weit vorangetrieben werden, als es gelingt, einen *Lernprozeß im ganzen Volk* in Gang zu bringen: Es muß aus seiner Apathie erwachen, sein eigenes Schicksal verantwortlich in die Hand nehmen wollen; die Verwirklichung der Menschenrechte für alle muß ihm ein erstrebenswertes Ziel werden, für das es auch große Opfer zu bringen bereit ist. Die Dauer, die Taktik im einzelnen und der Erfolg des Kriegs hängt davon ab, ob und wie rasch das Volk als Ganzes sich diesem Lernprozeß öffnet. In dem Maß, wie das Volk in diesem „politisch-militärischen Kampf“⁴¹ bereit und fähig wird, eine demokratische, den Menschenrechten entsprechendere, politische und gesellschaftliche Struktur aufzubauen, wird das alte System verschwinden.

Die Unterstützung und der Lernprozeß kann und darf nicht mit Gewalt und Terror erzwungen werden. Das Volk muß sich *freiwillig* für die Bewegung aufschließen; schon allein deshalb, weil die Ausführung von Befehlen nicht bis ins einzelne kontrolliert werden kann. Wo das auf die Dauer nicht gelingt, kann der Kampf nicht vorankommen. Notfalls müssen die Partisanen das Gebiet wechseln oder warten. Che Guevara hielt sich in Bolivien bis zum letzten Tag an diese Einsicht⁴².

Die Partisanen dürfen von sich aus im Kampf gegen das herrschende System nicht gewalttätiger sein, als bei den Scharmützeln unbedingt nötig ist. In seinem nicht zur Veröffentlichung, sondern zur Selbstkontrolle geschriebenen Bolivianischen Tagebuch erweist sich Che Guevara keineswegs als gnadenloser Waffenheld: Die Soldaten der Armee werden, soweit sie nicht im Kampf gefallen sind, entwaffnet und nach einem Verhör weggeschickt. Es gibt keine Pressionen gegen die Bevölkerung, selbst wenn aller Verdacht auf Verrat besteht. Aber Che Guevara ist sich bewußt, daß die herrschende Klasse den Kampf mit äußerster Grausamkeit führen wird⁴³. Die Partisanen dürfen sich durch diese Grausamkeit nicht von ihrem Ziel abbringen lassen, sie aber auch nicht mit gleicher Münze heimzahlen, um nicht unglaublich zu werden. Sie brauchen das auch nicht zu tun, da der Endsieg auch ohnedies gewiß sei⁴⁴.

⁴⁰ A. a. O. 130 f.

⁴¹ A. a. O. 130.

⁴² Vgl. E. Che Guevara, Bolivianisches Tagebuch, Vorwort von Fidel Castro (= trikont aktuell 5) (München 1968).

⁴³ E. Che Guevara, in: Lateinamerika 129.

⁴⁴ A. a. O. 132.

Dieses Konzept revolutionären Handelns zeugt zweifellos von eindrucksvollem ethischen Ernst. Für Banditen oder Terroristen, die aus Verbitterung oder Rache mit zerstörerischen Aktionen bloß Angst und Schrecken verbreiten wollen, und zwar nicht nur unter der herrschenden Minderheit, sondern auch im Volk, ist in diesem Konzept kein Platz. Es soll gewährleisten, daß am Ende des Kampfes mit dem Untergang der bestehenden ungerechten Herrschaftsstrukturen nicht das Chaos ausbricht, oder statt der alten Clique nur eine neue Clique an die Macht kommt, die dann genauso unmenschlich regiert, sondern wirklich eine Demokratie möglich wird, die unter Führung der Partisanen als der „Avantgarde des Volkes“ das Aufbauwerk aller ist.

Aber es bleiben doch noch ernste *Fragen*, zunächst bezüglich der praktischen Durchführbarkeit dieser Strategie.

Wie kann verhindert werden, daß die von Che Guevara vorausgesagte äußerste Grausamkeit der herrschenden Klasse das Volk nicht vielleicht schon, bevor es fähig und bereit geworden ist, um der Ziele willen diese Grausamkeit zu erleiden, zu einer verzweifelten Explosion der Rache und des Hasses treibt, die sich nicht mehr zielgerichtet gegen die herrschende Klasse als den wahren Schuldigen, sondern auch gegen die Partisanen wendet, weil sie, aus welchen berechtigten, aber vom Volk noch nicht verstandenen Motiven auch immer, tatsächlich der Anlaß sind, daß die herrschende Klasse sich so grausam zur Wehr setzt? Und wenn es dazu kommt, gibt es dann noch eine Möglichkeit, zu verhindern, daß Haß und blinde Leidenschaft in Gewalt und Gegengewalt einen Kampf entfesseln, der kein Ziel mehr haben kann außer dem Chaos? Wird hier die *unkontrollierbare Eigendynamik* des Hasses und der Gewalttätigkeit nicht unterschätzt?

Wie kann ferner verhindert werden, daß sich in die Partisanenbewegung nicht doch auch Leute einschleichen, die entweder im Trüben fischen wollen, oder im unerleuchteten Übereifer glauben, durch Zwangsmittel gegen die Bevölkerung den Kampf beschleunigen zu sollen, und damit die Gesamtstrategie aushöhlen, unglaubwürdig und zunichte machen? Guevara sagt, ein einziger militärischer Fehler könne den ganzen Kleinkrieg liquidieren⁴⁵ und es komme auf die Tüchtigkeit jedes einzelnen an. Wie kommt er aber mit der Tatsache zurecht, daß der Kampf, bei noch so hohem Ethos der Führer, auf die Dauer doch darauf angewiesen sein wird, auch mit mittelmäßigen, beschränkten und ethisch weniger hochstehenden Leuten zusammenzuarbeiten, die aber nicht auf Schritt und Tritt kontrolliert werden können? Wird hier die *menschliche Unvollkommenheit* nicht unterschätzt?

Man wird sich durch die furchtbaren Ereignisse, etwa in Vietnam, nicht vorschnell dazu verleiten lassen dürfen, die Konzeption des Partisanenkriegs, wie sie Che Guevara entfaltet, pauschal abzulehnen. Che Guevara weiß, daß man aus Fehlern lernen muß; und es ist auch richtig, daß der Mißbrauch nicht vom rechten Gebrauch abhalten soll. Aber der Einsatz ist zu hoch, als daß man nicht die ernste Frage stellen müßte,

⁴⁵ A. a. O. 130.

ob diese aufgetretenen „Fehler“ wirklich nur auf mangelhafter Anfangserfahrung beruhen, oder nicht vielmehr so tief etwa in der psychischen Struktur des Menschen ihren Grund haben, daß diese Strategie so gut wie immer zu einem *unkalkulierbaren Risiko* führt. Ist der Erfolg dieser Strategie in Cuba wirklich allein in der Eigenart dieser Strategie begründet, oder nicht erst in ihrem Zusammentreffen mit Voraussetzungen, die in Cuba besonders günstig und zwingend waren, aber im übrigen Lateinamerika nicht vorhanden sind, so daß der Erfolg in Cuba noch kein Beweis für die allgemeine Anwendbarkeit dieser Strategie ist⁴⁶? Man kann sich bei der Antwort auf diese Frage nicht mit Schlagworten linker oder rechter Herkunft begnügen. Solange sie nicht entschieden und damit der Grad des Risikos nicht bestimmbar ist, kann man diese Strategie des Partisanenkampfs ethisch nicht zur allgemeinen Norm des Handelns empfehlen und einfachhin gutheißen.

Darüber hinaus muß man klarer, als Che Guevara selbst es getan hat, feststellen, daß diese Strategie, jedenfalls soweit er sie entfaltet hat, nur in einem verkehrsmäßig wenig erschlossenen, weithin unzugänglichen Land anwendbar ist, in dem die Organisation der Staatsgewalt versickert und die Partisanen immer die Möglichkeit haben, ins Unzugängliche auszuweichen. Ferner muß dieses Land eine überwiegend selbstversorgerische agrarwirtschaftliche Struktur haben, damit bei einem vorübergehenden Zusammenbruch der zentralen Organisation Partisanen und Bevölkerung rasch eine Selbstversorgung aufbauen können, ohne auf einen überregionalen Warenaustausch angewiesen zu sein⁴⁷. Es stellt sich die Frage: Gibt es eine Strategie, die nicht an diese Voraussetzungen gebunden ist, die auch in den Elendsgürteln der Großstädte möglich ist und dort die zur Verbesserung der Lebensverhältnisse unabdingbare Bewußtseinsbildung vorantreiben kann?

Ein Mangel, der vom christlichen Standpunkt aus besonders schwer wiegt, besteht darin, daß diese Strategie von der festen Voraussetzung ausgeht, es sei völlig ausgeschlossen, auch die herrschende Klasse für Reformen zu gewinnen; der Weg könne nur über den Untergang des Klassenfeinds führen. Zweifellos beruht diese Voraussetzung auf langen und bitteren Erfahrungen. Sicher wird es Fälle geben, wo sich tatsächlich keinerlei Ansatzpunkt zu einer Bewußtseinsbildung auch der Oberschicht mehr bietet. Aber die christliche Ethik muß fordern, immer auch den *einzelnen Menschen* zu sehen, den man nicht ein für allemal und restlos in anonymen Klassenschemata einordnen und aufgehen lassen kann, der sich verändern und neuen Einsichten öffnen kann. Sie muß fordern, die Situation immer wieder unter diesem Gesichtspunkt zu prüfen. Denn wann immer sich ein Weg zeigt, die herrschende Minderheit oder wenigstens einige aus ihr für die Verwirklichung der Menschenrechte zu gewinnen, wäre es mit der Menschenwürde nicht vereinbar, ihn etwa um der Folge-

⁴⁶ Vgl. L. Huberman – P. M. Sweezy, Kuba – Anatomie einer Revolution (Frankfurt 1968).

⁴⁷ Haffner, a. a. O. 28.

richtigkeit einer Strategie willen nicht zu beschreiten. Eine ethische Beurteilung der Strategie Che Guevaras hängt davon ab, ob sie dieser Forderung gerecht werden kann.

Schließlich darf auch nicht verharmlost werden, daß der Partisanenkampf von Anfang an *Menschenleben* fordert, nicht nur unter den Partisanen, sondern auch unter den Soldaten, die ja nicht unmittelbar zur herrschenden Klasse gehören, sondern eher Opfer des bestehenden Systems sind. Das in sich genommen macht nach den Regeln der traditionellen Moraltheologie diese Strategie zwar noch nicht unerlaubt, aber auch Che Guevara scheint der Zwang zu töten mehr zu denken gegeben zu haben als manchem Theoretiker der revolutionären Gewalt⁴⁸. Che Guevara hat keinen anderen Weg gesehen; das entbindet nicht von der Pflicht, zu fragen, ob es nicht doch in vielen Fällen einen anderen Weg gibt.

3. Gewalt als kalkuliertes Risiko

Hier bietet sich das Handlungsprogramm von *Martin Luther King* an. Die von King propagierten sogenannten gewaltlosen Aktionen haben mit der Guerilla-Strategie das Ziel gemeinsam, die Ungerechtigkeit und Grausamkeit des bestehenden Systems zu demaskieren und zugleich die Massen zu Verantwortungsbewußtsein zu führen. Sie lassen aber die „moralische Frage“ klarer hervortreten, weil, anders als der Partisanenkampf, sie den Machthabern keine Möglichkeit geben, bewaffneten Aktionen gegen die Demonstranten durch Berufung auf die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung von Ordnung und Sicherheit den Anschein von Rechtmäßigkeit zu verleihen⁴⁹. Ferner kann die gewaltlose Aktion mehr als der Partisanenkampf deutlich machen, daß die Angst der Mächtigen unbegründet ist, die Massen könnten, einmal an die Macht gelangt, „ohne Hemmung und Mitleid vorgehen“, daß vielmehr die Masse, „wenn sie stark werden sollte, ihre Macht im schöpferischen Sinn und nicht zur Rache benutzen würde“⁵⁰.

Das eigentümliche Verhältnis der Handlungsweise Kings zur Gewalt wird deutlich, wenn man berücksichtigt, daß sich King bei der Veranstaltung seiner an sich gewaltlosen Aktionen stets mit dem Risiko des emotionellen Umschlags der Gewaltlosigkeit in blutige Gewaltaktionen konfrontiert sah, diesem Risiko aber nicht, etwa aus pazifistischen Erwägungen, ausgewichen ist, sondern es bewußt aufgenommen hat. Gerade in der Übernahme dieses Risikos wird *Gewalt wirksam*, ohne zerstörerisch zu sein: Sie wirkt einerseits als *Drohung* gegen den reaktionären Versuch, den Status quo einfach beizubehalten. Da sie andererseits zugleich als eine durch Reformarbeit *abwendbare* Gewalt erscheint, wirkt sie als Ansporn, dem tatsächlichen Ausbruch der Gewalt dadurch zu entgehen, daß man die Anstrengungen zur Beseitigung des Unrechts inten-

⁴⁸ Vgl. Bolivianisches Tagebuch 129: Eintragung vom 3. 6. 1967; dazu H. Böll, Rede zur Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit 1970, abgedr. in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 58 (10. 3. 1970) 21.

⁴⁹ M. L. King, *Wohin führt unser Weg?* 26 f.

⁵⁰ A. a. O. 53 f.

siviert. Auf diese Weise wird die konstruktive, planvolle Veränderung des Status quo zum Gegenstand des wohlverstandenen Eigeninteresses auch der privilegierten Gruppen gemacht.

Die Strategie Kings hat gegenüber der Guerilla-Strategie Che Guevaras eine Reihe bemerkenswerter Vorzüge. Sie braucht die Grausamkeit des bestehenden Systems, die damit gegebene unkontrollierbare Verschärfung auch des emotionellen Drucks und die Gefahr des Umschlags der Bewegung in blinden Haß nicht auf die Spitze zu treiben. Die Aktionen zielen auf eine Bewußtseinsänderung nicht nur der Massen, sondern auch der privilegierten Minderheit und damit erst wirklich der gesamten Gesellschaft. Blutvergießen ist kein notwendiges Moment dieser Strategie.

Sicher sind beide Strategien nicht einfach miteinander vergleichbar; sie sind für ganz verschiedene Situationen erdacht. Guevara entwickelt seine Strategie im Blick auf unterentwickelte, unzugängliche Regionen. Kings Strategie legt es darauf an, gerade im Zentrum der Macht, in den großen Städten, vor dem Weißen Haus wirksam zu werden und vor allem die Massen in den Elendsgürteln der Städte zu mobilisieren und in den Bildungsprozeß einzubeziehen. King kann in seinem Programm von der Voraussetzung ausgehen, auch in der privilegierten Klasse Menschen guten Willens zu finden, die angesichts seiner Aktionen hellhörig und sich ihrer moralischen Verantwortung bewußt werden, während Che Guevara von einer solchen Voraussetzung nicht mehr ausgehen zu können glaubt. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß vom sachlich-politischen und vom christlich-ethischen Standpunkt aus die Methode Kings der Guerilla-Strategie vorzuziehen ist, wo immer es möglich ist, und zu ihr überzuwechseln ist, wann immer es im Lauf der Ereignisse möglich wird. Es muß Gegenstand politischer und ethischer Verantwortung sein, die jeweilige Situation ständig auf diese Chance hin zu überprüfen.

Man müßte überdies fragen, ob Kings Handlungsweise wirklich nur für die USA und entsprechende Länder geeignet ist, wie manche meinen, oder ob ihr *strategischer Grundgedanke* nicht auch in Lateinamerika Entfaltungsmöglichkeiten hat. Dieser Grundgedanke besteht offenbar darin, durch bestimmte Aktionen die privilegierte Klasse in eine Lage zu bringen, in der sie dann ein Interesse hat, gegen ihre ursprünglichen restaurativen Klasseninteressen und im Sinn der Menschenrechte zu handeln. Es wäre zu prüfen, ob und wieweit konkrete Ereignisse in Südamerika, auch solche, die zunächst dem Programm der „gewaltlosen Aktion“ deutlich zu widersprechen scheinen, von diesem Grundgedanken her interpretiert und kritisiert werden können. Daraus könnten dann Schlüsse über die Anpassungsfähigkeit von Kings Programm gezogen und es könnte entschieden werden, ob ihm über seine bisherigen Anwendungen hinaus nicht eine grundsätzlichere strategische Bedeutung im revolutionären Prozeß zukommen könnte, als dies heute der Fall ist.

Sind wirklich alle friedlichen Mittel der politischen Neugestaltung Lateinamerikas erschöpft? Diese Frage mußte offenbleiben. Che Guevaras Voraussage, eine bessere

Zukunft könne nur über die völlige Vernichtung des imperialistischen Systems erreicht werden und der unvermeidbare Weg dazu sei die kompromißlose Verschärfung des Klassenkampfes, beruht zweifellos nicht allein auf einer politischen Diagnose, sondern auch auf einem weltanschaulichen Vorurteil. Aber damit ist seine Voraussage noch nicht abgetan. Er glaubt fest, daß die Geschichte ihm recht geben wird⁵¹. Nur der weitere Verlauf der Geschichte wird erweisen können, ob seine Voraussage oder aber H. Câmara's Glaube an die Kraft der Idee recht behalten. Da die politischen Probleme Lateinamerikas auf Grund der internationalen Verflechtungen die Probleme der ganzen Welt sind, bleibt zu fragen, was beispielsweise auch in Deutschland getan werden kann, um Câmara's Glauben nicht Lügen zu strafen und ihn mit seiner Hoffnung, daß die reichen Länder sich ihrer Verantwortung bewußt werden könnten, nicht als einen Illusionär in die Geschichte eingehen zu lassen.

⁵¹ E. Che Guevara, in: Lateinamerika 132.

Axel Gehring

Toleranz

Ein Potential sozialen Wandels

Ein wichtiges, vernachlässigtes Forschungsobjekt

Im Bereich von Ethik, Religionswissenschaft und Philosophie seit jeher ein bevorzugtes Objekt der Reflexion, ist Toleranz doch nie zum Gegenstand einer weiterführenden soziologischen Analyse geworden. Wenn man auch kaum mit Henry Deku die Ursache für die Vernachlässigung darin sehen wird, daß sie eine Tugend sei, von der man „in nervösen und daher naturgemäß etwas geschwätzigen Zeiten wenig zu hören bekommt“¹, so ist doch die Tatsache selbst nicht zu übersehen, daß Versuche, Toleranz aus soziologischer Perspektive zu erfassen, zumindest in der „fachsoziologischen“ Diskussion bisher kein ernsthaftes Interesse gefunden haben. Dies erstaunt um so mehr, als in zahlreichen Studien über Stereotypenbildung und Vorurteile, über Dogmatismus und Autoritätsstrukturen, über Minoritäten und Rassenkonflikte die Thematik der Toleranz immer wieder berührt wird. Einer eingehenden Analyse selbst wird sie nicht unterworfen. Wo der formale Hinweis noch nicht zu überzeugen vermag, daß sich Toleranz als Stichwort in keinem der gängigen Handbücher und soziologischen Lexika findet², darf ergänzend daran erinnert werden, daß eine vertiefende Untersuchung ihrer Problematik in allen Standardwerken, sei es der angelsächsischen, sei es der französischen oder deutschen Literatur, unterbleibt. Möglicherweise herrscht die Ansicht, sie sei in ihrem Gehalt selbstverständlich und durch die Praxis der alltäglichen Erfahrung jedermann in ihrer Struktur einsichtig und eindeutig geklärt. Vielleicht glaubt man auch, Toleranz als Bereich des bloßen Duldens oder Unterlassens wurzle in der persönlichen Sphäre des einzelnen, für den Psychologen wohl ein interessantes Objekt, aber doch für das Zusammenleben in der Gesellschaft nur von untergeordneter Bedeutung. Schließlich mag es auch umgekehrt zutreffen, daß, gerade weil Toleranz in neuester Zeit aus der persönlichen Ebene gehoben wird und als „repressive Toleranz“ in vielen ihrer „wirksamsten Manifestationen den Interessen der Unterdrückung“³ dienen soll, die Befürchtung entsteht, in den Sog ideologiebehafteter Diskussion gezogen zu werden.

¹ H. Deku, Toleranz, in: Zeitschrift für Politik 14 (1967) 2, 104.

² In der „International Encyclopedia of the Social Sciences“ (1968) finden sich unter dem Stichwort „Toleranz“ lediglich Querverweise auf die Artikel über „Prejudice“ und „Stereotypes“.

³ H. Marcuse, Repressive Toleranz, in: R. P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz (Frankfurt 1968) 93.

Wo immer die Ursache für die Vernachlässigung auch liegen mag – die Bedeutung, die Toleranz „unterschwellig“ stets zugestanden wird, steht in merkwürdiger Diskrepanz zum Fehlen einer eingehenden soziologischen Analyse. Wir möchten im folgenden einen Beitrag zur Verringerung dieser Diskrepanz leisten und versuchen, Toleranz aus soziologischer Perspektive zu erfassen. Dabei soll gezeigt werden, daß sie gerade vor dem strukturellen Hintergrund einer modernen komplexen Gegenwartsgesellschaft für das Verhalten in zahlreichen Handlungssituationen eine wichtige und unerläßliche Funktion erfüllt.

Der Bedeutungswandel des Toleranzbegriffs

Als Bereich „der Duldung, der Duldsamkeit, des Geltenlassens fremder Ansätze und Grundsätze“⁴ findet Toleranz ihren frühen historischen Ort im Menschenbild des antiken Humanismus, vor allem der Stoa. „Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd“ – dieser Grundsatz, wie er in die Philosophie von Menander, Terenz, Cicero, Seneca einfließt, enthält bereits einen Ansatz, der sich in der späteren Toleranzdiskussion immer wieder findet⁵. Als Prinzip „der Duldung fremder Ansätze“ allgemein bezieht sich Toleranz zunächst über Jahrhunderte hinweg auf den das ganze Leben umspannenden Bereich der Religion. Kernproblem ist: Wieweit kann eine religiöse Wahrheit Unwahrheiten neben sich ertragen, ohne daß sie selbst in ihrer Ordnung durch diese Unwahrheit gestört oder gar in ihren Grundfesten erschüttert wird? Der passive Bedeutungsgehalt des lateinischen Verbums *tolerare*: dulden, ertragen kommt in dieser Fragestellung zum Ausdruck.

Toleranz ist hier nicht eine Frage der Auseinandersetzung mit einem andersdenkenden Partner, sondern lediglich eine des „Lebenlassens“, immer in der Hoffnung, den anderen durch den täglich vorgeführten Beweis der eigenen Stärke und Überlegenheit von seiner Ohnmächtigkeit zu überzeugen, ihn zu veranlassen, seine Position kampflos aufzugeben und ihn somit als Gegner auszuschalten. Je nach der gegenwärtigen Machtkonstellation ordnen Kirche und Staat eine derart gefaßte Toleranz als Haltung an, als „ein notwendiges Übel . . . , das einer Gesellschaft aufgenötigt wird, die entweder Andersdenkende nicht unterdrücken kann oder aber die gesellschaftlichen Kosten der Unterdrückung als zu hoch empfindet“⁶. Die Duldung Andersdenkender erstreckt sich dabei, vom alten Rom bis hin zum späten Mittelalter, überwiegend nur auf geschlossene Völker, ihre religiösen Eigenarten, ihren Götterkult, nicht aber auf individuelle Bekenntnisse. Erst spiritualistische Bewegungen – Täufer, Mennoniten, Quäker –, die von einem „inneren Licht“ als Quelle der Erleuchtung der einzelnen

⁴ Stichwort „Toleranz“, in: Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Schischkoff (Stuttgart 1961) 584.

⁵ Vgl. W. Hamel, Toleranz in Geistesgeschichte und Philosophie, in: Evangelisches Staatslexikon (Berlin 1966) 2296.

⁶ R. P. Wolff, Jenseits der Toleranz, in: Kritik der reinen Toleranz, a. a. O. 21.

Seele sprechen, verstärken die Bereitschaft, auch abweichende Meinungen einzelner zu tolerieren⁷.

Humanismus, Philosophie der Vernunft, Romantiker verkünden in der Folge Toleranz als humane Grundpflicht⁸, die alle Bereiche des Lebens, auch den politischen, umschließe. Hilton betont, daß im Kampf der unterschiedlichen Anschauungen die Wahrheit siegen werde; Locke, daß die öffentliche Meinung das verhältnismäßig Beste wolle; Schleiermacher spricht von „abweichenden Meinungen“ als den „besten Gaben“, die der verantwortliche Bürger der Obrigkeit darbringen könne⁹. In den Verfassungen der meisten modernen Staaten schließlich wird Toleranz in der Umschreibung „Freiheit des Glaubens, des Gewissens, Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses“¹⁰ sowie im Recht auf freie Meinungsäußerung institutionell verankert.

Soziale Komplexität und offene Gesellschaft

Wenn auch Toleranz, wie der kurze historische Überblick zeigen mag, in der wissenschaftlich-philosophischen Diskussion seit jeher eine bedeutende Rolle gespielt hat, so ist doch eine „allgemein als Kulturerrungenschaft selbstverständlich vertretene Toleranz“¹¹ erst zu einem gesicherten Faktum moderner Gegenwartsgesellschaften geworden. Toleranz oder Intoleranz ist hier keine Frage mehr, die sich dem einzelnen nur in Extremsituationen seiner Existenz als Problem stellt. Sie fließt als Haltung vielmehr in zahlreiche Handlungssituationen der alltäglichen Erfahrungswelt ein und findet ihre Widerspiegelung im strukturellen Kontext der Gesamtgesellschaft.

Soziale Komplexität ist das zentrale Bezugsproblem von Toleranz. Das macht schon der ursprüngliche Bedeutungsgehalt: dulden, ertragen fremder Meinungen oder Anschauungen deutlich. Duldung fremder Meinungen setzt voraus, daß es fremde Mei-

⁷ R. P. Wolff meint, daß auch noch in der modernen amerikanischen Gegenwartsgesellschaft Toleranz lediglich gegenüber Gruppenmeinungen, nicht aber gegenüber dem „abweichenden“ Individuum geübt werde. Er spricht von einer „Verbindung von Toleranz gegenüber den verschiedenartigsten sozialen Gruppen und äußerster Intoleranz gegenüber dem idiosynkratischen einzelnen“ und fährt fort: „Die Rechtfertigung für dieses Verhalten, das auf traditionell-liberalem Boden schlicht widerspruchsvoll wäre, ist die Lehre von der pluralistischen Demokratie. Wenn es für jedes Individuum gut ist, mit einer sozialen Gruppe konform zu gehen, und entsprechend gut, eine Vielheit sozialer Gruppen in die Gemeinschaft im ganzen aufzunehmen, dann kann man konsequenterweise auf Gruppentoleranz bestehen und auf Intoleranz gegenüber dem Individuum“ (Jenseits der Toleranz, a. a. O. 43 f.). Die eingespielte Pluralität unterschiedlicher Gruppenmeinungen stellt hier offensichtlich keinen Verunsicherungsfaktor dar. Unsicherheit entsteht erst dort, wo, in Helles Worten, „individuelle Subjekte aus einem sozialen Gebilde ‚emigrieren‘, ihm . . . ihre Mitgliedschaft vorenthalten“. Wolffs Beobachtungen unterstreichen Helles Bemerkung, daß „Wechselwirkungen gerade zwischen Individuen einerseits und kollektiven Subjekten andererseits . . . in der Theorie des sozialen Wandels berücksichtigt werden (sollten)“ (H. J. Helle, Das Proletariat, der Puritaner und der Fremde als Subjekte sozialen Wandels, in: Jahrbuch für Sozialwissenschaft 19 [1968] 2, 271).

⁸ R. Hofmann, Toleranz, in: Staatslexikon, Bd. 7 (Freiburg 1962) 1007 ff.

⁹ Vgl. W. Hamel, a. a. O. 2298.

¹⁰ Art. 4 GG.

¹¹ R. Hofmann, a. a. O. 1010.

nungen gibt. „Welt“ ist hier in einem elementaren Sinn für den Handelnden offen, komplex. Nicht alle Alternativen sind ausgeschlossen, nicht alle Möglichkeiten des Handlungsablaufs im vornherein fixiert. Eine solche Komplexität ist auch in dieser fundamentalen Bedeutung nicht selbstverständlich. Zumindest gab und gibt es soziale Systeme, die danach trachten, Komplexität auf ein Minimum zu reduzieren. Sie bringen erkennbare Möglichkeiten des Handlungsablaufs in geformte Muster, liefern durchgebildete Techniken der Problemlösung, schirmen sich gegen Außenkomplexität durch strikte Ziehung der Systemgrenzen ab.

So weisen mittelalterliche Ständegesellschaften jeder Gruppe ihren festen Platz im gesamtgesellschaftlichen Gefüge mit vorgeordneten Rechten und Pflichten zu, legen bis hin zu den Kleidervorschriften Verhalten in Einzelheiten fest. Christliche Mönchsorden erfassen als „totale Institution“¹² ihre Mitglieder in der Gesamtheit ihrer Persönlichkeitsaspekte und Verhaltensweisen. Moderne Gefängnisse verlangen die umfassende Integration ihrer Insassen in ein geschlossenes Gefüge¹³. In Platon sieht Popper den klassischen Verbündeten derjenigen, die sich bemühen, Gesellschaft zu „schließen“. Sie fürchten sich, „ins Unbekannte, ins Ungewisse, ins Unsichere weiterzuschreiten“¹⁴.

Moderne Gesellschaft ist eine offene Gesellschaft. Der Industrialisierungsprozeß hat ein lückenloses Netz sozialer Bindungen zerstört, das den einzelnen auf der Grundlage gesicherter Institutionen wie Kirche, Staat, Familie umfassend einordnete. Unvollständige Integration ist zu einer Grundtatsache sozialen Lebens geworden. In einer Gesellschaft, die „für niemanden mehr ganz durchsichtig ist“, die aus „außerordentlich ungleichförmigen Elementen (besteht), die einander noch dazu in einer höchst unübersichtlichen Weise durchkreuzen und durchdringen“¹⁵, begegnen sich Menschen, interagieren und arrangieren sich, „ohne daß der eine für den anderen in einer gemeinsamen Ordnung ausreichend verortet ist“¹⁶. Die Zahl „der verschiedenen Elemente ist unübersehbar geworden, unübersehbar ist auch die Art ihres Zusammenwirkens“¹⁷.

Die ständige Konfrontation mit dem Neuen, dem nicht oder nur unvollständig Eingearbeiteten, dem Fremden, kurzum: Komplexität ist das zentrale Konstitutivum moderner Gesellschaft. Vor diesem strukturellen Hintergrund gewinnt Toleranz ihre Bedeutung als Haltung, die prinzipiell für das Neue, das Andere offen ist, sich zumindest ihm nicht verschließt. Als „Haltung“ ist sie dabei der Ausdruck einer bestimm-

¹² Zum Begriff der „totalen Institution“ vgl. E. Goffman, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (Chicago 1962).

¹³ Vgl. R. Mayntz, *Soziologie der Organisation* (Reinbek 1963) 10 ff.

¹⁴ K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*. Bd. 1: *Der Zauber Platons* (Bern 1957) 268.

¹⁵ R. König, *Soziologische Orientierungen. Vorträge und Aufsätze* (Köln, Berlin 1965) 63.

¹⁶ H. P. Bahrdt, *Die moderne Großstadt. Soziologische Überlegungen zum Städtebau* (Reinbek 1961) 41.

¹⁷ R. König, a. a. O. 63.

ten verfestigten Einstellung, die der Handelnde in wechselnden Handlungssituationen gegenüber den Situationsgegebenheiten einnimmt. Sie dient ihm, wie jede Haltung, als typisiertes Orientierungsschema, das ihm die Definition der Situation erleichtert und die Realisierung seiner Ziele unterstützt: als typisiertes Orientierungsschema, so können wir konkretisieren, im Umgang mit Komplexität.

Toleranz setzt das Neue, das Fremde, das nicht Festgelegte als einen Bezugspunkt voraus. Wo es keine Alternativen gibt, wo ein Sachverhalt absolut einsichtig und eindeutig geklärt ist, gibt es keine Toleranz. Wenn ein Kommunikationspartner im „fachbezogenen Gespräch“¹⁸ insistiert, Karthago sei im Jahr 149 und nicht im Jahr 146 zerstört worden, oder der ältere Cato habe sich im römischen Senat als Vertreter der Interessen dieser Stadt ausgewiesen, ist Nachsicht am Platz, nicht Toleranz. Toleranz impliziert, daß das Andere, das Fremde, das, was sich nicht in die „schablonenhafte Ordnung“¹⁹ einfügen läßt, als mögliche Alternative nicht gänzlich ausgeschlossen werden kann. Der sich neu auftuende Sachverhalt mag unwahrscheinlich klingen, einer bisher als gesichert geltenden Erkenntnis widersprechen, allein, die Aussagen, die er enthält, lassen sich nicht ad hoc bündig widerlegen. Eine wenn vielleicht auch theoretische Möglichkeit besteht, daß er eine Alternative zu Bestehendem aufweist oder zumindest Bestehendes modifiziert.

Soziale Komplexität als ein Bezugspunkt von Toleranz ist untrennbar mit einem weiteren verknüpft: Das handelnde Subjekt muß eine Einstellung, eine Ansicht zu bestimmten Fragestellungen gewonnen, sich eine Meinung über einen bestimmten Sachverhalt gebildet haben. „Ohne festgehaltene Meinung, ohne Hypostasis eines nicht ganz Erkannten... ist Erfahrung, ja die Erhaltung des Lebens kaum möglich.“²⁰ Gesellschaftsmitglieder, die sich in stetig wechselnden Handlungssituationen einer Fülle von Situationsgegebenheiten, die nicht oder nur teilweise überschaubar sind, gegenübergestellt sehen, bedürfen bestimmter verfestigter Interpretationsmechanismen²¹, „festgehaltener Meinungen“, Einstellungen, um die Situationen angemessen zu definieren und situationsadäquat zu handeln. Eine stete Notwendigkeit, die Vielzahl sich wandelnder Handlungssituationen immer von neuem und ohne Anhaltspunkt zu erfassen, würde in Handlungsunfähigkeit münden. Wo Meinung, die „Hinnahme von etwas als Wahrheit, von dem man gar nicht durchaus weiß, ob es die Wahrheit sei“²², abgelehnt wird, ist gänzliche Inaktivität die Konsequenz. Am „Problem der *riskanten Vorleistung*“²³ führt kein Weg vorbei.

¹⁸ Zu den Kommunikationsformen des persönlichen, praktischen und fachbezogenen Gesprächs vgl. A. Gehring, Die Geselligkeit. Überlegungen zu einer Kategorie der „klassischen“ Soziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 21 (1969) 2.

¹⁹ H. J. Helle, a. a. O. 281.

²⁰ Th. W. Adorno, Eingriffe. Neun kritische Modelle (Frankfurt 1963) 151.

²¹ Zum Gebrauch des Terminus „Mechanismus“ vgl. N. Luhmann, Reflexive Mechanismen, in: Soziale Welt 17 (1966) 1, 1.

²² Th. W. Adorno, a. a. O. 151.

²³ N. Luhmann, Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität (Stuttgart 1968) 21.

Der Meinungslose kann nicht Toleranz üben. Er hat keine eigene Meinung und braucht sich folglich nicht mit fremden Anschauungen und Einstellungen auseinanderzusetzen. Er kann sich allerdings auch nur allenfalls im persönlichen oder fachbezogenen „Nahbereich“²⁴ bewegen, dort, wo Komplexität auf ein Minimum reduziert und Alternativen ausgeschlossen sind. Offene Situationen verurteilen ihn zur Handlungsfähigkeit. Denn Offenheit und Komplexität als Situationskomponenten verlangen eine bewertende Einstellung, einen interpretativen „Vorschuß“, der nicht gänzlich durch Wissen um gesicherte Fakten eingelöst werden kann. Meinung im weitesten Sinn ist Voraussetzung, um in offenen Situationen Handlungsziele realisieren zu können: Um den Preis des Risikos, möglicherweise die Situationsgegebenheiten auch einmal nicht adäquat definiert zu haben.

Toleranz, Intoleranz, Indifferenz

Komplexität verlangt verfestigte Meinungen, Einstellungen als vorgegebene Interpretationsmuster für das Verhalten in offenen Situationen. Wo diese Voraussetzungen erfüllt sind, ist der Ort der Toleranz. Denn die „subjektive Ichhaftigkeit des anderen Menschen“²⁵ impliziert stets die Möglichkeit, daß mein Interaktionspartner andere Interpretationen der „Welt“, der Fülle der möglichen Ereignisse leistet. „Der andere Mensch hat originären Zugang zur Welt, könnte alles anders erleben als ich . . .“²⁶ Unterschiedliche Auffassungen, divergierende Interpretationen treffen aufeinander, ohne daß eine unmittelbare Möglichkeit besteht, durch Bezug auf die Fakten die eine oder die andere als abwegig zu verwerfen.

In der Konfrontation mit Komplexität, repräsentiert durch die andere Einstellung meines Interaktionspartners, das Neue, das Fremde, ist Toleranz nur eine mögliche neben anderen Haltungen. Intoleranz und Indifferenz sind Alternativen. Der Intolerante verschließt sich der Komplexität, indem er seine Einstellung mit dem Schutzwahl des verfestigten Vorurteils umgibt²⁷, das er nicht bereit ist zu revidieren. Meinungen duldet er nur, soweit sie mit seiner eigenen kongruent sind. Er wehrt neue Informationen ab, solche, die er aufnimmt, bestätigen diejenigen, die er ohnehin schon hat. Im Prinzip gibt es für ihn keine Möglichkeit, sein Wissen zu vermehren. Er akzeptiert nur, was zu seinem „Weltbild“ – seiner Interpretation von Komplexität – paßt. In veränderten Konstellationen aufgrund neu gewonnener Informationen situationsadäquat zu handeln ist ihm verwehrt. Neue Informationen, unterschiedliche Meinungen – das stete Potential der Verunsicherung – fürchtet er so sehr, daß er sich nicht

²⁴ A. Gehring, Die Geselligkeit, a. a. O.

²⁵ N. Luhmann, Vertrauen, a. a. O. 4.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. M. Horkheimer, Über das Vorurteil, in: M. Horkheimer, Th. W. Adorno, Sociologica II. Reden und Vorträge (Frankfurt 1967) 87 ff.

mit bloßer Verslossenheit gegenüber dem Anderen begnügt. Er insistiert zudem, daß der Interaktionspartner seine Einstellung aufgibt, ändert, unterläßt. Solange dieser seine Meinung beibehält, ist eine mögliche Störungs- und Verunsicherungsquelle nicht versiegt. Er ist unduldsam – intolerant.

Unduldsamkeit in ausgeprägter Form kennt der Indifferente nicht. Komplexität schaltet er aus, indem er sie relativiert. Alle Meinungen, einschließlich der eigenen, sieht er als mögliche Interpretationen an; keine kann durch die Fakten eingelöst werden. Andere Einstellungen beunruhigen ihn nicht, sie sind ebensowenig wie seine in ihrer Richtigkeit an den Tatsachen zu überprüfen. Alles ist relativ – diese einmal gewonnene grundsätzliche Einstellung ist sein Mechanismus im Umgang mit Komplexität. Er bewirkt, daß das Andere ihn weder verunsichert noch sonderlich interessiert²⁸.

Toleranz unterscheidet sich von Indifferenz. Sie geht davon aus, daß Meinung nicht bloße Meinung bleiben muß, daß es im Prinzip eine Ebene der Wahrheit als Überprüfungsinstanz gibt. Der Tolerante weiß um die Selektivität seiner Perspektive. Er weiß zugleich, daß sein Interaktionspartner möglicherweise neue und bessere Informationen über eine sich wandelnde Realität besitzt, daß dieser Meinungen und Einstellungen vorbringen kann, die den jeweils betreffenden Sachverhalt richtiger erfassen als seine eigenen und folglich auch eine Revision der eigenen Position erfordern. Komplexität und offene Situationen verlangen Interpretationen, um handeln zu können. Der Tolerante leistet diese Interpretationen, weiß jedoch immer, daß sie Interpretationen von Komplexität sind und stets der Ergänzung durch andere Informationen und Einstellungen bedürfen. „Riskante Vorleistung“ durch verfestigte Interpretationsmechanismen bei gleichzeitiger Verringerung des Risikos durch stetiges Offen sein für neue Informationen ist seine Haltung im Umgang mit Komplexität.

Komplexität der Welt ist nur erfassbar, wenn sie auch reduziert werden kann. Luhmann hat immer wieder hierauf verwiesen²⁹. Der Tolerante ist offen für Komplexität und besitzt zugleich Mechanismen, mit denen er neue Informationen aufnehmen, einordnen, „verarbeiten“ kann. Aufgeschlossenheit gegenüber dem Neuen, dem Anderen ermöglicht es ihm, in sich wandelnden Situationen situationsadäquat zu agieren. Er ist offen für eine sich wandelnde Realität und trägt seinerseits dazu bei, daß die Realität offen bleibt. Sozialer Wandel findet in Toleranz ein stetes Potential.

Toleranz – eine moderne Tugend

Toleranz, Intoleranz, Indifferenz – drei Einstellungen für das Verhalten in offenen Situationen, in der Begegnung mit Komplexität. Komplexität zu erfassen und zu reduzieren – diesem Anspruch allerdings wird nur Toleranz gerecht. In einer offenen und

²⁸ Ein klassisches Beispiel von Indifferenz gibt Lessings „Nathan der Weise“ in der Schilderung der Diskussion zwischen den Vertretern der drei Religionen.

²⁹ Vgl. etwa N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, in: *Soziale Welt* 18 (1967) 2/3, 123; ders., *Zweckbegriff und Systemrationalität* (Tübingen 1968) 121 f.

komplexen Welt ermöglicht sie allein ein weltgemäßes Handeln, ein Handeln, das den Erfordernissen der „Welt“ entspricht. Die wechselseitige Durchdringung aller Dimensionen, sowohl innerhalb einer Gesellschaft als auch im internationalen Bereich, hat die Begegnung mit dem Neuen, dem Fremden zur zentralen Situationskomponente zahlreicher Handlungssituationen gemacht. Die permanente Konfrontation mit dem Fremden gibt den Anlaß zu immer neuen Wandlungsprozessen³⁰, indem sie die „Verdeckungsinstrumente des Alltags“ zerstört, durch die „das zufällige Sosein des Alltags zum Absoluten hypostasiert“ werden soll³¹. Situationsadäquat kann in einer solchen sich wandelnden „Welt“ allein der sich verhalten, der Komplexität erfassen, reduzieren und die reduzierte Komplexität in neue Handlungsprozesse „umsetzen“ kann. Toleranz ermöglicht ein solches Verhalten, indem sie das Neue aufnimmt, es durch vorhandene Interpretationsmuster erfaßt, um es dann in die Situationsdefinitionen und die daraus resultierenden Handlungsakte einfließen zu lassen.

Intoleranz und Indifferenz sind als Einstellungen in jeder, zumal in der komplexen Gesellschaft anachronistisch im wörtlichen Sinn: von der Zeit überholt. Sie ermöglichen keine Erfassung von Komplexität, nur deren weitgehenden Ausschluß. Auch der Indifferente kann im Prinzip Komplexität nicht aufnehmen. Indifferenz, und das heißt ja: Indifferenz gegenüber der „Welt“, ist auf Dauer in reiner Form nur dort zu praktizieren, wo die Begegnung mit der „Welt“ gänzlich vermieden werden kann. Für den Mystiker, der von der Eitelkeit und Vergänglichkeit allen irdischen Tuns spricht, ist „Welt“ – und damit auch Komplexität – keine Bezugs Ebene: „Das ist die höchste Weisheit: die Welt zu verschmähen und nach dem Himmelreich zu ringen.“³² Komplexität schließt er aus, indem er ihr völlig indifferent gegenübersteht, um den Preis, vielleicht als Eremit oder in einem geschlossenen Orden, nicht aber in der „Welt“ handeln zu können.

Auch der Intolerante kann in offenen Situationen nicht oder nur unzureichend agieren. Er besitzt keine Informationen, die ein situationsadäquates Verhalten ermöglichen, ist verunsichert und bestrebt, sich in geschlossene Bereiche zurückzuziehen. Schelsky hat auf die Preisgabe der Öffentlichkeit, die Flucht in die Intimgruppen sowie deren Ideologisierung hingewiesen³³. Bahrdr spricht vom privaten Heim als „Fluchtburg“: „Irgendwo im Diesseits versucht man, ohne die Welt im ganzen zu verändern, ein kleines Jenseits zu etablieren. Man sucht einen Platz, wo alles ganz anders ist...“³⁴ Das „kleine Jenseits“, das an die Perspektive des Mystikers erinnert, wird zur „fensterlosen Burg“; die „Brücken zur großen Welt“ sind abgebrochen worden³⁵. Flucht in die Intimgruppen – ein Indikator für Intoleranz? Zumindest ein Zeichen für die unzu-

³⁰ Vgl. H. J. Helle, a. a. O. 31.

³¹ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Bern 1928) 8.

³² Th. von Kempis, *Die Nachfolge Christi* (Anklam, o. J.) 2.

³³ Vgl. H. Schelsky, *Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart* (Dortmund 1953).

³⁴ H. P. Bahrdr, a. a. O. 79.

³⁵ Ebd.

reichende Fähigkeit, Komplexität so erfassen und reduzieren zu können, daß situationsgemäßes Handeln in offenen Situationen möglich wird. Wo dann Komplexität doch einmal in das „sterile Glück im Winkel“³⁶ eindringen sollte, ist das verfestigte Vorurteil, der Ausdruck der Intoleranz, die häufige Konsequenz. „Das Tor ist geschlossen gegen alles, was der andere auszudrücken vermag.“³⁷

Vor-Urteile im wörtlichen Sinn, Urteile, die gefällt werden, bevor die Fakten in ihrer Gesamtheit bekannt und durchschaubar sind, nehmen an Bedeutung zu, je komplexer die Gesellschaft wird. Horkheimer formuliert: „Im Dschungel der Zivilisation reichen angeborene Instinkte noch weniger aus als im Urwald. Ohne die Maschinerie der Vorurteile könnte einer nicht über die Straße gehen, geschweige denn einen Kunden bedienen. Nur muß er imstande sein, die Generalisierung einzuschränken, wenn er nicht unter die Räder kommen will.“³⁸ Zunehmende Komplexität verlangt einen zunehmenden Vorgriff auf die Komplexität durch Vor-Urteile³⁹ und erfordert zugleich in stetig steigendem Maß die Ergänzung der Interpretationsmechanismen durch ständig neue Informationen über die sich wandelnde Realität, um zu verhindern, daß das Vor-Urteil zum Vorurteil wird, zum „verhärteten Urteil“⁴⁰.

Toleranz verhindert das „Unter-die-Räder-Kommen“, indem sie als ständige Schleuse für das Neue und Andere die notwendige Generalisierung und den notwendigen Vorgriff durch zusätzliche Informationen funktionsfähig erhält. Sie reduziert enttäuschte Erwartungen, die zwangsläufig dort sich einstellen, wo Generalisierung und Vorgriff informationsleer bleiben. Sie trägt zugleich dazu bei, verfestigte Institutionen, die bei wachsender Komplexität „unglaublich werden“⁴¹ und Verhaltenssicherheit nicht mehr geben können, durch neue Informationen aufzufüllen und sie somit für sozialen Wandel offenzuhalten. Diese Funktionen, die Toleranz erfüllt, bestimmen auch ihre Grenze. Toleranz gegenüber dem Anderen endet dort, wo dieses Andere die Bedingungen von Offenheit und Komplexität zerstören will, die Bedingungen, vor deren Hintergrund Toleranz ihre Funktion erfüllt und zu deren Stabilität sie selbst wiederum beiträgt⁴².

³⁶ Ebd.

³⁷ M. Horkheimer, a. a. O. 91.

³⁸ Ebd. 87.

³⁹ Diesen Aspekt hat Leopold von Wiese im Auge, wenn er meint, der Urteils- und Kenntnisreichere habe es schwerer, tolerant zu sein, als der weniger Kenntnisreiche: „Er weiß besser um Werte Bescheid, hängt an Imponderabilien, oft freilich an gefährlichen Ideologien, die der einfache Geist verlacht. Je mehr Hingabe an bestimmte Ideen und Abstraktionen besteht, desto schwerer ist es, tolerant gegen diejenigen zu sein, denen diese geistigen Kräfte oder ihr spezieller Gedankeninhalt nicht wertvoll erscheinen“ (L. von Wiese, System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden des Menschen [Beziehungslehre] 1955, 248).

⁴⁰ M. Horkheimer, a. a. O. 93.

⁴¹ Vgl. N. Luhmann, Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 19 (1967) 4, 626 f.

⁴² Popper spricht vom „Paradox der Toleranz“: „Uneingeschränkte Toleranz führt mit Notwendigkeit zum Verschwinden der Toleranz. Denn wenn wir die unbeschränkte Toleranz sogar auf die Intoleranten ausdehnen, wenn wir nicht bereit sind, eine tolerante Gesellschaftsordnung gegen die An-

„Kein Handwerksmann soll etwas Neues erdenken oder erfinden und gebrauchen, sondern jeder soll aus bürgerlicher und brüderlicher Liebe seinem Nächsten folgen.“ Die Zunfturkunde der Stadt Thorn stellt in einer offenen Welt keine praktikable Handlungsanweisung mehr dar. Je mehr Komplexität hier ein Gesellschaftsmitglied aufnehmen, erfassen und reduzieren kann, desto „komplexer kann auch seine Welt sein, desto umweltadäquater, desto sinnvoller, desto aufgeklärter kann es existieren, erleben und handeln, desto weltgemäßer ist seine Subjektivität“⁴³. Toleranz trägt dazu bei, daß aufgeklärtes und weltgemäßes Handeln in einer komplexen Welt möglich ist.

griffe der Intoleranz zu verteidigen, dann werden die Toleranten vernichtet werden, und die Toleranz mit ihnen . . . Wir sollten daher im Namen der Toleranz das Recht für uns in Anspruch nehmen, die Unduldsamen nicht zu dulden. Wir sollten geltend machen, daß sich jede Bewegung, die die Intoleranz predigt, außerhalb des Gesetzes stellt, und wir sollten eine Aufforderung zur Intoleranz und Verfolgung als ebenso verbrecherisch behandeln wie eine Aufforderung zum Mord, zum Raub oder zur Wiedereinführung des Sklavenhandels“ (K. R. Popper, a. a. O. 359).

⁴³ N. Luhmann, Soziologische Aufklärung, a. a. O. 109.

Zur deutschen Rezeption des französischen Strukturalismus

Was vorauszusehen war, ist tatsächlich eingetreten: der französische Strukturalismus ist in Deutschland nicht nur registriert worden, sondern seine Probleme werden diskutiert, weil sie auch die unseren sind¹.

„Die Sprachwissenschaft im Zeichen des Strukturalismus“

Durch einen Artikel mit dieser Überschrift hat *Hans Arens* die zweite Auflage seines problemgeschichtlichen Werkes „Sprachwissenschaft“² ergänzt. Dadurch will er die letzten dreißig Jahre der linguistischen Forschung kennzeichnen. Wenn er sich in diesem Kapitel auch „der eigenen Erklärungen und Stellungnahmen mehr enthalten hat als in den vorangehenden und dafür um so umfangreichere Texte (hat) sprechen lassen, deren Auswahl sich in einem Zeitpunkt, wo so vieles noch im Flusse ist, hauptsächlich nach der Bedeutung richtet, die einzelne Disziplinen und Theorien gegenwärtig haben, von denen aber niemand zu sagen vermag, wie sie in zehn oder zwanzig Jahren auf Grund ihrer Leistungen beurteilt werden mögen“³, dann charakterisieren diese Zeilen den Stand der Forschung besser als manches voreilige Gerede vom „Ende des Strukturalismus“⁴.

Der kulturkritische Beobachter registriert nämlich nicht nur einen Trend zum Strukturalismus im Bereich der modischen Ideologien, der Weltanschauung der Intellektuellen, sondern viel ernster zu nehmen im Bereich der Sprachwissenschaft selbst, dort, von wo sich auch der französische Strukturalismus herleitet. „Diese Anfänge dürfen aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß man dem Strukturalismus vielerorts, besonders von seiten der akademischen Lehrer und im Sprachunterricht der Schulen, mit unverminderter Skepsis gegenübersteht. Diese Skepsis ist um so unbegründeter, als der Strukturalismus seinen anfänglichen Dogmatismus längst überwunden hat und andere Schulen, etwa die traditionelle Sprachwissenschaft, keineswegs ersetzen, sondern korrigieren und

¹ Vgl. Günther Schiwy, *Der französische Strukturalismus* (Reinbek 1970) 10.

² Der Gang ihrer Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart. 2. Auflage, fortgeführt um die letzten 30 Jahre der linguistischen Forschung (Freiburg, München 1969).

³ Ebd. IX.

⁴ Wulf D. Hund, *Das Ende des Strukturalismus. Eine dogmengeschichtliche Einleitung*, in: *Literatur und Kritik* 40 (1969) 586–629.

ergänzen will.“ Was Harro Stammerjohann⁵ hier zugunsten des ganzen Strukturalismus meint, gilt wohl doch vorerst nur für einzelne „undogmatische“ Strukturalisten. Trotzdem ist es bedauerlich, daß es vielen etablierten deutschen Linguisten so schwerfällt, von den dogmatischen Positionen gewisser Strukturalisten einmal abzusehen und sich ernsthaft mit den Methoden und Ergebnissen des Strukturalismus zu befassen.

Einen Einblick in diese Diskussion vermitteln *Peter von Polenz* und *Hans Glinz* in „Ansichten einer künftigen Germanistik“⁶. Es geht immer noch darum, daß innerhalb der deutschen linguistischen Wissenschaftstradition endlich auch der synchrone Gesichtspunkt zur Geltung kommt, das heißt die rigorose Beschreibung der Sprache als eines Kommunikationssystems in einem von der Untersuchung bestimmten Zeitpunkt, bei gleichzeitiger Abstraktion vom historischen (diachronen) Gesichtspunkt, das heißt unter Absehen von der geschichtlichen Entwicklung der Sprache und ihrer Einzel-elemente. Daß eine solche methodologische Abstraktion nicht notwendig zu einer Negation der Bedeutung einer sprachgeschichtlichen Betrachtungsweise führt, sondern im Gegenteil dieser selbst wieder zugute kommt, hat *Polenz* mit Recht deutlich gemacht: „In der Geschichtswissenschaft weiß man sehr wohl, daß man bei der Analyse von Ereignissen oder Zuständen zunächst nur synchronisch vorgehen darf und erst bei der Frage nach deren Bedeutung, Ursachen oder Folgen die Ereignisse und Zustände verschiedener Zeitpunkte diachronisch aufeinander bezieht.“⁷

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die ablehnende Haltung vieler deutscher Linguisten nicht nur gegenüber einem sich zur Weltanschauung (Ideologie) aufblähenden Strukturalismus, sondern auch gegenüber der strukturalen Methode selbst wieder ideologisch bestimmt ist. Man möchte, um diese unkritische Vorliebe mit *Polenz* kurz zu kennzeichnen, sich in seinem Forschen und Lehren gern weiterhin beschränken 1. „auf möglichst weit zurückliegende historische Sprachzustände“, 2. „auf schöngestige Literatur und ähnliche für den allgemeinen Sprachverkehr nicht repräsentative Textsorten und auf geschriebene Sprache überhaupt“, 3. „auf Theorien und Methoden, die innerhalb der Germanistik entwickelt worden oder in ihr immer schon üblich gewesen sind“, 4. „auf die Diachronie oder Vermischung von synchronischer Fragestellung mit diachronischer Antwort“, 5. „auf Laut- und Formenlehre oder Wortlehre, d. h. Vernachlässigung von Syntax, Phraseologie und Stilistik“, 6. „auf die Feststellung der Varianten sprachlicher Einheiten bei Vernachlässigung der Invarianten und ihres systematischen Zusammenhangs“⁸.

Nur dürfen sich Hochschulsprachlehrer nicht länger der Illusion hingeben, ihre konservative Haltung könne den fortschrittlichen Trend einer Wissenschaft aufhalten. Das

⁵ Die strukturelle Sprachwissenschaft in Deutschland, in: Giulio C. Lepschy, Die strukturelle Sprachwissenschaft. Eine Einführung (München 1969) 182.

⁶ Reihe Hanser 29 (München 1969). Darin: Peter von Polenz, Gibt es eine germanistische Linguistik?, und Hans Glinz, Moderne Linguistik im germanistischen Studium.

⁷ A. a. O. 157.

⁸ Ebd. 154–160.

ist beim Stand unseres gegenwärtigen Kommunikationssystems – das leider von etablierten Sprachwissenschaftlern so wenig erforscht wird! – nicht mehr möglich. Bücher, Zeitschriften, Bildungsprogramme von Akademien und Rundfunk und Fernsehen sorgen dafür, daß das offizielle, von der Universität repräsentierte wissenschaftliche Niveau einer Disziplin nicht länger maßgebend ist, sondern von anderen „Autoritäten“ her in Frage gestellt und abqualifiziert wird. Eine solche In-Frage-Stellung ihres Niveaus kann sich unsere Hochschule heute weniger denn je leisten. So gesehen hat die gegenwärtige Strukturalismus-Diskussion auch hochschulpolitische Bedeutung, und der von manchen Kritikern als „konservativ“ und das System stabilisierend verschriene Strukturalismus zeigt im bundesrepublikanischen Kontext durchaus „revolutionäre“ Sprengkraft.

Nicht nur die Studenten werden mit dem neuesten „Chomsky“⁹ in der Hand ihre Professoren zur Rede stellen (und vielleicht sogar wissen, daß dieser äußerst abstrakte und formalisierende Linguist auch „politische und zeitgeschichtliche Essays“¹⁰ geschrieben hat), sondern auch Deutsch- und Fremdsprachenlehrer in der schulischen Praxis werden dank intensiver Information durch Fachzeitschriften¹¹ dem universitären Lehrbetrieb voraus sein und diesen immer mehr isolieren.

Indem dieser sich – bis auf wenige Ausnahmen – nicht zum Anschluß an die seiner Wissenschaft immanenten Methodendiskussion entschließen kann, schließt er sich auch gegenüber der internationalen Entwicklung ab. Denn die Strukturalismusdiskussion ist dabei, jedenfalls als Fragestellung eine neue wissenschaftliche Internationale zu bilden, die auf den deutschen Beitrag nicht verzichten möchte. Die deutsche Sprachwissenschaft ihrerseits kann es sich nur um den Preis steriler Selbstgenügsamkeit leisten – Produkt nur allzu bekannter Selbstüberschätzung –, der internationalen Diskussion fernzubleiben. Aus diesem Grund schon sind informative¹² und kritische¹³ Arbeiten zu begrüßen, auch wenn sie es nicht lassen können, mit deutscher Gründlichkeit vorschnell Zensuren zu erteilen.

„Strukturalismus in der Literaturwissenschaft?“

fragt *Beda Allemann* in den schon zitierten „Ansichten einer künftigen Germanistik“ und berührt damit ein Anwendungsgebiet der strukturalen Sprachwissenschaft, in der

⁹ Aspekte der Syntax-Theorie (Frankfurt 1969).

¹⁰ Amerika und die neuen Mandarine (Frankfurt 1969).

¹¹ Z. B. Sprache im technischen Zeitalter 32 (1969): Linguistik und Pädagogik. Oder die neu gegründete Zeitschrift im Bayerischen Schulbuchverlag: Linguistik und Didaktik.

¹² Karl Eimermacher, Entwicklung, Charakter und Probleme des sowjetischen Strukturalismus in der Literaturwissenschaft, in: Sprache im technischen Zeitalter, 30 (1969). Vgl. auch Julia Kristeva, Wort, Dialog und Roman bei Bachtin. Russischer Formalismus und Strukturalismus, in: alternative 62/63 (1968).

¹³ Hans-Heinrich Baumann, Über französischen Strukturalismus, in: Sprache im technischen Zeitalter 30 (1969).

ihre Methoden zum Teil direkt übernommen werden können. So ist es kein Wunder, daß die Auseinandersetzungen dort am heftigsten sein werden.

Allemann wehrt denn auch den ersten für den Strukturalismus negativ verlaufenen Angriff *Hugo Friedrichs*¹⁴ mit dem Bemerkten ab, Friedrich habe sich nur mit einem statisch gebundenen und so verstandenen Strukturalismus eingelassen. „Was auf dem Hintergrund der Unterscheidung *de Saussures* zwischen Diachronie und Synchronie noch als plausibler Einwand wirkte, hat seit der Entwicklung einer generativen Grammatik durch *Chomsky* an Überzeugungskraft eingebüßt. Die strukturalistische ist keine ‚statische‘ Denkweise. Ein auf der Höhe seines Ansatzes stehender Strukturalismus wird sich gerade mit jenen ‚Transformationen‘ befassen, die Friedrich noch außerhalb seiner methodischen Reichweite sieht. Die literaturkritischen und -theoretischen Arbeiten französischer Strukturalisten sind keineswegs auf die statischen und informationstheoretischen Verfahren festgelegt, die in Deutschland durch den Sammelband ‚Mathematik und Dichtung‘¹⁵ in den Vordergrund gespielt worden sind.“¹⁶

Dieser Sammelband führt durch seinen Haupttitel tatsächlich unnötig in die Irre, denn nicht alle Artikel lassen sich auf den mathematischen Nenner bringen, so sehr sich auch alle Autoren mit der „Frage einer *exakten* Literaturwissenschaft“ (Untertitel) durch theoretische und praktische Beiträge beschäftigen. „Strukturalistisch“ im engeren Sinn sind die Beiträge der Linguisten *Roman Jakobson*¹⁷, von dem der „Vater des französischen Strukturalismus“, *Claude Lévy-Strauss*, entscheidend beeinflusst worden ist, und von *Manfred Bierwisch*¹⁸, der sich im deutschen Sprachraum intensiv um die kritische Assimilierung und Weiterentwicklung des linguistischen Strukturalismus bemüht.

Zeigt *Jakobson* an Beispielen, wie schon „die symmetrische Wiederholung und kontrastierende Gegenüberstellung grammatischer Bedeutungen . . . zu einem dichterischen Kunstmittel“ wird¹⁹ – unter Absehen von der semantischen Bedeutung –, so unterstreicht *Bierwisch*, nachdem er gezeigt hat, was eine an *Chomsky* orientierte strukturelle Poetik leisten kann, deren Grenzen: „Es ist also nur ein Teilbereich des komplexen, von historischen und soziologischen Fakten mitbestimmten Problems literarischer Wirkung, der durch die Poetik erklärt werden kann. Es scheint mir aber ein entscheidender Bereich zu sein, der Voraussetzung für die Erklärung weiterer Zusammenhänge sein kann.“²⁰

In diesem Sinn sieht *Allemann* für den „Strukturalismus in der Literaturwissenschaft“ zwei erste Möglichkeiten: 1. „Linguistische Strukturbefunde werden unmittelbar auf den Gegenstand der Literaturwissenschaft (Gesamtheit der literarischen Texte) ange-

¹⁴ Strukturalismus und Struktur in literaturwissenschaftlicher Hinsicht. Eine Skizze, in: Europäische Aufklärung (München 1967). Abgedruckt bei Schiwy, a. a. O. 219–227.

¹⁵ Zusammen mit Rul Gunzenhäuser herausgegeben von Helmut Kreuzer (München 1965).

¹⁶ A. a. O. 145.

¹⁷ Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie. Einen Einblick in die Arbeitsweise des Phonetikers Jakobson gibt: Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze (Frankfurt 1969) (edition suhrkamp 330).

¹⁸ Poetik und Linguistik.

¹⁹ A. a. O. 26.

²⁰ Ebd. 63 f.

wendet“, womit die These verbunden ist: „Sprach- und Literaturwissenschaft haben prinzipiell denselben Gegenstand (Sprache)“, und 2. „Linguistische Strukturanalysen werden in den Bereich der Literaturwissenschaft hinein verlängert“ mit der These: „Die literarische Sprache läßt sich als sekundäre Struktur über dem System der natürlichen Sprache interpretieren.“²¹

Das schon klassische Beispiel für eine dementsprechende Strukturanalyse liegt nun gleich zweimal auf Deutsch vor²² und in mehrfacher kritischer Würdigung²³: die Interpretation von *Baudelaires* Gedicht „Les Chats“, die *Roman Jakobson* zusammen mit *Claude Lévy-Strauss* vorgenommen hat: zwei Nicht-Literaturwissenschaftler mit der Absicht, der Literaturwissenschaft einen methodologischen Anstoß zu geben. „Diese Analyse sieht indessen – und das ist unter dem gewählten Aspekt nicht anders möglich – von der globalen Struktur, der Gesamtbedeutung des Textes ab“, schreibt *Lucien Goldmann*²⁴ in der Einleitung zu seinem Versuch, anhand von „Les Chats“ nun auch die Makrostrukturen einer Analyse zu unterwerfen. Dabei stellte sich einerseits heraus, daß z. B. „Jakobson und Lévy-Strauss die Dreiteilung (des Gedichts) herausgearbeitet und wir deren Begründung geliefert haben“, andererseits jedoch auch, „wie gefährlich Teilanalysen sind, die die Gesamtstruktur unberücksichtigt lassen“²⁵.

Die Methode *Goldmanns* – die Gesamtbedeutung des Gedichts wird „in Beziehung zur Weltanschauung Baudelaires gesetzt und so die Wahl bestimmter Bilder verständlich gemacht . . ., die es Baudelaire ermöglichten, diese Weltanschauung auf kohärente Weise in der Form des Sonetts auszudrücken“²⁶ – fällt unter *Allemanns* dritte Möglichkeit für einen Strukturalismus in der Literaturwissenschaft: „Die Literaturwissenschaft entwickelt eine eigene Form der Strukturanalyse“, wozu die These gehört: „Der Gegenstand der Literaturwissenschaft ist (weder die Sprache noch die Gesamtheit der literarischen Texte, sondern) die Literarität von Texten.“²⁷ Solche Strukturanalysen sind seit langem in der Literaturwissenschaft üblich und können durch die gegenwärtige strukturalistische Tendenz nur an methodologischer Stringenz gewinnen.

Die vierte von *Allemann* aufgezeigte Möglichkeit lautet: „Die Struktur der Literatur wird im Rahmen eines umfassenderen geistes- und sozialwissenschaftlichen Strukturalismus analysiert“ mit der These: „Der Gegenstand der Literaturwissenschaft muß aus seiner Isolierung durch eine immanente Betrachtungsweise befreit und auf eine Funktion im Zusammenspiel sämtlicher gesellschaftlicher Erscheinungen hin struktur-

²¹ In: Ansichten . . . (Anm. 6), 148.

²² alternative 62/63 (1968); Sprache im technischen Zeitalter 29 (1969).

²³ Michael Riffaterre: Analyse von Baudelaires „Les Chats“; Roland Posner: Strukturalismus in der Gedichtinterpretation. Beide in: Sprache im technischen Zeitalter 29/1969. Ferner: W. D. Hund (Anm. 4), S. 597–599.

²⁴ Lucien Goldmann, Norbert Peters, „Die Katzen“ von Charles Baudelaire, in: alternative 71 (1970) S. 70.

²⁵ Ebd. 72.

²⁶ Ebd. 71. Vgl. auch: Lucien Goldmann und Mitarbeiter, Gedichtanalyse: Preislieder III (Saint-John Perse), in: alternative 71.

²⁷ A. a. O. 149.

analytisch untersucht werden²⁸.“ Ein Beispiel dafür ist auch *Lucien Goldmann*. Denn eine Strukturanalyse kann seiner Meinung nach weder bei den Mikrostrukturen noch bei den Makrostrukturen noch bei der Weltanschauung des Dichters stehenbleiben. Diese ist vielmehr Goldmanns Theorie nach auf das Bewußtsein einer privilegierten Gruppe zurückzuführen. „In diesem Sinne ist das Werk Bewußtwerdung kollektiven Denkens durch das Medium eines Individualbewußtseins, nämlich desjenigen des Schöpfers – eine Bewußtwerdung, die der Gruppe allmählich klarmacht, wohin sie, ‚ohne es zu wissen‘, in ihrem Denken, Fühlen und Verhalten tendierte.“²⁹ Seine Konzeption ist kritisiert worden von *Hilmar Kallweit* und *Wolf Lepenies*³⁰ im Hinblick auf den problematischen „Kohärenz“-Begriff und eine „Bezugsgruppentheorie“, die neuere Ergebnisse der Soziologie nicht genügend zu berücksichtigen scheint. Grundsätzlichere „Einwände gegen Goldmanns Positionen“ hat *Miriam Glucksmann*³¹ vorgebracht, doch führen sie mehr in die ideologische Diskussion.

Was die Analyse der Makrostrukturen betrifft, so hat der Strukturalismus gerade durch seine rigorose Unterscheidung der verschiedenen Ebenen, auf denen ein Text analysiert werden kann und muß, gute Vorarbeit geleistet. Einen vorläufigen Einblick in die Art und Weise, wie man etwa den historischen Diskurs³², den Archetyp der Erzählung³³ oder den Mythos³⁴ zu erfassen sucht, gibt dem deutschen Leser die „alternative“ (62/63), die schon seit langem die Entwicklung des französischen Strukturalismus mit Aufmerksamkeit verfolgt. Diese Entwicklung führt folgerichtig von einer anfänglichen Konzentration auf die Semiologie und damit auf die Analyse des Signifikanten (des Bedeutungsträgers, der Form) zur Semantik, zur Analyse des Signifikats, der Bedeutung selbst, in der Hoffnung, auch dort Strukturen zu entdecken, das heißt, das Bedeutungsfeld als System zu rekonstruieren und Regeln zu finden, nach denen es funktioniert. Bahnbrechend sind dafür die grundlegenden Arbeiten von *A. J. Greimas*³⁵, beispielhafte Anwendungen der „Beitrag zur Verwendung der Semantik in der Literatursoziologie“ von *Jacques Leenhardt*, einem Goldmannschüler: „Schwarz und Weiß in *Robbe-Grillet*, *La Jalousie*“³⁶ und – ebenfalls über *Robbe-Grillet* – *Gérard Genette*: „Fixierter Taumel“³⁷.

Diese Nähe eines der repräsentativsten Autoren des „nouveau roman“ zu den strukturalistischen Interpreten ist nicht zufällig, wie der Parallellfall *Peter Handke* in Deutschland zeigt. Nur braucht es lange, bis die deutsche Kritik dahinterkommt, wie

²⁸ Ebd.

²⁹ Der genetische Strukturalismus in der Literatursoziologie, in: *alternative* 71 (1970) 51. Vgl. *Lucien Goldmann*, *Weltflucht und Politik*. Dialektische Studien zu Pascal und Racine (Neuwied 1967).

³⁰ Literarische Hermeneutik und Soziologie, in: *Ansichten* (Anm. 6.). Derselbe Artikel überarbeitet in *alternative* 71: Genetischer Strukturalismus als Interpretationskonzept.

³¹ *Alternative* 71.

³² Roland Barthes, *Historie und ihr Diskurs*.

³³ Tzvetan Todorov, *Die Odyssee – Archetyp der Erzählung?*

³⁴ A. J. Greimas, *Zur Interpretationstheorie der mythischen Erzählung*.

³⁵ Ebd.

³⁶ In: *alternative* 62/63.

³⁷ Ebd.

die Kontroverse *Kesting/Handke zeigt*³⁸. Dabei hatte sich Handke nicht nur in seinen Romanen³⁹, Sprechstücken⁴⁰ und poetischen Texten⁴¹, sondern ausdrücklich auch in seinen theoretischen Äußerungen zum Strukturalismus bekannt, dazu nämlich, daß Autor wie Leser ein Recht darauf haben, endlich zu wissen, wie Literatur gemacht wird, wie es vor allem die Sprache ist, die „erzählt“: „Das Prinzip war, zu zeigen, wie sich jemandem die Gegenstände, die er wahrnimmt, infolge eines Ereignisses (eines Mordes) immer mehr versprachlichen und, indem die Bilder versprachlicht werden, auch zu Geboten und Verboten werden . . . Der Fortgang der Geschichte richtet sich nicht danach, was im 2. Satz geschehen könnte, sondern *was für ein Satz* der 2. Satz nach dem 1. sein müßte: jetzt muß etwa ein Folge-Satz kommen, und nach diesem ein Relativ-Satz, nach diesem notwendig ein Final-Satz. Danach ergibt sich die Geschichte, ohne daß man dieses Prinzip freilich immer beim Lesen eingebläut kriegt, man merkt es wohl, merkt wie's gemacht wird, folgt aber doch immer der Erzählung.“⁴² Für alle, die es wissen wollen, hat der „Spiegel“ endlich zusammengetragen, daß Peter Handke ohne den französischen Strukturalismus nicht zu verstehen ist⁴³.

Dabei fiel denn auch der Name *Roland Barthes*. Er gehört zu den faszinierendsten Gestalten des französischen Strukturalismus, gerade weil er zu sensibel ist, um sich angesichts der Zeichenwelt auf Methoden festzulegen. Dabei handhabt er die strukturelle Analyse noch am souveränsten, gerade weil er sie immer wieder überschreitet⁴⁴. Das

³⁸ Marianne Kesting (in: „Die Zeit“ vom 24. 4. 1970) erwähnt zwar in ihrer Besprechung von Handkes „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter“ Robbe-Grillet und den „nouveau roman“, sieht aber nicht die strukturalistische Literaturtheorie, der alle verpflichtet sind. Deshalb kommt es zu den Mißverständnissen sowohl beim Lesen wie in der Interpretation, gegen die sich Handke in einem Leserbrief („Die Zeit“ vom 15. 5. 1970) wehrt: „Was Marianne Kesting geschrieben hat, ist ahnungslos und achtlos.“ Freilich läßt auch Handke in dieser Zuschrift die Katze nicht aus dem Sack und sagt nicht, daß die von ihm beschriebene „Erlebnisweise von Schizophrenen“ die allgemeingültige strukturalistische Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat voraussetzt, von der Handke vermutlich bewußt ausgegangen ist.

³⁹ Außer „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter“ ist aufschlußreich „Der Hausierer“, ein Kriminalroman, der „eine Synthese aller möglichen Mordgeschichten“ (Zürcher Woche) ist und zeigt, wie Krimis auf Grund *innersprachlicher* Logik geschrieben werden müssen, wenn sie davon leben, daß sie eine Ablenkung von der „Ordnung“ (der Sprache und des Lebens) sind: dahinter steckt die strukturalistische Unterscheidung zwischen *langue* („geordnetes“ Sprachsystem) und *parole* („unordentliches“ Sprechen bzw. Geschichtenerzählen).

⁴⁰ Vor allem „Kaspar“ (Frankfurt 1968). Es illustriert: „Schon mit meinem ersten Satz bin ich in die Falle gegangen“ (98).

⁴¹ Z. B. der 1969 erschienene Sammelband „Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt“, der mittlerweile ein Bestseller geworden ist. Aus der Vorrede: „Weil jeder Satz ein Beispiel für das Modell ist, ergibt sich jeder Text in der Regel als eine Anordnung von syntaktisch ähnlichen Sätzen, die zwar, einzeln genommen, Beschreibungen sind, durch die *Reihung* jedoch das Modell erkenntlich machen und auf diese Weise sowohl *beschreiben* als auch die Beschreibung als Beispiel einer vorgefaßten sprachlichen Struktur, als *Satz* zeigen.“

⁴² Peter Handke in einem Kommentar zu „Die Angst des Tormanns beim Elfmeter“, in: Text und Kritik, 24 (1969) 3 f.

⁴³ Vom 22. 5. 1970, 187 f.

⁴⁴ Vgl. Roland Barthes, *Der Baum des Verbrechens*, in: *Das Denken von Sade* (München 1969) (Reihe Hanser 16).

hat ihm den Ruf eingebracht, der geniale „Essayist“ unter den sonst zur methodologischen Stringenz neigenden Strukturalisten zu sein. Die deutsche Auswahl „Literatur oder Geschichte“⁴⁵ aus dem umfangreicheren französischen Essayband zeigt Barthes mehr als Literaturtheoretiker und -kritiker, wogegen „Der Eiffelturm“⁴⁶ ihn als Semiologen vorstellt, der endlich auch in Deutschland gebührendes Interesse findet. Er „entziffert“ den Eiffelturm „als ‚Bedeutungssystem‘, als mythisches Gebilde, in dem ganze Bündel von Funktionen und Symbolen sich überlagern oder sich historisch auflösen. Der Eiffelturm ist vor allem ‚reines, fast leeres Zeichen‘, dafür prädestiniert, ‚Bedeutung anzuziehen‘.“⁴⁷

Eine ausführliche kritische Würdigung hat Roland Barthes von Rita Schober (Romanisches Institut der Humboldt-Universität Berlin) erfahren. Ihre Arbeit⁴⁸ zeichnet sich dadurch aus, daß sie Barthes' Stellung innerhalb des französischen Strukturalismus deutlich herausarbeitet: „Erstens zielt seine strukturelle Poetik auf das Kunstwerk als Ganzes, nicht auf die Erhellung der Mikrostrukturen, zweitens bildet der semantische Aspekt des Kunstwerks (‚semantisch‘ im philosophischen Sinn verstanden) für ihn den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Barthes setzt bei der empirischen Feststellung an, daß ein und dasselbe Kunstwerk nachweisbar im Lauf der Zeit durch verschiedene Epochen und Leser eine unterschiedliche Deutung und Wertung erfährt. Diese verschiedenen unterlegbaren Sinngehalte können nicht einfach ein Mißverständnis der Aufnehmenden darstellen, sondern müssen, so folgert Barthes, im Wesen des Kunstwerks angelegt sein.“⁴⁹ Die von Barthes entworfene Theorie der Mehrdeutigkeit poetischer Texte auf Grund ihrer offenen Form, die je nach sozialem Kontext unterschiedliche Bedeutungen aufnehmen kann, wird dann zwar von Schober als „Kunstgriff“ bezeichnet: Barthes „reduziert den Begriff des Kontexts allein auf den Kontakt, den situationsbedingten Zusammenhang zwischen Sender und Empfänger, das heißt zwischen Autor und Publikum, eliminiert den syntaktischen Aspekt als sinngebenden Kontext und erklärt den semantischen Aspekt einseitig zu einer Funktion des Kontakts“⁵⁰. Doch unterstellt sie bei dieser Kritik, „die bewußte Gestaltung des dichterischen Wortes . . . wird in Barthes' Sicht zur Erzeugung eines leeren Gefäßes, in das die unterschiedlichen Inhalte hineingelegt werden können“⁵¹. Das aber ist ein Mißverständnis: Barthes' Aussagen dieser Art beziehen sich gerade nicht auf den Leser, sondern auf die Arbeit der Literaturwissenschaft. Sie hat den literarischen Bedeutungsträger möglichst vollkommen zu analysieren und zu beschreiben (und nicht die Bedeutungen), damit der Leser instand gesetzt wird, die Bedeutung in dem Werk zu finden, die sowohl aus der „subjektiven“ Situation des Empfängers wie auch der „objektiven“ Struktur des

⁴⁵ (Frankfurt 1969) (edition suhrkamp 303).

⁴⁶ (München 1970).

⁴⁷ Hans-Horst Henschen, in: „Süddeutsche Zeitung“ vom 9. 5. 1970.

⁴⁸ „Im Sinne der Sprache“, Strukturalismus in der Nouvelle Critique, speziell bei Roland Barthes (Halle 1968).

⁴⁹ Ebd. 51.

⁵⁰ Ebd. 55 f.

⁵¹ Ebd. 63.

Textes resultiert. Ein zweites Verdienst *Rita Schobers* ist es, die Position Barthes' nicht nur in Beziehung zur französischen und russisch-formalistischen, sondern auch zur deutschen (*Leo Spitzer, Wolfgang Kayser, Emil Staiger*) und amerikanischen (*Frye, Empson, Richards*) literaturtheoretischen Tradition gesetzt zu haben.

Daß die von *Barthes* mitinspierte strukturalistische Literaturtheorie revolutionäre Kräfte entbinden kann, und zwar nicht nur für die literarische Welt im engeren Sinn, sondern auch für die Gesamtgesellschaft, beweist die Gruppe *TEL QUEL*, deren „revolutionäre Texttheorie“⁵² auch dem deutschen Publikum vorgestellt worden ist, jedoch ohne nennenswerte Resonanz. Nicht einmal Kursbuch 20, das „über ästhetische Fragen“ handelt – unter marxistisch-soziologischem Aspekt versteht sich –, erwähnt seine Pariser Konspiranten. Auch deren „massive Kritik gilt der bürgerlichen Kultur und deren Literatur, die, auch als ‚engagierte‘, pausenlos produziert, konsumiert, doziert und kommentiert wird, ohne den herrschenden bourgeois Code, d. h. die bürgerliche Ideologie (dazu gehört die Anerkennung von Literatur überhaupt, ihre Trennung von Wissenschaft, Kritik und politischer Aktion) ernsthaft in Frage zu stellen“⁵³.

Strukturalismus und „marxistische Erkenntnistheorie“

Es ist der Adorno-Horkheimer-Schüler *Alfred Schmidt*, dem wir eine erste ausführliche Auseinandersetzung⁵⁴ mit dem Strukturalismus verdanken, insofern letzterer sich als marxistisch ausgibt bzw. marxistische Positionen zu erschüttern sucht. Ausgangspunkt der Auseinandersetzung ist „die Marx-Interpretation der *Althusser-Schule*“, die bisher in zwei Schriften⁵⁵ auch auf deutsch zugänglich ist. „Sie behauptet, dieser (Marx) sei im *Kapital* (tendenziell schon seit 1845) zu einer gegenüber den Jugendschriften radikal neuen ‚theoretischen Grundlage‘ gelangt, indem er an die Stelle unbrauchbarer ‚ideologischer‘ Begriffe wie ‚Wesen des Menschen‘, ‚Selbstentfaltung der Gattung‘, ‚Entfremdung‘, ‚Arbeit‘, ‚Praxis‘, kurz aller spekulativen, in dieser oder jener Weise *subjektiv* gefärbten Kategorien streng wissenschaftliche treten ließ. Althusser nennt in diesem Zusammenhang die bekannten Termini Gesellschaftsformation, Produktivkräfte, Produktionsverhältnisse, Überbau und Ideologie. Mit ihrer Aufnahme durch Marx geht, was für Althusser besonders wichtig ist, zweierlei einher: die ‚radikale Kritik der *theoretischen* Ansprüche jedes philosophischen Humanismus‘ und die ‚Definition des Humanismus als *Ideologie*‘.“⁵⁶

⁵² alternative 66 (1969).

⁵³ Ebd. „Zu diesem Heft“ von Irmela Rehbein.

⁵⁴ Der strukturalistische Angriff auf die Geschichte, in: Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie (Frankfurt 1969) (edition suhrkamp 349).

⁵⁵ Louis Althusser, Für Marx (Frankfurt 1968); Nicos Poulantzas, Theorie und Geschichte. Kurze Bemerkungen über den Gegenstand des ‚Kapitals‘, in: Kritik der politischen Ökonomie. 100 Jahre „Kapital“, hrsg. von Walter Fuchner und Alfred Schmidt (Frankfurt 1968).

⁵⁶ Anm. 54, S. 197 f.

Schmidt sieht in dieser Interpretation einen für den Marxismus letztlich gefährlichen Strukturalismus am Werk, der um so schädlicher ist, als er sich marxistisch gebe: „Sie lösen alle Subjektivität auf in über- und intersubjektive ‚Strukturen‘“⁵⁷, und er versucht im folgenden nachzuweisen, daß es sich dabei um eine Fehldeutung handelt: „*Marcuse* hat denn auch nachdrücklich auf Elemente eines ‚kommunistischen Individualismus‘ bei *Marx* und *Engels* hingewiesen.“⁵⁸

Auch kritisiert Schmidt den positiven und positivistischen Ideologiebegriff Althusser: „Althusser kann, was er mit Recht die ‚brennendste Frage‘ des historischen Materialismus nennt, die nämlich nach der Abschaffbarkeit der Ideologien, nur so beantworten, daß er versichert, es lasse sich nicht vorstellen, ‚daß selbst eine kommunistische Gesellschaft je ohne Ideologie auskommen könnte‘. Im Gegenteil, sie ist ‚als System von Massenvorstellungen‘ in jeder Gesellschaft unentbehrlich, ‚um die Menschen zu bilden, sie zu verändern und in die Lage zu versetzen, den Anforderungen ihrer Existenzbedingungen zu genügen‘.“ Wenn *Schmidt* kommentierend meint: „Eben das leisten die den Menschen aufgenötigten ideologischen Bewußtseinsformen und Verhaltensschemata allenthalben nur zu gut“⁵⁹, dann scheint er selbst dem zu unterliegen, was er *Althusser* vorwirft: „Wie belanglos die – unabdingbar philosophische – Wahrheitsfrage letztlich für seine szientistische Konzeption ist.“⁶⁰ Denn so sehr *Althusser* philosophisch-wissenschaftlich die Existenz von Ideologien als zu einem „System von Massenvorstellungen“ herabgesunkener Philosophie oder Wissenschaft bedauert, er ist realistisch genug, von ihrer Existenz auszugehen, unterscheidet dann aber zwischen Ideologien, die den Mensch voranbringen, und solchen, die seine Entfremdung zementieren, stellt also noch einmal die Wahrheitsfrage an die Ideologien selbst, die formal zu bedauern, inhaltlich durchaus zu unterscheiden sind: „Allein die Existenz und die Anerkennung ihrer Notwendigkeit können es gestatten, auf die Ideologie einzuwirken und sie in ein Instrument der reflektierten Einwirkung auf die Geschichte zu verwandeln.“⁶¹

Strukturalistische „Geschichtsschreibung“

Nun, da zwei Arbeiten *Michel Foucaults* ins Deutsche übertragen worden und weitere angekündigt sind, kann die Diskussion, die bisher von Sekundärliteratur bestimmt wurde, die Werke selbst ins Auge fassen. Erste Stellungnahmen zu Foucaults „Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft“⁶² zeigen denn auch, daß man einem solchen Autor mit den schon gängigen Klischees über Strukturalismus nicht gerecht wird. Wenn *Ivo Frenzel* schreibt: Foucault „unterstreicht einen Realitätsbegriff, der immoralistisch ist und sich als wertfrei gibt“⁶³, – so ist „Immoralität“ nur ein sehr vordergründiges Etikett und muß noch einmal reflektiert wer-

⁵⁷ Ebd. 197.

⁵⁸ Ebd. 207 f.

⁵⁹ Ebd. 201.

⁶⁰ Ebd. 200.

⁶¹ Althusser (Anm. 55) 183.

⁶² (Frankfurt 1969).

⁶³ „Süddeutsche Zeitung“ vom 23./24. 5. 1970.

den, wobei sich vielleicht herausstellt, daß Foucaults Unternehmen durchaus ein sehr moralisches ist und von einem humanen Ethos getragen, das gerade deshalb Neues zu sagen hätte, weil es nicht „humanistisch“ sein will. Wenigstens hat *Wolf Lepenies* das Problem gesehen, wenn er meint: „Foucault will weder als Historiker zeigen, wie es gewesen ist, noch als Moralist predigen, wie es hätte sein sollen. Er beschränkt sich auf die Darstellung und Systematisierung der Variationen, mit denen die Menschen sich jene vom Leibe hielten, in deren Wahnsinn sie die Kehrseite ihrer eigenen Vernunft hätten erblicken können. Damit wird Foucaults Buch zur Anklage gegen die bisherige Praxis der Psychopathologie – wovon nur die gelegentlich erwähnte Psychoanalyse *Freuds* ausgeschlossen wird.“⁶⁴

Was die Relativierung der Wahrheitsfrage angeht – auch *Rita Schober* kreidet sie *Roland Barthes* an⁶⁵ und *Alfred Schmidt* Herrn *Althusser*⁶⁶ – so hat auch *Foucault* unbedachten (strukturalistisch gesprochen: nicht im Kontext denkenden) Lesern viele Sätze an die Hand gegeben, die mißverstanden werden können. Wenn er davon spricht, sein Forschungsgegenstand (Vernunft und Wahnsinn) sei „ein zweifellos heikles Gebiet, bei dessen Durchforschen man auf den Vorteil endgültiger Wahrheiten verzichten muß und sich stets nur durch das leiten darf, was wir vom Wahnsinn wissen können“⁶⁷, – dann ist diese „Skepsis“ zuerst nicht philosophisch, sondern methodologisch vom Untersuchungsgegenstand her bedingt. Diese Vorsicht setzt geradezu, wenn man sie noch einmal hinterfragt, ein sensibles Verhältnis zur Wahrheit voraus, wovon man bei manchen Wahrheitsfanatikern wenig spürt. Unter dieser Rücksicht ist es erfreulich, *Ernst Köhler* zitieren zu können: „Foucault demonstriert die Leistungsfähigkeit der „strukturalen“ Forschung, die nicht am Selbstverständnis, an den Ideologien und Rationalisierungsmodellen einer Kultur und Zeit klebt; die sich vielmehr bemüht, an die realen Kategorien des Mit- und Gegeneinanders in einer Gesellschaft, die „unterirdischsten Strukturen der Erfahrung“ heranzukommen.“⁶⁸

Einen schnellen Einblick in die Arbeitsweise *Foucaults* gibt das kleine Bändchen „Psychologie und Geisteskrankheit“⁶⁹ mit den beiden Teilen: „Die psychologischen Dimensionen der Krankheit“ und „Wahnsinn und Kultur“.

„Strukturalismus und Christentum“

Auf den ersten Blick scheint es, als nehme das Christentum im deutschsprachigen Raum die „Herausforderung“⁷⁰ durch den Strukturalismus nicht an, so spärlich sind bis jetzt die Äußerungen von Theologen zu dem Thema ausgefallen. Trotzdem ge-

⁶⁴ „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 16. 5. 1970.

⁶⁵ Im Banne der Sprache (Anm. 48) 68: „Im Grunde zielen Barthes' Überlegungen auf Leugnung einer möglichen Wahrheitserkenntnis im literaturkritischen Akt.“

⁶⁶ Siehe oben S. 415.

⁶⁷ Wahnsinn und Gesellschaft, 7.

⁶⁸ „Zeit“ vom 10. 4. 1970.

⁶⁹ (Frankfurt 1968) (edition suhrkamp 272).

⁷⁰ Günter Schiwy, Strukturalismus und Christentum. Eine Herausforderung (Freiburg 1969).

winnt man den Eindruck, „daß mit dem Strukturalismus noch viel mehr sich machen läßt, in der Exegese wie in der gesamten Theologie, wenn man ihn nur entschieden genug anwendet . . . Um allerdings im Rahmen einer vom Sprachproblem noch wenig erschütterten Theologie die Diskussion in Gang zu bringen, bedarf es noch weit kräftigerer Anstöße und gründlicherer, auch theologisch differenzierterer Auseinandersetzungen.“⁷¹

Diese hat nun, wenn auch von der Öffentlichkeit noch wenig bemerkt, bereits begonnen. Zum Beispiel hat *Gonsalv Mainberger* den Nachweis geführt, „daß sich ein Bogen“ von *Christian Gottlieb Heynes* Veröffentlichungen zwischen 1763 und 1807 „bis zur heutigen strukturellen Mytheninterpretation spannt. Diese ist eine Wiederholung der heyneschen Fragenstellung“⁷². Doch ist Heyne „in der Frage, wie Sprache zustande komme, verstrickt geblieben“⁷³. Die strukturelle Betrachtungsweise sieht dort klarer und kommt in bezug auf den Mythos zu folgendem Ergebnis: „Die *historische* Kritik, von Heyne in die Wege geleitet, hat, im Widerspruch zu ihrer eigenen Entdeckung, die Geschichte generalisiert statt spezifiziert. Das Verhältnis von Natur und Geschichte, von Mensch und Sprache, blieb ungeklärt. Erst die strukturelle Analyse hat die *totale* Kritik ermöglicht. Sie beschreibt ein und denselben Inhalt, etwa die Gottesvorstellung, die Träume oder die Rechtsprechung, in formaler und historischer sowie in semiologischer und ideologischer Hinsicht. Damit hat sie die Voraussetzungen geschaffen, der Mythologie ihren epistemologischen Ort zuzuweisen.“⁷⁴

Was *Mainberger* nahelegt, ohne es auszusprechen, ist die Frage: Wieweit ist das Christentum als Mythos im strukturalistischen Sinn zu verstehen, wo sind die Unterschiede? Denn „im Mythos unterläuft dem Menschen ein Sprachsystem, ein Bedeutungsfeld ganz eigener Art. In ihm werden die Intentionen des Subjekts sozusagen verbraucht. Gerade so aber kommt die Wahrheit und zugleich die Verdrehung des Mythos ans Licht.“⁷⁵ Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Wahrheit und die Verdrehung des Christentums noch mehr ans Licht kommen, wenn die Theologen bereit wären, es einer strukturalen Analyse zu unterwerfen.

Die fordert auch *Hans-Dieter Bastian*⁷⁶, auch wenn er sich nicht ausdrücklich auf den französischen Strukturalismus beruft. Es genügt für den Beobachter, daß Bastian vorwiegend *Ferdinand de Saussure* und die von ihm beeinflusste strukturelle Linguistik zitiert, um seinen Beitrag als strukturalistisch zu bezeichnen. Aus der saussureschen Unterscheidung von *langue* (Sprachsystem) und *parole* (Sprechakt) und dem daraus sich ergebenden „linguistischen Relativitätsprinzip“ (*B. L. Whorf*) folgert Bastian:

„Für den Theologen ist die Bedeutung dieses Prinzips kaum zu überschätzen. Es betrifft nicht nur das exegetische Problem der Bibelauslegung und -übersetzung, sondern alle Gestalten kirchlicher Rede. Denn da wie dort haben wir es mit *parole*-Ereignissen zu tun! Die deutsche

⁷¹ Josef Blank, in: *Religion und Theologie*, Frühjahr 1970, 68.

⁷² Mythos als Sprachform. Von der historischen Kritik zur strukturalen Analyse, in: *Weltgespräch* 7, *Sprache und Wahrheit* (Freiburg 1969) 46.

⁷³ Ebd. 52.

⁷⁴ Ebd. 56 f.

⁷⁵ Ebd. 61.

⁷⁶ *Theologie der Frage* (München 1969).

Chiffre ‚Wort Gottes‘ verleitet dazu, etwas Dinghaftes, Substantielles und syntaktisch Faßbares zu erwarten. Das Französische kommt linguistisch der Sache näher: la parole de Dieu ist ein Ereignis unter den Bedingungen eines menschlichen langue-Systems. In welchem Ausmaß es die theologischen Fragen einer Epoche und einer Sozietät bestimmt, ist den Beteiligten kaum bewußt. Die langwierigen Diskussionen um das Sein Gottes werden nicht vom Heiligen Geist, sondern von der Fragestruktur solcher Sprachen inspiriert, die Seinsprobleme grammatisch und semantisch artikulieren. Nach der Gerechtigkeit Gottes kann nur derjenige fragen, der in einem langue-System lebt, in dem das juristische Denken kategorial entsprechend strukturiert ist. Wie aber verhält sich der, dem die Rechtsinstitutionen sprachlich fehlen, wie das in manchen afrikanischen Sprachen der Fall ist? Das linguistische Relativitätsprinzip — auf die Dogmengeschichte angewandt — macht manchen Lehrkonflikt verständlich und manchen Streit erträglich. ‚An sich‘ ist die Frage nach den zwei Naturen des Gottessohnes genauso viel und so wenig sinnvoll wie die nach der Messianität Jesu. Erst wenn man die linguistische Macht des langue-Systems einkalkuliert, das unhörbar motiviert: Frage dies! Unterscheide jenes! Untersuche x! Vernachlässige y!, erst dann wird der Blick frei für die eigentliche, schwierige Aufgabe der theologischen Lerntheorie.“⁷⁷

Aus der Saussureschen Unterscheidung zwischen signifiant (Bedeutungsträger) und signifié (Bedeutung), die nicht notwendig zusammengehören, folgt:

„Wer nur konventionelle Sprachzeichen rezitiert, in der naiven Annahme, das Bezeichnete sei ihnen substanzhaft zugehörig (Sprache der Tatsachen!), riskiert linguistischen Leerlauf oder noch schlimmer: semantische Irreführung. Was informativ gemeint war, wird unter den Voraussetzungen einer völlig anderen Sprachstruktur affektiv-emotional (Der Herr ist mein Hirte!). Die komplizierte Metaphysik der Barocklyrik wirkt im 20. Jahrhundert komisch oder kitschig, woran die Lieder *P. Gerhards* oder *Zinzendorfs* unschuldig zu leiden haben. Schuld tragen jene, die mit grenzenloser linguistischer Naivität alte Bibelübersetzungen, altes Liedgut, alte Katechismussätze wie Meteore in die Schluchten der Großstädte stürzen lassen.“⁷⁸

Wenn Bastian der Theologie empfiehlt, die von *A. v. Korzybski* aufgestellten „fünf Warnsignale, um dogmatische Antworten zu bannen und Fragen sprungbereit zu halten“, zu beachten, stehen auch hinter diesen Signalen Prinzipien der strukturalen Linguistik. Erstens: „Indexzahlen sollen das Individuum vor Fehlidentifikationen schützen. Apfel₁ ist nicht unbedingt gleich Apfel₂.“ Das ist eine Konsequenz aus der strukturalen Einsicht, daß das einzelne sich definiert von seiner Stellung im System her bzw. von seiner Beziehung zu den anderen Elementen im System. Von daher kann es gar nicht zwei identische Elemente geben, weil jede Position einzigartig ist.

Zweitens: Die strukturale Unterscheidung zwischen Synchronie (der Systemzusammenhang zu einem bestimmten Zeitpunkt) und Diachronie (der Systemwandel im Zeitablauf) steht hinter der Forderung: „Alle Aussagen sollen datiert werden: Amerika₁₉₅₃, Amerika₁₉₆₈ . . . Hilfreich wäre es, bei theologischen Produktionen ähnlich zu verfahren. Der Anspruch einer Rechtfertigungslehre₁₅₂₀ oder einer Christologie₁₉₆₈ erscheint sachlicher, linguistisch relativer, didaktisch sinnvoller als eine Lehraussage ‚an sich‘. Jedenfalls ist das theologisch so geläufige Verfahren, dogmatische Lieblingsbegriffe wie Gott, Gerechtigkeit, Glaube, Gnade usw. über beide Testamente quer durch die Kirchengeschichte mit der Begriffsanalyse in die Gegenwart zu hetzen, linguistisch unmöglich.“

⁷⁷ Ebd. 201 f.

⁷⁸ Ebd. 202.

Drittens: Der Strukturalist weiß, daß ein Signifikant (Bedeutungsträger) in der Regel ein einfaches Zeichen für einen Bedeutungskomplex, eher nur ein Hinweis auf einen Fragezusammenhang ist. „Alle Aussagen implizieren ein usw., d. h. es muß bewußt bleiben, daß der Frageprozeß nicht abschließt, sondern weiterläuft. Beispiel: Der Glaube kommt aus dem Hören usw. Das Wort wurde Fleisch usw.“ Jede Dogmenformulierung verlöre viel von ihrem oft unerträglichen „dogmatischen“ Charakter, wären sich kirchliches Lehramt, Theologen und Verkündiger dieses „usw.“ mehr bewußt und brächten es auch immer wieder zum Ausdruck.

Viertens: Nach strukturalistischer Bedeutungslehre ist die Bedeutung (*signifié*, Signifikat), die ein Bedeutungsträger (*signifiant*, Signifikant) für den einzelnen hat, immer das Produkt aus objektiver Struktur des Signifikanten und subjektiver Struktur des Vorverständnisses, mit dem ein Individuum den Bedeutungsträger aufnimmt (das Problem des „hermeneutischen Zirkels“). Deshalb: „Anführungsstriche warnen und künden an, daß ein Ausdruck für verschiedene Leser wahrscheinlich sehr verschiedene Bedeutung hat. Beispiel: ‚Frieden‘ auf Erden. Glauben an ‚Gott‘.“

Fünftens: Sprache hat nach strukturalistischer Einsicht die Tendenz, die globale Wirklichkeit zwecks besserer Handhabung und zur genaueren Beschreibung ihrer vielen Aspekte zu segmentieren, sie begrifflich auseinanderzunehmen, wobei der Mensch seinerseits die Tendenz hat, diese Teilaspekte als getrennte Wirklichkeiten zu nehmen. „Bindestriche“ – so die letzte Regel nach *Korzybski* – „vereinigen die Wirklichkeiten, welche die Sprache unstatthaft trennt: Raum-Zeit; Körper-Geist; Inhalt-Form; Glauben-Denken; Glauben-Handeln; Kirche-Gesellschaft usw.“⁷⁹

Prüft man anhand dieser Warnsignale etwa die gängigen und viel gerühmten theologischen Nachschlagewörterbücher wie *Kittels* „Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament“, dann kann man den scharfen Angriff verstehen, den *James Barr*⁸⁰ gegen solche Arbeit gerichtet hat und der ebenso scharfe Er widerungen auslöste⁸¹. Dennoch bleibt gültig, was *Hans Conzelmann* im Vorwort zu Barrs Buch geschrieben hat: „Barrs Kritik scheint mir ein dringend nötiges Korrektiv zu bieten: gegen die verbreitete Vertauschung von Wort und Begriff, gegen die Neigung, auf Grund des lexikalischen Befundes den Text in seine einzelne Bestandteile zu zerbröseln, etwa die theologischen Aussagen des *Paulus* vorwiegend durch isolierende Begriffanalyse (Gerechtigkeit usw.) zu rekonstruieren; schließlich: über Begriffe (den Glaubensbegriff des *Paulus* usw.) zu predigen, statt die Aussage des Textes zur Kenntnis zu nehmen.“⁸² Auch hinter solchen Formulierungen stehen die Prinzipien der strukturalen Analyse. Nicht übersehen werden sollte auch, was *Hubertus Halbfas* in seinem umstrittenen Buch zu unserem Thema

⁷⁹ Ebd. 203 f.

⁸⁰ *Bibelexegese und moderne Semantik. Theologische und linguistische Methode in der Bibelwissenschaft* (München 1965).

⁸¹ Z. B. Gerhard Friedrich, *Semasiologie und Lexikologie*, in: *Theologische Literaturzeitung* Nov. 1969.

⁸² A. a. O. (Anm. 82) 5.

geschrieben hat, wenn er auch den strukturalen Ansatz sehr schnell in *Gadamers* Hermeneutik aufgehen läßt⁸³.

Daß die Herausforderung der Theologie durch die strukturale Sprachwissenschaft unvermeidlich ist, macht *Erhardt Güttgemanns* in einem sehr informativen Artikel deutlich:

„Das bedeutet das Ende etwa der atomaren Semasiologie (Begriffsgeschichte) und den Beginn einer synoptischen, funktionell strukturellen Methode. . . . Zum ‚Kontext‘ eines Sprachelements gehört zunächst einmal nur das synchronische Sprachsystem; von der diachronischen Veränderung eines Elements hat der Sprechende kein Bewußtsein, so daß Aufschluß über die von ihm intendierte ‚Bedeutung‘ nur durch die synchronische Strukturanalyse möglich ist, ein Grundsatz, der viele exegetisch-traditionsgeschichtliche ‚Ableitungen‘ von ‚Bedeutung‘ als linguistisch unsaubere ‚Alchemie der Ideen‘ entlarvt, weil Wörter (Termen) gar keine Etiketten einer isoliert für sich zu betrachtenden ‚Vorstellung‘ sind, sondern in einen ‚Kontext‘ eingebettete Strukturwerte, die bei sprachspielerischen Veränderungen das ganze System verändern. ‚Kontext‘ meint so die linguistische Struktureinbettung eines Elements, nicht etwa Schriftlichkeit; gesprochene Sprache und Schrift sind zwei auf allen Strukturebenen ziemlich verschiedene Sprachsysteme, eine Erkenntnis, die einer allzu eifertigen Traditionsgeschichte und einer einfachen Identifikation von ‚vorliterarischer‘ Formgeschichte und ‚literarischer‘ Redaktionsgeschichte methodologisch den Boden entzieht. Schon nach diesen Andeutungen beginnt man zu ahnen, was alles in den letzten 70 Jahren etwa in der biblischen Exegese anders verlaufen wäre, wenn die Exegeten ausreichende Kenntnis von der Pionierleistung *de Saussures* gehabt und sich seiner Erkenntnis bedient hätten.“⁸⁴

„Das Ende des Strukturalismus“

Was mit dem so überschriebenen Artikel⁸⁵ wieder versöhnt, ist die Tatsache, daß sein Titel irreführend ist. Wir haben es mehr mit einer Darstellung dessen, was „Struktur“ bei den französischen Strukturalisten bedeutet, zu tun und – wie der Untertitel sagt – mit „einer dogmengeschichtlichen Einleitung“, mit dem Versuch, die Modeerscheinung des Strukturalismus „in ihrem dogmengeschichtlichen Kontext zu begreifen. Das erscheint um so wichtiger, als eine solche Ableitung bislang noch nicht existiert“⁸⁶. Das ist nun einfach falsch, was dem Autor um so mehr anzukreiden ist, als er ungeniert entsprechende „dogmengeschichtliche“ Arbeiten benutzt, z. B. die von *Piaget*⁸⁷, *Lefèbvre*⁸⁸, *Viet*⁸⁹ und kaum etwas darüber hinaus beibringt zur versprochenen Entwicklungsgeschichte. Oder soll der Rückgriff auf *Kant* neu sein⁹⁰ oder der Hinweis auf die

⁸³ Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht (Düsseldorf 1968) 71, Anm. 5.

⁸⁴ Sprache des Glaubens – Sprache der Menschen. Probleme einer theologischen Linguistik, in: Verkündigung und Forschung (Beihefte zu „Evangelische Theologie“) 2 (1969) 95 f.

⁸⁵ Siehe Anm. 4.

⁸⁶ Ebd. 588.

⁸⁷ Le structuralisme (Paris 1968).

⁸⁸ Claude Lévi-Strauss et le nouvel élatisme, in: L'homme et la société, 1–2 (1966).

⁸⁹ Jean Viet, Les méthodes structuralistes dans les Sciences Sociales (Paris 1965).

⁹⁰ Man spricht schon lange bei Lévi-Strauss vom „Kantianismus ohne Subjekt“ (vgl. Paul Ricoeur: Structure et hermeneutique, in: Esprit, Nov. 1963, 600).

deutschsprachige „Fachpolemik zwischen *Popper* und *Adorno*, *Habermas* und *Albert* um die methodologische Fundierung der Sozialwissenschaften“⁹¹?

Wieweit der Strukturalismus tatsächlich ein Ende bedeutet oder am Ende ist, wird der Sache nach tatsächlich mehr von *Urs Jaeggi*⁹² auf wort- und geistreiche Weise diskutiert, ohne daß es thematisch und ohne daß die Frage beantwortet würde. Seine ablehnende Kritik zielt hauptsächlich auf die erklärten Ideologen unter den Strukturalisten, so auf *Foucault*: „Seine Leidenschaft für das System, sein Prohibitionsversuch den Humanwissenschaften gegenüber, entstammt einer falschen Referenz, die der Psychoanalyse gemacht wird. Vielleicht nötig als Gegenmittel gegen eine gewisse sich selbst tabuierende, rein auf Ergriffenheit aufbauende Anhängerschaft des Existenzialismus-Marxismus, bietet sie sich als ästhetisch-spielerische Philosophie an und erntet Applaus, scheitert aber am integralen Erklärungsversuch.“⁹³

Wo dieser Anspruch nicht vorliegt, sondern man sich der Vorzüge und Grenzen der strukturalen Methode bewußt bleibt, kommt es zu so interessanten Diskussionen und Konzeptionen, wie sie eine Aufsatzsammlung von *Pierre Bourdieu*⁹⁴ dem deutschen Leser präsentiert. Nachdem Bourdieu unter dem Titel „Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie“ dargelegt hat: „Das einzig wirklich Originelle jener Forschungsrichtung namens Strukturalismus liegt paradoxerweise darin, daß sie erheblich dazu beigetragen hat, mit der phantasmagorischen Auffassung von wissenschaftlicher Originalität aufzuräumen, der die ‚Spontantheorien‘ innerhalb der Anthropologie ein Alibi verschafften“⁹⁵, – legt er selbst mehr oder weniger strenge strukturalistische Überlegungen vor zu den Themen „Klassenstellung und Klassenlage“, „Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld“, „Der Habitus als Vermittlung zwischen Struktur und Praxis“ und „Elemente zu einer soziologischen Theorie der Kunstwahrnehmung“. Die letzten Zeilen des letzten Aufsatzes belegen deutlich genug, daß ein Strukturalismus, der sich nicht selbst ideologisiert, ideologiekritisch wirkt und längst nicht am Ende ist, solange es Ideologien gibt, denen er zu Leib rücken kann. „Als Schlußstein eines Systems, das nur funktionieren kann, wenn es seine wahre Funktion verschleiert, erfüllt die charismatische Vorstellung von ästhetischer Erfahrung ihre mystifizierende Funktion niemals so gut wie in den Fällen, in denen sie sich eine ‚demokratische‘ Sprache entlehnt. Dem Kunstwerk die Macht einzuräumen, in jedermann die Gabe der ästhetischen Illumination zu erwecken, wie verarmt in kultureller Hinsicht er auch sei, heißt, es sich anzumaßen, den unergründbaren Zufällen der Begnadung oder der Willkür der Begabungen Fähigkeiten zuzuschreiben, die stets das Produkt einer in ungleichem Maße erteilten und verteilten Erziehung sind, heißt also ererbte Fähigkeiten als eigentümliche, natürliche und zugleich verdiente Vermögen zu behandeln.“⁹⁶

⁹¹ So schon Helga Gallas, in: Schiwy (Anm. 1) 228.

⁹² Ordnung und Chaos. Der Strukturalismus als Methode und Mode (Frankfurt 1968).

⁹³ Ebd. 105.

⁹⁴ Zur Soziologie der symbolischen Formen (Frankfurt 1970).

⁹⁵ Ebd. 10.

⁹⁶ Ebd. 200 f.

UMSCHAU

Scheidung als Umweg zu einer neuen Gesellschaft?

Anmerkungen zum Entwurf des Bundesjustizministers für eine Reform des Ehescheidungsrechts

Der Bundesjustizminister legt in seinem „Diskussionsentwurf eines Gesetzes über die Neuregelung des Rechts der Ehescheidung und der Scheidungsfolgen“¹ in 59 Paragraphen und weiteren 162 Druckseiten „Begründung“ den neuesten Stand der „Scheidungsreform“ vor; bereits „Anfang 1971“ will er einen entsprechenden Gesetzentwurf dem Bundestag zu-leiten. Die beiden neuralgischsten Punkte sollen hier (unter Außerachtlassung der Vorfrage nach genereller staatlicher Scheidungszuständigkeit) erörtert werden.

1. *Zerrüttungsprinzip statt Verschuldensprinzip?* Das will besagen, daß ein Gatte immer schon dann die Scheidung durchsetzen kann, wenn die Ehe „gescheitert“ ist (§ 1); gescheitert ist sie, „wenn die Lebensgemeinschaft der Ehegatten nicht mehr besteht und nicht erwartet werden kann, daß die Ehegatten sie wieder herstellen“ (§ 2). Auf irgendein Ehe- oder Zerrüttungsver-schulden kommt es dabei nicht mehr an. Vielmehr soll das Verschuldensprinzip aufgegeben werden, wonach nur der Unschuldige gegen den Schuldigen auf Scheidung klagen oder — bei der (1938 eingeführten) Heimtrennungsklage — die Scheidungsklage durch seinen Widerspruch zu Fall bringen kann.

Mit Bedacht vermerkt der Entwurf (S. 32), daß die ministerielle Eherechtskommission sich einstimmig (also einschließlich der kirchlichen Vertreter) für eine Abschaffung des Verschuldensprinzips ausgesprochen hat; sie zitiert dazu die zustimmenden Äußerungen aus den vom Kommissariat der (katholischen) deutschen Bischöfe herausgegebenen „Erwä-

gungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland“; darin heißt es (S. 11): „Man wird katholischerseits nicht grundsätzlich jeder Entwicklung des Scheidungsrechts in Richtung auf das Zerrüttungsprinzip widersprechen können.“

Dennoch drängen sich bei genauerer Überlegung entscheidende Bedenken auf:

Zunächst überzeugt die Begründung nicht, die der Entwurf bietet: Eine einwandfreie Schuldfeststellung gelinge selten, dem Richter stünden „für die Bewertung des Verhaltens der Ehegatten keine allgemein gültigen Maßstäbe zur Verfügung“; es sei „unerwünscht, daß der Richter den inneren Lebensbereich der Ehegatten erforschen muß“. Und weiter meint der Bundesjustizminister: Das Verschuldensprinzip beruhe „auf der Vorstellung, daß die Ehe ohne Rücksicht auf ihren Zustand grundsätzlich unauflöslich ist. Dieser der Tradition der christlichen Kirchen entstammende Gedanke ist für manche Volkskreise nicht mehr annehmbar und wird auch von den Kirchen selbst nicht mehr aufrecht-erhalten“ (S. 30–33)².

Dagegen ist zu sagen: Gemeinsame Wertmaßstäbe für die Institution Ehe gibt es auch in unserer pluralistischen Gesellschaft sehr

² Dazu ein Wort von Ivo Zeiger: „Ist die Unauflöslichkeit der Ehe wirklich nur ein kirchliches Dogma? Ich glaube, daß die kirchliche Lehrverkündung nicht ganz schuldlos ist, wenn solche Auffassung sich bilden konnte. Wir haben in einer Art Vereinfachung und Kurzschluß einfach die kirchliche Forderung gegen die allgemeine Praxis gestellt. Wir haben unsere Beweise aus Schrift und Kirchenrecht dargelegt und viel zu wenig herausgearbeitet, daß die Natur selbst die unlösbare Ehe fordert“ (in dieser Zschr. 146 [1949/50] 179).

¹ Herausgegeben vom Bundesministerium der Justiz, August 1970. Bonn: Deutscher Bundes-Verlag.

wohl. Art. 6 des Grundgesetzes stellt Ehe und Familie ausdrücklich unter den besonderen Schutz des Staates. Ehwidriges Verhalten wird von der weitaus überwiegenden Mehrheit der Mitbürger mißbilligt und von der Rechtsordnung verurteilt, zum Teil (als Beleidigung, Sittlichkeitsdelikt, dienststrafrechtliches Vergehen) sogar bestraft. Warum soll der Richter nicht in der Lage sein, unserer Rechtsordnung „allgemein gültige sittliche Wertmaßstäbe“ zu entnehmen, wenn eben diese Rechtsordnung Gatten zur „ehelichen Lebensgemeinschaft“ verpflichtet? Der Entwurf selbst (S. 20) formuliert diese eheliche Pflicht in seinem Vorschlag für die Formulierung des § 1353 BGB ausdrücklich erneut. Und mit peinlichen Fragen des sogenannten Intimbereichs muß sich ein Richter auch sonst gelegentlich beschäftigen, zum Beispiel bei Sittlichkeitsdelikten. Daß der Richter keine Schuld sollte feststellen können, erscheint dem, der täglich bei Gericht zu tun hat, besonders befremdlich; das ist doch auf nahezu allen Zivil- und Strafrechtsgebieten eine seiner Hauptaufgaben. Daß ihm das nicht immer gelingt, sagt doch nicht, daß es nie gelingen kann!

Sodann ist das Zerrüttungsprinzip ungerichtet. Das wird sofort klar für die typischen Fälle, in denen der Mann Weib und Kind verläßt und zu einer anderen zieht. Künftig kann ein solcher Ehebrecher die Scheidung auf Grund des von ihm selbst verschuldeten „Scheiterns der Ehe“ erzwingen und jene andere heiraten, wenn er sich drei Jahre von seiner Frau getrennt hat. Dreijährige Trennung begründet nämlich nach dem ministeriellen Vorschlag die „unwiderlegbare“ (S. 54) Vermutung des Scheiterns der Ehe; dabei sollen die Trennungszeiten der letzten fünf Jahre zusammengerechnet werden (§ 4). Freilich: Gegen eine solche Verstoßung soll der Schuldlose, in der Regel also die Frau, durch eine etwas vage formulierte Härteklausele in etwa geschützt werden (§ 5). Ob sie Gesetz wird, scheint recht fraglich. Der Deutsche Juristentag hat sich vor einigen Wochen mit Mehrheit ungewöhnlich deutlich dagegen ausgesprochen. Der Entwurf sagt dazu:

„Es ist jedoch nicht daran gedacht, durch die Härteklausele des § 5 die Scheidung in allen Härtefällen zeit lebens auszuschließen. Viele Härten können im Laufe der Zeit ihre Bedeutung für denjenigen, der sie ertragen muß, verlieren“ (S. 69).³

Endlich überfordert das Zerrüttungsprinzip den Richter. Er soll verläßlich prognostizieren, ob die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft der Gatten noch erwartet werden kann (§ 2; S. 44). Dabei hört und sieht er die Gatten lediglich einige Minuten oder Stunden im Gerichtssaal. Der Entwurf selbst sieht diese Bedenken offenbar auch, findet dazu aber nur eine ganz schwache Replik: „Die vom Richter geforderte Vorschau kann zwar bisweilen schwierig sein. Allein das Gesetz verlangt auch sonst vielfach, daß der Richter den künftigen Verlauf der Ereignisse seiner Entscheidung zugrunde legt. . . Dem Richter wird weder etwas Neues noch etwas grundsätzlich Unzumutbares zur Entscheidung zugewiesen“ (S. 45). Der Entwurf ernennet also den Richter, dem er wenige Seiten vorher eine Verschuldensfeststellung aufgrund vergangener Ereignisse nicht zutraut, zum Propheten, der den „künftigen Verlauf der Ereignisse“ seinem Urteil zugrunde legen soll! Ein wenig wird man an der Logik solcher Ausführungen zweifeln dürfen.

Wer die Entwurfsargumentation wirklich logisch durchdenkt, müßte den Richter, statt ihn zum Propheten zu denaturieren, von dieser Aufgabe entbinden. Warum braucht man einen Richter (und auch noch für jeden Ehegatten einen Rechtsanwalt), um die Voraussetzungen einer einverständlichen Schei-

³ § 5 des Entwurfs: „(1) Die Ehe soll nicht geschieden werden, wenn die Scheidung für den Ehegatten, der sie ablehnt, wegen außergewöhnlicher Umstände eine so schwere Härte darstellen würde, daß die Aufrechterhaltung der Ehe geboten erscheint, obwohl sie gescheitert ist. Hierbei bleiben Belange der sozialen Sicherung und andere wirtschaftliche Umstände außer Betracht. (2) Die Scheidung ist jedoch nicht zu versagen, wenn sie durch besondere Umstände auf seiten des Ehegatten, der sie begehrt, unter Abwägung der Belange beider Ehegatten gerechtfertigt ist. Absatz 1 Satz 2 ist anzuwenden.“

derung (Konventionalscheidung) festzustellen und nach § 3 des Entwurfs die Scheidungsfolge daraus abzuleiten (bei gemeinsamem Scheidungsantrag „ist die Ehe stets als gescheitert anzusehen, wenn die häusliche Gemeinschaft der Ehegatten seit einem Jahr aufgehoben ist“)? Für eine solche „Rechtshandhabung“ genügt ein Sekretär des Standesamts. Dazu bringt der Entwurf den recht verdächtigen Satz: „Daß Ehegatten allein aufgrund ihres beiderseitigen Willens geschieden werden könnten, würde in weiten Kreisen unseres Volkes nicht verstanden, weil sich die Ehescheidung geschichtlich als ein Rechtsakt ausgebildet hat, der nur vom Staat gesetzt werden kann“ (S. 57). Ich dachte, alles Repressive und Dirigistische sei längst überwunden.

2. *Unterhalt nach der Scheidung?* Die Reform scheidet voraussichtlich nicht an dem das Wesen der Ehe verkennenden und die Rechte des Unschuldigen verletzenden Zerrüttungsprinzip, sondern an den sehr vordergründigen, freilich in der Praxis recht harten und schmerzlichen Unterhaltsproblemen. § 8 Abs. 1 sagt dazu kurz und bündig: „Nach der Scheidung hat jeder Ehegatte selbst für seinen Unterhalt zu sorgen“. Auf ein Verschulden kommt es auch in dieser Beziehung nicht mehr an. Ausnahmen für Notfälle sind zwar vorgesehen; § 8 Abs. 2: „Kann ein Ehegatte nicht selbst für seinen Unterhalt sorgen, hat er für die Dauer seiner Bedürftigkeit unter Berücksichtigung der Leistungsfähigkeit des anderen Ehegatten einen Anspruch auf Unterhalt nach den folgenden Vorschriften.“ An diesen etwas allgemeinen Begriffen entzündeten sich aber, wie die allmählich anhebende öffentliche Diskussion zeigt, unüberschaubar viel Streit und Unsicherheit.

Etwa die Hälfte der 188 Seiten des Entwurfs befaßt sich daher mit der „Eigenverantwortung der geschiedenen Ehegatten“ (S. 72–141) und mit dem „Versorgungsausgleich“ (S. 141–153). Leitlinie ist eine kaum verhohlene Abneigung gegen die „Hausfrauenehe“ (S. 4) und das Bestreben, den bedürftigen Geschiedenen in das Erwerbsleben so einzugliedern, „daß er seinen angemessenen Lebensunterhalt selbst bestreiten kann“ (S. 6). Bei

einer Frau mit 40 oder 50, die ihre besten Jahrzehnte der Familie geopfert hatte, ist das, wenn überhaupt, ohne sozialen Abstieg in der Regel nicht möglich. Der Mann steigt indessen die Sprossen seiner Erfolgsleiter weiter, nunmehr begleitet von seiner zweiten oder dritten Frau.

Der Entwurf bringt über ein halbes Dutzend statistische Tabellen zu den Themen: „Die Zahl der erwerbstätigen Frauen hat seit dem Inkrafttreten des BGB erheblich zugenommen“ (S. 73). „Auch die Zahl der Mütter mit Kindern, die eine Erwerbstätigkeit übernehmen, ist erheblich“ (S. 75). „Viele Frauen, die eine Erwerbstätigkeit unterbrochen haben, kehren wieder in das Erwerbsleben zurück“ (S. 76). „Die Wiedereingliederung der geschiedenen Frau in das Erwerbsleben ist möglich“ (S. 76). In vielen Fällen wird die Frau aber keine geeignete Erwerbstätigkeit finden. 1968 zum Beispiel konnten nur 35 Prozent der arbeitsuchenden Frauen über 55 Jahre eine Tätigkeit vermittelt bekommen (Tabelle 7, S. 77).

Daher bemüht man sich um einen sogenannten „Versorgungsausgleich“. Auf die Wiedergabe und Diskussion der (im Grund aussichtslosen) Lösungs- und Berechnungsversuche (S. 141–146) muß hier verzichtet werden. Das Ende ist wieder einmal der Griff in die Steuerkasse, genauer gesagt in die Taschen der (überwiegend nicht geschiedenen) Steuerzahler. Nach vorsichtigen Schätzungen sind dafür 2,4 Milliarden DM jährlich erforderlich, eine Summe, vor der jeder Finanzminister kapituliert, auch der, dessen Regierung jene Scheidungsreform auf den Tisch des Gesetzgebers legen will. „Publik“ (19. 6. 1970, S. 14) schreibt dazu, was viele denken: „Immerhin könnte wenigstens der Frau in ihrer zweiten Lebensphase (Hausfrau und Mutter) ein eigener Rentenversicherungsanspruch staatlich finanziert werden.“

Die Kritik im Grundsätzlichen und die Besprechung der zahlreichen Details – zum Beispiel soll künftig auch der Mädchename der Frau Familienname werden können (§ 34) – gewinnt erst langsam Gewicht und Niveau. Die in den „Erwägungen“ bis zum Sommer

1970 in Aussicht gestellte „endgültige Stellungnahme“ der Bischöfe steht noch aus; viele warten darauf, was man oberhirtlicherseits zum „Zerrüttungsprinzip“ sagen wird. Das Lesenswerteste und Beherzigenswerteste, was bisher zu diesem Bonner Entwurf gesagt wurde, ist die „kritische Betrachtung“ des Bayerischen Staatsministers der Justiz, Dr. Philipp Held⁴. Er macht deutlich, was viele

⁴ Dr. Philipp Held, Reform des Scheidungsrechts. Kritische Betrachtungen zum Entwurf des Bundesjustizministeriums, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 17 (1970), H. 10, 509–515.

Fachleute schon vorher haben kommen sehen: daß Hauptteile der beabsichtigten Reform so eindeutige Rechts- und Grundgesetzverletzungen sein würden, daß ihre Aufhebung beim Bundesverfassungsgericht beantragt werden dürfte. Held faßt seine Kritik in folgendes Resümee zusammen, das auch unsere kurze Betrachtung abschließen soll: „Der Entwurf stimmt in der vorliegenden Form mit den Vorstellungen des Grundgesetzes von Ehe und Familie als Keimzelle jeder menschlichen Gemeinschaft nicht überein und gibt damit zu den ernstesten Sorgen Anlaß.“

Otto Gritschmeyer

Literatur und Theologie

Literatur und Theologie leben seit geraumer Zeit in Scheidung. Es gab in diesem Jahrhundert Durchbrüche von theologisch-kirchlicher Seite in Richtung Literatur, Ansätze. Auf katholischer Seite ist mit dem Sterben der Muth-Haecker-Guardini-Generation der einstige „Hochland“-Kreis, und mit ihm die literarische Auseinandersetzung einer geistigen Gruppe, erstorben. Auf protestantischer Seite lief der Eckart-Kreis, sein Elan und seine Zeitschrift in den fünfziger Jahren ähnlich aus. Mit dem Ende der „christlichen Literatur“ kam auch das Ende der „christlichen“ Literaturkritik. Ein neuer literarischer Impuls aus einer sich im Raum der Kirche verstehenden Gruppe ist nicht nachgewachsen. Die Wochenzeitschrift „Christ und Welt“ kümmerst sich in ihrem Feuilleton so wenig um eine Fragestellung des Christen gegenüber literarischen Erscheinungen wie die neue katholische Wochenzeitschrift „Publik“. Gelegentliche zaghafte Ausnahmen widerlegen diese Feststellung nicht. Heinz Beckmann im „Rheinischen Merkur“ ist einer der wenigen, der sich seine christliche Fragestellung nicht abspenstig machen läßt; auch er freilich, wie die Jungen heute und vorgestern, vom Jahrzehnt und der Blickrichtung seiner Generation geistig geprägt. Ist heute keine Gruppe mehr sichtbar, die sich mit Literatur und Theologie beschäftigt?

Zum vierten Mal erschien in diesem Herbst im Peter Hammer-Verlag in Wuppertal der „Almanach für Literatur und Theologie“¹. Herausgeber sind die Theologin und Germanistin Dorothee Sölle, der Schweizer Pastor und Lyriker Kurt Marti, der Schriftsteller Armin Juhre und der Verleger-Schriftsteller Wolfgang Fietkau. Unter traditionsgebundenen Theologen und Katholiken ist der Almanach noch wenig bekannt. Das ist nicht verwunderlich. Befindet sich doch unter den bisherigen Beiträgen kaum einer der „ihren“. Der noch junge Verlag hat, wie alle im Programm relativ geschlossenen und engagierten Verlage, als Außenseiter und ohne finanzielles Polster begonnen.

„Den Begriff Theologie gebrauchen die Herausgeber nur mit Vorsicht, also nicht im Brustton der Überzeugung, als besäßen sie die einzig richtige... Dem geheimen und doch mächtigen Spannungsfeld zwischen Literatur und Theologie, zwischen Religion und Poesie gilt die besondere Aufmerksamkeit der Herausgeber“ (Prolog zu Almanach 1, 1967). Genauer läßt sich das Programm und die Richtung des Almanachs mit Dorothee Sölles Sätzen aus „Atheistisch an Gott glauben“

¹ Almanach für Literatur und Theologie 1–4. Wuppertal: Peter Hammer 1967–1970. Kart. je 5,-.

(1968) angeben. „Theologie nach dem ‚Tod Gottes‘ wird die Entäußerung Gottes zu beschreiben versuchen. Sie wird sich nicht in Anthropologie ‚auflösen‘, wie ihre Gegner meinen; aber sie wird Christologie als Anthropologie betreiben, weil Gott sich zwischen Menschen ereignen kann, in jenem ‚das habt ihr mir getan‘. Sie wird in den leer gewordenen Gesichtern atheistischer Angestellter die Zöllnerfreunde Jesu wiedererkennen und deren Verborgenheit als ihre ungelebten, unentdeckten, von der Gesellschaft nicht gefragten Möglichkeiten ansehen. Ihr Thema wird der Mensch sein, der mißverstanden, nämlich seiner Möglichkeiten beraubt ist, wo im Reden über ihn nicht zugleich über Gott gesprochen wird“ (ebd. 75 f.). Sowohl „Hochland“ wie „Eckart“ besahen das Phänomen der Literatur, so weit sie seiner ansichtig wurden, aus dem theologischen und kirchlichen Fenster. Im „Almanach“ ist Religion nicht mehr theologisch aufbereitet und die theologisch aufbereitete Religion bedingt nicht mehr die Optik des literarisch Wahrgenommenen und Beurteilten. Darin liegt die Zäsur. Es ist die Zäsur der Zeit, die Zäsur der Generationen. „Der Christ, der literarische Texte herstellt“, sagt Kurt Marti, „ist eine Figur am Rand der Kirche. Oft steht er sogar draußen und prüft den Glauben mit den Augen der Ungläubigen. Denn nur aus dieser Sicht begreift er das Kommen Jesu in die Welt der wirklichen Sünder wieder als das, was es wirklich ist: als Störung, als Provokation, als Beschämung“ (Almanach I, 169 f.).

Die Almanach-Bände sind dreiteilig aufgebaut. 1. Teil: Erzählungen und Kurzprosa, 2. Teil: Gedichte und Aussagen über Gedichte, 3. Teil: literarische Aufsätze, Essays, Gespräche. In Almanach 1 beziehen sich eine Reihe von Beiträgen auf jüdische Autoren, auf Karl Kraus, Samuel J. Agnon, Nelly Sachs, auf Jesus in jüdischer (Schalom Ben-Chorin) und marxistischer Sicht (L. Kolakowski). D. Sölle stellt die Psalmen des südamerikanischen Mönch-Priesters Ernesto Cardenal unter der Überschrift „Gott und die Revolution“ vor. Das Thema der Revolution begegnet geschichtsgemäß auch in den weiteren Bänden,

bis hin zu dem abwägenden Beitrag H. G. Links in Almanach 4 „Für und Wider eine Theologie der Revolution“. Die Beiträge „Der Glaube verdirbt den Stil“ und „Te Deum heute?“ (in Almanach 1) nehmen abwehrend zu Fragen der christlichen Dichtung Stellung. Zugegeben, daß bei Gottfried Benn „der Verzicht auf Glaube stilbildend ist“. Aber die Dynamik des Glaubens, die Optik des Glaubens, die Auseinandersetzung und Anfechtung des Glaubens kann ebenso stilbildend sein. Und diese Seite kommt in dem Beitrag „Der Glaube verdirbt den Stil“ zu kurz. Hier scheint die Antithese: wacher Unglaube – schläfriger Glaube, vorausgesetzt zu sein. Wenn Kurt Marti zitiert wird: „Indem sich der Schriftsteller ganz in die Weltlichkeit einläßt, folgt er dem Strukturgesetz der Inkarnation“, so bliebe hinzuzufügen, daß Jesus nach den Zeugnissen das Gespräch mit dem „Vater im Himmel“ nicht abgebrochen hat und daß dieses Gespräch weltlich sichtbar wurde. In dieser Richtung scheint mir in den Almanachen eine Verkürzung des Christlichen, eine Einebnung der Spannung zwischen diesem Leben und Transzendenz vorzuliegen.

Im zweiten Almanach geht Gerhard Debus erneut der Frage nach dem „sogenannten Christlichen in der heutigen Literatur“ nach. Er stellt, im Ton polemisch, in der Sache richtig, fest: „Dieses Christliche wird von den Literaten nicht mehr vertreten. Ihnen ist offenbar die christliche Tinte ausgelaufen... Wie die Gesellschaft, so die Literatur“ (169). Friedrich Schwanecke liefert eine interessante Untersuchung über religiöse Elemente und Gestalten in der Science Fiction. D. Sölle sichtet Christliches in den Gedichten Johannes Bobrowskis unter der Überschrift „Für eine Zeit ohne Angst“. Der Horizont einer humanen und christlichen Utopie wird sichtbar. Und diese Utopie wird auch von zahlreichen Versen und Kurzprosa-Stücken der Bände anvisiert.

Im 3. Almanach entblättert Werner Wilk den Legendenkranz um den marxistischen Dichter Maxim Gorki. Günter Panske geht dem Traum vom verlorenen Paradies in der amerikanischen Lyrik nach, Ruth Kilchen-

mann der Lebensweisheit der Kalendergeschichte. Der 4. Almanach enthält von Herbert Heckmann eine Kurzgeschichte über den zeitgenössischen Antagonismus Lehrer-Schüler, von Alexander Solschenizyn eine über „Die Osterprozession“. „Das Recht, nicht an Gott zu glauben, verbrieft die Verfassung“, kommentiert ironisch Solschenizyns Erzähler. Das Rundfunkgespräch, das Heinrich Böll und Johannes Poethen über „Literatur und Religion“ am 26. November 1969 am Süddeutschen Rundfunk hielten, eröffnet den dritten Teil dieses 4. Almanachs. Leider erfährt der Leser, wie auch bei anderen Beiträgen, die schon vorher veröffentlicht wurden, nicht den Ort der Erstveröffentlichung. Bölls Gespräch enthält seine Grundthese: die Theologen und Christen wissen, was ein Heiliger ist. Sie wissen, was ein Sünder ist. Aber was ein Mensch ist, wissen sie nicht. Einen aphoristischen Beitrag zu einer Poetheologie gibt der Schweizer Lehrer Hermann Hofer; einen literaturwissenschaftlichen Beitrag zur Geschichte des deutschen Totengedichts der Kieker Universitätsassistent Hans D. Schäfer. Der verdrängten Transzendenz in Adam Schaffs Essay über die Philosophie der Sprache geht Hans J. Heise nach. Mit „Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur“ schließt Sölle den 4. Almanach ab. Theologie „findet in der Sprache der Kunst eine nicht-religiöse Interpretation der theologischen Begriffe“. Sie hatte zu diesem Fragekomplex schon 1969 in der „Internationalen Dialogzeitschrift“ (Heft 4) Stellung genommen.

Eine Reihe von Versen und Kurzprosa-Stücken dieser Almanache könnten irgendwo stehen. Man käme nicht auf die Idee der theologischen Relevanz. Und eine Anzahl Texte haben auch keine, es sei denn, daß jemand Theologie so breit und allgemein faßt, daß er sie jedem sprachlichen Text zuweist. Mir scheint, der Bezugspunkt, das Kriterium der Auswahl, müßte in diesen Almanachen deutlicher werden. Was und wo und wie Literatur und Theologie heute miteinander zu tun haben, ob und wie weit Theologie im hier verstandenen Sinn mit der bestehenden

Kirche noch zu tun hat, ob Literatur auch auf Theologie oder vielleicht auf das Wort Gottes hören könne, oder ob nur die Theologie auf Literatur zu hören habe, das müßte bewußter, historisch und analytisch angegangen werden. In den vier Bänden stehen gewichtige literarische und reflektierende Texte zwischen solchen, die den Eindruck des zufällig Versammelten machen. Ich wünschte als Leser auch mehr Texte, die nicht alle Schuld und alles Böse dieser Welt den bösen anderen zuschanzen. Gesellschaftskritik nennt man das. Und sie ist notwendig. Aber wo bleibt die eigene Existenz, das Leben und Leiden des Individuums, das auch und immer noch an sich selbst leidet? Gab es in der bürgerlichen und der sogenannten christlichen Literatur einen Überhang des Privaten und Innerlichen, so ist Literatur heute und auch hier ins Gegenteil umgeschlagen. Das neue Gefälle und das neue Gefällige, die Schwierigkeit des Schreibens heute und die Leichtigkeit des machbaren Textes wäre kritisch zu bedenken in einer von Wörtern und Sätzen umstellten Welt, das Problem der Verfremdung, Intellektualisierung des Wahrgenommenen, die neue Einkreisung, Fixierung, Masche, die Gebrauchstexte zum Doch-nicht-Gebrauch. Der „Almanach für Literatur und Theologie“ ist ein notwendiges Unternehmen. Aber er müßte offener, weiter, problembewußter, auch konzentrierter werden.

An dieser Stelle sei es erlaubt, auf zwei neue Werk- und Arbeitsbücher hinzuweisen, die die Gottesfrage in der heutigen Literatur aufgreifen: „Gott“, herausgegeben von Anton Grabner-Haider und „Die Herausforderung des Atheismus“ von Ralph Sauer², anspruchsvoller das erste, ebenfalls für die Schule und Erwachsenenbildung das zweite. Beide Autoren bedenken unser Reden von Gott. Grabner-Haider bringt im ersten Teil Beiträge zur

² Gott, Hrsg. v. A. Grabner-Haider. Mainz: Matthias Grünewald 1970. 356 S. Kart. 24,-; Ralph Sauer, Die Herausforderung des Atheismus. Ein Werk- und Arbeitsbuch für Schule und Erwachsenenbildung. München: J. Pfeiffer. 300 S. Kart. 14,60.

Gottesfrage in der heutigen Literatur. Methodisch außerordentlich bewußt und exakt richtet D. O. Schmalstieg die theologische Blickrichtung auf die Romane Samuel Becketts. Offenbar mangels Beiträgen kommt die Gottesfrage bei den deutschsprachigen Autoren zu kurz. Sauer bringt im zweiten Teil seines Werkbuchs zwischen Texten der Pastoralkonstitution eine Textauswahl literarischer Autoren zur Gottesfrage. Eigenartiger Weise überwiegen auch hier die französischen Autoren

der jüngsten Jahrzehnte, als gäbe es die Gottesfrage in der neueren deutschen Literatur nicht. Hier ist noch viel aufzuarbeiten. Die Universitäts-Germanistik und die Literaturkritik der Feuilletons haben die Gottesfrage in der Literatur seit Jahrzehnten ausgelassen. Sie wird heute vorab von theologischer Seite und mit apologetischer Blickrichtung gestellt. Hier sollte die professionelle Literaturwissenschaft und Literarkritik stärker eingreifen, ein Tabu überwinden. *Paul Konrad Kurz SJ*

BESPRECHUNGEN

Heilige Schrift

STEINMETZ, Franz Josef: *Protologische Heils-Zuversicht*. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief. Frankfurt: Knecht 1969. 158 S. (Frankfurter Theologische Studien. 2.) Kart. 27,-.

„Das Neue Testament erlaubt weit mehr an unterschiedlichen Formulierungen, als ein braver Theologe auf den ersten Blick zuzugeben bereit ist. Und es kostet nicht wenig Mühe, die Berechtigung der zum Teil erstaunlichen Differenzen mit neutestamentlicher Gelassenheit einsichtig zu machen“ (9). Zu diesem Ergebnis, das mithelfen kann, die innerkatholische Toleranzbereitschaft zu vergrößern und der Wiedervereinigung der Konfessionen ohne Einheitstheologie den Weg zu bahnen, kommt Steinmetz durch eine knappe, präzise und übersichtlich angeordnete Untersuchung der Art und Weise, wie der Kolosser- und Epheserbrief im Gegensatz zu den älteren Paulusbriefen die christliche Zukunftserwartung sehen und sprachlich darstellen. Dabei legt Steinmetz den Akzent auf ein Auslegungsprinzip, das der traditionellen Hermeneutik heute von der strukturalistischen Zeichentheorie her zugeführt wird: „Prinzipiell sollte man also wenigstens zwischen dem äußeren Buchstaben eines Schriftstückes und der Aussageabsicht unterscheiden und mit der Möglichkeit rechnen, daß sich unter Umständen verschiedene, vielleicht sogar entgegengesetzte Haltungen in fast gleichen Sprachgewändern bewegen“ (142). Daran erinnert Steinmetz nicht, um den erarbeiteten Unterschied zwischen einem Christusbild in Kol und Eph, die Christus mehr „von Gott her zum Menschen hin“, und den paulinischen Hauptbriefen, die Christus mehr „vom Menschen her zu Gott hin“ sehen (99), durch eine übertriebene Auswechselbarkeit der

Sprachgewänder wieder zu eliminieren, sondern um überflüssige Polemiken zu vermeiden. Denn „man kann sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, daß manche Probleme erst durch Satz- und Wortfixierungen entstanden sind“ (144). Vorliegende Arbeit zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie die Umsicht, die sie für den Umgang mit schriftlichen Zeugnissen jeglicher Art fordert, selbst praktiziert und zeigt, wie unvollkommen und unvollständig und daher ergänzungsbedürftig jedes Zeichensystem ist gemessen an der von ihm gemeinten Sache, und wie die Eschatologien des Neuen Testaments gerade in ihrer Gegensätzlichkeit der endzeitlichen christlichen Hoffnung Profil geben: „Schriftstücke sind immer beschränkt und beschränken den, der sich einseitig von ihnen in Beschlag nehmen läßt... Kanonische Schriftstücke sollten in keinem Fall eigentliche und letzte Zielscheibe theologischer Sachkritik sein... Eigentliches Objekt theologischer Sach-Kritik bleibt die menschliche und kirchliche Wirklichkeit“ (146). Das aus der Feder eines Exegeten zu hören, gibt dem Gläubigen und Verkündiger wieder Mut, über Buchstabenfrömmigkeit und -verkündigung hinauszugelangen, in die man sich immer wieder gern einsperren möchte.

G. Schiwy SJ

Nein und Amen. Versuche mit der Bibel. Hrsg. v. Manfred LINZ. Gütersloh: Gerd Mohn 1969. 190 S. Paperb. 12,80.

Der Herausgeber (Leiter der Abteilung Kirchenfunk im Norddeutschen Rundfunk) scheint mit den Beiträgen dieses Bands, den er als „Vorversuch“ zu einem Versuch bezeichnet, selbst nicht ganz zufrieden zu sein. Er ging von der Arbeitshypothese aus, daß „die Laien als die Sachkundigen des heutigen

Lebens den Theologen als den Sachkundigen der christlichen Tradition die Relevanz der Bibel eröffnen müssen“; denn die Ursache für den Bedeutungsschwund der Bibel und für die Lebensfremdheit der Predigt sei die „jahrhundertelange“ Vernachlässigung oder Verdrängung der Weltauslegung durch die professionelle Theologie gewesen. Eine Reihe von namhaften Autoren aus Politik und Wirtschaft, Technik, Naturwissenschaft und Literatur „behandeln“ jeweils einen Abschnitt der Bibel, der ihnen besonders wichtig ist. Man kann den abschließenden Eindruck des Hrsg. nur bestätigen: „Aufs Ganze gesehen... bringt der Laie (sprich: die aufgeförderten Prominenten!) die Bibel nicht besser und nicht schlechter zum Reden als der Theologe, nicht einmal sehr viel anders.“ Soll man also mit ihm resignieren? Wird die Bibelauslegung „auf absehbare Zukunft zu einer so komplizierten Beschäftigung, daß zu ihr eine besondere Befähigung gehören wird, die die durchschnittliche Mitgift der Bibel-leser und der Prediger übersteigt“?

Mir scheint, daß Linz die Aufgabe des Umgangs mit der Bibel reichlich eng faßt, wenn er nahezu ausschließlich die Bereitschaft, sich durch sie „verändern“ zu lassen hervorhebt. „Hoffnung auf Stabilisierung“, „Aufhebung der Widersprüche“, „fixe Vorstellungen“ und dergleichen sind für ihn offenbar eindeutig abwegige Wunschträume. Als ob das Verlangen nach Veränderung nicht ebenso krankhafte Sucht infolge tiefsitzender Vertrauenskrisen bedeuten kann. Aber tiefeschürfend sucht Linz nach „zeitbezogenen“ und nicht nach „zeitlosen“ Bibelworten, und mit einigem Recht ist er über manche der vorgeleg-

ten Auslegungen enttäuscht. Der Bibeltext wirkt gegenüber den Ausführungen fast wie ein zufälliges Sprungbrett, um irgendwelche Lieblingsgedanken oder -probleme vorzubringen, zuweilen ohne Rücksicht auf Kontext oder differenzierende Hermeneutik (bezeichnend etwa die Bemerkungen über „Adams Tiefschlaf“). Jedoch, wem soll man daraus einen Vorwurf machen?

Fruchtbringender wäre es m. E. gewesen, wenn man den „Laien“ aufgetragen hätte, ihre oder irgendeine „weltliche“ Situation einmal ohne Bezug auf die Bibel „fragwürdig“ werden zu lassen. Das gesuchte Gegenüber zur Theologie hätte man so wahrscheinlich eher gefunden, und vielleicht auch die Theologen, die daraufhin die Bibel als kritische Instanz hätten näherbringen können. Gewiß, die Auswahl der Texte bleibt im Hinblick auf die verschiedenen Autoren interessant. Aber man sucht vergeblich nach einem kräftigen „Nein“ zur biblischen Aussage, wie es der Titel des Buchs doch wohl verspricht. Kritisiert wird hingegen die seit Generationen ausgetrocknete Sonntagspredigt, die Handhabung unserer Gerichtspraxis, der liebe Herr Jesus unserer Kindervorstellung, freilich auch Augsteins pubertäres Verhalten zur Religion, der Geist des Kapitalismus, das Sich-Fürchten vor selbstgemachten Götzen, um nur einige Beispiele zu nennen. Das alles mag im Rahmen einer Rundfunkreihe durchaus sinnvoll vorgetragen werden. Man verschone jedoch den Büchermarkt vor weiteren „Vorversuchen“ dieser Art. Dafür ist die Problematik zu ernst und der bloßen Versuche wird man allmählich überdrüssig.

F. J. Steinmetz SJ

Kirchengeschichte

Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen. Bd. 2. Hrsg. v. K. H. RENGSTORF und S. v. KORTZFLEISCH. Stuttgart: Klett 1970. 745 S. Lw. 72,-.

Zielsetzung, Anlage und Aufbau dieses Handbuchs wurden in unserer Besprechung

des ersten Bands in dieser Zeitschrift (Bd. 183 [1969] 212 ff.) ausführlich dargestellt. Es wurde schon damals betont, daß es sich um völliges Neuland handelt, da es nur wenig Vorarbeiten gibt. Um so positiver ist schon der Versuch eines solchen Handbuchs zu bewerten, das ein so kompliziertes Thema dar-

stellen soll. Die Vorbemerkung, die R. Lill vor den Anmerkungen zu seinem Beitrag über den Katholizismus nach 1848 bringt (412) (den wir mit zum Besten des ganzen Bands halten), daß es nämlich „kaum monographische Bearbeitungen unseres komplexen Themas gibt“, gilt eigentlich für das Gesamtwerk. Andererseits wird aber auch daraus verständlich, daß die Zahl der Desiderata nicht gering sein wird. Wir hatten schon bei der früheren Rezension den Wunsch geäußert, daß die Darstellung sich von einer einseitigen Betrachtungsweise, die eben doch den Zugang zu den Quellen nur erschwert, möglichst freizuhalten bemühen sollte. Wir glauben feststellen zu können, daß der zweite Band, aufs ganze gesehen, nun besser dieser Forderung entspricht, auch wenn sich immer noch einige allzu einseitige Urteile und Verallgemeinerungen finden. So wenn von der einmaligen, etwas zwielichtigen Einstellung König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen sofort auf „die potentielle Verbundenheit von Judenfeindschaft und Missionseifer“ geschlossen wird (188); oder wenn als „besonders bemerkenswert“ hervorgehoben wird, daß Hitler eben in jenem Raum geboren wurde, in dem – mehr als 70 Jahre zuvor – es eine kleine antisemitisch eingestellte Sekte gegeben hatte (492); oder wenn ein Wasserspeier an einer Kirche, der die Karikatur eines Juden ist, als Beispiel für antisemitische Einstellung angeführt wird (565), wobei der Verfasser jenes Beitrags wohl nicht daran dachte, wieviele Karikaturen auch christlichen Inhalts sich an und in mittelalterlichen Kirchen finden. Die Liste solcher Beispiele läßt sich noch ausgiebig verlängern.

Indessen dürften zwei andere Einwände noch gewichtiger sein. Dabei ist von vornherein festzustellen, daß diese Mängel wohl eher auf die Grundlage des ganzen Werks als auf die einzelnen Mitarbeiter zurückzuführen sind. Der erste Mangel scheint uns darin zu liegen, daß weithin das fehlt, was man als historischen Maßstab bezeichnen könnte. Was an einer Stelle einem bestimmten Antisemiten vorgeworfen wird, er habe nämlich unterlassen, „Nachforschungen...

über den historischen Zusammenhang anzustellen“ (392), wäre auch auf nicht wenige Seiten des Handbuchs anzuwenden. Indem nicht selten Texte auch von Außenseitern aufgespürt werden, die durchaus nicht als repräsentative Gewährsmänner gelten können, und indem dann solchen Texten noch eine besondere Bedeutung beigemessen wird, verschieben sich zwangsläufig die Proportionen, und es entsteht ein mitunter verzerrtes Bild. Dies wird noch einmal dadurch verstärkt, daß die Aufmerksamkeit der Autoren vor allem auf negative Äußerungen gerichtet zu sein scheint.

Den zweiten Mangel möchten wir im Fehlen eines eigentlichen Dialogs sehen. Es kommen mit wenigen Ausnahmen praktisch nur christliche Stimmen zu Wort, so daß eine gewisse Einseitigkeit fast unvermeidlich ist. Es wäre wünschenswert gewesen, daß die Problematik in ihrem ganzen Umfang aufgezeigt worden wäre, wie sie bereits von dem lutherischen Theologen Johann K. W. Löhe vor mehr als hundert Jahren angedeutet wurde: „Es ist nicht die volle Wahrheit, wenn man nur von unserer Schuld gegen Israel redet, auch die Kehrseite ist wahr“ (288). Ob und inwieweit diese Aussage zutrifft, gehört an sich ohne Zweifel zum Thema dieses Handbuchs, findet aber in ihm keine schlüssige Antwort. Man möchte sich nicht selten eine differenziertere Darstellung wünschen, die sich auf exakte Statistiken und ökonomische Angaben stützen müßte, wie sie für die neuere und neueste Zeit ja vorliegen. Ganz abgesehen von sprachlichen Entgleisungen – wie z. B. „vor den Augen der Pfaffen“ (559) – oder von im Grund doch phrasenhaften Wendungen – z. B. wird im Zusammenhang mit Zitaten aus J. G. Fichte gesagt: „die an antisemitische Parolen naher Vergangenheit anklingen“ (150) – wird der zentralen Frage, ob und wie in der jeweiligen konkreten Situation mit ihren historischen Gegebenheiten eine jüdische Minderheit hätte integriert werden können und ob diese eine solche Integration überhaupt gewünscht hätte, zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet.

Eine genauere Schlußredaktion hätte eine

nicht geringe Zahl von überflüssigen Wiederholungen vermeiden können. So werden die gleichen Stellen von Fichte auf S. 150 f. und S. 188 f. gebracht; Friedrich Schleiermacher kommt an zwei Stellen (164 f. und 199 f.) in je einem eigenen thematischen Abschnitt zu Wort; ebenso Hegel (211 und 284 f.), wobei wiederum ein Text in ziemlich übereinstimmenden Auszügen zweimal gebracht wird. Ebenfalls nur beispielsweise seien einige Versehen oder historische Irrtümer vermerkt. Den jungen Joseph von Görres, von dem ein Zitat aus dem Jahr 1800 angeführt wird, kann man doch nicht den „bedeutendsten katholischen Publizisten“ jener Zeit nennen (187, ähnlich noch einmal 198); denn einem „betonten Katholizismus“ (198) hatte er sich erst nach der Napoleonischen Zeit zugewendet. Die Legende vom Te Deum Gregors XIII. „auf die Nachricht von der Bartholomäusnacht“ (222) wird durch die Wiederholung nicht wahrer; man vergleiche, was Pastor in seiner Papstgeschichte IX, 369–372 geschrieben hat. Pius VII. war nicht zwei

Jahre, sondern die doppelte Zeit Gefangener Napoleons (266). Die Behauptung, daß die Kurie 1872 im Verlauf des Kulturkampfes eine Kampagne gegen die Juden eröffnet habe (so 294), wird durch den thematisch für diese Frage zuständigen Beitrag von R. Lill in keiner Weise bestätigt. Elsaß und Lothringen waren nicht 1648 an Frankreich gekommen (134). Im Register (736) werden zwei verschiedene Pestalozzi unter einem einzigen Namen aufgeführt.

An sich reicht die Darstellung des Bands bis zum Jahr 1930. Während einige Beiträge nur noch einen kurzen Ausblick auf die folgenden Jahre bringen, greift jedoch der Abschnitt über die Juden in der Sowjetunion thematisch bis in die 60er Jahre aus (662f.).

Insgesamt sechzehn Autoren haben an diesem Band mitgearbeitet. Es ist sicher als große Leistung der Herausgeber zu werten, daß es ihnen gelungen ist, das Gesamtwerk in einer verhältnismäßig kurzen Zeit herauszubringen.

B. Schneider SJ

ZU DIESEM HEFT

AXEL GEHRING ist Assistent am Seminar für Gesellschaftslehre der Universität Frankfurt.

OTTO GRITSCHNER ist Rechtsanwalt in München.

15. AUG. 1971

12. FEB. 1982

13. Mai 1971

09. DEZ. 1982

15. Juni 1971

1. Sep. 1971

18. Nov. 1971

15. Dez. 1971

1. MAI 1974

12. JULI 1974

12. JULI 1974

20. Jan. 1975

13. 6. 75.

20. Juni 1975

25. JULI 1975

29. 1. 78

12. MAI 1976

29. NOV. 1976

21. MRZ. 1978

15. 6. 78

13. MRZ. 1979

11. JUNI 1979

17. OKT. 1979

14. JAN. 1980

06. MAI 1980

12. MAI 1980

18. MAI 1980

22. SEP. 1981

2. NOV. 1981

14,82 m. 6,50 f PS.