

N12<522832392 021



UBTÜBINGEN



WERNER STICKEL
Buchbinderei
OSCHINGEN

88 Fachref.

Z 71/243

M65 18 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 1

Januar 1971

H. Küng

Antwort an Karl Rahner

F. G. Friedmann

Amerikanische Gegenwart

P. K. Kurz

Heinrich Böll

N. Glatzel

Soziologisches zur Seelsorgerrolle

G. Podskalsky

Reformen in der griechischen Orthodoxie

U-P. TOR.

14 JAN 1971

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

INHALT

Friedrich G. Friedmann	Amerikanische Gegenwart	1
Paul Konrad Kurz SJ	Heinrich Böll: Die Denunziation des Kriegs und der Katholiken	17
Norbert Glatzel	Soziologische Aspekte der Seelsorgerrolle	31
Hans Küng	Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner	43

UMSCHAU

Gerhard Podskalsky SJ	Reformbestrebungen in der griechischen Orthodoxie	65
-----------------------	---	----

BESPRECHUNGEN

Pädagogische Lexika	69
Kommunismus	70
Staat und Kirche	71

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

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. F. G. Friedmann, 8000 München 23, Hans-Leipelt-Straße 12 – Norbert Glatzel, 4403 Hilstrup, Hof Heidhorn – Prof. Dr. Hans Küng, 7400 Tübingen, Waldhäuserstraße 23 – Gerhard Podskalsky, 8000 München, Kaulbachstraße 31 a.

STIMMEN DER ZEIT · 187. BAND · 96. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 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. 9 — Versandort: München — Druck: Herder-Druckerei München. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 4,80 DM; im Abonnement: 4,30 DM, halbjährlich 25,80 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 3,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 9,— DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren und Mehrwertsteuer vierteljährlich 13,35 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

187. BAND



1971

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 17 58 81 u. 17 40 96. 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. 9 — Versandort: München — Druck: Herder-Druckerei München. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 4,80 DM; im Abonnement: 4,30 DM, halbjährlich 25,80 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 3,80 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 9,— DM. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren und Mehrwertsteuer vierteljährlich 13,35 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

INHALT DES 187. BANDS

<i>Bäumer, Bettina</i> : Meditationspraxis im heutigen Indien	98
<i>Bieger, Eckhard</i> : Fernsehzuschauerforschung*	204
<i>Bleistein, Roman</i> : Antiautoritäre Erziehung. Herkunft eines Schlagworts	178
– Antiautoritäre oder freiheitliche Erziehung?	391
<i>Braunfels, Wolfgang</i> : Die reformatorische Bewegung im Spiegel von Dürers Spätwerk	73
<i>Büchel, Wolfgang</i> : Jenseits von Darwin?	326
<i>Denzler, Georg</i> : Neuausgaben kirchengeschichtlicher Quellenwerke*	353
<i>Friedmann, Friedrich G.</i> : Amerikanische Gegenwart	1
<i>Glatzel, Norbert</i> : Soziologische Aspekte der Seelsorgerrolle	31
<i>Grom, Bernhard</i> : Kurzfilme in der religiösen Jugend- und Erwachsenenbildung	256
<i>Kaiser, Matthäus</i> : Katholisches Eheverständnis und staatliches Scheidungsrecht	361
<i>Kapitza, Peter</i> : „Schaufenster Gottes“. Zur Funktion und Sprache des Buch- titels in der gegenwärtigen religiösen Literatur	217
<i>Koschwitz, Hansjürgen</i> : Ideologie und Nachrichtenpolitik. Die Auslandsbe- richterstattung der sowjetischen und chinesischen Parteipublizistik	161
– Zur Publizistik politischer Minderheiten: die studentische Presse	407
<i>Krzywon, Ernst Josef</i> : Zeugen im Prozeß gegen den Menschen*	274
<i>Küng, Hans</i> : Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner	43, 105
<i>Kurz, Paul Konrad</i> : Darstellungen deutscher Literatur seit 45*	271
– Deutschstunde in New York. Uwe Johnsons Roman „Jahrestage“	191
– Heinrich Böll: Die Denunziation des Kriegs und der Katholiken	17
– Heinrich: Böll: Nicht versöhnt	88
<i>Lieth, Elisabeth von der</i> : Pädagogische Aspekte des Elternrechts	236
<i>Lipscher, Winfried</i> : Politische Gruppierungen polnischer Katholiken	417
<i>Macha, Josef</i> : Spuren des Übernatürlichen. Die Religionssoziologie Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns*	348
<i>Maierhöfer, Fränzi</i> : Die unbewältigte Stadt. Zum Problem der Urbanisation in der Literatur	309

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

<i>Mulde, Norbert</i> : Vergleichende Verhaltensforschung und menschliche Aggression*	130
<i>Oeing-Hanhoff, Ludger</i> : Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung	372
<i>Oppenheimer, Oscar</i> : Entpersönlichung des Geistes	336
<i>Nell-Breuning, Oswald von</i> : Das Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*	134
– Octogesimo anno	289
– Wertmaßstäbe politischer Entscheidungen*	426
<i>Podskalsky, Gerhard</i> : Reformbestrebungen in der griechischen Orthodoxie* .	65
<i>Rahner, Karl</i> : Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng. Im Interesse der Sache .	145
<i>Schade, Herbert</i> : Agnes Auffinger: Ikone gegen das Chaos. Zur Mythologie der Technik	248
<i>Trilling, Wolfgang</i> : Vollmacht und Dienst. Zur Diskussion um das kirchliche Amt	297
<i>Volk, Ludwig</i> : Brüning in eigener Sache. Zu den Memoiren des letzten Zentrumskanzlers*	123
<i>Wagner, Hans</i> : Ideologie und Praxis*	127
<i>Zwiejelhofer, Hans</i> : Camilo Torres*	278
– Ivan Illichs „Anti-Fortschritt“*	200

ÜBERSICHT

I. KIRCHE UND THEOLOGIE

<i>Bettina Bäumer</i> : Meditationspraxis im heutigen Indien	98
<i>Georg Denzler</i> : Neuausgaben kirchengeschichtlicher Quellenwerke*	353
<i>Hans Küng</i> : Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner	43, 105
<i>Oswald von Nell-Breuning</i> : Octogesimo anno	289
<i>Gerhard Podskalsky</i> : Reformbestrebungen in der griechischen Orthodoxie*	65
<i>Karl Rahner</i> : Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng. Im Interesse der Sache	145
<i>Wolfgang Trilling</i> : Vollmacht und Dienst. Zur Diskussion um das kirchliche Amt	297

II. PHILOSOPHIE

<i>Ludger Oeing-Hanhoff</i> : Konkrete Freiheit. Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung	372
<i>Oscar Oppenheimer</i> : Entpersönlichung des Geistes	336

III. NATURWISSENSCHAFTEN

<i>Wolfgang Büchel</i> : Jenseits von Darwin?	326
<i>Norbert Mulde</i> : Vergleichende Verhaltensforschung und menschliche Aggression*	130

IV. RELIGIONSZOLOGIE

<i>Norbert Glatzel</i> : Soziologische Aspekte der Seelsorgerrolle	31
<i>Josef Macha</i> : Spuren des Übernatürlichen. Die Religionssoziologie Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns*	348

V. PÄDAGOGIK

<i>Roman Bleistein</i> : Antiautoritäre Erziehung. Herkunft eines Schlagworts	178
– Antiautoritäre oder freiheitliche Erziehung?	391
<i>Elisabeth von der Lieth</i> : Pädagogische Aspekte des Elternrechts	236

VI. LITERATUR

<i>Peter Kapitzka</i> : „Schaufenster Gottes“. Zur Funktion und Sprache des Buchtitels in der gegenwärtigen religiösen Literatur	217
<i>Ernst Josef Krzywon</i> : 'Zeugen im Prozeß gegen den Menschen'	274
<i>Paul Konrad Kurz</i> : Darstellungen deutscher Literatur seit 45*	271
– <i>Deutschstunde</i> in New York. Uwe Johnsons Roman „Jahrestage“	191
– <i>Heinrich Böll</i> : Die Denunziation des Kriegs und der Katholiken	17
– <i>Heinrich Böll</i> : Nicht versöhnt	88
<i>Fränzi Maierhöfer</i> : Die unbewältigte Stadt. Zum Problem der Urbanisation in der Literatur	309

VII. KUNST

<i>Wolfgang Braunjels</i> : Die reformatorische Bewegung im Spiegel von Dürers Spätwerk	73
<i>Herbert Schade</i> : Agnes Auffinger: Ikone gegen das Chaos. Zur Mythologie der Technik	248

VIII. GESELLSCHAFT, STAAT UND WIRTSCHAFT

<i>Matthäus Kaiser</i> : Katholisches Eheverständnis und staatliches Scheidungsrecht	361
<i>Oswald von Nell-Breuning</i> : Das Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik*	134
– Wertmaßstäbe politischer Entscheidungen*	426

IX. ZEITGESCHICHTE

<i>Friedrich G. Friedmann</i> : Amerikanische Gegenwart	1
<i>Winfried Lipscher</i> : Politische Gruppierungen polnischer Katholiken	417
<i>Ludwig Volk</i> : Brüning in eigener Sache. Zu den Memoiren des letzten Zentrumskanzlers*	123
<i>Hans Zwiefelhofer</i> : Camilo Torres*	278
– <i>Ivan Illich</i> „Anti-Fortschritt“*	200

X. MEDIEN

<i>Eckhard Bieger</i> : Fernsehzuschauerforschung*	204
<i>Bernhard Grom</i> : Kurzfilme in der religiösen Jugend- und Erwachsenenbildung	256
<i>Hansjürgen Koschwitz</i> : Ideologie und Nachrichtenpolitik. Die Auslandsberichterstattung der sowjetischen und chinesischen Parteipublizistik	161
– Zur Publizistik politischer Minderheiten: die studentische Presse	407
<i>Hans Wagner</i> : Ideologie und Praxis*	127

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Erwachsenenbildung 284	Psychologie 431
Futurologie 211	Publizistik 429
Kommunismus 70	Schule und Erziehung 138
Literatur 430	Soziologie 209
Marxismus 358	Spiritualität 286
Moraltheologie 356	Staat und Gesellschaft 281, 357
Orden 143	Staat und Kirche 71
Pädagogik 213	Verhaltensforschung und Psychologie 137
Pädagogische Lexika 69	Wirtschaft und Gesellschaft 141
Philosophie 212	

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- Adler, Gerhard:* Revolutionäres Lateinamerika 284
- Berger, Peter L.:* Auf den Spuren der Engel 351
- Berger, Peter L.:* Einladung zur Soziologie 349
- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas:* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit 348
- Bleistein, Roman:* Die Jugend von heute und der Glaube von morgen 213
- Brüning, Heinrich:* Memoiren 1918–1934 123
- Bühl, Walter L.:* Evolution und Revolution 209
- Dessauer, Friedrich:* Kooperative Wirtschaft 282
- Duploye, Pie:* Die religiöse Botschaft Charles Péguys 430
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus:* Liebe und Haß 131
- Eichler, Willi:* Individuum und Gesellschaft im Verständnis demokratischer Sozialisten 281
- Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche.* Bd. 1–4 71
- Eucken-Erdsiek, Edith:* Die Macht der Minderheit 210
- Exeler, Adolf – Emeis, Dieter:* Reflektierter Glaube 284
- Gamm, Hans-Jochen:* Kritische Schule 138
- Garandy, Roger:* Die große Wende des Sozialismus 358
- Große Gestalten christlicher Spiritualität.* Hrsg. v. Josef Sudbrack u. James Walsh 287
- Guzmann, German:* Camilo Torres 278
- Haacke, Wilmont:* Publizistik und Gesellschaft 429
- Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik.* Hrsg. v. H.-D. Ortlieb u. a. Bd. 1–15: Registerband 1–5, 1956–1960: 135
- Handbuch der Publizistik.* Bd. 2, 1. Teil; Bd. 3, 2. Teil 128
- Handbuch pädagogischer Grundbegriffe.* Hrsg. v. Josef Speck u. Gerhard Wehle. Bd. I 69
- Hengstenberg, Hans-Eduard:* Grundlegung der Ethik 356
- Illich, Ivan D.:* Almosen und Folter 200
- Instruktion über das beschauliche Leben und die Klausur der Nonnenklöster.* Kommentiert von Emmanuel v. Severus 288
- Jaspers, Karl:* Chiffren der Transzendenz 212
- Johnson, Uwe:* Jahrestage 192

- Jungmann, Josef Andreas*: Christliches Beten in Wandel und Bestand 286
- Kentler, Helmut*: Sexualerziehung 140
- Kentler, Helmut – Leithäuser, Thomas – Lessing, Hellmut*: Jugend im Urlaub. Bd. 1 und 2 215
- Kirche und Staat*. Hrsg. v. Eduard Eichmann. Band 1 und 2 354
- Kramer, Hans*: Die sittliche Vorentscheidung 356
- Kraus, Wolfgang*: Die stillen Revolutionäre 143
- Lenin*. Hrsg. v. Leonhard Schapiro 359
- Lexikon der Pädagogik*. Hrsg. v. Willmann-Institut München-Wien 69
- Mueller, Franz H.*: Kirche und Industrialisierung 281
- Müller, Gregor*: Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance 216
- Neill, Alexander Sutherland*: Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung 139
- Onimus, Jean*: Charles Péguy 430
- Ordo*. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft 283
- Preiser, Erich*: Politische Ökonomie im 20. Jahrhundert 141
- Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*. Hrsg. v. Carl Mirbt. Bd. 1 353
- Riesenhuber, Klaus*: Existenzerfahrung und Religion 212
- Rohde-Dachser, Christa*: Struktur und Methode der katholischen Sexualerziehung 140
- Rousset, Suzy*: Geist und Leib 143
- Seger, Imogen*: Knaurs Buch der modernen Soziologie 209
- Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*. Bd. III. Ideologie bis Leistung. Hrsg. v. C. D. Kernig 70
- Sudbrack, Josef*: Motive – Modelle für ein Leben als Christ 286
- Schleederer, Franz*: Schuld, Reue und Krankheit 137
- Staatslexikon*. Hrsg. von der Görresgesellschaft. Bd. 9–11 357
- Thun, Theophil*: Das religiöse Schicksal des alten Menschen 432
- Toffler, Alvin*: Der Zukunftsschock 211
- Vergote, Antoine*: Religionspsychologie 431
- D. Wellershoff*: Literatur u. Veränderung 273
- Weisser, Gerhard*: Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre 426
- Wendland, Heinz-Dietrich*: Grundzüge der evangelischen Sozialethik 142
- Wickler, Wolfgang*: Antworten der Verhaltensforschung 137
- Wickler, Wolfgang*: Stammesgeschichte und Ritualisierung 130

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Aggression 130
Aland, Kurt 353
Amerikanische Gegenwart 1
„Anrisse“ 410
Antiautoritäre Erziehung 178, 391
Antiautoritäre Kinderläden 182
Aragon, Louis 311, 319
„Armeezeitung“ (Peking) 161
Auffinger, Agnes 248
Auslandsberichterstattung 161

B

Berger, Peter L. 348
Black-Power-Bewegung 13
Böll, Heinrich 17, 88
Brüning, Heinrich 123
Buchtitel, Funktion und Sprache 217

C

Chinesische Parteipublizistik 161
„Christlich Sozialistische Gesellschaft“ 418
„Colloquium“ 410
Conrad-Martius, H. 331

D

Dahrendorf, Ralf 31
Darwin, Charles 326
Demetz, Peter 271
„Deutscher Studenten-Anzeiger“ 415
„Diskus“ 414

Döblin, Alfred 310, 315
Dogmeninterpretation 112
Dokumentarfilm, religiöser 256
Dreitzel, Hans Peter 33
Driesch, H. 331
Dürer, Albrecht 73
„Dzis i Jutro“ 421

E

Ehescheidung 361
Eheverständnis, katholisches 361
Eibel-Eibesfeldt, Irenäus 133
Eichmann, Eduard 354
Elternrecht, pädagogische Aspekte 236
Elternrecht und Sexualpädagogik 243
Emanzipatorische Pädagogik 189
Engels, Friedrich 333
Erwachsenenbildung, religiöse 256
Erziehung, antiautoritär 178
Erziehung, proletarisch 189
Evolutionstheorie 326

F

Fernsehzuschauerforschung 204
Freiheit 372
Freiheitliche Erziehung 391
„FU-Spiegel“ 409

G

Geschichtsphilosophie 379
Glaubensgespräch 263
Griechische Orthodoxie 65
Gundlach, Gustav 290

H

Haas, Adolf 331
 Hamburger Jahrbuch 134
 Hegel, Friedrich 372
 Heitler, Walter 327
 „Humanae vitae“ 50, 153
 Humanismus, christlicher 83

I

Ideologie und Nachrichtenpolitik 161
 Illich, Ivan 200
 „Inco“ 421
 Indien, Meditationspraxis 98
 „Initiative“ 411
 Irrtum 58, 155

J

Jens, Walter 271
 Johannes XXIII. 423
 Johnson, Uwe 191
 Jordan, Pascual 327
 Jugendbildung, religiöse 256
 „Der junge Ingenieur“ 412

K

Katholiken 17
 Kinderladen Stuttgart 183
 Kinderläden, antiautoritär 182
 Kinderschule Frankfurt 182
 Kirchengeschichtliche Quellenwerke 353
 Kirchliches Amt 297
 Kirchliches Lehramt 43, 105, 145
 Konfessionsschule und Elternrecht 242
 Krieg 17
 Küng, Hans 43, 105, 145
 Kurzfilme 256

L

Ledóchowski, Wladimir 289
 Lehramt, kirchliches 43, 105, 145
 Liberalismus 7

Literatur, deutsche seit 45 271
 Literatur, polnische 274
 Literatur, rel. Buchtitel 217
 Literatur, zum Problem der Urbanisation 309
 Lorenz, Konrad 130
 Luckmann, Thomas 348
 Lyssenko, T. H. 334

M

Marcuse, Herbert 333
 Marx, Karl 382, 426
 Matthaei, Renate 272
 Mayer, Hans 271
 Meditationspraxis, Indien 98
 „Medizinstudent“ 415
 Mirbt, Carl 353

N

Nachrichtenpolitik, sozialistische 165
 Nachrichtenpolitik und Ideologie 161
 Neill, Alexander Sutherland 179

O

Oparin, A. I. 326
 Orthodoxie, griechische 65

P

Pädagogik, emanzipatorische 189
 Passos, John Roderigo dos 310, 312
 „Pax“ 418
 Person 336
 Pin, Emile 40
 Pius XI. 289
 Polen 417
 Politische Entscheidungen 426
 Polnische Literatur 274
 „Pravda“ 161
 Presse, studentische 407
 Proletarische Erziehung 189
 Publizistik 127

Q

„Quadragesimo anno“ 289

R

Rahner, Karl 43, 105, 145
 Reformation und Dürers Spätwerk 73
 Reich-Ranicki, M. 271
 Religionskritik 386
 Religionssoziologie 348
 Religiöse Literatur, Buchtitel 217
 „Rerum novorum“ 289
 Riesmann, David 37
 Ritter, Joachim 382

S

Scheidungsrecht 361
 Schneider, Reinhold 333
 Schreuder, Osmund 39
 Schülerladen Rote Freiheit, Berlin 187
 Seelsorgerrolle, soziologische Aspekte 32
 Sexpolbewegung 199
 Sexualität 400
 Sexualpädagogik und Elternrecht 243
 Siegmund, Georg 332
 Sowjetische Parteipublizistik 161
 Sozialistische Nachrichtenpolitik 165
 Sozialistischer Kinderladen Berlin-Kreuzberg
 184
 Sozialliberalismus 7
 SPD 426
 Stadt in der Literatur 309
 Stegmüller, Wolfgang 327
 Studentische Presse 407
 Summerhill 179

T

Torres, Camilo 278

U

Unfehlbarkeit 43, 105, 145
 „uni-report“ 416
 „Uniput“ 416
 Urbanisation in der Literatur 309
 USA 1

V

Verhaltensforschung 130
 „Veritas“ 421
 „Volkszeitung“ (Peking) 161
 Vollmacht und Dienst 297

W

Weisser, Gerhard 426
 Wickler, Wolfgang 131
 „Wiez“ 419
 Wyszynski 420

Z

Zerrüttung als Ehescheidungsprinzip 368
 „Znak“ 418

Friedrich G. Friedmann
Amerikanische Gegenwart*

Die gegenwärtige Situation Amerikas läßt sich besser verstehen, wenn man sie vor dem Hintergrund der amerikanischen Geschichte, genauer der amerikanischen Kulturgeschichte betrachtet. Dies kann unter Benutzung verschiedener Begriffskategorien geschehen. Ich möchte mich im folgenden vor allem der Begriffspaare Einheit und Vielfalt, Idee und Wirklichkeit bedienen.

Unter Einheit einer Kultur oder Gesellschaft verstehe ich weder eine abstrakte Struktur noch einen Wert an sich, sondern ein Aggregat von Gemeinsamkeiten, die als Arbeitshypothese zur Lösung gesellschaftlicher Probleme dienen und dem Leben des einzelnen Sinn und Richtung geben können.

Da es sich bei Amerika nicht um ein Land handelt, das aus dem Dunkel der Vor- und Frühgeschichte organisch in das Licht der Geschichte hineingewachsen ist, sondern zu einem gewissen Zeitpunkt der Geschichte von Menschen mit ganz bestimmten Absichten und Aspirationen in einem von ihnen als geschichtlich leer angesehenen Raum – gleichsam ab ovo – gegründet wurde, spielen die intentionalen Gemeinsamkeiten eine besonders wichtige Rolle.

Einheit und Vielfalt

Unter dem Gesichtspunkt der Begriffe Einheit und Vielfalt kann man im Grund von zwei Phasen der amerikanischen Geschichte sprechen, wobei die erste durch die Entstehung der für die amerikanische Kultur charakteristischen Einheit, die zweite vor allem durch das Problem der Vielfalt innerhalb dieser Einheit gekennzeichnet ist.

In der ersten Phase, die von den Erkundungs-, Missionierungs- und Besiedlungsversuchen des 16. Jahrhunderts bis zur politischen Unabhängigkeit und nationalen Konsolidierung der 13 ehemals englischen Kolonien am Ende des 18. Jahrhunderts reicht, wurden die Gemeinsamkeiten erprobt und entwickelt. Dabei spielten englische Sprache und englisches „common law“ sowie die Traditionen des Puritanismus und der Aufklärung Lockescher Prägung eine entscheidende Rolle. Dieses geistige Erbe aus der alten Welt wurde den Anforderungen des neuen Kontinents angepaßt und bald durch spezifisch amerikanische Erfahrungen – etwa das Leben an der „frontier“ – ergänzt. Die mit der Unabhängigkeitsbewegung verbundenen kriegerischen Ausein-

* Text eines Vortrags bei einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern über die USA.

andersetzungen reduzierten zwischen 1775 und 1815 die Einwanderung auf ein Minimum und trugen so zur Festigung der amerikanischen Einheit und Eigenart bei. Danach begann die zweite Phase der amerikanischen Geschichte mit Masseneinwanderungen nichtenglischer, im amerikanischen Sprachgebrauch als „ethnisch“ bezeichneter Gruppen. Von den kritischen Problemen dieser bis in die jüngere Vergangenheit reichenden Phase seien das Problem der Regionen, das Verhältnis von Bund und Einzelstaaten und das wohl wichtigste Problem der Akkulturation ethnischer Gruppen genannt.

Die *Regionen* erhielten wirtschaftliche und politische Aktualität, als sich ernste Interessenkonflikte zwischen dem in rascher industrieller Entwicklung befindlichen Nordosten und dem von Monokulturen abhängigen Süden ergaben, wobei der Zankapfel eine dritte Region, nämlich der Mittlere Westen war. Präsident Lincoln verstand, daß „a house divided against itself“ nicht bestehen konnte, daß das für ein Überleben der Union notwendige Minimum von Gemeinsamkeiten durch die in der Sezession der Südstaaten zum Ausdruck gebrachten Gegensätze zerstört worden war und daß nur ein militärischer Sieg der Nordstaaten die Union wiederherstellen konnte.

Das *Verhältnis von Einzelstaaten und Union* – unser zweites Beispiel – ist verfassungsmäßig so geregelt, daß den Einzelstaaten all diejenigen Aufgaben und Zuständigkeiten überlassen bleiben, die nicht ausdrücklich als Domäne der Bundesregierung bezeichnet sind. Im Fall von Meinungsverschiedenheiten zwischen Einzelstaaten oder zwischen einem Einzelstaat und der Bundesregierung entscheidet der Oberste Bundesgerichtshof. Eine wesentliche Schwierigkeit liegt nun darin, daß die Verfassung keinen unmittelbaren und effizienten Weg vorsieht, Entscheidungen des Obersten Bundesgerichtshofs innerhalb eines Einzelstaats, einer Grafschaft oder eines Schulbezirks durchzusetzen. Dies ist besonders schwerwiegend, wenn, wie etwa im Fall der Integration der Schulen, Bundesgerichtshof und Bundesexekutive andere Überzeugungen vertreten als einzelstaatliche oder lokale Regierungsorgane. So mußten nach der Entscheidung des Obersten Bundesgerichtshofs von 1954, die nach Rasse getrennte Schulsysteme für verfassungswidrig erklärte, von seiten der Eltern diskriminierter Kinder kostspielige Prozesse geführt werden, um ihre Rechte verwirklicht zu sehen. Dies führte zu empfindlichen Verzögerungen und zu jener Enttäuschung der schwarzen Bevölkerung, die 1960 in der gewaltlosen Bürgerrechtsbewegung und seit 1965 in der militanteren Black-Power-Bewegung in Erscheinung trat.

Was unser drittes Beispiel, die sogenannte *Akkulturation von Einwanderern* verschiedener Abstammung betrifft, hat es vor allem in unserem Jahrhundert eine Reihe unterschiedlicher Interpretationen gegeben. Bis kurz vor dem ersten Weltkrieg dominierte die Vorstellung des „Anglo-Conformism“, die vom Einwanderer die vollständige Aufgabe altvertrauter Traditionen und die blinde und dankbare, weil eigentlich unverdiente Übernahme des „American Way of Life“ forderte. Es folgte die Idee des amerikanischen Schmelztiegels, in den die Eigenarten der verschiedenen Einwanderer geworfen wurden, um so zum Amalgam des neuen Menschen, des Amerikaners, beizutragen. Die Idee des Schmelztiegels wiederum wurde von der These der Integration

abgelöst, die eine Art von gleichwertigem Austausch von Eigenschaften zwischen Vertretern der amerikanischen Kultur und den Kulturen der Einwanderer vorsah.

Ich selbst halte eine Auffassung der Akkulturation für empfehlenswert, die man als Theorie der „doppelten Partizipation“ bezeichnen könnte. Man kann sie als eine allgemein anthropologische oder kulturgeschichtliche Überlegung formulieren, um sie dann auf die spezifischen Ereignisse der amerikanischen Geschichte anzuwenden. Im weiteren Sinn bedeutet diese Hypothese, daß der Mensch als kulturschaffendes Wesen gleichzeitig in einem übersichtlichen, konkreten Alltagsraum tätig ist und sich in einem weitgesteckten abstrakten oder ideellen Rahmen sieht. In dieser doppelten Partizipation nun findet er seine „identity“, seine persönliche und kulturelle Identität. Als Beispiel sei der antike Grieche genannt, der sich einerseits in seiner „deme“ oder „polis“ bewegte, sich andererseits als Mitglied einer umfassenderen hellenischen Welt empfand, oder der Bauer im mittelalterlichen Europa, der im Leben seines Dorfs aufging und gleichzeitig im Bann der Kirche sowie des Kaiserreichs stand.

Auf die Massenauswanderungen nach Amerika und die Akkulturation dieser neuen Einwanderer bezogen bedeutet unsere Hypothese, daß viele von ihnen aus solchen Dörfern stammten, die innerhalb einer – nationale Gruppierungen übersteigenden – katholischen Kultur lagen. Der Akkulturationsprozeß in Amerika begann mit der materiellen und spirituellen Hilfe von seiten freiwilliger Organisationen, die von früheren Einwanderern ähnlichen Ursprungs getragen wurden. Durch diese Organisationen – Kirchen, Krankenhäuser, gesellige Vereinigungen und politische Klubs – lernte der Einwanderer, sein kleinräumiges Zugehörigkeitsgefühl von dem Geburtsort auf sein Ursprungsland zu übertragen. Als Ziel der großräumigen Identifizierung trat gleichzeitig Amerika an die Stelle der ursprünglichen religiösen oder politischen Katholizität. In anderen Worten: Im Prozeß der Adaption an Amerika wurde sich der Einwanderer seiner Ursprungsnationalität bewußt, während die Entwicklung dieses Bewußtseins ihm dazu verhalf, sich in seiner Weise zu amerikanisieren. So entstand die ethnische Gruppe und jene für die Amerikaner nichtenglischer Abstammung typische Identität des „hyphenated American“ oder „Bindestrich-Amerikaners“.

Wie stark das Streben nach einer solchen Identität auch im heutigen Amerika vorhanden ist, geht unter anderem daraus hervor, daß sich amerikanische Neger heute gern als Afro-Amerikaner bezeichnen. Es ist sogar denkbar, daß das starke Interesse, das so viele, anscheinend vollständig assimilierte amerikanische Juden am Staat Israel zeigen, mit einem Suchen nach einem wirklichen oder hypothetischen Heimatland zusammenhängt, das ihnen erst die wirkliche Identität als Amerikaner im Sinn der durch den Bindestrich ausgedrückten doppelten Partizipation erlaubt.

Daß die Akkulturation nichtenglischer Elemente keineswegs ein allgemeiner Wunsch der Vertreter der Einheitskultur war, geht schon in den Anfängen der englischen Kolonisation aus der Behandlung der Indianer und bald danach aus der Haltung gegenüber den „indentured serfs“, den Leibeigenen auf Zeit, vor allem aber den Negern gegenüber, hervor. Selbst im Sinn des „Anglo-Conformism“ waren *Indianer* und

Neger nicht akkulturationsfähig. Die indianischen Ureinwohner Amerikas wurden von der weißen Bevölkerung und der Regierung als unassimilierbare Kräfte angesehen, die der fortschreitenden „frontier“ im Weg standen. Diejenigen, die nicht in Kriegen, durch absichtlich eingeführte Krankheiten oder durch die systematische Dezimierung der Büffelherden vernichtet worden waren, mußten in Gegenden abwandern, die ihnen zwar vertraglich zugesichert, aber größtenteils im Lauf der Zeit durch List und Betrug wieder entzogen wurden. Als sie endlich als „wards of the nation“ der unmittelbaren Fürsorge der Bundesregierung unterstellt wurden, verlangte man von ihnen eine völlige Umorientierung: sie sollten die Traditionen, vor allem das Gemeinschaftsleben mit seinem vielseitigen, sinngebenden Zeremoniell aufgeben und nach der Art des weißen Mannes in einem größtenteils symbollosen, in erster Linie auf materiellen Erfolg ausgerichteten Individualismus leben. Im Fall der Neger war es die Institution der Sklaverei, die als Hindernis für eine Akkulturation gebraucht wurde.

Andererseits duldet die amerikanische Gesellschaft noch heute Enklaven oder *Subkulturen* religiöser Natur, die die alten puritanischen und pietistischen Tugenden von persönlicher Frömmigkeit, von Fleiß und sozialer Verantwortung in unkonventioneller Weise praktizieren, selbst wenn dies zu Widersprüchen mit den Gesetzen der Mehrheitskultur führt. Ich denke an die „Amish“, eine mennonitische, aus dem deutschsprachigen Kulturraum stammende Sekte, die in eigenen Dörfern in Pennsylvania wohnt und die Lebensweise ihrer Vorväter ohne Rücksichtnahme auf die Erfordernisse der modernen Industriegesellschaft verfolgt.

Allgemein läßt sich feststellen, daß die Stellung der Mehrheitskultur gegenüber Einwanderungen größeren Ausmaßes zwischen den Extremen einer demokratischen und einer elitären Interpretation Amerikas als des „gelobten Landes“ schwankte. In Krisenzeiten überwog die Idee einer Gefährdung der amerikanischen Gemeinsamkeiten durch neue Einwanderer. So führten die ersten katholischen Masseneinwanderungen zu einer Reihe aufsehenerregender antikatholischer Schriften, darunter das 1834 von dem Erfinder des telegraphischen Codes, Morse, verfaßte Pamphlet „A Foreign Conspiracy against the Liberties of the United States“. Antikatholische Mobs wurden aktiv. 1844 gingen in Philadelphia ein Priesterseminar und zwei Kirchen in Flammen auf; 1855 wurden in Louisville, Ky., nahezu 100 Katholiken umgebracht.

Gegen Ende des letzten Jahrhunderts waren es vor allem die „*Populists*“ und die „*Progressive Party*“, die in der neuen industriellen Gesellschaft die alten, aus dem ländlichen Amerika stammenden Tugenden der individuellen Selbständigkeit und der sozialen Verantwortung teils durch fortschrittliche Gesetzgebung, teils durch Einschränkung der Einwanderung erhalten und erneuern wollten. Kamen doch die meisten Einwanderer der damaligen Zeit aus Verhältnissen, die der amerikanischen Tradition diametral gegenüberstanden. Sie verließen eine sogenannte geschlossene Gesellschaft, um in eine offene, mobile Gesellschaft einzutreten, wo selbst religiöse Zugehörigkeit als eine Folge individueller gesellschaftsvertraglicher Entscheidung galt. So konnte Jack London in seinen Romanen gegen die Bastardisierung Amerikas durch Einwan-

derer aus Süd- und Osteuropa agitieren. Dazu kam, daß man für die damaligen, gelegentlich blutigen Auseinandersetzungen zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern kleinere Gruppen sozialistischer und anarchistischer Einwanderer verantwortlich machte.

Eine Anzahl von Versuchen wurde unternommen, die Einwanderung bzw. die politische Gleichstellung der Eingewanderten zu beschränken. Schon während der Unabhängigkeitskriege war die Wartefrist vor der Naturalisierung eines Einwanderers vorübergehend von 2 auf 14 Jahre erhöht worden. In den 20er Jahren unseres Jahrhunderts wurde ein Quotensystem eingeführt, das erst vor wenigen Jahren liberalisiert wurde.

Man darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen, daß nicht nur Amerikaner englischen Ursprungs gelegentlich starke Ressentiments gegen bestimmte Bindestrich-Amerikaner hegten, wie etwa Präsident Wilson zur Zeit des ersten Weltkriegs gegen die Deutsch-Amerikaner, sondern daß gerade in Zeiten wirtschaftlicher Schwierigkeiten auch die schon stärker akkulturierten ethnischen Gruppen ihre oft noch prekäre wirtschaftliche Stellung und ihr ebenso prekäres Amerikanertum gegen spätere Einwanderer zu verteidigen suchten. So gab es ernste Auseinandersetzungen zwischen Italo-Amerikanern und Amerikanern irischer Herkunft, nicht zu reden von der Animosität zwischen Polizisten irischen Ursprungs und Negern, oder von den Ressentiments polnisch-amerikanischer oder italo-amerikanischer Industriearbeiter gegen die Konkurrenz von seiten der schwarzen Arbeiter, Ressentiments, die heute in einer überdurchschnittlichen Präferenz für rechtsradikale Kandidaten zum Ausdruck kommt.

Idee und Wirklichkeit

Betrachten wir nun die Geschichte der Vereinigten Staaten, die wir bisher unter den Gesichtspunkt der Beziehungen zwischen den Phänomenen von Einheit und Vielfalt subsumierten, unter dem Gesichtspunkt der Beziehungen zwischen Idee und Wirklichkeit, so empfiehlt es sich, sich auf die Idee des modernen *Naturrechts* zu konzentrieren. Philosophisch gesehen ist das Naturrecht jener Komplex von Rechten und Gesetzen, der ontologisch und chronologisch vor den positiven, d. h. vor den von Menschen geschaffenen Gesetzen rangiert. Thomas von Aquin nannte das Naturrecht jenen Teil des ewigen, göttlichen Gesetzes, den die menschliche Vernunft zu erfassen vermag. Diese Fähigkeit zur Erkenntnis ist, im Gegensatz zum Naturrecht, selbst historischem Wandel unterworfen. So ist das für Amerika maßgebliche, naturrechtliche Denken eng mit der englischen Aufklärung verbunden. „Enlightenment“ wiederum drückt, im Gegensatz zum deutschen Terminus „Aufklärung“, nicht nur das freie Suchen nach Wahrheit im Sinn universaler menschlicher Bildung aus, ein Suchen, das den tradierten Glaubensinhalten zuweilen feindlich gegenüberstehen mag, sondern auch religiöse Erfahrung im Sinn der Erleuchtung.

Konkret sehen Amerikaner naturrechtliches Denken in der *Unabhängigkeitserklärung* und in der *Verfassung* niedergelegt. Die Unabhängigkeitsbewegung wurde im Namen der Gesetze der Natur bzw. des Schöpfers der Natur unternommen. Über ihre Gründe wurde die Menschheit aus einem „decent respect to the opinions of mankind“ aufgeklärt. Sie bedeutet ausdrücklich eine Rückkehr zu jenen im Gewohnheitsrecht, also in einer Art von evolutionärem Naturrecht verbrieften Rechten eines jeden englischen Bürgers – gleichviel, ob er im Heimatland oder in den Kolonien wohnte –, Rechten, die ihm von der englischen Regierung zu Unrecht entrissen worden waren. Die Verfassung, die 13 Jahre nach der Unabhängigkeitserklärung in Kraft trat, wurde als einmaliger und in ihrem Wesen unabänderlicher Ausdruck naturrechtlichen Denkens betrachtet, so daß sie für die Mehrzahl der Amerikaner weit mehr als ein staatsrechtliches Dokument bedeutet.

Es fragt sich nun: Wie wurden in der politischen und sozialen Praxis die in den genannten Dokumenten niedergelegten Ideen artikuliert, verbreitet und verwirklicht? Hier waren es vor allem die großen, mit einem gewissen Charisma begabten Präsidenten, die in einer gegebenen Situation zeitlose Prinzipien und Aspirationen als Grundlage für das unmittelbare Tun zu formulieren suchten. In jüngster Zeit gesellten sich ihnen politische und soziale Führer wie Robert Kennedy und Martin Luther King hinzu.

Was endlich die Verwirklichung der grundlegenden amerikanischen Ideen betrifft, so hat es wohl immer Teile der Bevölkerung gegeben, die diese als gleichsam von Ewigkeit her oder wenigstens seit der Gründung der Vereinigten Staaten verwirklicht ansahen. Ihnen ging es lediglich darum, die Institutionen, die diese Verwirklichung garantierten, einschließlich des Besitzes der Freiheit als eines amerikanischen „birth right“ gegen äußere und innere Feinde zu verteidigen. Für die Mehrzahl der Amerikaner hat es sich dagegen meist um einen zweifachen Prozeß gehandelt: um die Verwirklichung jener Aspirationen und Rechte im individuellen und sozialen Alltag und um die Selbstverwirklichung des Menschen und die Lösung seiner Probleme eben im Sinn jener Ideen. Dies entspricht dem amerikanischen Pragmatismus, der somit nicht eine von allgemeinen anthropologischen und naturrechtlichen Vorstellungen isolierte Methode bedeutet, sondern Handlungs- und Verfahrensweisen, bei denen etwa im aristotelischen Sinn *causa finalis* (hier Vorstellungen und Aspirationen) und *causa efficiens* (hier Instrumente der Verwirklichung) aufs engste verbunden sind.

Viele Amerikaner waren sich von Anfang an der in der Dialektik von Idee und Wirklichkeit begründeten Schwierigkeiten voll bewußt. Die mangelnde Verwirklichung der gemeinsamen Aspirationen wurde besonders in den letzten hundert Jahren einer strengen Kritik unterworfen. In der Geschichte der amerikanischen Selbstkritik lassen sich allgemein *vier Phasen* unterscheiden. Ich erinnere als erstes an die immer wieder zum Durchbruch kommenden „revivals“, jene nicht selten von Studenten der besseren Colleges angeregten Erweckungsbewegungen, die die Gesellschaft durch die Konversion des einzelnen und der daraus folgenden größeren sozialen Verantwortung zu ihrer

eigentlichen Aufgabe zurückführen sollten. Einen zweiten Typ von Sozialkritik stellen die *klassischen Schriftsteller* Amerikas dar, die vor allem mit den Begleiterscheinungen der puritanischen Tradition streng ins Gericht gingen. So zeigte Nathaniel Hawthorne in „The Scarlett Letter“ die Härte und gelegentliche Unmenschlichkeit der frühen Puritaner, Hermann Melville in „Moby Dick“ die Monomanie des Captain Ahab, die ihn die Interessen der Besitzer des ihm anvertrauten Schiffs sowie das Wohlergehen der ihm unterstellten Mannschaft vergessen läßt. Henry James beschrieb in der Konfrontation von Amerikanern mit Europa die Naivität und gelegentliche Primitivität seiner Protagonisten gegenüber einer im Schönen wie im Bösen soviel weiter entwickelten europäischen Welt. Ein dritter Typ wären *Transzendentalisten* wie Henry David Thoreau, wohl der erste „drop out“ der amerikanischen Geschichte, die nichts mit der Sklaverei und den Übeln der frühen Industriegesellschaft zu tun haben wollten. Endlich wäre die intensive *Sozialkritik* zu nennen, die seit den „muckrakers“, den sozialkritischen Journalisten und Schriftstellern des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, bis zu Andrew Hackers „Das Ende der amerikanischen Ära“ die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit auf den verschiedensten Gebieten des amerikanischen Lebens aufdeckten.

Die Sozialkritik wiederum führte zu jener langen Kette *sozialliberaler Gesetzgebung*, mit der wir die Namen der Präsidenten Theodore und Franklin D. Roosevelt, Harry S. Truman, John F. Kennedy und Lyndon B. Johnson verbinden. Dieser politische Liberalismus kann als moralisches Äquivalent der um die Jahrhundertwende zu Ende gegangenen „frontier“ bezeichnet werden. War es die Aufgabe des einzelnen gewesen, sich an der ländlichen Frontier zu bewähren, so wollten die sozialliberalen Kritiker und Politiker einer möglichst großen Anzahl von Menschen in der nunmehr verstädterten, industriellen Gesellschaft gleiche Chancen des Verdienstes und der persönlichen Entwicklung einräumen. Ein Übergang zu einem neuen Liberalismus schien sich unter John F. Kennedy und Robert Kennedy anzubahnen, als man versuchte, den reinen Individualismus durch die Erfahrung der „community“ abzulösen, und diese etwa mit Hilfe des Friedenscorps und des Vista-Programms auf das Gebiet der äußeren und inneren Entwicklungspolitik zu übertragen.

Krise des Liberalismus

Man geht meines Erachtens nicht fehl, wenn man die gegenwärtige Situation der Vereinigten Staaten als eine Krise des Liberalismus, genauer des Sozialliberalismus, bezeichnet. In der Geschichte Amerikas müssen wir zwei Arten von Liberalismus unterscheiden, die sich nicht immer freundlich gegenüberstanden: den *wirtschaftlichen Liberalismus* des Laissez-faire, und den schon erwähnten *Sozialliberalismus*. Das Laissez-faire war auf der Idee des „enlightened interest“, auf dem aufgeklärten Eigeninteresse des einzelnen aufgebaut, das gleichsam automatisch Dienst am Gemeinwohl bedeuten

sollte. Dieser Überzeugung wurde zur Zeit der wirtschaftlichen Expansion nach dem Bürgerkrieg durch den von England eingeführten Sozialdarwinismus im Sinn einer vulgärnaturrechtlichen Anschauung unterstützt, die Andrew Carnegie in Herbert Spencer den großen Propheten des ungehemmten Kapitalismus feiern ließ. Diese Ungehemmtheit wiederum, die immer mehr einem unsozialen Profitdenken als einem aufgeklärten Interesse entsprach, wurde von der „Social Gospel-Bewegung“ gerügt und bekämpft, die den Darwinismus auf das Tierreich beschränkt sehen wollte und es als Pflicht des religiös und ethisch aufgeklärten Menschen betrachtete, die schwächeren Glieder der Gesellschaft gegen den Egoismus der Starken und Rücksichtslosen zu verteidigen. Das Resultat dieser und ähnlicher Bewegungen war jener Sozialliberalismus, der sich für die Verwirklichung der Rechte der großen Mehrheit der Bürger einsetzen wollte.

Die Problematik des Laissez-faire war nicht nur innenpolitisch, sondern auch außenpolitisch schon spätestens seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts augenscheinlich geworden. *Innenpolitisch* spielte das Ende der „frontier“, des Vorhandenseins von billigem Land, eine Rolle, das es auch den Ärmern unter den Unternehmungslustigen erlaubt hatte, akutem Sozialkonflikt zu entrinnen. Vor allem aber war es die Größe der neuen Industriekomplexe, die zuerst durch die Brutalität des Unternehmers, etwa durch den Einsatz einer privaten Miliz, später durch die Anonymität des Verwaltungsapparats echte Initiative und echte Teilnahme am Entscheidungs- und Produktionsprozeß für die überwiegende Mehrzahl der Arbeiter und Angestellten unmöglich machte. Gleichzeitig wurde die Natur, die einst Mittel persönlicher Selbsterhaltung und Selbstverwirklichung gewesen war, in einer Weise vergewaltigt, daß sie heute wie Ahabs weißer Wal dämonisch aufbegehrt und als geschändete Welt oder Umwelt die Menschheit zu zerstören droht.

Außenpolitisch führten die expansiven Interessen des Laissez-faire zu einer Anzahl militärischer Aktionen, am offensichtlichsten in Lateinamerika. Hier ging es vor allem um die Nutzung billiger Arbeitskräfte und Rohmaterialien, die durch die Zusammenarbeit mit oligarchischen Regierungen, die den Schutz der Vereinigten Staaten gegen ihre eigenen Bürger genossen, ermöglicht wurde. Von einer Wahrung oder Erweiterung der Menschenrechte im Sinn des ursprünglichen Credo des Liberalismus konnte keine Rede sein. Solch eine Erweiterung schwebte dagegen den Anhängern der sozialliberalen Regierungen vor, als sie sich mit großem propagandistischen Elan an Kriegen außerhalb der westlichen Hemisphäre beteiligten. Ihr Motto im ersten Weltkrieg war „to make the world safe for democracy“. Im zweiten Weltkrieg ging es im Namen der „Four Freedoms“ gegen den Faschismus, im Krieg in Korea und Vietnam um die Eindämmung des Kommunismus, der als monolithische, einen Universalanspruch erhebende Doktrin interpretiert wurde, die Amerikas eigenen Universalanspruch, ja die Existenz der amerikanischen Philosophie und Amerikas Existenz selbst in Frage stellte.

Der wirtschaftliche Liberalismus des Laissez-faire konnte bis vor kurzem als durch den Sozialliberalismus abgelöst gelten. Die Vertreter des alten Laissez-faire, etwa Se-

nator Goldwater, hatten ein Element in der Bevölkerung angesprochen, das sich in einer überorganisierten und übersozialisierten Gegenwart nach den guten alten Zeiten Amerikas, des Amerika der ländlichen „frontier“ sowie des industriellen „free enterprise“, sehnte. Als konservative Republikaner sahen sie sich jedoch innerhalb ihrer eigenen Partei einem Gegengewicht gegenüber, nämlich den wirtschaftlich Mächtigen aus den alten Familien und Colleges Neu-Englands, die die Tradition sozialer Verantwortung längst im Sinn eines sozialliberalen Gönnerguts und einer modernen politischen Betätigung verstanden.

Die *Krise des Sozialliberalismus* ist zum Teil eine Frage der Methode, betrifft jedoch, bei der engen Beziehung zwischen Aspiration und der Art ihrer Verwirklichung, auch Ziele und Aspirationen selbst. Dies ist auch der Grund, warum die Kritik am Krieg in Vietnam eine Kritik an den Grundprinzipien des gesamten amerikanischen Experiments impliziert. Die traditionellen Methoden des Sozialliberalismus – die soziale Gesetzgebung, die Anrufung des Obersten Bundesgerichtshofs, das Führen antitotalitärer Kriege – scheinen mit den gewichtigsten Problemen unserer Zeit nicht mehr fertig zu werden. Dazu gesellt sich der ernste Zweifel an jenem Teil des amerikanischen Credo, der sich auf den gleichsam automatisch funktionierenden Mechanismus der Selbstkorrektur innerhalb des Systems bezieht. Denn die in der Verfassung vorgesehene Gewaltenteilung sowie das System der „checks and balances“ haben nicht die Machtanballung verhindert, die Präsident Eisenhower warnend als „military-industrial complex“ bezeichnete. Die Vielfalt konkurrierender Interessen scheint nicht mehr zu jenem Ausgleich zu führen, der mit dem Gemeinsinn identisch ist. Die Kriege in Korea und Vietnam haben Amerika, das einst im Sinn der Verneinung willkürlicher Macht gegründet worden war, in eine von ideologischen Interessen bewegte Weltmacht verwandelt.

Wir können hier von einer Erstarrung der Dialektik von Idee und Wirklichkeit sowie von einer Verkümmerng des ursprünglichen Pragmatismus sprechen. Denn die Dialektik von Idee und Wirklichkeit, von Naturrecht und positiven, geschichtlichen Gegebenheiten hatte diese Gegebenheiten immer nur als provisorisch, als im dialektischen Prozeß auflösbar, betrachtet. Mit der Erstarrung der Dialektik ist einerseits die Idee zur Ideologie geworden, andererseits wurden die Wirklichkeiten zu unauflösbaren Fakten. Gleichzeitig verkümmerte der Pragmatismus zu einem lediglich funktionellen und instrumentalen Denken, das nicht mehr gebunden war an eine politisch-ethische Vision.

Führende Männer, die die traditionellen Aspirationen mit neuen Formen der Verwirklichung in Verbindung gebracht, die es verstanden hatten, sich mit den Menschen zu identifizieren, welche bisher von einem gerechten Maß der Verwirklichung ausgeschlossen waren, waren aus dem kranken und rabiaten Untergrund der Gesellschaft ermordet worden. An ihre Stelle traten Personen, die in erschreckender Weise jedes Charisma entbehren und deren jedes noch so wohlgemeinte Wort wie eine schauerliche Plattitüde klingt.

Dazu kommen innerhalb und außerhalb Amerikas eine Reihe neuer *beunruhigender Erfahrungen*. In Amerika selbst scheinen sich die Gegensätze zwischen krasser Armut und verschwenderischem Reichtum immer mehr zu verhärten. Noch vor weniger als einer Generation waren es Europäer, die aus bedrückenden politischen und sozialen Verhältnissen kommend von der Gleichheit der Aufstiegschancen in Amerika träumten. Heute betrachten viele Amerikaner die relative politische Ruhe und die wirtschaftliche Prosperität in Mittel- und Nordeuropa mit einer Art verblüffter Bewunderung. Ausfuhr von amerikanischem Kapital und „know-how“ hält zwar noch an, aber dieses „know-how“, einst Pendant der amerikanischen Bewährungsphilosophie und Zeichen einer demokratischen und offenen Gesellschaft, das dem traditionsgebundenen Handwerkertum des traditionellen Europa als beispielhaft gegenübergestellt worden war, hat seine wunderwirkende Kraft zu einem großen Teil verloren. Dazu kommt, daß gewichtige soziale Mißstände seit Jahrzehnten von der Mystik des „American Dream“, der lautstarken Ideologie der Gleichheit der Chancen, verdeckt worden waren. Diese Mißstände kommen heute mit dem Infragestellen dieser Mystik deutlich zum Vorschein. So finden wir im Zentrum der Städte eine Bevölkerungsdichte, die in krassem Widerspruch steht zur vielgepriesenen Weite des Kontinents und für den einzelnen gleichzeitig Gedrängt- und Isoliertsein bedeutet. Dabei ist die Vielfalt der von der modernen Gesellschaft entwickelten Integrationsmethoden – von „public relations“ zu „guidance counselling“ zu „participatory management“ – keineswegs imstande, dem einzelnen zu jener Verbindung von persönlicher Identität und Partizipation zu verhelfen, die seinem Leben Sinn und Richtung geben und einen Ersatz für jene früheren Phasen der Identitätssuche bilden könnte, die in den Worten „frontier“ und „hyphenated American“ zum Ausdruck kamen.

Das Versagen der sozialliberalen Methoden tritt vor allem angesichts der *nicht-weißen Minderheiten* hervor. Bei der Akkulturation der ethnischen Einwanderer konnte man von einer Dialektik von Einheit und Vielfalt sprechen, wobei man Einheit mit den gemeinsamen Aspirationen der Amerikaner identifizierte und Vielfalt mit den spezifischen geschichtlichen Gegebenheiten der ethnischen Gruppen. Auch hier galten kulturelle und soziale Gegebenheiten nur als ein provisorisches Hindernis, als eine provisorische Negation im Prozeß der Akkulturation und der gleichzeitig erfolgenden Verwirklichung individueller Menschenrechte. Heute wird sich immer noch dieser oder jener Bewohner des Ghettos in die Mehrheitskultur hineinretten können; das Ghetto als solches aber bleibt bestehen. Die Integration von Schulen wird schneller oder langsamer vorangetrieben werden; das Problem der Identität des Negers wird dadurch allein wohl keiner Lösung näherkommen.

Man darf auch nicht übersehen, daß es sich bei den liberalen Gesetzgebungen des letzten Jahrzehnts trotz allen guten Willens von seiten des Gesetzgebers um eine Art paternalistischer Betätigung handelte, bei der sich die Nutznießer der neuen Gesetze im wahrsten Sinn des Worts als Objekte vorkamen. Der politisch aktive Teil der schwarzen Bevölkerung lehnt heute eine solche Verdinglichung ab. Sie wollen mit

eigenen Zielvorstellungen und Verwirklichungsversuchen Geschichte machen. Bei der Entwicklung eines solchen Bewußtseins spielten bisher Schriftsteller wie Baldwin und Ellison, Malcolm X und Cleaver eine bedeutende Rolle, indem sie das Elend der Schwarzen in der weißen Welt, einschließlich ihrer Nichtidentität, beschrieben und die poetische Kraft der Darstellung in den Dienst einer neuen Politik stellten. Der Bewohner des Ghettos, als unfreiwilliger Sklave in der amerikanischen Gesellschaft, ausgeschlossen von „frontier“, Mobilität, Akkulturation, konnte nicht hoffen, seine eigene Identität zu finden. Deshalb versuchte er sich mit außeramerikanischen Bewegungen in Verbindung zu setzen, mit afrikanischer Kultur, mit der Dritten Welt, mit den Vertretern des Klassenkampfes. Und er hegte die Hoffnung, daß Amerika selbst eines Tages eine Umkehr vollziehen würde, die auch der nicht-weißen Bevölkerung eine eigene Identität und volle Partizipation erlauben würde.

In diesem Licht gesehen mußte der alte Sozialliberalismus, der als unbestechlicher Verfechter einer universalen Idee gegolten hatte, als ein „Establishment“, als ein System der Verteidigung der Privilegien einiger gegen die Rechte aller erscheinen. Diese Kritik wurde nicht nur von den Anhängern der „Neuen Linken“ erhoben, sondern auch von jenem anti-liberalen „Populismus“, der im Namen einer „silent majority“ die Interessen des gesunden Volksempfindens gegen den Snobismus einer geistigen und wirtschaftlichen Elite zu vertreten vorgab. All dies geschah zu einer Zeit, da das liberale Establishment auf den drei Gebieten, auf denen es über eine Generation lang entscheidenden Einfluß ausgeübt hatte – in der Bundesregierung, den Universitäten, den größeren evangelischen Kirchen – in spektakulärer Weise an Macht verlor. Die Sozialliberalen haben die meisten ihrer Beraterfunktionen in der Regierung eingebüßt. Die Universitäten wurden durch die Rebellion der Studenten und dem nicht selten damit verbundenen Rückgang privater Stiftungsgelder geschwächt. Der Krieg in Vietnam hat gleichzeitig die Rüstungsforschung und die dadurch bedingte finanzielle Abhängigkeit mehrerer der größten Universitäten von der Bundesregierung gestärkt. Die liberalen evangelischen Kirchen haben entweder an Zulauf verloren oder haben sich radikalisiert.

Neue Versuche der Aufklärung

Wir versuchten bisher, aus der Geschichte Amerikas Licht auf seine heutige Situation zu werfen. Dabei bedienten wir uns vor allem der Begriffspaare Einheit und Vielfalt, Idee und Wirklichkeit. Jetzt handelt es sich darum, zu sehen, welche Schlüsse sich daraus für die Zukunft ziehen lassen.

Ein Studentensprecher hatte auf dem Höhepunkt der Unruhen in Berkeley die Frage aufgeworfen, ob es sich für die ethnischen Minderheiten und sonstige „outsiders“ noch lohne, zu versuchen, in das bestehende amerikanische System einzudringen. Die Weltöffentlichkeit fragt heute, ob man Amerika noch als konstruktive Kraft ernst nehmen

könne, oder ob man es vielmehr als eine moralische Gefahr für die übrige Welt betrachten müsse. Im besonderen: Ist die amerikanische Demokratie noch glaubwürdig, wenn man etwa die Lage in Indochina oder in den Ghettos betrachtet? Kann Amerika den wachsenden Konflikt in seinem Inneren zwischen einer extremen Linken und den von Rechtsextremisten unterstützten Kräften der Unterdrückung überleben? Ist die Zahl der von allen Amerikanern anerkannten Gemeinsamkeiten unter das für das Fortbestehen der Nation notwendige Minimum gesunken?

Ich selbst möchte hier drei Überzeugungen zum Ausdruck bringen. Erstens: Die Antwort auf die Frage nach dem Fortbestehen Amerikas scheint mir noch durchaus offen zu sein. Zweitens: Das „Nein“, das heute so oft auf diese Frage zu hören ist, scheint mir u. a. auf einem ernstem Mißverständnis zu bestehen, nämlich der Gleichsetzung des liberalen Establishments, des Symptoms der ideologischen Erstarrung des Sozialliberalismus, mit dem modernen naturrechtlichen Denken selbst. Drittens: Der Aspekt des inneren Konflikts des heutigen Amerika, der uns am meisten berührt, findet eigentlich nicht zwischen Klassen, auch nicht zwischen Rassen statt, sondern zwischen denen, die es wagen, sich mit einer erweiterten oder verschärften „awareness“ oder „consciousness“ den Problemen unserer Zeit zu stellen, und denen, die es verstehen, aus Unsicherheit und Angst eine „obtuseness“, einen Mangel an sozialem Wahrnehmungsvermögen zu entwickeln, der erlaubt, die Probleme zu ignorieren oder in verfälschter Einfachheit zu sehen.

Mit der Krise des liberalen Establishments und der von ihm dargestellten Form der Aufklärung und des naturrechtlichen Denkens kommen in der Tat neue Versuche der Aufklärung – im gängigen Jargon der „Bewußtseinsweiterung“ – sowie neue Versuche der Verwirklichung des Naturrechts zum Vorschein. Es handelt sich einerseits um eine meist unpolitische „awareness“, um die ästhetisch-mystische Sensibilität der Beats und Hippies, andererseits um Formen politischer „consciousness“, die von marxistischen und anarchistischen, aber auch ideologisch ungebundenen radikalen Gruppen praktiziert werden. Im Zusammenhang mit der Hippie-Gegenkultur spricht Daniel Bell von einer „extreme disjunction between the culture and the social structure, the one devoted to apocalyptic attitudes, the other to technocratic decision-making“. Diesen „change in cultural sensibility“ sieht er als das wichtigste gesellschaftliche Phänomen unserer Zeit.

Diese Sensibilität ist in einem spezifischen Sinn Protest gegen die Unmenschlichkeit einer Gesellschaft, deren Rundfunkstationen jede Stunde von „body-count“ und „kill-ratio“ sprechen, von der Zahl der in Vietnam getöteten „Roten“ und dem Verhältnis dieser Zahl zu der der eigenen Gefallenen. Sie ist in einem allgemeinen Sinn ein Protest gegen die fortgeschrittene Industriegesellschaft mit ihrer Verdinglichung des Menschen und seines Lebens durch den objektivierenden Verstand; sie ist ferner ein Versuch der Flucht vor dem Überfluß und der Armut einer materiellen Kultur, vor dem allein durch funktionelle Leistung bestimmten Ich, in neue Formen der Wirklichkeitserfahrung im Sinn fernöstlicher Meditation und Riten, der Freilegung verdrängter oder

vergessener Kulturen, und in eine durch Drogen eröffnete, der landläufigen Erfahrung und wissenschaftlichen Forschung bisher verschlossene Welt.

Die von der Gegenkultur betriebene Aufklärung trägt freilich eine Anzahl gravierender Widersprüche in sich. Sie strebt im traditionellen amerikanischen Sinn eine Rückkehr zu einfachen, fast selbstgenügsamen Gemeinschaften an, ist dabei jedoch nicht selten von der finanziellen Hilfe der wohlhabenden Eltern aus dem liberalen Establishment abhängig. Sie sucht nach einer reicheren, vielschichtigeren, natürlicheren Wirklichkeit und verliert sich in eine von Drogen evozierte phantastische Welt. Sie sucht Freiheit von den Zwängen eines nur auf Leistung und Profit eingestellten materialistischen Systems und wird selbst Sklavin von Mode und Kommerzialisierung, von Süchtigkeit und der sie ausbeutenden Händler.

Während die Anhänger der Gegenkultur ihre Seligkeit in einer erweiterten Sensibilität suchen, sehen die marxistischen Gruppen der „*Neuen Linken*“ in der heutigen Krise Amerikas das notwendige Resultat der Entwicklung einer spätkapitalistischen Gesellschaft. Es ist das Kapital, es sind die in Amerika vorherrschenden Besitz- und Produktionsverhältnisse, die die Konflikte im Innern und nach außen bestimmen und die Verwirklichung der Menschenrechte verhindern. Begriffe wie Akkulturation oder Kultur selbst werden als ideologischer Überbau und Zeichen eines falschen Bewusstseins angesehen, das es durch die wissenschaftlichen Methoden des Marxismus zu überwinden gilt. Anstelle der vermeintlichen Möglichkeiten der Selbstkorrektur des Systems muß die revolutionäre Zerstörung des Systems treten. Ich frage mich, ob es sich hier nicht um eine unzulässige Vereinfachung handelt, um eine Art des monokausalen Denkens, das psychologisch verständlich ist, der Komplexität der Wirklichkeit und den Anforderungen des Humanen jedoch nicht entspricht. Man wird sich fernerhin, gerade angesichts des weitverbreiteten Strebens nach Transparenz, nach „*participatory democracy*“ fragen müssen, ob der Kampf gegen das „*falsche Bewußtsein*“ nicht nur ein Alibi einer elitären, den Problemen des Alltags oft recht fremd gegenüberstehenden Minderheit ist.

Eine besondere Rolle spielt die *Black-Power-Bewegung*. Für die Bewohner des Ghettos ist persönliche Identität nicht wie bei anderen ethnischen Gruppen durch geschichtliche Kontinuität mit dem Ursprungsland und seiner Kultur und durch die Möglichkeit individueller Akkulturation gegeben. Bei der schwarzen Bevölkerung Amerikas wurde diese Kontinuität durch die Sklaverei unterbrochen und ein geschichtliches Eigenverständnis für lange Zeit verdrängt, während der einzelne in Ellisons Worten ein unsichtbarer Mensch und nur durch seine kollektive Zugehörigkeit, durch seine lange als Negativum betrachtete Farbe, sichtbar ist. Die heutige Bestimmung einer Identität nimmt schon deshalb die Form von „*power*“, von Selbstbehauptung als solcher an, weil der Inhalt dieser Identität noch keineswegs gesichert ist, ganz abgesehen von der Tatsache, daß die Vorurteile, Interessen und Ressentiments weiter Teile der weißen Bevölkerung das Suchen des Negers nach Identität gleichzeitig zu einem unmittelbaren Kampf der Selbsterhaltung machen.

Die Mehrzahl der politisch radikalen Kräfte im heutigen Amerika ist wohl ideologisch ungebunden. Es handelt sich, wie bei vielen der ideologisch ungebundenen Linken, meist um Söhne und Töchter aus dem liberalen Establishment. Wie eine Anzahl von Studien zeigt, stimmen sie mit den Grundaspirationen ihrer Eltern überein. Ihre Opposition gegen den „schmutzigen“ Krieg in Vietnam drücken sie, ihrem Alter gemäß, in Formen des passiven oder aktiven Widerstands aus, wie Wehrdienstverweigerung oder Behinderung des Werbe- und Einberufungsapparats des Militärs, während die Väter Petitionen unterzeichnen und Aufsätze gegen den Krieg schreiben. Über die Tatsache des Rechts, ja der Pflicht des Widerstands gegen ein Unternehmen, das die naturrechtlichen Grundlagen Amerikas verletzt und durch diese Verletzung die Legitimität und die Existenz der Vereinigten Staaten selbst in Frage stellt, besteht Einmütigkeit.

Was die Jugend, oft im Gegensatz zu den Älteren, in Frage stellt, ist der noch weiterwirkende Laissez-faire-Aspekt des Liberalismus, der Profit und wirtschaftliches Wachstum betont und dadurch in ihrer Sicht zur Verelendung der Massen im eigenen Land und in der übrigen Welt sowie zur physischen und moralischen Verpestung dieser Welt beiträgt. Da sie meist die besseren Colleges und Universitäten, mit ihren Traditionen der „humanities“ und der „social sciences“, mit dem Primat der Geisteswissenschaften und der aus ihnen folgenden sozialen Verantwortung, absolviert haben, kämpfen sie gegen die rein funktionale Integrierung der technologisch beherrschten Gesellschaft und für eine Ordnung, die ein Teilnehmen an allen wesentlichen Entscheidungen erlaubt. Zu solchen Entscheidungen gehört es, die sozialen und politischen Prioritäten zu bestimmen und die Ziele der Produktion sowie die Verteilung des Mehrwerts festzulegen. Die Kritik, die in diesem Zusammenhang am Leistungsprinzip geübt wird, impliziert, daß Leistung als Selbstzweck oder als abstraktes Prinzip nur einen Offenbarungseid des Systems, das sie verlangt, bedeutet. Die kritische Jugend glaubt ferner, daß die ethische Verpflichtung, die der älteren Generation aus dem Ertrag der Leistung im Sinn der puritanischen „stewardship“ erfolgte, nicht mehr der Gegenwart entspricht. Die liberalen Eltern haben ihr Geld durch Stiftungen für wohltätige Zwecke, für soziale und wissenschaftliche Einrichtungen der Gesellschaft gleichsam zurückgegeben. Die Jugend glaubt nicht an diese Trennung von Erwerb im Zeichen persönlicher Tüchtigkeit und sozialbewußter Restitution eines Teils des Erworbenen. Sie faßt Arbeit selbst als Dienst an der Gesellschaft auf. Man findet deshalb z. B., daß ein großer Teil der Söhne und Töchter des linken Establishments in „slum“-Schulen unterrichtet oder sich mit geistig oder körperlich behinderten Kindern beschäftigt. Sie identifizieren sich in exemplarischer Weise mit Situationen, die eines persönlichen Dienstes bedürfen.

Man kann hier vielleicht drei Stadien der jüngeren Entwicklung unterscheiden: eine Generation des Ohne-Mich, der politischen Abstinenz; eine Generation des politischen Engagements, das eine vor allem emotionale Identifizierung mit den Unterdrückten der Dritten Welt und deren revolutionären Exponenten bedeutete; und neuestens eine Generation junger Menschen, die über das rein politische Engagement hinaus nicht nur

das Leiden der Opfer auf sich nehmen, sondern auch die Verantwortung für das, was dieses Leiden hervorruft. Ein gläubiger Christ könnte darin eine Analogie im menschlichen Bereich zum Leiden Christi, eine *Imitatio Christi* im modernen Sinn sehen. Daß nicht nur die Schuld im einzelnen selbst, sondern auch in einer sozialen oder politischen Ordnung liegen kann, hebt den religiösen Charakter dieser Identifizierung nicht auf. Diese Tatsache fügt lediglich eine politische Komponente, etwa des Versuchs der Umstrukturierung einer Gesellschaft hinzu. Persönliches Opfer und radikale strukturelle Veränderung stehen sich nicht mehr fremd oder gar feindlich gegenüber.

Wie erwähnt, steht den neuen Formen der Aufklärung, von der unpolitischen „awareness“ zur politischen „consciousness“, eine Art von „obtuse-ness“, eine instinktive oder gewollte Insensibilität gegenüber. Diese wird teilweise aus der Erfahrung des Alltags genährt. Viele Menschen sind zu sehr mit der Vielfalt der Probleme des Alltags beschäftigt, um sich zuzutrauen, sich mit diesen Problemen – ihren tieferen Gründen und möglichen langfristigen Lösungen – zu beschäftigen. Dies führt einerseits zu einer Privatisierung des Lebens, die dem traditionellen Interesse an „civic participation“ entgegengewirkt. Im eigenen Alltag mag es dazu führen, daß man den Nachbarn, der einem Anschlag zum Opfer fällt, verbluten läßt; im sozialen und politischen Leben zu einer Atrophie jener vielfältigen Übergänge und Vermittlungen zwischen dem „civic life“ der übersichtlichen Partizipation und der politischen Partizipation auf nationaler Ebene. So steht der Privatisierung des Lebens die globale und undifferenzierte Partizipation im Sinn einer absoluten Bejahung des nationalen Mythos gegenüber.

Es wäre falsch, die neue „awareness“ mit der sogenannten „Neuen Linken“ oder die „obtuse-ness“ mit der „silent majority“ zu identifizieren. Der Ausdruck „silent majority“ ist ein Instrument politischer Manipulation, die ein Konglomerat von Menschen verschiedenster Art, die momentan von ähnlichen Ängsten und Sorgen betroffen sind, in eine kohärente politische Macht verwandeln will. Man vergißt, daß es nach Aussage der Meinungsforscher heute auch andere Mehrheiten innerhalb des amerikanischen Volks gibt, Mehrheiten etwa, die für ein Ende des Kriegs in Vietnam oder für eine Kürzung des Wehretats plädieren. Man vergißt ferner, daß Mehrheiten in der amerikanischen Geschichte immer vorübergehende Koalitionen von Minderheiten waren. Dies traf auf so verschiedene Zeiten wie den „New Deal“ und die Epoche Joseph McCarthys zu.

Es ist bemerkenswert, daß neben dem „liberal establishment“, das gleichsam eine ideologische Fixierung der amerikanischen Aspirationen darstellt, der Ausdruck „silent majority“, ähnlich wie der „consensus“ Lyndon B. Johnsons, ebenfalls eine Ideologisierung der Einheit bedeutet. Es ist zu erwarten, daß die „silent majority“ ein ähnliches Ende wie der „consensus“ nehmen wird.

Heute freilich schmeichelt man der „obtuse-ness“, indem man von „silent majority“ spricht. „Silent“ suggeriert die Selbstverständlichkeit des gesunden Menschenverstands. Gleichzeitig suggeriert das Wort, daß diejenigen, die beruflich oder aus politischer

Überzeugung von den Problemen unserer Zeit oder den Fehlern der Regierung sprechen, durch ihre Kritik die eigentlichen Urheber dieser Probleme sind. Das Wort „Mehrheit“ erinnert an Demokratie; es postuliert, daß die Mehrheit immer richtig denkt und daß, wer richtig denkt, immer in der Mehrheit ist.

Die USA und Europa

Es gibt heute Autoren, die eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Amerika der „silent majority“ und dem Deutschland der Weimarer Republik sehen: die undifferenzierte, emotionale Ideologie; das Gefühl von „frustration“ über verlorene oder nicht gewinnbare Kriege mit den dazugehörigen Dolchstoßlegenden; die Animosität gegen Intellektuelle und Angehörige anderer Rassen, die als Gefahr für das eigenständige, durch die widrigen Umstände der Zeit Bedrohte betrachtet werden; eine manipulierte, sich in plebiszitärer Freiheit dünkende Masse. Andererseits gab es in Deutschland nicht jene vielschichtige Tradition demokratischer Überzeugungen, Haltungen und Handlungsweisen, die auch in der heutigen Krise in Amerika noch lebendig ist und nach immer neuen Formen der Erprobung sucht. Man denke nur an die „civic initiatives“ eines Ralph Nader oder eines John W. Gardner oder an jenes Spektrum von Erfahrungen, Modellen, Experimenten, die wir mit den neuen Bewegungen ästhetisch-mystischer „awareness“ und politischer „consciousness“ verbinden. Auch kann man kaum von einer Heimatlosigkeit der Intellektuellen im Sinn Weimars sprechen. Denn für die große Mehrzahl der amerikanischen Sozialkritiker ist, trotz aller gelegentlichen Verzweiflung, der Glaube an die Gültigkeit, ja an die Verbindlichkeit der naturrechtlichen Grundlagen Amerikas kaum erschüttert.

Man mag sich fragen, ob man der sicher wohlwollend gemeinten Aufforderung, daß sich das Amerika von heute mit der Krise der Weimarer Republik beschäftige, um daraus etwaige Lehren zu ziehen, nicht die Aufforderung an unsere europäischen Freunde gegenüberstellen sollte, sich mit den Kräften in Amerika zu beschäftigen, die sich heute mit großer Hingabe und Vitalität um eine Erneuerung der amerikanischen Kultur und nicht zuletzt um neue Verwirklichungsformen der naturrechtlichen Grundlagen bemühen.

Paul Konrad Kurz SJ

Heinrich Böll: Die Denunziation des Kriegs und der Katholiken

Heinrich Böll war die erste Mittelpunktfigur der bundesdeutschen Nachkriegsliteratur. In den Feuilletons und Monatsschriften wurde über ihn sehr viel, meist zustimmend geschrieben. Ist sein Werk heute schon historisch geworden? Der Gegenwart zugehörig nur mehr durch Erinnerung oder Nachblättern im Gestrigen? Nachkriegsliteratur, Trümmerliteratur, Restaurationskritik, Wohlstandskritik. Gerade noch bis zu den beginnenden sechziger Jahren reichend, aber seit den „Ansichten eines Clowns“ keinen Schritt weiter gekommen? Nur mehr die Melodie von der durch Institution, Geschäft und Waffen verwehrten Menschlichkeit variierend?

Als Autor erzählt Böll unkompliziert und ungebrochen. Die Fabel, der Erzähler, der Held können sich ohne größeren Widerstand behaupten. Seine Figuren sind dem einfachen Leben näher als dem intellektuellen Zweifel. Die spezifisch intellektuelle Generation der Schriftsteller – Walser, Enzensberger, Baumgart – trat erst einige Jahre nach Böll, in den mittleren fünfziger Jahren auf den Plan.

Als Schriftsteller war er, im Unterschied zu Grass oder Handke, kein Senkrechstarter. Aber als Böll 1951 den Preis der Gruppe 47 zugesprochen erhielt, war er literarisch gemacht. Er hatte später, trotz einiger Invektiven aus der Provinz, Glück. Er wurde von einem großen Publikum gelesen, von Kollegen geschätzt, von der kulturpolitischen Öffentlichkeit beachtet. Er darf zu feierlichen Anlässen reden. Er wurde zum Präsidenten des deutschen PEN gewählt.

Im Dezember 1957 war Böll fünfzig geworden. Zum kalendarischen Jubiläum gesellte sich mit geringer Verspätung eine broschiierte Festschrift. In den Essays erlesener Autoren wurde sein Werk vorgezeigt und analysiert. Die Brüder Mann, Musil, Döblin, Brecht, nicht zu reden von Joyce, Kafka, Beckett, Solschenizyn oder Bölls Lehrer Hemingway hatten es so weit nicht gebracht.

Den Dichtermantel konnten und wollten die Schriftsteller nach 1945 nicht mehr anlegen. Das Podium des Moralisten bestiegen sie alle: Diagnostiker der gegenwärtigen Gesellschaft, des gegenwärtigen Menschseins. Das außerordentliche Individuum stand weder als schreibendes Subjekt noch als zu beschreibendes Objekt zur Debatte. Nicht das Genie der Nation, aber das engagierte Gewissen einer Generation. Klage, Anklage, Spruch, Narrenkappe – wer kann sie trennen? Der Schriftsteller nicht. Noch vor Günter Grass wurde Heinrich Böll zum „geistigen Repräsentanten des Volkes“. Und weil bei Böll auch der unsophistische Leser auf seine Rechnung, nämlich seine „Geschichte“ kommt,

nannte man ihn einen „Volksschriftsteller“¹. Johann Peter Hebel verdiente sich den Namen. Brecht wünschte sich die mit dem Namen bezeichnete Sache. Der Volksschriftsteller stellt, was alle angeht, gemein verständlich dar: das Geschehen, die Gesellschaft, Menschsein, Moral, die Trauer und das Prinzip Hoffnung, Trost durch den Untrost der Kunst. Er ist Auge, Ohr, Sprecher des Volkes. Populär ist das kritisch Literarische hierzulande auch im Fall des Volksschriftstellers nicht. Man kann ihn so wenig vereinnahmen wie den intellektuellen Schreiber. Bölls Weg, Bitternis, Repräsentanz, Schwäche?

Die Schwierigkeit des Anfangs nach 1945

Wer als ehemaliger Soldat nach 1945 zu schreiben anfing, hatte einen Stoff, aber keinen Stil, konnte frühere Formen des Schreibens zu einem Teil vor sich sehen (die Kommunikation mit der Weltliteratur war abgebrochen), aber keine, in die er sich selbst einlassen konnte. Das Daseinsgefühl der Heimkehrer war in vorgegebenen Mustern stilistisch nicht unterzubringen. Die nazistische, die sogenannte Blut- und Bodenliteratur, fiel notwendig aus. Zur weit zerstreuten Literatur der deutschen Emigration wollte sich in den ersten Nachkriegsjahren kein rechter Kontakt ergeben. Jene gehörten einer anderen Generation und Welterfahrung an. Die Literatur der sogenannten „inneren Emigration“ blieb durch ihre „Innerlichkeit“ auch in den Nachkriegsjahren gesellschaftlich und thematisch abseits. Die Heimkehrer waren von Äußerlichkeit geschlagen. Die Innenwelt mußte in der Außenwelt, die Moral nicht im altmeisterlichen Aufruf zum „Metanoeite“, sondern am Konkreten, am Politischen, am Detail dargestellt werden.

Entschieden vorhanden war der Stoff. Unbewältigte Vergangenheit, unbewältigte Gegenwart. Im Verlauf der späten fünfziger Jahre, als die Sache selbst schon historisch geworden war, wurde das sogenannte „Bewältigen“ der Vergangenheit eine mit potenter Selbsttäuschung gehandhabte Vokabel. Das kritische Anschauen des Geschehenen blieb auch diesmal auf die Minderheit beschränkt. Die heimgekehrten Schriftsteller fanden kaum geistige und literarische Hilfestellungen. Die „Neue Sachlichkeit“ der späten zwanziger Jahre war abgebrochen, ehe sie sich auszeugen konnte. Der Expressionismus war sprachlich noch nicht ganz (Gottfried Benn, Wolfgang Borchert), wohl aber geistig zu Ende. Die Mythisierungen, Dämonisierungen, der Glaube an die große Befreiung durch Gesinntheit und Geist galten nicht mehr. Die Christen und die Neoabendländer warteten mit großen Formeln und gottgewollten „Ordnungen“ auf. Aber „Draußen vor der Tür“ war keine Ordnung. Der 1947 verstorbene Wolfgang Borchert

¹ In Sachen Böll, hrsg. v. M. Reich-Ranicki (Köln, Berlin 1968); Th. W. Adorno, ebd. 9; H. Mayer, Zur deutschen Literatur der Zeit (Hamburg 1967) 312.

wehrte sich gegen die alte „Harmonielehre“, gegen die „wohltemperierten Klaviere . . . Wir selbst sind zuviel Dissonanz . . . Unser Rilke-Herz – ehe der Clown kräht – haben wir es dreimal verleugnet“.

Hesses „Glasperlenspiel“ (1943), Brochs „Tod des Vergil“ (1945) und Thomas Manns „Doktor Faustus“ (1947) bezeichnen den Nachsommer und das Ende des deutsch-abendländischen Kulturverständnisses. Manns „Doktor Faustus“ war im Gründungsjahr der „Gruppe 47“ erschienen. An der Gestalt des Adrian Leverkühn und der Musik hatte Mann die Krise und das Ende der ästhetischen deutsch-bürgerlichen Kultur gestaltet. Ein diagnostisches Buch post eventum. Es erreichte die Mannsche Lesergemeinde, die Jungen nicht mehr. Sie verstanden sich nicht mehr unter dem Namen und Zeichen Fausts. Und doch hatte Mann signalisiert, was den Jungen überdeutlich war, daß es nämlich geradlinig aus der deutschen Kulturvergangenheit nicht weitergehen konnte. Die schizoide, unpolitische, zu Unrecht idealistische deutsche Kultur der deutschen Schule hatte Max Frisch im deutschen Requiem „Nun singen sie wieder“ (1945) und im „Tagebuch 1946–49“ dem Gericht übergeben. Aber in den Gymnasien und Universitäten ging es wieder und bis in die hohen fünfziger Jahre um „Kultur“, verlangte man die alten und die neuen Inhaltsangaben aus dem ewigen Vorrat des deutschen Geistes. Kultur als Krise, Kultur als deutsches Alibi, Kultur als unpolitisches Stockwerk, als Luxusausstattung der höheren Stände: so verschiedenartige Autoren wie Thomas und Heinrich Mann, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Robert Musil, Max Frisch haben sie signalisiert. Auch Heinrich Böll kritisierte die deutsche Schule und ihre Kulturtradition. Seine Kurzgeschichte „Wanderer, kommst du nach Spa . . .“ ist die desillusionierende Absage an die Ideologie des deutsch-preußischen Gymnasiums, an die gestelzte nationale Ideologie im Gewand des Humanismus.

Die *Christen* – Bergengruen, Gertrud von Le Fort, Elisabeth Langgässer – umkreisen das Thema Schuld, Gnade, Taufe, die nicht zu widerrufende Transzendenz und „Ordnung“ aus dem Ewigen. Auch Reinhold Schneiders These von der Verderblichkeit und Heillosigkeit aller Macht war zu fern, zu mittelalterlich, zu reichskatholisch in der Darstellung. Die jungen Schriftsteller konnten ihre eigene Erfahrung von Wirklichkeit, Geschichte und Gesellschaft in den abendländisch-katholischen Mustern nicht mehr unterbringen. Von dieser Art von Transzendenz war ihr eigenes Daseinsgefühl geschieden.

Im Jahr, in dem Böll den Preis der Gruppe 47 zugesprochen erhielt, 1951, meldete sich der kritische Geist aus anderer Richtung zu Wort mit Adornos „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben“ (1944–1947). Die Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis und vorurteiliger Kategorien wird negiert, konkretes Erkennen gefordert. „Alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellten“, wäre notwendig. „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.“ Aber solche Erkenntnis wäre nur „ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen zu gewinnen“ und von einem „Standort“, „der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist“. Das war bereits Kafkas

Problem des „archimedischen Punktes“. Er hatte ihn nicht gefunden. Adorno negiert ihn grundsätzlich. Der Prozeß und die Bedingungen des Erkennens sind härter geworden.

Auffallenderweise veröffentlichten in den ersten Jahren nach 1945 nur solche Autoren Romane, die ihre Schreibform bereits früher gefunden hatten. Die jüngeren Autoren tasteten sich über kurze Prosastücke an die Wirklichkeit heran. Der überkommene Roman setzte eine geistige, sprachliche, formale Orientierung, einen Zipfel Heimat oder Transzendenz, eine Vororientierung voraus, die die Jungen gerade nicht besaßen oder ablehnten.

Heimkehrerliteratur – Trümmerliteratur oder: Der neue Realismus in der Kurzgeschichte

Es gab in Deutschland eine deutlich erkennbare Tendenz zur Kurzgeschichte in der Stilperiode der „Neuen Sachlichkeit“, die sich gegen 1930 vom Expressionismus absetzte. Sie reichte von Ernst Penzoldt, Heinrich Lersch, Richard Euringer, Paul Zech, Josef Breitbach zu Hanns Johst, Marie Luise Fischer, Oscar Maria Graf. Auch Brecht hatte mit Kalendergeschichten und einigen Erzählungen in Richtung Kurzgeschichte sondiert. Einflüsse der amerikanischen „short story“, vorab Hemingway, wirkten schon damals auf deutsche Autoren.

Nach 1945 strebten gänzlich verschiedenartige Autoren zur Kurzgeschichte: Wolfgang Borchert, Heinrich Böll, Wolfdietrich Schnurre, Ernst Schnabel, Hans Bender, Elisabeth Langgässer. Äußerlich betrachtet brachten die amerikanischen und englischen Besatzungsmächte die Kurzgeschichte mit. Ab 1946 erschien bei Rowohlt die Zeitschrift „Story“; Suhrkamp gab 1947 die Anthologie „Neu Amerika“ und Ullstein 1948 „Junges Amerika“ heraus, die vor allem Kurzgeschichten enthielten. Dem äußeren Kontakt entsprach eine innere Korrespondenz. Im Gegensatz zum Roman brauchte die Kurzgeschichte keinen Ganzheitshorizont, keine Weltdeutung; im Gegensatz zur Novelle nicht den schicksalhaften Konflikt, die kausal gefügte, linear klassizistisch dramatisierte schöne Geschichte mit der Krise bloß des Individuums; im Gegensatz zur Erzählung nicht das vertrauliche Verhältnis zwischen Erzähler und Leser, nicht den verweilend kontemplativen Ton des mehr oder minder seltenen Ereignisses in einer als bekannt vorausgesetzten Welt. Die Großform des Romans war in jedem Fall zu schwer und zu rund, zu sehr sinnbezogen und abgeschlossen. Die Novelle war eine aristokratische Form, die Kurzgeschichte eine demokratische. Sie ermöglichte eine Hinwendung zum Wirklichen als Ausschnitt, zur erfahrenen, aber nicht eindeutig überschaubaren Kausalität, zum Unbeachteten, Niedrigen, reporterhaften Detail, zum momentanen Anflug der Phantasie, zur Parteinahme für die krude, nicht harmonisierbare Erfahrung, zur Demonstration der Frage, zum am Ende immer noch Offenen, zur Dissonanz, zum Antiheldischen, Anti-Erhabenen, zur Vermessung des Augenblicks, zum nicht verfügbaren,

episch mit Sinn aufstilisierten Leben, zur nicht mehr eindeutigen Trennung von Subjekt und Objekt (die später der Nouveau Roman aufgriff), von Verfolgten und Verfolgtwerden. Roman und Novelle waren, mit Borchert zu sprechen, „wohltemperierte Klaviere“. Borcherts Heimkehrerstück „Draußen vor der Tür“ und seine Kurzgeschichten schrien auf gegen den glattzüngigen Glauben, mit dem man seine Generation um ihr Leben und ihre Welt betrogen hatte.

Fast gleichzeitig mit dem Tod Borcherts, auf thematisch und atmosphärisch breiterer Basis, begann Heinrich Böll ab 1947 mit Kurzgeschichten. Borcherts Heimkehrer Beckmann war vom Nichts umstellt. Bölls Heimkehrer- und Schwarzmarktgestalten sind so radikal nicht bedroht. Die Grundlage des Glaubens, des katholischen Glaubens, schützte ihn vor dem Pessimismus des Nichts. Böll verwahrte ein Stück Urvertrauen ins Leben. Seine Nachkriegsgestalten finden sich nicht zurecht. Sie können sich nicht umstellen, nicht arrangieren. Sie sind verletzt durch ihre Erinnerung, ihre Beruflosigkeit, durch den neuen Opportunismus des „Geschäfts“. Über ihre melancholische Mienen gleitet meist dennoch ein „Lächeln“, ein Lächeln, das die neu zurecht Gekommenen gerade nicht geben können. Borcherts Heimkehrer hat das Vertrauen in das Leben selbst verloren. Bölls Heimkehrer haben das Vertrauen in die Umwelt, in die Arrangements der Gesellschaft von gestern und heute verloren.

In den frühen Kurzgeschichten begegnet man immer wieder Bölls Schwierigkeiten mit der Sprache. Es gelingt ihm noch nicht, ungenaue, gemeinplätzig, gefühlvoll vage und pathetische Sätze zu meiden. In den Kurzgeschichten um 1950, in „Wanderer, kommst du nach Spa . . .“, „So ein Rummel“, „Geschäft ist Geschäft“ ist seine Sprache im Beschreibenden, Bildlichen, Imaginativen, Einfühlenden genauer geworden.

Die Denunziation des Kriegs

Bölls erste Buchveröffentlichung war die Kriegserzählung „Der Zug war pünktlich“ (1949). Der Titel klingt an Hemingways Kurzgeschichte „Die Flut war pünktlich“ an. Böll erzählt die Geschichte eines jungen Soldaten, der 1943 im Ruhrgebiet einen Urlaubszug besteigt, um an die russische Front zurückzukehren. Auf der trostlosen Fahrt wird ihm sein baldiger Tod bewußt. Angestiftet von Kameraden verbringt er die Nacht, die seine letzte sein wird, in einem polnischen Bordell. In der schicksalhaften Begegnung mit einer ehemaligen Musikstudentin, einer „edlen Dirne“ mit ätherischen Zügen, erfährt er die Liebe, Gemeinsamkeit im Gespräch, noch vor der Möglichkeit der geplanten Flucht den gemeinsamen Tod. Im „Generalshurenwagen“, auf der Fahrt nach Stryi-Styx, werden sie von einer Granate getroffen. Der Krieg ist „sinnlos“. Er mordet das Leben. „Überall werden nur Unschuldige gemordet“, sagt das polnische Mädchen Olina. „In Stryi werde ich ermordet. Jeder Tod ist Mord, jeder Tod im Krieg ist ein Mord, für den irgendeiner verantwortlich ist“, reflektierte im Zug der Fronturlauber Andreas. Schon in dieser ersten Erzählung erscheinen – noch etwas gefühl-

voll – die elementar menschlichen Eigenschaften Böllscher Helden. Sie dürfen „weinen“, können „erschrecken“, „lächeln“, lieben, beten. Es gibt keine deutsche Kriegserzählung von Rang und wahrscheinlich keine Erzählung nach 1945, in der soviel und anhaltend gebetet wird.

Die Denunziation des Kriegs, die Bloßstellung der Sinnlosigkeit geschieht auf breiterer Basis im ersten Roman „*Wo warst du, Adam?*“ (1951). Er erzählt den Rückzug deutscher Truppen aus Rumänien und Ungarn an typisierten Figuren und exemplarischen Geschehnisausschnitten. „Held“ des Romans ist nicht ein einzelner, sondern der leidende Mensch, gezeigt an einer Handvoll Gestalten. Die Hauptorte des Erzählens sind Lazarette, Krankensammelstelle, Lager. Der Roman ist in neun episodischen Kapiteln von der Kurzgeschichte her gebaut. Durch Rückwendungen in das frühere Leben der Hauptfiguren (meist durch Erinnerung in erlebter Rede) und durch Verzahnungen im Auftreten der Figuren („romanhaft“) werden die Episoden vertieft und zu einem größeren Ganzen montiert. Die Überschaubarkeit sichert sich der Autor durch eine beschränkte Anzahl Figuren und Geschehnisausschnitte. Den Figuren selbst bleiben Zusammenhänge verborgen. Ihre Sehperspektive ist vom eigenen Erleben und Erleiden beschränkt, ist die des meist nicht mehr auktorialen, sondern figuralen Erzählers.

Ernst Jünger sah den Krieg personal; Böll sieht ihn kollektiv. Bei Jünger machte der Krieg die Tapferen zu Heroen; bei Böll macht der Krieg alle Beteiligten zu Kreaturen. Für Böll ist der Krieg weder als nationales Schicksal zu rechtfertigen noch als Bewährung des Mannes, als Abenteuer, das den Heroismus an den Tag bringt. „Der Krieg mußte es uns ja bringen, das Große, Starke, Feierliche“, hatte Ernst Jünger „In Stahlgewittern“ (1919) geschrieben. „Er erschien uns männliche Tat, ein fröhliches Schützengefecht auf blumigen, blutbetsauten Wiesen“. Gegen dieses Enthusiastische, Feierliche, Blumige verwahren sich schon Bölls Motti. „Der Krieg ist kein richtiges Abenteuer, er ist nur Abenteuer-Ersatz. Der Krieg ist eine Krankheit. Wie der Typhus“ (Saint-Exupéry). Das Bild vom Typhus erscheint insofern nicht ganz konsequent, als die Krankheit dem Bereich der Natur, der Krieg aber jenem der Geschichte und damit der Verantwortung zugehört. Aber das Überfallartige, die Seuche, das Erleiden sind bezeichnet. Die Flucht in die Nichtverantwortung („Gehorsam“ hieß die Ausrede der Mitverantwortlichen bei den Nachkriegsprozessen), in das kollektive Alibi, das Ausweichen vor Gott und der Geschichte, visiert das andere Motto an. „Eine Weltkatastrophe kann zu manchem dienen. Auch dazu, ein Alibi zu finden vor Gott. Wo warst du, Adam? ‚Ich war im Weltkrieg‘“ (Theodor Haecker, Tag- und Nachtbücher, 51). Die von Haecker gestellte Frage wird von den Figuren innerhalb des Romans nicht reflektiert. Der Bezug wird nur durch das Motto herausgestellt. Die Soldaten und Offiziere scheinen den Krieg nur zu erleiden. In das Gehirn des „großen, gelben, tragischen Gesichts“ des Generals, das den Roman eröffnet, will und vermag der Autor nicht hineinzuleuchten (Grass versuchte es in „Örtlich betäubt“, 1969, in der Gestalt des Durchhalte-Generals Krings/Schörner). Die Darstellung von sozial hochgestellten und möglicherweise als solche reflektierenden Personen gelingt Böll auch später nur als

Karikatur. Worin das „Tragische“ des General-Gesichts liegt oder liegen könnte, sagt Böll nicht. Die Kategorie des „Tragischen“ kommt übrigens später nicht mehr vor. Ähnlich wie Andreas in „Der Zug war pünktlich“ wird auch der Soldat Feinhals etwas opernhafte, nämlich auf der Schwelle seines Elternhauses im Weindorf Weidesheim von einer deutschen Granate getötet. „Sinnlos, wie sinnlos“, sagte er zuvor.

Hans Carossa stellte nach dem ersten Weltkrieg seinem „*Rumänischen Tagebuch*“ noch ein Licht-Motto voran: „Raube das Licht aus dem Rachen der Schlange.“ Konfrontiert mit der Sinnfrage notiert der Arzt und Tagebuchschreiber Carossa: „Im Grunde fühlte wohl jeder einen Sinn in sich, der mit und über allen Planeten weiß und wirkt.“ Hier – sagen wir heute – wurde die wichtigste Frage verdeckt, wurde ausgewichen in ein zu Unrecht Kosmisches, ins Ungefähre des „Grundes“, der deutschen Brust. Und wie bei Jünger erscheint auf anderer Tonleiter auch bei Carossa das „Blütige“: „Wie seltsam das ist, von der ferngewohnten geistigen Wolke berührt und aufgenommen zu werden wie von einem blütigen Wesen! Alle Heimatgestalten glänzen auf, und zugleich erschwingt ein grenzenloses Vertrauen in die strömenden und untergrabenden Kräfte der Welt.“ Solches Vertrauen in die „Kräfte der Welt“ und den Gang der Welt mitten im Krieg war der Generation Böll nicht mehr möglich. Die Sinnfrage war konkreter, moralischer, politisch zu stellen – und radikal zu verneinen. Die Verneinung geschah freilich „nur“ erzählerisch und im Nachhinein. Politisch und zu vereinzelt geschah sie in den Gruppen des Widerstands.

Von der amerikanischen Kriegsepik nach dem zweiten Weltkrieg, von Norman Mailer („Die Nackten und die Toten“, 1948) oder James Jones („Verdammt in alle Ewigkeit“, 1951), die den Krieg als sinnlos mordende „machine infernale“, den Massentod und die Massenangst darstellten, auch von Theodor Pliviers anonymer Groß-Reportage „Stalingrad“ (1945), unterscheidet sich Bölls Darstellung des Kriegs durch den überschaubaren Ausschnitt, durch die Nicht-Schlachtbeschreibung, durch den dichterisch erzählenden Sprachduktus, durch das immer noch persönlich erlebte Ereignis und einen beinahe persönlichen Tod. Die kalte Versachlichung, die dokumentarische Tendenz des Kriegsromans und die kompositorische Gestalt des Anonymen zeigte sehr viel später Alexander Kluges „Schlachtbeschreibung“ (1964). Das ist die versachlichte Darstellung des Kriegs durch Studium, nicht mehr durch eigene Beteiligung und Erfahrung.

Einfache Helden oder Rollenfiguren

Sieht man von materialistischen Opportunisten wie Oberst Bressen (aus „Wo warst du, Adam?“) oder dem „jetzt ehrlich“ gewordenen „Schwarzhändler“ (aus „Geschäft ist Geschäft“) ab, so sind Bölls *frühe* Figuren vorab leidende, unkomplizierte, passive Gestalten. Als Soldaten leiden sie am Krieg; als Heimkehrer an ihrer Verstörung, Berufslosigkeit, Trümmerwelt; als Liebende an der Kälte der Mitmenschen und den Umweltverhältnissen. Die Söhne, die jungen Väter und Mütter („Und sagte kein ein-

ziges Wort“, „Haus ohne Hüter“, „Brot der frühen Jahre“) gehören den gesellschaftlich unteren Schichten an. Mit ihrem Bewußtsein kommen sie nur durch äußere Umstände – nicht durch die Problematik des Lebens als solche – in Konflikt. Vom inneren Zweifel und der Zuchtrute der Intellektualität werden sie nicht geschlagen. Die Frage nach der eigenen Identität taucht bei den Feinhals, Bogner, Fendrich nicht auf. Wo ein problematisches Bewußtsein zur erzählerischen Darstellung sich anböte (wie im Fall des „großen, gelben, traurigen Gesichts“ des Generals), wird es vom Autor ausgespart. Der Soldat Andreas (aus „Der Zug war pünktlich“) und der Elektriker Walter Fendrich (aus „Das Brot der frühen Jahre“) sind jugendliche Helden. Sie haben sich noch nicht in Tun verstrickt. Moralisch „rein“ dürfen sie sich in der Liebe zu einem „reinen“ Mädchen (Olina, Hedwig) schicksalhaft entscheiden und vorerst erfüllen. Die katholische Jüdin Ilona, Käte Bogner und Marie Derkum aus dem späteren „Clown“ (sie verliert ihre Einfachheit durch den „Kreis fortschrittlicher Katholiken“) gehören zu diesem reinen, einfachen, „gesunden“ fraulichen Grundtyp. Ihnen und den gleichgearteten Männern gehört Bölls erklärte Erstliebe. Leben, Liebe, Moral und Religion sind für sie eine klare Sache. Daß die Männer sich unpolitisch verhalten, – eine Eigenschaft, die er dem späteren Typ aus dem bürgerlichen Lager ankreidet –, unreflektiert und passiv, scheint ihn nicht zu stören. Sie sind die Guten. Die Frauen sind engelhafte Gestalten, Botinnen, Opfertypen, Lämmer (höchste Verkörperung Ilona, Käte, Edith). Sie weisen über sich hinaus. Das Gegenteil des weiblichen Emanzipationstyps der späten fünfziger und sechziger Jahre. Die Männer wirken alle befangen, nicht ganz da, nicht ganz frei, etwas introvertiert, nicht recht tauglich zu einem bürgerlichen Beruf, mitleidend und Mitleid ansprechend.

Die Gefahr einer kaum distanzierten Identifikation des Lesers mit diesen Gestalten des „einfachen Lebens“ ist nicht gemieden. Eine schöne, eine poetische Vereinfachung. Keine Unfähigkeit zu trauern. Eine Tendenz zu mystischer Armut. Das Unverstellte, das Spontane, das Elementare, das Wahre inmitten einer bösen Welt, die Stille der kleinen Leute, die Moral der Nichtarrivierten, die zu engen Zimmer, das Gute in der Küche der Armut, das Sittliche im geringen Haus: beim frühen Böll scheint es auf wie weiland Mörikes Lampe, poetisch, statuarisch und bei aller Unseligkeit selig. Diese Armen haben mehr Heimat und Sicherheit als sie wissen. Sie haben ihr Menschsein. Wie, wenn Walter Fendrich längst ein spießiger Wohlstandsbürger geworden wäre, der auch nur seinen Gewerkschaftsbeitrag zahlt – oder gar ein Funktionär, der besorgt ist um seinen politischen Einfluß? Drückt in diesen Figuren ein unterschwelliges, reizbares Sentiment gegen die weniger Einfachen?

Beim *mittleren* Böll, dem Autor von „Doktor Murkes gesammeltes Schweigen“ (1955), „Zum Tee bei Dr. Borsig“ (1955), „Billiard um halb zehn“ (1959), „Ansichten eines Clowns“ (1963), schiebt sich, ineins mit der Kritik an der Wohlstandsgesellschaft, in den Vordergrund die Kritik an Typen der mittleren und höheren Stände, am geschätzten Bürger von gestern und heute, der sich seine Rolle, sein Bildnis, seinen Scheinfrieden gemacht hat. Vorgezeigt auf der epischen Bühne werden die Vorstandsfrom-

men, die gestern mitmachten und heute dem „Komitee zur Versöhnung rassischer Gegensätze“ angehören, „Personen, gegen die zu kämpfen zwecklos ist“, die humanistischen Händler, die stets mit Gott und Gesellschaft zurechtkommen, die Nichtkenner der Ismen, die Nichtbekenner oder Vorstands-bekenner, die Rechner in eigener Sache, die öffentlichen Restaurateure, die Herrscher und Mitverwalter von Institutionen.

Im Roman „Die Blechtrommel“, erschienen im Jahr von Bölls „Billiard“-Roman, benutzt der Autor Grass die Rolle als erzählerische Möglichkeit, Invention, Spiel. Sie ist entworfen von der erzählerischen Imagination, so entworfen, daß sie kraft ihrer Vitalität und Originalität augenblicklich des Lesers Interesse weckt. Die schmutzige Kretingestalt, die von den Erwachsenen nicht ernst genommen wird, lanziert als Außenseiter den Angriff des Autors und Erzählers auf die Gesellschaft. Der unterlegen-überlegene, listig heroisierte Schelm stellt die kleinbürgerliche Gesellschaft (aus der bei Böll vorab die „Guten“ und die „Unschuldigen“ stammen) und ihren Mief aggressiv bloß.

Bölls Rollenfiguren, die Murke, Borsig, Fähmel, Schnier, sind Insider der Gesellschaft, Vertreter ihrer Kultur, Wirtschaft, Moral. Sie nehmen ihre Rolle aus berechnender Vernunft, als von der Gesellschaft angebotene und suggerierte Identität, als respektables öffentliches Zuhause, als Prestige, Unterschlupf, Anpassung, Alibi, als politisch-bürgerliches Disengagement, als dargebotenen Laufsteg zur Karriere. Auch sie kommen ohne Distanz und Selbstreflexion gegenüber der eigenen Gestalt aus. Die politische und menschliche Gefährlichkeit ihrer Rolle können und wollen sie nicht durchschauen. So werden sie die arrivierten Mitläufer, Mitmacher, Mitträger der Gesellschaft. Autor und Erzähler dieses mittleren Böll wollen diese Rollenexistenz, ihre Scheinidentität und gefährliche Mächtigkeit dem Leser bewußt machen. Darin steckt eine satirische Intention, aber auch eine fragwürdige Vereinfachung.

Der alte Fähmel des „Billiard“-Romans entwarf und stilisierte als Namenloser, der vom Land in die Stadt kam, seine Architektenrolle in der gehobenen Gesellschaft. Er inszeniert mit dieser Rolle seinen Erfolg und sein Sozialprestige, hält sich mit ihr im Wilhelminischen und im Hitlerischen Reich heraus aus dem politischen Engagement. Er war nicht dafür; aber er tat auch nichts dagegen. Sein Sohn Robert Fähmel setzte zwei Taten dagegen. Als Zwanzigjähriger lehnte er sich in einem Schlagballspiel 1935 gegen die „Büffel“ auf, gegen den gewalttätig ungerechten Turnlehrer Wakiera und den braunen Mitschüler Nettleger (nach 1945 alsbald Ministerialbeamter und „Demokrat aus Überzeugung“). Er wird dafür politisch verfolgt und flieht nach Holland. Aber bald danach zieht er sich in seine private Familien-, Berufs-, Soldatenwelt zurück. Der Statikerberuf und das nach statischen, nicht gesellschaftlichen und geschichtlichen, Gesetzen verlaufende Billiardspiel als Unterhaltung mit sich selbst charakterisieren ihn. Die zweite Tat: als Sprengspezialist sprengte er kurz vor Kriegsende die von seinem Vater erbaute Abtei St. Anton im Kissatal. Seine Motivierung aus der Erinnerung: „ein Denkmal für die Lämmer, die niemand geweiht hatte“. Die „Lämmer“

waren die Gewaltlosen und die Opfer der Gewalt (sein Mitschüler Schrella, der Tischlerlehrling Ferdi, seine von den Bomben getötete Frau Edith). Die Sprengung war aber auch Rache an den Patres der Abtei, die den braunen Sonnwendkult mitgemacht hatten. Eine politisch folgenlose Tat. Sie war sogar der eigenen Familie mehr als ein Jahrzehnt unbekannt geblieben. Danach zog sich der verletzte Robert mit der Verletzlichkeit Böllscher Helden in sein Architektenbüro zurück.

Die Verletzung der Verletzlichen wird von Böll als Autor mehr oder minder ausdrücklich der Gesellschaft zur Last gelegt. Auch dies eine Vereinfachung. Daß die Verletzlichkeit auch mit der Innerlichkeit und Passivität der Figuren, also auch mit der „Natur“ und nicht bloß mit der Geschichte zu tun hat, scheint Böll nicht bemerkt zu haben². Böll erspart sich und dem Leser die Auseinandersetzung mit jenem härteren und weniger eindeutigen Typ, der leben, überleben, halbwegs in Frieden leben und also mit seiner Rolle und der Rollenerwartung der Gesellschaft zurechtkommen muß und zugleich, kraft seines nicht-naiven, nicht einfach unterbelichteten und schlechthin heuchlerisch unmoralischen Bewußtseins, diese Rolle reflektiert, kritisiert und ihr dennoch in seiner gesellschaftlichen Ohnmacht als Individuum nicht entkommt. Böll spart m. a. W. Problemfiguren aus, die um ihre Nichtidentität, Teilidentität, Kompromißlichkeit wissen, gegen sie angehen und sie dennoch nicht aus ihrer Brust und aus der Welt schaffen können. Das kompliziertere Spannungsfeld von Personen und Gruppen sind seine Sache nicht. Die meisten Figuren gehören zu früh und zu eindeutig zu den Guten oder den Bösen. Die unschuldigste und zentrale Gestalt des mittleren Böll, die gegen die Typen des bürgerlichen Establishments antritt, ist der Clown Hans Schnier. Der Erzähler läßt sich die Unschuld durch einen der Schuldigsten bestätigen. Prälat Sommerwild im telefonischen Streitgespräch mit Hans Schnier: „Das Schrecklichste an Ihnen ist, daß Sie ein unschuldiger, fast möchte ich sagen, reiner Mensch sind.“ Auch Schniers Mutter – eine herzlose Frau! hätte sie nur ein Quäntchen Menschlichkeit von Bölls edlen Frauengestalten – scheint nur da zu sein, die Außenseiterposition des Clowns, seine Protesthaltung zu rechtfertigen. Der Clown ist seiner Mutter moralisch in einer fast penetranten Weise überlegen. Auf seiner Seite versammelt der Autor alle Moral, auf seiten der Mutter nur Unmoral, Gleichgültigkeit, Heuchelei.

Die profunde Verunsicherung der Person in Familie und Gesellschaft, die unmythische, intellektuelle Armut des kompromißlich skeptischen und nicht oder allenfalls partiell kommunizierenden Zeitgenossen muß man bei anderen Autoren suchen, bei Koeppen, Frisch, Johnson, Walser, bei Wohmann, Brinkmann, Christa Wolf. Daß der Haupttyp des mittleren Böll, der sich stabilisierende Mitmacher und Mitgeschäftsmacher – die Nettleiner, Murke, Borsig, Schnier, M(inister) – ähnlich einfach wie die frühen Figuren Bölls auftritt und an einem Problembewußtsein des eigenen Daseins

² Eine andere Sicht der „Lämmer“ – denkfaul und träge und keineswegs unschuldig – zeigt H. M. Enzensberger in „Verteidigung der Wölfe gegen die Lämmer“ (Frankfurt 1957). Daß das Spielfeld Wölfe-Lämmer weit komplizierter ist als Böll es sehen will, zeigte neuerdings Fr. Dürrenmatt in seinem „Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht“ (Zürich 1969).

und der öffentlichen Zeit so wenig teilhat, mindert dem kritischen Leser den erzählerischen Einfall, die hautnahe Sympathie.

Die Eindeutigkeit der Guten und der Bösewichte, der Aufrichtigen und der Heuchler in einer überschaubaren Handlung inmitten einer rassistischen und kapitalistischen Welt ist wahrscheinlich der Hauptgrund dafür, daß Böll in der Heimat des sozialistischen Realismus, in Rußland, der meistgedruckte und meistgelesene Autor der westlichen Welt ist. Dort scheint Böll unfreiwillig einer durch Parteifunktionäre gelenkten Literatur zur Bestätigung zu dienen.

Kritiker der Katholiken

Nicht als unfreiwillig Getaufte, nicht als gefestigter Atheist, sondern als katholischer Christ kritisiert Böll seit den mittleren fünfziger Jahren unablässig die Katholiken, ihren Ismus, ihr Christentum. Er attackiert den Institutionalismus, die verfestigten Normen, die selbstgenügsame Herrschaft, das System, das Christentum als „Religion“ im Sinn Bonhoeffers (ohne Bonhoeffer zu kennen), die Firma, die den Geist so oft und schon so lang verraten hat, ihre Interessenbündnisse gestern und heute, die Klerisei der verbeamteten Geistlichen und klerikalisierten Oberlaien, das Auseinanderklaffen von moralischem Anspruch und moralischem Verhalten, von Paragraphismus und lebendigem Geist, von allerchristlichstem Namen und unchristlicher Sache, von patentiertem Etikett und verweigerter Menschwerdung, von herrschaftlichem Reichsein und biblischer Armut, von Nicht-lesen-Können und massivem Urteilen. Er kritisiert das politische Alibi der Christen und ihrer Obrigkeit bei politisch sich anbahnenden Katastrophen und Fehlentwicklungen, die ideologische Verbrämung der Herrschaft, die Mitmacherei, Aufpasserei, den Opportunismus der Christen, ihre Heuchelei, den miesen Geiz, die prüde Beamtlichkeit, den religiösen Gehorsam. Er sieht ein Christentum, das auf Ewigkeit pocht und die Angst des Menschen in der Zeit nicht erlöst. Die Kirche will Untertanen, getaufte, firme, funktionierende Mitglieder. Seit dem Aufbruch der holländischen Kirche, seit der Kritik der Priestergruppen, im protestantischen Raum von Dorothee Sölle, im katholischen von Thomas Sartory und Hubertus Halbfas, ist die Kritik des Nicht-Theologen Böll ebenso wie die von Carl Amery schon einigermaßen geschichtlich geworden, verblaßt sie möglicherweise angesichts der intensiven theologisch-innerkirchlichen Kritik.

Bölls Kritik an den Christen und am Katholizismus begann im Roman „Und sagte kein einziges Wort“ (1953). Sie führte über die Antwort zu Deschners „Was halten Sie vom Christentum?“ (1957) und dem „Brief an einen jungen Katholiken“ (1958) zu den „Ansichten eines Clowns“ (1963) und zum Nachwort von Amery „Die Kapitulation oder Deutscher Katholizismus heute“ (1963), zum „Brief an einen jungen Nichtkatholiken“ (1966), zum Aufsatz „Die armen r.k.s.“ (1967) und den Hörspielen „Hausfriedensbruch“ und „Aussatz“ (1969).

Böll, den Erzähler des Betens, scheinen nur wenige Leser kennengelernt zu haben. Bevor Böll die Katholiken kritisierte, zeigte er ihre Beter. Andreas, der Ich-Erzähler aus Bölls erster Erzählung „Der Zug war pünktlich“ (1949), richtet seine Aufmerksamkeit im Zug, der ihn zur Front zurück bringt, immer wieder auf das Beten.

Jetzt werde ich beten, denkt er, alle Gebete, die ich auswendig weiß, und noch einige dazu. Er betet erst das Credo, dann Vaterunser und Ave Maria, de Profundis – ut pupillam oculi . . . (im Text) Komm Heiliger Geist; noch einmal das Credo, weil es so wunderbar vollständig ist; dann die Karfreitagsfübitten, weil sie so wunderbar umfassend sind, auch für die ungläubigen Juden. Dabei denkt er an Czernowitz, und er betet besonders für die Czernowitzer Juden und für die Lemberger Juden, und in Stanislaw sind sicher auch Juden, und in Kolomea – dann noch einmal ein Vaterunser, und dann ein eigenes Gebet; es läßt sich wunderbar beten neben den schweigenden beiden (Kameraden im Abteil), von denen der eine stumm und innig die verkehrte Seite der Mundharmonika spielt und der andere unentwegt Schnaps säuft (Ullstein Taschenbuch 41).

Andreas betet für seine Kameraden, betet, weil er „trostlos“ ist. Er bat beim Abschied seinen Freund, den jungen Kaplan, um sein Gebet. Er denkt am Sonntagmorgen, an dem er stirbt: „Gott, Gott, wo habe ich meine Zeit gelassen, nichts habe ich getan, nie habe ich etwas getan, ich muß doch beten, beten für alle, und in diesem Augenblick ersteigt Paul (d. i. der Kaplan) zu Hause die Stufen des Altares und beginnt zu beten: Introibo. Und auch seine Lippen beginnen das Wort zu formen: Introibo.“ Vom Soldaten Feinhals aus „Wo warst du, Adam?“ berichtet der anonyme Erzähler, „er betete auch abends im Bett“. Feinhals dachte an Ilona, die ihm gesagt hatte, „man muß beten, um Gott zu trösten“ und wenige Tage später singend „die Allerheiligenlitanei nach einer Vertonung, die sie kürzlich erst entdeckt hatte“ im KZ umgebracht wurde.

Der katholische Böll schrieb die Kurzgeschichte „Kerzen für Maria“. Käte und Fred Bogner aus dem Roman „Und sagte kein einziges Wort“ – sie haben im Umgang mit amtlichen Katholiken bereits einiges erfahren, was Böll später direkt aufspießt – gehen bei ihrer sonntäglichen Begegnung glaubend zur Messe. Noch Robert Fählmel im „Billiard“-Roman wohnt täglich morgens um sieben der „heiligen Messe“ bei. „Und sagte kein einziges Wort“ entstammt einem Negro-Spiritual. „Sie schlugen ihn ans Kreuz, schlugen ihn ans Kreuz . . . Und er sagte kein einziges Wort.“ Käte Bogner wird vom Erzähler auf die Gestalt Christi bezogen. „Wo warst du, Adam?“ und „Ansichten eines Clowns“ haben christliche Motti. Das Hörspiel „Klopfzeichen“ feiert die katholische Konsekration und Kommunion des Brotes. Essen, Wohnen, Lieben sind für Böll im Kern sakramentale Vorgänge.

Im Roman „Billiard um halb zehn“ werden die Fronten der Auseinandersetzung, Figuren und Gegenfiguren durch das „Sakrament des Lammes“ und das Malzeichen des „Büffels“ gekennzeichnet. Ein christlicher, sogar apokalyptischer Gegensatz (vgl. Geh. Offbg. Kap. 13 und 14). Den „Ansichten eines Clowns“ stellt Böll ein Zitat aus dem Römerbrief voran. „Die werden es sehen, denen von Ihm noch nichts verkündigt ward, und die verstehen, die noch nichts vernommen haben“ (Röm 15, 21). Paulus

schreibt, er wolle die Botschaft den Heiden verkünden, die von Christus noch nichts gehört haben. Die Trostverheißung vom Messias als dem kommenden Knecht Gottes steht schon bei Isaias (Kap. 52), und zwar unmittelbar vor der Prophetie vom stellvertretend leidenden Gottesknecht, der aus der Gemeinschaft achtbarer und religiöser Menschen ausgestoßen wird. Böll verweist ausdrücklich auf Isaias innerhalb des Romans (a. a. O. 196). Er bezieht also den Clown und Außenseiter Hans Schnier auf Erkennen, Leiden, Solidarität, die mit der messianischen Botschaft zu tun haben. Die Botschaft vom Menschsein, von der Menschwerdung in Christus richtet sich gegen die etablierten Christen, geschieht am Rand der Gesellschaft.

Der protestantisch geborene „Agnostiker“ Hans Schnier ist so angetan vom Katholischen, daß er in der Badewanne „jahrelang Litaneien“ und „tantum ergo“ übte. Er findet die „Lauretanische Litanei schön“ und hätte sie am liebsten noch auf der Bonner Bahnhofstreppe gesungen. Die protestantisch-agnostische Perspektive des Clowns ist eine nur behauptete, der schwächste Einfall des Autors, benötigt für die Ausstoßung und Freiheit der Figur, die sich protestierend ausweist als „keiner Kirche steuerpflichtig“. Hans Schnier denkt katholisch, riecht katholisch, hört katholisch. Er liebt weder Agnostiker noch Protestanten, sondern unaufhörlich „vier Katholiken“, nämlich „Papst Johannes, Alec Guinness, Marie (seine Marie, die ihn verließ) und Gregory, einen altgewordenen Negerboxer“³.

Als der „Clown“-Roman im Frühsommer 1963 als Vorabdruck in der Süddeutschen Zeitung und schließlich als Buch erschien, reagierte eine ziemliche Anzahl von Katholiken verärgert und apologetisch. Der Clown sagte von ihnen: „Sie hüten ihre Schätze – die Sakramente, den Papst – wie Geizhalse. Außerdem sind sie die eingebildetste Menschengruppe, die ich kenne . . . Fast alle gebildeten Katholiken haben diesen gemeinen Zug, entweder hocken sie sich hinter ihren Schutzwall aus Dogmen, werfen mit aus Dogmen zurechtgehauenen Prinzipien um sich, aber wenn man sie ernsthaft konfrontiert mit ihren ‚unerschütterlichen Wahrheiten‘, lächeln sie und beziehen sich auf ‚die menschliche Natur‘ . . . Ein Königreich für eine Ehe! Das Recht! Das Gesetz! Das Dogma!“ (134 f.).

Die also Angegriffenen taten sich schwer, den Clown in ihre Gewissenskammer einzulassen, Inventur zu üben. Böll hatte grobes Geschütz aufgefahren. Längst nicht alle, aber immer noch zu viele waren verärgert über die Zumutung, daß bei ihnen etwas nicht in Ordnung sein soll. Einige Verbands- und Vorstandskatholiken, Gruppen der Katholischen Aktion sahen sich in den „Ansichten des Clowns“ angegriffen, im „Kreis fortschrittlicher Katholiken“ entstellt. Die nach geringer Lektüre zurückschossen, waren wenig verschieden von jenen Christen des Romans, die Schniers Marie das Bedürfnis nach sanktionierter „Ordnung“ und Sicherheit, ihren traumatisch „metaphysischen

³ Im Interview mit M. Reich-Ranicki sagte Böll: „Beide, den Kommunismus und Katholizismus, ‚wird man nicht los‘ – ganz gleichgültig, wie blasphemisch sich einer zu einem von beiden stellen mag. Auch in der Blasphemie liegt eine Anerkennung Gottes. Manchmal ist Blasphemie die einzige Möglichkeit“ (H. Böll, Aufsätze, Reden, Kritiken [Köln, Berlin 1967] 505).

Schrecken“ eingebläut haben könnten. Offenbar verlangten sie von Böll Erbauungsliteratur, Gemeindeliteratur, Bestätigungsliteratur. Sie verargten ihm die Kritik an kirchlichen „Institutionen“ und „Persönlichkeiten“. Ein Theologieprofessor warf das Verdikt „zersetzen“ und „Schmutz und Schund“ in die Presse. In mehreren Kirchenzeitungen abgedruckt erschien eine Rezension unter der Überschrift „Sind Katholiken Freiwild für Literaten?“. Aber die Sprache verriet den Rezensenten. „Liebe“, schrieb er, „ist für ihn (Böll) das Gegenteil von Zucht und Maß. Er verdirbt die edelsten Begriffe.“⁴ Böll hatte in der Tat klischierte Edel-Begriffe bloßgestellt. Die nicht lesen wollten und nicht lesen konnten, schmeckten weder ihre Heuchelei noch die Bitternis des Clowns, weder das Salz der Satire noch die Einsamkeit eines Ausgestoßenen, weder ihre Krise noch die des Clowns. Sie taten, was sie in diesem Fall immer taten. Sie entrüsteten sich. Sie pochten auf ihre Moral. Keine Gewissenserforschung, sondern Verhärtung – nochmals und bis auf weiteres. Zugegeben, des Clowns Umgang mit Prälaten und Berufskatholiken war nicht zimperlich, antiautoritär zu einer Zeit, da man noch auf Autorität pochen konnte. Im Interview mit Reich-Ranicki (1967) sagte Böll das bittere Wort: „Die Probleme des innerdeutschen Katholizismus interessieren mich nicht mehr“ – was er dann freilich im Fall Defregger (1969) wie im Fall der Oberammergauer Passionsspiele (1970) und im Schauspiel „Ausatz“ (1969) desavouierte.

Wer sich die Mühe des Romanlesens ersparen will oder die erzählerische Perspektive sich nicht zutraut, kann Bölls Kritik an den Katholiken auf schmalerer Basis im „Brief an einen jungen Katholiken“ (1958) und im „Brief an einen jungen Nichtkatholiken“ (1966) nachlesen, wobei man feststellen wird, daß Böll das Katholische immer noch verteidigt. Böll bekannte in den sechziger Jahren mehrfach, „im Grunde interessieren mich als Autor nur zwei Themen: die Liebe und die Religion“ und – so müßte man hinzufügen – im Menschsein die Wahrheit. Im Hörspiel „Hausfriedensbruch“ (1969) läßt Böll eine Protagonistin sagen: „Sie (das sind die professionellen und obrigkeitlichen Katholiken) wissen, was ein Sünder ist, sie wissen, was ein Heiliger ist – aber was ein Mensch ist, das wissen sie nicht.“ In der Tat läuft das Thema der Humanisierung des Menschen und der Gesellschaft durch sein gesamtes Werk.

(Die Darstellung Bölls wird fortgesetzt mit einem zweiten Beitrag unter dem Titel „Nicht versöhnt“.)

⁴ Süddeutsche Zeitung 17. 5. 1963; die Rezension von W. Henze erschien in der Kath. Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim am 2. 6. 1963, in der „Deutschen Tagespost“ am 21./22. 6. 1963, im Speyerer Bistumsblatt „Der Pilger“ am 14. 7. 1963, im Passauer Bistumsblatt am 21. 7. 1963.

Norbert Glatzel

Soziologische Aspekte der Seelsorgerrolle

In der Diskussion um die Krise der gegenwärtigen Seelsorgsformen rückt die Frage nach der Funktion ihrer amtlichen Träger immer mehr in den Vordergrund. Liturgiereform und Bemühungen um engere Beteiligung der Laien sind, wie sich zeigt, nicht ausreichend. Im Gegenteil: gerade sie zwingen dazu, auch nach einer neuen, der heutigen Zeit entsprechenden Konzeption des kirchlichen Amtes zu suchen, die es möglich macht, den „Dienst am Wort“ nicht als Relikt einer ständisch-strukturierten Gesellschaft, sondern als eine in der pluralen Gesellschaft und für sie nötige Aufgabe zu sehen. Wenn man sich der Meinung *Karl Rahners* anschließt, der feststellt, daß „der Kirche dogmatisch ein fast unbegrenzter Spielraum eingeräumt ist, ihr Amt so zu konkretisieren und aufzugliedern, daß es ihrer Sendung und der heutigen Situation entspricht“¹, dann verlangt das meines Erachtens ein vorrangiges Bemühen um eine umfassende soziologische Sicht der Rolle des Seelsorgers in unserer Zeit.

Was ist eine soziale Rolle?

Ralf Dahrendorf, der mit seinem „Homo sociologicus“ die amerikanische Diskussion über dieses Thema auch im deutschen Sprachraum bekannt machte, definiert soziale Rolle als „Bündel von Erwartungen, die sich in einer gegebenen Gesellschaft an das Verhalten der Träger von Positionen knüpfen“². Der Terminus „soziale Position“ bezeichnet dabei einen Ort in einem Feld sozialer Beziehungen. Positionen sind prinzipiell unabhängig vom einzelnen Inhaber denkbar. Sie sind relational, d. h. sie geben ein Verhältnis zu anderen Positionen an und fixieren damit Beziehungen mit anderen Positionen in einem sozialen Bezugsfeld. Wer eine Position einnimmt, sieht sich einer Fülle von Erwartungen gegenüber, die sich nicht nur seinen Handlungen, dem Rollenverhalten, gegenüber geltend machen, sondern auch sein Aussehen und seinen Charakter, die Rollenattribute, mit in ihre Ansprüche einbeziehen. Wenn man von Erwartungen spricht, die an eine Position gerichtet werden, dann heißt das zweierlei: einer-

¹ K. Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: *Concilium* 5 (1969) 196 f.

² R. Dahrendorf, *Homo sociologicus*. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle (Köln, Opladen 51965) 26. Vgl. auch H. Popitz, Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie (Tübingen 1967); P. Berger, Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (o. O. 1969) 76–83; D. Claessens, Rolle und Macht (München 1968); H. P. Dreitzel, Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft (Stuttgart 1968) 105–171.

seits soll sich ein Positionsinhaber auf eine bestimmte Weise verhalten, andererseits wird angenommen, daß er sich in der erwarteten Weise verhalten wird. Solche Erwartungen haben verschiedene Bestimmtheit, d. h. sie können latent oder manifest sein und zudem verschiedenen Verpflichtungscharakter besitzen, der sich an den Reaktionen der Umwelt einem Rolleninhaber und seinem Verhalten gegenüber ablesen läßt. *Dabrendorf* unterscheidet Muß-, Soll- und Kann-Erwartungen³. Muß-Erwartungen haben den stärksten Verpflichtungsgrad. Ihre Nichterfüllung führt zu Positionsverlust. Verletzung von Soll-Erwartungen läßt berechtigte Zweifel darüber aufkommen, ob ein Positionsinhaber seine Stelle zu Recht innehat. Dagegen steht die Erfüllung von Kann-Erwartungen jedem frei. Sie bezeichnen einen Rahmen von erwünschten Leistungen, deren Erbringen dem Rollenspieler durch Achtung und Anerkennung honoriert wird. Das heißt: Erwartungen werden mit Hilfe von Sanktionen – negative oder positive – erzwungen.

In der Regel kommen diese Erwartungen von verschiedenen Bezugspositionen oder -gruppen. Man kann sich daher jede Rolle als aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt vorstellen; man spricht dann von Rollensegmenten oder Rollensektoren. Ferner kann jedes Individuum verschiedene Positionen (und damit verschiedene Rollen) innehaben. In beiden Fällen dürften sich deshalb Konflikte nicht ausschließen lassen, sei es als Folge von unvereinbaren Erwartungen verschiedener Gruppen oder Positionen an eine Rolle (Intra-Rollenkonflikt), sei es, daß sich die Anforderungen verschiedener Rollen widersprechen (Inter-Rollenkonflikt). Welche Erwartungen dann im Handeln ihren Ausdruck finden, hängt von einer Reihe von Faktoren ab: von der Möglichkeit der Bezugspersonen, das tatsächliche Verhalten zu überprüfen, von ihren Sanktionsmöglichkeiten, vom Verständnis, das der Rolleninhaber bei ihnen für seine eigenen Schwierigkeiten voraussetzen kann. Nicht zu übersehen sind dabei individuelle Aspekte wie z. B. die Fähigkeit, Erwartungen wahrzunehmen, sie als illegitim oder legitim zu bewerten und letztere nach Dringlichkeit einzustufen. Das heißt: je nach der eigenen Deutung der Rolle werden Erwartungen verschieden wahrgenommen und wahrgenommene verschieden gewertet. Diese Selbstdeutung der Rolle ist aber nur in geringem Umfang eine individuelle Leistung des Rollenträgers. Sie hängt vielmehr ab von der Art und Weise, in der ein Rollenträger in seine Rolle eingeführt wurde und in der er ihre ihm vorgegebenen Normen als für sich verbindlich verinnerlicht hat.

Die Normierung der verschiedenen Seelsorgsaufgaben

So gesehen kann man die Rollennormen, die das Verhalten des Seelsorgers bestimmen, analytisch auf unterschiedliche Herkunftsbereiche beziehen: auf die Selbstdeutung der Rolle durch den Seelsorger, auf die institutionelle Normierung sowie auf die

³ A. a. O. 29 f.

Erwartungen der Gemeinde. *Hans Peter Dreitzel* hat gezeigt⁴, daß man diese drei Kriterien, Person-, Institutions- und Situationsbezogenheit von Normen, zur Klassifikation von Rollen benutzen kann. Er sieht in ihnen eine dazu mögliche Dimension, die er mit „Stärke der Identifikation“ bezeichnet. Daneben stellt er als zweite Dimension die beim Rollenspiel geforderten „Ich-Leistungen“. Mit Hilfe dieser Dimensionen läßt sich der Grad feststellen, mit dem eine Rolle das Verhalten des Rollenträgers festlegt. Beide Dimensionen sollen im folgenden kurz in ihrer Bedeutung für die Seelsorgerrolle dargestellt werden.

a) Wenn hier von Identifikation gesprochen wird, so ist damit nicht persönliches Engagement des Rollenspielers gemeint. Es geht vielmehr um die Frage, woher Ziele, Werte und Normen kommen, die im Rollenhandeln sichtbar werden.

Den stärksten Grad an Identifikation verlangen kulturelle Normen, die einer Person während eines Sozialisierungsprozesses vermittelt wurden, den geringsten die Interaktionsnormen, die sich nur auf bestimmte Situationen beziehen. Dazwischen liegen die Herrschaftsnormen, die in der Struktur von Organisationen oder Institutionen verankert sind. *H. P. Dreitzel* schreibt dazu: „Die kulturellen Normen sind weitgehend verinnerlicht und verlangen beim Rollenspiel daher einen hohen Identifikationsgrad; zugleich sind bei den durch sie geprägten personbezogenen Rollen die Rollensender und die Sanktionssubjekte zumeist identisch und stehen typischerweise zum Rollenspieler in einer persönlich gefärbten Beziehung. Die Herrschaftsnormen dagegen artikulieren sich in organisationsbezogenen Rollen mit relativ formalem Charakter und einem mittleren Identifikationsgrad. Die Interaktionsnormen schließlich sind situationspezifisch und werden von den Interaktionspartnern in sehr unterschiedlicher Weise artikuliert und mit Sanktionen versehen.“⁵ Es geht also bei dieser Unterscheidung darum, wer Rollensender und wer Sanktionssubjekt ist und darum, wie letzteres zum Rollenspieler steht.

Fragt man nun beim Seelsorger nach der Herkunft seiner Normen und dem Sanktionssubjekt, dann zeigt sich, daß in den verschiedenen Rollensegmenten alle drei Arten von Identifikation möglich sind. Es gibt religiöse und kirchliche Normen, die der Seelsorger verinnerlicht hat, Maßstäbe, die er sich selbst setzt und an deren Durchsetzung er interessiert ist. Andere Normen sind ihm von der Institution Kirche auferlegt, ihre Erfüllung wird von ihr gefordert und kontrolliert. In der praktischen Seelsorge dagegen beruht Rollenhandeln vielfach auf Interaktionsnormen. Die Sanktionen, die hier verhängt werden, sind abhängig von dem Grad der Diskrepanz, die bei einer Interaktion zwischen Intention bzw. Erwartung auf der einen und der Entsprechung auf der anderen Seite liegt.

In diesem Bereich zeigt sich nun ein Spezifikum der Seelsorgerrolle, denn die Intention, mit der ein Pfarreipriester eine Interaktion anstrebt, oder die Art, wie er auf

⁴ Vgl. dazu a. a. O. 163 ff.

⁵ *H. P. Dreitzel*, a. a. O. 166.

Erwartungen Kontakt suchender Gemeindeglieder eingeht, mag durchaus auf einer starken Identifikation mit seiner Rolle beruhen. Welche Tiefe aber die Interaktion erreicht, kann der Seelsorger selbst nicht bestimmen. Wenn nämlich zwei Partner in Interaktion treten, bei denen ungenügender Konsens in den Vorstellungs-, Gefühls- und Wertedispositionen besteht, kann der eine Partner, der eine Kommunikation oder Interaktion sucht oder auf sie eingeht, nicht allein das Niveau dieser Interaktion bestimmen⁶. Ob also eine Interaktions- oder Kommunikationssituation dazu führt, daß am Ende beide Partner in bestimmten Haltungen, Vorstellungen, Werten oder Normen übereinstimmen, wird deshalb vom Grad der Übereinstimmung am Anfang genauso abhängen wie vom Geschick des Seelsorgers in der Vermittlung religiöser Inhalte. Mit anderen Worten: Interaktionen, an denen ein Seelsorger beteiligt ist, werden eine Tendenz auf ein Thema mit religiösem oder kirchlichem Inhalt haben und andere Themen zuerst einmal als weniger relevant ausschließen. Damit verbunden wird bei einer Interaktion immer irgendwie bewußt sein, daß ein Interaktionspartner Seelsorger ist. Aber all das reicht nicht aus, die Situation auf ein spezifisch religiöses Thema festzulegen. So bestimmen letztlich doch die Partner des Seelsorgers, welchen Grad an Identifikation mit den Rollennormen sein Handeln haben kann.

Das Rollenverhalten dürfte deshalb dort am klarsten normiert sein und zur größten Verhaltenssicherheit führen, wo Identifikation mit organisationsspezifischen Herrschaftsnormen möglich ist, also im Rahmen der Institution Kirche oder in ihren verschiedenen Subgruppen und Verbänden. Dagegen ist alles übrige Rollenhandeln nach zwei Seiten hin offen und kann einmal starke, das andere Mal schwache Identifikation mit den Rollennormen verlangen. Im kirchlichen Raum wird starke Identifikation gefordert sein, wenn der Seelsorger einem Kollektiv (Pfarrgemeinde, Eucharistiegemeinde) gegenübersteht, schwache dagegen, wenn kleinere Gruppen oder einzelne seine Partner sind, in deren Mitte er nicht vorrangig als Seelsorger erscheint. Im gesellschaftlichen Raum dagegen erwartet man starke Identifikation nur dort, wo der Seelsorger gleichgesinnten entgegentritt, nicht jedoch in der Öffentlichkeit, in der auch der Seelsorger nur Bürger unter Bürgern sein soll, der die Normen der pluralen Gesellschaft akzeptiert.

b) In der anderen Dimension erscheinen die geforderten Ich-Leistungen. Dabei geht es um „die *Art* der Normen, je nachdem, ob diese vom Rollenspieler das gehorsame Sich-Einfügen in dichtmaschige Verhaltensregeln oder die Bewältigung bestimmter Aufgaben im Rahmen relativ institutionalisierter, vorgegebener Mittel oder auch die Realisierung gesellschaftlicher Werte durch die individuelle Gestaltung und den persönlichen Stil der Handlungsvollzüge verlangen“⁷. Man kann also unterscheiden zwischen Vollzugsnormen, die das Verhalten am Gehorsam messen, Qualitätsnormen, die auf

⁶ Auf die Tatsache, daß das Bewußtwerden solcher Diskrepanzen die Seelsorger schockiert und verunsichert, verweist P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz* (Frankfurt 1970) 55 f.

⁷ H. P. Dreitzel, a. a. O. 166.

Bewältigung bestimmter Aufgaben zielen, und Gestaltungsnormen, die wertorientiertes Handeln postulieren. Für den Seelsorger muß man auch hier feststellen, daß je nach Rollensegment alle Arten von Normen aufweisbar sind. Während gewisse Segmente in ihrer Normierung das Verhalten bis ins letzte festlegen, gibt es andererseits Bereiche, die gerade das Gegenteil fordern.

c) Man kann damit die verschiedenen Rollensegmente des Seelsorgers nach diesen beiden Dimensionen gliedern, nach dem Grad der Identifikation, der beim Rollenspiel gefordert wird, und nach dem Grad an Gestaltungsmöglichkeit, der in ihnen gegeben ist.

Das sieht dann etwa so aus⁸:

		Abnehmende Identifikation →		
Herkunft der Normen		Kulturelle Normen	Herrschaftsnormen	Interaktionsnormen
Art der Normen		personbezogen	organisationsbezogen	situationsbezogen
Zunehmende Ich-Leistungen ↓	Vollzugsnormen Gehorsam gegenüber Regeln	Liturgische Handlungen mit der Gemeinde	Repräsentative und administrative Aufgaben	Spendung von Sakramenten wie Taufe, Ehe usw. aber auch Begräbnis
	Qualitätsnormen Bewältigung von Aufgaben	Predigen und Religionsunterricht	Vereinsarbeit	Beratung und caritative Tätigkeiten
	Gestaltungsnormen Stil der Wertrealisierung	Seelsorge gegenüber Suchenden	Entwicklung von neuen Seelsorgsformen	Hausbesuche

⁸ Kopfzeile und -spalte des folgenden Schemas wurden übernommen aus H. P. Dreitzel, a. a. O. 167.

Der Trend zur Entwicklung auf größere Verfügbarkeit

Dieses Schema zeigt, daß die verschiedenen Seelsorgsaufgaben das gesamte Feld, das durch die beiden Dimensionen der Identifikation und der Ich-Leistungen bestimmt ist, abdecken. *Dreitzel* stellt nun fest⁹, daß mit abnehmender Identifikation und zunehmenden Ich-Leistungen die Verfügbarkeit der Rolle wachsen muß. „Verfügbarkeit“ wird hier nicht verstanden im Sinn von „Verfügbar-Sein für einen Dienst“. Es geht hier vielmehr um die Frage, in welcher Weise eine Person in ihrem Handeln mit ihrer Rolle verbunden ist bzw. von ihr getrennt gedacht werden kann.

Für den Seelsorger heißt das, daß es in bestimmten Seelsorgsbereichen möglich sein muß, die dort gespielte Rolle abzuwandeln, ja sich von ihr zu lösen. Es gibt in der Tat Situationen, in denen der Seelsorger das „Seelsorger-Sein“ zurücknimmt und andere Muster aktiviert, den guten Freund, den Gesellschafter und Unterhalter, den politisch interessierten Bürger, den gewandten Wissenschaftler oder ähnliches. Solches Verhalten ist nicht nur legitim, sondern oft sogar gefordert, wenn der Seelsorger bestimmte Interaktionen nicht abreißen lassen will, Kontakthalten aber diese anderen Verhaltensweisen nötig macht. Dagegen gibt es andere Rollensegmente, insbesondere den liturgisch-sakramentalen Bereich, in dem für den Seelsorger der Zwang besteht, seine Identität zu wahren. Die Tatsache, daß dieser Bereich ausschließlich Zölibatären vorbehalten ist, zeigt, daß die Kirche im Zölibat das Mittel sieht, diese Identifikation mit der Rolle zu erhalten. Dadurch wird aber die Seelsorgerrolle ausschließlich auf das Priester-Sein fixiert und die Ausprägung einer echten Seelsorgerrolle erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Darauf wird noch einzugehen sein.

Man kann nun zeigen, daß der Trend der Entwicklung auf Stärkung der Ich-Leistungen und Schwächung der Identifikation geht.

a) Sieht man zuerst auf die Art der Normen, dann stellt man fest, daß die Vielzahl der möglichen Situationen in einer pluralen Welt nicht mehr in Vollzugsnormen erfaßt werden kann. Die Normierung muß allgemeiner werden, sollen nicht unvorhergesehene Situationen ständig das Handeln blockieren. Hand in Hand damit geht ein Zug zur besseren Ausbildung, durch die die Rollenträger fähig werden sollen, wechselnden Ansprüchen zu genügen.

Für den Seelsorger gilt ähnliches. Die alten Seelsorgsmethoden, die früher vom Pfarrer an den Kaplan weitergegeben wurden, verfehlen ihren Zweck, kasuistische Moral trifft die Situation der heutigen Menschen nicht mehr, reiner Vollzug von Riten ist wirkungslos. Die Seelsorger sind immer mehr auf ihre Fähigkeiten zur Gestaltung verwiesen. Erwähnen muß man in diesem Zusammenhang auch die zunehmende Bedeutung, die die praktische Theologie im Rahmen der Ausbildung gewinnt. Ihre Aufgliederung in Pastoraltheologie, Homiletik, Katechetik, Liturgiewissenschaft und andere mehr mag das verdeutlichen.

⁹ Ebd. 165

b) Auch im Blick auf die Herkunft der Normen vollzieht sich ein Wandel, den *David Riesman*¹⁰ als Übergang von der „Innenleitung“ auf die „Außenleitung“ beschrieben hat. Was hier davon interessiert, ist einmal der Übergang von verinnerlichten Verhaltensnormen und -zielen auf solche, die von außen durch Bezugspersonen oder -gruppen an den einzelnen herangetragen werden, aber auch der ständige Wandel der Verhaltensziele, die beim innengeleiteten Menschen stets gleich blieben. Dieser Trend aber führt zur Abnahme der personengebundenen Rollen und zum Steigen der organisations- oder situationsbezogenen Rollen. Das aber erlaubt dem Individuum, mehrere Rollen gleichzeitig zu spielen.

Für den Seelsorger, der einer veränderten Gesellschaft gegenübersteht, führt das notwendig zum Wandel seiner Rolle. Die Verinnerlichung der vorgegebenen Regeln reicht nicht mehr aus, weil sie das seelsorgliche Handeln auf starre Formen fixieren. Dem sucht man durch institutionelle Anweisungen abzuweichen. Solange diese situationsgerecht sind und der Gestaltung noch Raum lassen, werden sie von Seelsorgern gern angenommen. Es läßt sich meines Erachtens zeigen, daß der innerkirchliche Trend seit dem Konzil in diese Richtung geht.

Man kann zusammenfassend feststellen, daß der Trend zu größeren Ich-Leistungen mehr gesellschaftlich bedingt ist, der Wechsel von personbezogenen auf organisationsbezogene Normen dagegen von der Kirche selbst vorangetrieben wird.

Damit wird aber ein Dilemma der Seelsorgerrolle sichtbar. Während der gesellschaftliche Trend auf stärkere Ich-Leistungen und der kirchliche auf abnehmende Identifikation eigentlich zu einer größeren Verfügbarkeit der Rolle führen müßte, verwehrt man dem Seelsorger im Blick auf das Priester-Sein diese Verfügbarkeit, obwohl sein Rollenspiel in vielen Sektoren starke Distanzierung erfordert. Der Zwang zum Rollenwandel geht von den Gemeinden aus, Hindernis für den Wandel des Rollenverständnisses aber dürfte der Zölibat sein. Es scheint, daß hier die Wurzel für den Streit um das Zölibatsgesetz liegt. Dabei geht es meines Erachtens weniger um Ehe oder Ehelosigkeit im strengen Sinn, sondern um ein Abrücken von einer totalen, den Rollenträger in allen Handlungsvollzügen an eine einzige Sinnwelt bindenden Rollenauffassung und um eine Hinwendung zu einer mehr ambivalenten Rollendefinition. Seit nämlich die Kirche die Welt und ihre Sachbereiche nicht mehr als feindliches Gegenüber, sondern als Partner begreift, ist überzeugendes pastorales Handeln nur dann möglich, wenn jeder Zwang zur Identifikation mit nur einem Handlungsbereich auch dem Anschein nach beseitigt ist.

¹⁰ D. Riesman, *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters* (Reinbek 1958).

Neue Berufsbilder durch Akzentuierung bestimmter Berufsaufgaben

Man kann nun weiter zeigen, daß sich in dieser so komplex strukturierten Rolle sehr verschiedene Gewichtungen innerhalb der vorne beschriebenen Rollensektoren setzen lassen. Damit entstehen Berufsbilder, die zwar keine der vielfältigen Aufgaben ausschließen, aber zumeist einer von ihnen zentral Bedeutung zumessen (die „eigentliche“ Aufgabe), während man von den anderen („uneigentlichen“ Aufgaben) gerne entlastet werden möchte.

Man kann das auch an dem obigen Schema zeigen, darf es aber nicht pressen, denn die Übergänge von einem Feld zum anderen sind nicht diskret, sondern stetig, und die Berufsbilder überschreiten somit oft die hier gezogenen Begrenzungslinien.

Herkunft der Normen Art der Normen	Kulturelle Normen person-bezogen	Herrschafts-normen organisations-bezogen	Interaktions-normen situations-bezogen
Vollzugs-normen Gehorsam gegenüber Regeln	Seelsorger als geweihter Priester (sacerdos) (a)	Seelsorger als Ausführungsorgan kirchlicher Weisungen (b)	Seelsorger als Manager in kirchlichen Belangen (c)
Qualitäts-normen Bewältigung von Aufgaben	Seelsorger als Inhaber eines Dienst- und Leitungsamtes (d)	Seelsorger als kirchlicher Beamter (Studienrat) (e)	Seelsorger als Berater (z. B. Telephon-seelsorger) (Funktionale S.) (f)
Gestaltungs-normen Stil der Wertrealisierung	Seelsorger als Prophet bzw. als Spezialist in der Praxis (g)	Seelsorger als theol. gebildeter Akademiker (professional) (h)	Nebenberuflicher Seelsorger oder Arbeiterpriester (part-time-priest) (i)

Auf die in diesem Schema ausgewiesenen Berufsbilder einzugehen, würde den Rahmen eines Aufsatzes sprengen. Hier soll deshalb nur versucht werden, die heutige Situation in etwa zu umreißen. Dabei lassen sich folgende Sachverhalte aufzeigen:

1. Obwohl alle genannten Berufsbilder auf die Seelsorge bezogen sind und sich die Inhaber von Territorial- und von Personalgemeinden „Pfarrer“ nennen, gibt es kein eindeutiges Bild vom Seelsorger mehr und somit auch keine entsprechende Rolle.

2. Die in der gegenwärtigen Pfarrseelsorge praktizierten Modelle liegen alle (schwerpunktmäßig vom Feld a ausgehend) in der ersten Zeile. Dort, wo Seelsorger heute ihr Tun freier gestalten, geschieht dies in der Regel nur auf der Basis oder im Rahmen vorhandener Vorschriften.

3. Die Berufsbilder der zweiten Zeile münden meist in Spezialsorge (funktionale Seelsorge) wie Anstaltsseelsorge, Verbandsseelsorge, Beratung oder ähnliches.

4. Seelsorger, die großes praktisches oder theoretisches Können beweisen, scheiden meist aus der Pfarrseelsorge aus und übernehmen Aufgaben in der Diözesanverwaltung oder setzen ihre Studien fort, um Fachtheologen zu werden. Beides dient zur Wahrung der hierarchischen Struktur, denn es wird damit verhindert, daß praktikable Vorschläge von unten kommen.

5. Entwicklungen mit dem Trend von Feld a über d nach g (h) dürften zwar den Beruf des Seelsorgers attraktiver machen. Sie lösen aber nicht die im Zusammenhang mit dem Grad der Identifikation aufgezeigten Probleme.

6. Alle Berufsbilder gewichten zwar die verschiedenen Seelsorgstätigkeiten, heben aber die vorne (S. 35) beschriebene Vielfalt der Aufgaben nicht auf.

Überlegungen zu neuen Berufsbildern

Es gibt nun andere Überlegungen, die über Differenzierung zu neuen Rollenbildern kommen wollen. Meist greift man dabei nur vorhandene Trends auf, zum Teil aber werden auch neue Vorschläge gemacht. Gemeinsam ist ihnen, daß dabei seelsorgliche Berufe mit in die Betrachtung einbezogen werden, die mit Laien besetzt werden sollen, weil die Heilssendung ja die ganze Kirche, nicht nur die geweihten Amtsträger betrifft.

So versucht *Osmund Schreuder*¹¹ eine Differenzierung der seelsorglichen Funktionen, je nachdem, ob sie beruflich oder amtlich ausgeführt werden. Er unterscheidet:

	Amtlich	Nicht amtlich
Beruflich	Bischof, Pfarrer	Fachtheologe, Katechet
Nicht beruflich	Teilzeitpriester	Christl. Zeugnis der Laien

Dabei plädiert er für Professionalisierung¹², d. h. der Beruf soll als Vollberuf (full-time-profession) erhalten bleiben, aber in sich spezialisiert werden. Daneben sieht er

¹¹ O. Schreuder, Die kirchliche Amtsstruktur in unserer Zeit, in: Der Priester in einer säkularen Welt. Akten des 3. intern. Kongresses zu Luzern. 18.-22. Sept. 1967. Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe 2 (1968, H. 1/2) 76-87.

¹² Ders., Der professionelle Charakter des geistlichen Amtes, in: Der Seelsorger 36 (1966) 320-335.

einmal die vom System unabhängigen Theologen, Katecheten, Liturgen u. a. Ihre Aufgabe besteht im Befragen des kirchlichen Handelns auf seine Ziele und im Anregen von Reformen, wo dieses Handeln Selbstzweck wurde. Zum anderen stehen neben den amtlichen Pfarrern die Teilzeitpriester, für die Seelsorge Amt, aber nicht Hauptberuf ist. Wenn *Schreuder* darüber hinaus die Laien in seine Betrachtung einbezieht, dann zeigt das sehr deutlich, daß für ihn der Pfarrer einen anderen Platz in der kirchlichen Organisation einnimmt, als der uns heute geläufige „Pfarrseelsorger“. Es wird nämlich in diesem Modell möglich, den ganzen durch Vollzugsnormen bestimmten Aufgabenbereich auf den Teilzeitpriester bzw. auf Laien zu delegieren, während der Pfarrer Leitungsaufgaben in größeren territorialen Einheiten übernimmt. Aufgaben wie katechetische Unterweisung, Verwaltung oder soziale Betreuung gehen auf Berufe außerhalb der Amtsstruktur über.

Die Realisierung dieses Modells erfordert eine Umstrukturierung der heutigen territorialen Gliederung. Nach *Schreuder* müßten die kleineren Gemeinden zu größeren Einheiten zusammengefaßt werden. Um aber den Kontakt zu den Gemeindegliedern aufrecht zu erhalten, würden in ersteren die Teilzeitpriester eingesetzt. Damit aber bleibt die Frage offen, ob nicht auf einem anderen Niveau der gleiche Zustand erhalten bleibt, lediglich durch eine Ebene vermehrt, die durch die Aufspaltung der heutigen Pfarreien zu mehr oder weniger autonomen Großpfarreien und von ihnen abhängige Seelsorgsgemeinden entstanden ist.

Sehr viel pragmatischer sieht *Emile Pin*¹³ mögliche Differenzierungen der heutigen Seelsorgsfunktionen. Aus der Einsicht, daß kein akademischer Studiengang auf alle heute mit der Rolle des Pfarreipriesters verbundenen Tätigkeiten vorbereiten kann, versucht er die Vielzahl der Rollenerwartungen zu neuen Komplexen zusammenzufügen. Auch er hält sich dabei an vorhandene Trends.

So will er ähnlich wie in der Ostkirche den Presbyter vom Theologen getrennt wissen. Theologie als Wissenschaft verlangt ein frühes Eintrittsalter, während die Entscheidung zur Übernahme des Presbyteramts eine gewisse Reife voraussetzt. Damit wird nicht ausgeschlossen, daß Theologen das Presbyterat oder den Episkopat übernehmen, nur soll das Theologiestudium nicht mehr *conditio sine qua non* für die Übernahme der Presbyter- oder der Bischofsrolle sein.

Vom Presbyterat will er ferner die Rolle des Beraters ablösen. Diese setzt nicht nur religiöse Überzeugung voraus, sondern verlangt persönliche Reife und gute moraltheologische und psychologische Schulung. Das aber ließe sich mit der Rolle des Mönchs verbinden, wenn man ihm die Möglichkeit gibt, „mit den Problemen der Menschen und ihrer Zeit in Verbindung“¹⁴ zu bleiben.

Kirchliche „Funktionäre“ sollten ähnlich wie heute die Kanonisten einen geson-

¹³ E. Pin, Die Differenzierung der priesterlichen Funktion. Eine soziologische Analyse, in: *Concilium* 5 (1969) 177–184.

¹⁴ Ebd. 181.

derten Ausbildungsgang durchlaufen. Auch dafür wäre ein junges Eintrittsalter, aber keinesfalls die Priesterweihe erforderlich.

Der Presbyter schließlich hat für *Pin* die Aufgabe, den „Vorsitz in der christlichen Gemeinde“ zu übernehmen, verbunden mit der Feier der Eucharistie. Voraussetzung für die Übernahme dieser Rolle ist „nicht in erster Linie wissenschaftliche Kompetenz, sondern viel mehr eine Erfahrung in der Leitung und Einigung der Gemeinde: geistliche Erfahrung, Beispiel eines gelebten Glaubens, große menschliche Erfahrung, damit der Betreffende seine Gemeinschaft verstehen kann, Erfahrung im Umgang mit Gruppen, damit er den vielfältigen Austausch innerhalb der Gruppe lenken und für sie Faktor der Einheit werden kann“¹⁵. *Pin* hält hier ein höheres Eintrittsalter für nötig, besonders, „wenn man . . . die Beobachtung des Zölibats verlangt“¹⁶.

Bei dieser Vierteilung könnte *Talcott Parsons* Pate gestanden haben, denn die genannten Berufsbilder lassen sich in der Reihenfolge „Funktionär“, „Theologe“, „Presbyter“ und „Mönch“ gut in das AGIL-Schema (Anpassung, Zielverwirklichung, Intergration und Bewahrung kultureller Muster) einordnen¹⁷.

Die Frage des Zölibats spielt in beiden Modellen eine untergeordnete Rolle. Die Überlegungen gehen jeweils von der Tatsache aus, daß die Priesterweihen zurückgehen und folglich bestimmte Seelsorgsaufgaben von Laien übernommen werden müssen.

Wenn man nun die Aufgabenbereiche untersucht, die inzwischen schon von Laien wahrgenommen werden, so sind das Aufgaben, die in dem Schema von *Dreitzel* in dem durch Qualitätsnormen bestimmten Bereich liegen: Religionsunterricht in der Schule, Verbandsführung, Sozial- und Seelsorgshilfe. Je mehr aber diese Tätigkeitsbereiche aus der Rolle des Pfarreipriesters herausfallen, um so mehr stellt sich die Frage, ob der Seelsorger sich auf den Bereich der Vollzugsnormen, d. h. in den Sakramentalbereich zurückziehen, oder ob er versuchen soll, seine Rolle in den Bereich der Gestaltungsnormen vorzuschieben. Hinter *Schreuders* Differenzierung in voll- und nebenamtliche Seelsorger dürfte diese Zweiteilung stehen, aber auch *Pins* Presbyter würde, besonders wenn er auf das Beispiel der Ostkirche verweist, im Unterschied zum Theologen und Mönch, eine ähnliche Rolle spielen, wie *Schreuders* nebenberuflicher Priester, da auch für den einfachen Presbyter die weitere Ausübung des vorherigen Berufs nicht ausgeschlossen wird¹⁸. Pfarreipriester im heutigen Sinn des Wortes würde es nach diesen Modellen nicht mehr geben.

Es scheint, daß die Praxis aber bereits heute jeden Seelsorger vor die Entscheidung stellt, ob er sich hinter Riten und Regeln verschanzen und eine kirchliche Eigenwelt aufrechterhalten will, oder ob er in dieser Gesellschaft die Botschaft vom Heil ver-

¹⁵ Ebd. 182

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Vgl. etwa die Darstellung in T. Parsons, N. J. Smelser, *Economy and Society* (Glencoe, Ill.: Free Press 1956) 197.

¹⁸ E. Pin, a. a. O. 182.

künden will. Wie viele Probleme diese Entscheidung mit sich bringt, zeigt die hohe Zahl der Priester, die aus der Seelsorge ausscheiden. Die offizielle Kirche aber scheint bisher nicht den Mut aufzubringen, die anstehenden Fragen zu klären. Der gegenwärtige Streit um den Zölibat ist nur eine davon.

Wo Probleme zu sehen sind, sollen die abschließenden Hypothesen zeigen:

1. Je breiter der Normenfächer wird, durch den sich das Rollenhandeln des Seelsorgers bestimmt, um so instabiler wird seine Rolle.
2. Je stärker sich die Normierung der Rolle ändert, um so mehr wird die Sicherheit des Rollenmusters bei den Seelsorgern erschüttert.
3. Je mehr die Tätigkeit des Seelsorgers zu Gestaltungsnormen tendiert, um so mehr belasten Tätigkeiten das Rollenhandeln, die ausschließlich durch Vollzugsnormen bestimmt sind.
4. Je mehr die seelsorgliche Interaktion von den Rollenpartnern der Pfarreipriester als situationsbezogen betrachtet werden, um so weniger geben verinnerlichte Normen Verhaltenssicherheit und um so mehr werden psychologische und soziologische Kenntnisse nötig.
5. Je mehr Laien in die durch Qualitätsnormen bestimmten Positionsegmente der Seelsorgerrolle einrücken, um so stärker wird die Tendenz zur Aufspaltung der Rolle des Pfarreipriesters in zwei getrennte Berufsbereiche.
6. Je differenzierter die Rollenstruktur der Gesellschaft wird, um so mehr geht auch für den Seelsorger der Trend zur Übernahme verschiedener Rollen.

Hans Küng

Im Interesse der Sache

Antwort an Karl Rahner*

Eine persönliche Vorbemerkung

Viel würde ich darum geben, wenn ich diese Antwort nicht zu schreiben hätte. Zwar muß man sich ja jedesmal einen ziemlichen Ruck geben, wenn man, einmal mehr, in Kirche und Theologie für etwas auf die Barrikaden steigen und gegen jemanden antreten soll. Aber in diesem Fall geht es um mehr: Karl Rahner betrachte ich, obwohl ich nie sein Schüler war, als einen meiner Lehrer in der Theologie.

Ungezählte Türen hat er, der unermüdlich Vorstoßende, unserer Generation mit starker Hand geöffnet: an Fragen gerührt, an die sich kein katholischer Theologe heranwagte; umgestellt, was ihm nicht am richtigen Platz zu stehen schien; andere Akzente gesetzt, von den Höhen der Gottes- und Christuslehre angefangen bis zu den ganz praktischen Fragen der Pfarrgemeinde und der persönlichen Spiritualität; kühn neue Antworten gegeben, die dann auch entsprechend verketzert wurden. In all dem hat er uns Jungen Freude an der Theologie vermittelt, hat uns Mut zum Denken gemacht, ließ uns aus dem starren und grauen Gehege der Neuscholastik ausbrechen und hat mit anderen der *Legio sacra* heutiger katholischer Theologie (Hans Urs von Balthasar, Yves Congar, Otto Karrer, Henri de Lubac) so manch einem von uns, der eigentlich in die praktische Seelsorge gehen wollte, dazu verlockt, sich auf das große Abenteuer katholischer Theologie in einer Zeit des beginnenden Umbruchs einzulassen und Theologe zu werden.

Nirgendwo hat Karl Rahner mir selber von Anfang an mehr gegeben als in einem neuen Verständnis des Dogmas. Auf ihn mehr als alle anderen habe ich mich im entscheidenden Methodenkapitel 20 meines Buches „Rechtfertigung“ gestützt¹. Er vor allem hat mich durch die Aufsätze im ersten Band seiner gesammelten Schriften gelehrt, das Dogma *geschichtlich* zu verstehen². Wer hat denn deutlicher als er auf den „circulus

* K. Rahner SJ, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in dieser Zschr. 95 (1970) 361–377 (hier abgekürzt zitiert mit R); vgl. H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich-Einsiedeln-Köln 1970; hier abgekürzt zitiert mit U).

¹ H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957) 107, 112, 114–115, 122.

² K. Rahner, Schriften zur Theologie I (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954); besonders die Aufsätze: Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik; zur Frage der Dogmenentwicklung; Probleme der Christologie von heute. Die folgenden Seitenzahlen beziehen sich auf diesen Band.

vitiosus einer Denzinger-Theologie“ (S. 11) aufmerksam gemacht? Wer provozierender das Ungenügen der in Dogmenrepetition sich erschöpfenden neuscholastischen Schulbücher („Die Schulbücher sind – Schulbücher“) und „die historische Zufälligkeit des uniformen Kanons der in einem dogmatischen Schulbuch schon seit mehr als zwei Jahrhunderten üblichen Fragen, Traktate usw.“ herausgestellt (S. 10 f.)? Wer in der Geschichte der Theologie „nicht bloß die Geschichte des Dogmen-Fortschritts, sondern auch eine Geschichte des Vergessens“ (S. 172) sehen lassen? Wer schließlich auch die geschichtliche Bedingtheit und Beschränktheit des Dogmas selbst unerschrocken bejaht: „Die klarste und deutlichste Formulierung, die geheiligteste Formel, die klassische Verdichtung der Jahrhunderte währenden Arbeit der betenden, denkenden und kämpfenden Kirche um die Mysterien Gottes lebt also gerade davon, daß sie Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel ist, *eine* Wahrheit ist, die frei macht für *die* – immer größere – Wahrheit“ (S. 169)?

Ja, von wem hätte man eigentlich mehr Verständnis für das anstehende Problem der Unfehlbarkeit des Dogmas erwarten dürfen als von diesem Theologen, der schon so früh von der „Selbsttranszendenz jeder Formel“ (S. 169) gesprochen hatte und der „die ‚Geschichtlichkeit‘ der menschlichen Wahrheit (in die sich auch die Wahrheit Gottes in seiner Offenbarung inkarniert hat) ernst“, so ernst nehmen wollte, daß er sogar von „der chaledonischen Formulierung des Geheimnisses Jesu“ zu sagen wagte: „diese Formel ist – eine Formel“ (S. 170)? Alles dies selbstverständlich nicht zum Niederreißen, sondern zum Auferbauen: Ausdruck nicht nur eines geschichtlichen Denkens, sondern auch eines starken Glaubens, und gerade dies war das Geringste nicht, worin er wagemutigen Jüngeren Vorbild wurde.

Man wird von daher ein wenig die Verwunderung nachfühlen können, daß die bisher negativste Antwort auf meine „Anfrage“ bezüglich Unfehlbarkeit gerade von Karl Rahner kommt. Ein wenig ein Rätsel, ein wenig auch kein Rätsel, jedenfalls sehr schmerzlich für den, der Karl Rahner nicht nur als Lehrer verehrt, sondern ihn auch, obwohl eine ganze Generation jünger, in der Theologie als Freund schätzen lernen durfte: als junger Kaplan und Doktor der Theologie von ihm für den Weg in die deutsche Universität beraten (1957), durch eine kritisch-konstruktive Rezension meines Rechtfertigungsbuchs von ihm verteidigt (1958), auch bei der Publikation der schwierigen Quaestio disputata „Strukturen der Kirche“ (1962) von ihm unterstützt und korrigiert, dann während der vier Jahre des Zweiten Vatikanischen Konzils in wichtigen Dingen mit ihm zusammen, mit ihm zusammen auch bei der Gründung und während der fünf nachkonziliaren Jahre immer wieder neu im Direktionskomitee und Stiftungsrat der Internationalen Theologischen Zeitschrift „Concilium“, auch wieder 1969 beim Aufruf der 4 und dann der 40 und schließlich der rund 1400 Theologieprofessoren für die „Freiheit der Theologie“ und endlich nach so vielem anderem zusammen noch vor wenigen Wochen in Brüssel beim Internationalen Kongress für Theologie, wo wir beide friedlich vereint in der Kongreßleitung und als Korreferenten beim selben Thema „Was ist die christliche Botschaft?“ amtierten.

Und nun plötzlich aus heiterem Himmel – jedenfalls ohne Vorwarnung, ohne Orientierung, ohne die geringste Diskussion mündlich oder schriftlich –, dieser Blitz, der früher zweifellos von Rom als Bannstrahl in die deutschen Lande zurückgeleitet worden wäre, heute aber vielleicht nur eine Diskussion mit viel Rauch und wenig Feuer unter Freunden, so hoffe ich noch immer, zu entzünden vermag, bei hoffentlich nicht allzu großer Schadenfreude unserer gemeinsamen Gegner. Daß Rahner sich dabei zu keinem einzigen Wort höflicher Anerkennung dieses theologischen Vorstoßes aufraffen konnte, sondern unmittelbar polemisch einsetzt, ist nicht so schlimm. Schlimm ist: Als „eine innerkatholische Kontroverse“ kann Rahner diese Kontroverse nicht mehr betrachten. So meint er „zunächst in aller Ehrlichkeit“ sagen zu müssen, „auch wenn gleichzeitig davor zu warnen ist, die Beurteilung einer These zur Beurteilung dessen zu machen, der diese These aufstellt“ (R 365). Ein etwas schwacher Trost von einem, für den man immer das hohe Lob hatte, daß er einer der raren Theologen sei, mit denen man – darf man es sagen? – „Pferde stehlen“ könne. Von ihm bekommt man nun unvermittelt bescheinigt, daß es „an einer gemeinsamen Plattform für ein innerkatholisches theologisches Gespräch“ mangelt und er das Gespräch „nur noch so führen“ könne „wie mit einem liberalen Protestant“ (R 365). Wie schade, daß er in so schwerwiegender Sache das persönliche Gespräch verweigert und sich zur einseitigen und persönlich adressierten „Kritik an Hans Küng“ entschloß.

Aber wer weiß, womöglich braucht es einmal in dieser neuralgischen Frage katholischer Theologie des vielleicht reinigenden Gewitters. Und so wollen wir uns denn ohne Klagen an die Arbeit machen und genau untersuchen, was in und hinter den massiven Vorwürfen Rahners steckt. Doch soll diese Arbeit nicht begonnen werden ohne die vorausgegangene ausdrückliche Beteuerung, daß nichts von all dem, was Karl Rahner für mich bis heute bedeutet hat, vergessen sein wird. Meine Dankbarkeit kann ich hier nur auf diese Weise üben, daß ich seine Einwände so ernst als möglich nehme. Dies alles nicht im Sinn persönlicher Selbstverteidigung, sondern im Interesse der Sache.

Das Faktum des Irrtums im kirchlichen Lehramt

Mit der positiven These des Verfassers, dem es um die *Kirche* und ihre *Wahrheit* geht, setzt sich Rahner kaum auseinander. Ihm geht es um den *Irrtum* in der Kirche. Aber gerade hier zeigt sich trotz allem eine auffällige Übereinstimmung zwischen dem Verfasser des Buches „Unfehlbar“ und seinem Kritiker: Es *gibt* indiskutabel Irrtum in der Kirche und im kirchlichen Lehramt. Rahner will kein Apologet sein. Früher als andere katholische Theologen hatte er nicht nur von einer „Kirche der Sünder“, sondern zum Ärger vieler auch von einer „sündigen Kirche“ gesprochen. Herausgefordert nun durch das Buch spricht er in seinem neuesten Artikel mit erstaunlicher Deutlichkeit vom *Faktum* des Irrtums in der Kirche. Rahner möchte als Theologe „alle geschichtliche

Relativität der Wahrheit einkalkulieren“ (R 365). Deshalb die Feststellung, für die ich bei der Vorbereitung des Buches bei prominenten katholischen Autoren vergeblich klare Belege gesucht habe: „Es gibt selbstverständlich genug Lehren, die einmal allgemein vorgetragen, verteidigt und festgehalten wurden in der Kirche und sich später dennoch als irrig erwiesen haben“ (R 367). Weil indessen die meisten Irrtümer des Lehramts „im praktischen Leben“ unwichtiger seien als die Lehre von „*Humanae vitae*“, würden sie „darum, wenn sie sich als irrig herausstellen, sang- und klangloser begraben“ (R 367). Von der Lehre der Enzyklika „*Humanae vitae*“ selbst wird unumwunden festgestellt: „Kurz gesagt: diese Lehre ist unter Umständen ein Beispiel dafür, daß das Lehramt der Kirche viele Lehren vorträgt, die sich später als irrig herausstellen“ (R 368).

Aber auch über das Faktum des Irrtums hinaus gesteht Rahner zu, daß in der *Interpretation* des Irrtums ein „bedauerliches Ungenügen theologischer Gnoseologie und Hermeneutik innerhalb der katholischen Schultheologie“ festzustellen ist: „Nun muß man natürlich zugeben, daß eine der geschichtlichen Erkenntnis von heute und ihrer Problematik *wirklich genügende* Theorie darüber, wie Irrtum einerseits 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“ (R 369).

Und schließlich geht die Übereinstimmung sogar so weit, daß Rahner auch im Hinblick auf eine mögliche *Lösung* zugesteht, der Verfasser hätte „dabei ruhig von der Unterscheidung zwischen einem grundlegenden Bleiben in der Wahrheit und den Satz-wahrheiten ausgehen können“ (R 374). Und bezüglich der sogenannten unfehlbaren Sätze hätte der Verfasser ruhig „fragen können, ob, in welchem Sinn, in welchem Grad, unter welchen Bedingungen und 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“ (R 374 f.). Und die Begründung: „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“ (R 375).

Und so schließlich Rahners allgemeine Aufforderung: „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 Kirchengeschichte nachgedacht werden“ (R 375).

Hier mindestens das ein wenig gewundene Eingeständnis: „Vielleicht (!) kann (!) Küngs Buch dazu doch (!) auch (!) ein Anstoß sein“ (R 375). Und der Leser wird sich fragen: Soll hier tatsächlich keine gemeinsame Gesprächsbasis gegeben sein? So deutlich hat Rahner jedenfalls noch nie über den Irrtum im kirchlichen Lehramt gesprochen; man vergleiche damit unter seinen neueren Ausführungen etwa sein (und Karl Lehmanns) Kapitel über „Kerygma und Dogma“ im Dogmatikhandbuch „Mysterium salutis“³ oder den unmittelbar vor der Veröffentlichung meines Buches geschriebenen Aufsatz über Unfehlbarkeit⁴. Insofern mindestens, ob es Rahner gern sieht oder nicht, ist unsere Übereinstimmung eher noch gewachsen. Vielleicht doch ein Anzeichen dafür, daß hier über alles persönliche Wollen oder Nichtwollen hinaus theologische Konsequenzen sich einfach von der Sache her aufdrängen für den, der selber so manche Prämissen aufgedeckt und gelegt hat. Und vielleicht ist dies eine Erklärung für die auffällige, im Artikel immer wieder aufbrechende Allergie Rahners, daß hier der „Zauberlehrling“ die Geister, die er rief, nicht mehr los wird. Aber wie dem immer sei: gerade er kann nun nicht die provozierten Geister mit dem Ruf „In die Ecke Besen! Besen! Seid's gewesen“ sich und der Kirche vom Leib halten und sie aus dem „innerkatholischen Gespräch“ verabschieden.

Keine allzu strengen logischen Forderungen

Rahner bittet den Leser, bezüglich seiner Kritik „keine allzu strengen logischen Forderungen an die Abfolge dieser Gedanken als solche zu stellen“ (R 365). Was er so für den Gesamtduktus seiner Ausführungen erbittet, hätte er füglich auch für einzelne seiner Gedanken erbitten können. Die Unschärfe, Ungenauigkeit und Lückenhaftigkeit seiner Ausführungen erstaunt an nicht wenigen Punkten. Dafür einige Beispiele:

Es ist unerfindlich, wie Rahner schon auf seiner ersten Seite in U 69 findet, daß das „exegetische und historische Detail“ für des Verfassers „eigentliche These nicht entscheidend“ sein soll; der Verfasser legt vielmehr, das ganze Buch zeigt dies, gerade auf die Ergebnisse von Exegese, Kirchen- und Dogmengeschichte größtes Gewicht.

Dann: Es ist nicht nur „in etwa ungeschützt“, sondern schlicht falsch, wenn Rahner ohne Belegstelle behauptet, der Verfasser würde „eine verpflichtende Identität“ von Kirche und Lehre „zwischen Vergangenheit und Gegenwart schlechterdings bestreiten“; es ist ihm vielmehr bei aller Diskontinuität an einer grundlegenden Kontinuität gelegen

³ Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, I (Einsiedeln-Zürich-Köln 1965) 622-707.

⁴ K. Rahner SJ, Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. Einige Bemerkungen anlässlich des 100-Jähr-Jubiläums des Unfehlbarkeitsdogmas vom 18. Juli 1870, in dieser Zschr. 95 (1970) 18-31.

(vgl. U 152–155) und er hat sich schon früher über „die bleibende Identität von Kirche und Lehre in einer wirklichen Geschichte“ recht ausführliche Gedanken gemacht, um „diese Selbigkeit unter dem Wandel der geschichtlichen Gestalten in reflexer Weise zu ergreifen“ (R 362; Rahner sei verwiesen auf mein Buch „Die Kirche“, besonders Kapitel A I Die Geschichtlichkeit des Kirchenbildes: Wesen in geschichtlicher Gestalt; A II Die Gebrochenheit des Kirchenbildes: Wesen im Unwesen).

Weiter: Es ist eine zumindest ungenaue Bestimmung der „Hauptthese“ des Verfassers, daß dieser „zwischen einem ‚Bleiben in der Wahrheit‘ und der ‚Wahrheit von Sätzen‘“ unterscheide; präzise ist zu unterscheiden zwischen einem „Bleiben in der Wahrheit“ und der „Unfehlbarkeit von Sätzen“ (die mögliche Wahrheit und sogar Verbindlichkeit von Sätzen wird nicht bestritten, sondern bejaht; vgl. besonders U 116–124. 131).

Ferner: Es ist mir unverständlich, wie Rahner Congars Offenen Brief an mich anführen (R 362), aber meine Antwort an Congar in derselben Zeitung – ihm gewiß bekannt – nicht nur für sich nicht berücksichtigt, sondern für den Leser unterschlagen kann.

Schließlich: Es ist offensichtlich, daß Rahner an mehreren Stellen den Verfasser mißverständlich oder gar falsch zitiert. Ich möchte es mir versagen, hier den zehn Fußnoten seines Artikels kurz nachzugehen; es würde dann deutlich, daß der Leser kaum eines seiner Zitate aus meinem Buch ungeprüft hinnehmen darf. Wer mit solchen Fußnoten „den Eindruck“ beweisen will, daß der Verfasser, „natürlich (?) unbeabsichtigt, diese historischen Details in ihrer Darstellung und vor allem in ihrer Auswahl so ‚frisiert‘ (?), 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 (?) einzunehmen“ (R 361), wer also dem Verfasser ein solches „Frisieren“ – wie kann man eigentlich „unbeabsichtigt“ frisieren? – unterstellt, der wird dafür Verständnis haben müssen, daß man seine (im übrigen nicht sonderlich zahlreichen) Belege genau untersucht.

Dies dürfte genügen, um allerdings nur *zum Teil* zu erklären, warum Rahner von allem Anfang an Schwierigkeiten hat, eine gemeinsame katholische Gesprächsbasis zu finden: Er hat seinen Gesprächspartner in manchen Punkten offensichtlich nicht verstanden, sich eigentlich auch nicht um ein Verstehen sehr bemüht, was allerdings, wie wir noch sehen werden, seine tieferen Gründe hat.

Worum es geht

Erst im zweiten Teil seines Artikels (später geschrieben?), nachdem der Verfasser anscheinend genügend ausgeschimpft ist, weichen die Verdikte, Mißdeutungen und Unterstellungen einer etwas ruhigeren und gerechteren Gangart. Aber leider werden dem Leser die dem Verfasser angehängten Attribute im Gedächtnis bleiben, und der

Verfasser seinerseits weiß nun wirklich nicht, für welches er sich entscheiden soll, nachdem er nach Rahner nicht einfachhin katholisch sein darf: Ist er ein Vertreter des „Rationalismus“ (R 361 f.) oder ein Mann der „hymnischen Beteuerung“ und „pietistischen Geistanrufung“ (R 369)? Ist er ein „liberaler Protestant“ (R 365) oder ein „Offenbarungspositivist“ (vgl. R 362)? Ist er in seiner „deutlichen, harten, aggressiven Sprache“ und in seinem „ganzen Stil“ einfach „überheblich“ (R 362), oder ist seine „Position“ am Ende vielleicht doch „apologetisch“ (R 376)? Muß man sich „mit ihm wie mit einem skeptischen Philosophen unterhalten“ (R 372) oder ist sein Glaube vielleicht doch „nicht leichter“ (R 376) als der eines Karl Rahner? Hat er, weil „er sich nach eigenem Belieben eine römisch-katholische Kirche konstruiert“, nun „eigentlich keinen Partner mehr“ (R 365) oder wird er in dem Moment wieder ein katholischer Gesprächspartner, wo er sich auf den von Rahner am Ende seines Artikels (R 377) für ein Gespräch konzipierten Fahrplan und die damit vorausgenommenen Ergebnisse verpflichtet?

Ich spreche ohne alle Bitterkeit und nehme kein einziges Wort der Dankbarkeit, das ich am Anfang dieser Antwort ausgesprochen habe, nachträglich zurück. Aber ob es mir Karl Rahner nicht vielleicht doch ein wenig nachfühlen kann, daß nach diesen Verdikten sein Vorwurf der *Überheblichkeit*, welche er „bei der Beurteilung der sachlichen Thesen“ bewußt „einkalkuliert und dementsprechend die Sicherheit dieser Thesen schon von daher kritischer beurteilt“ (R 362 f), in mir etwas gemischte Gefühle auslöst? Abgesehen von allem anderen: Wie soll man gegen einen solchen generellen und unbewiesenen Angriff seine eigene Demut verteidigen, ohne sie im selben Moment aufzugeben? Und wenn einem dann noch gleichzeitig unterschoben wird, man wolle „Leuten (welchen?), die von vornherein (oder im nachherein?) aggressiv und allergisch (oder einfach kritisch?) sind gegen Rom, die Bischöfe und die traditionelle Theologie (warum eigentlich?)“ nach dem Mund reden und suche die „Publizität“, und wenn einem schließlich auch noch vornehm nahegelegt wird, als „Christ und Theologe . . . ein wenig vorsichtiger und selbstkritischer (!) (zu) verfahren und nicht sosehr mit dem Wind dieses Teils der öffentlichen Meinung (!) (zu) segeln“ (R 363), dann, ja was soll man dann eigentlich? Man könnte von seinem Kollegen statt moralischer Exhortation sachliche Argumentation erbitten. Man könnte auf das „offene Vorwort“ zu „Unfehlbar?“ verweisen, wo die Gründe und Ereignisse zusammengestellt sind, die fünf Jahre nach dem Vatikanischen Konzil und langem Zuwarten deutlicher und schärfer reden lassen. Man könnte auch ausführen, daß weder im Alten noch im Neuen Testament immer sehr „vorsichtig“ und nach den beliebten Maßstäben kirchlicher Opportunität „selbstkritisch“ gesprochen wird. Aber ich möchte statt dessen Karl Rahner, der die gegen ihn vor zwanzig Jahren vorgebrachten Diffamierungen seiner christlichen Haltung und Verketzerung seiner theologischen Auffassungen gewiß nicht vergessen hat, nur schlicht bitten, er möge mit Vorwürfen bezüglich mangelnder katholischer Rechtgläubigkeit und christlicher Demut gegenüber katholischen Mittheologen etwas zurückhaltender sein. Oder sollten jetzt, nachdem der Papst in Rom in bezug auf

Exkommunikationen und Ex-cathedra-Sprüchen etwas zurückhaltender geworden ist, andere solche päpstlichen Funktionen übernehmen wollen?

Karl Rahner wird gewiß nicht voraussetzen wollen, daß ich der Kirche Christi mit meinen Büchern weniger dienen wolle als er mit den seinen. Es wäre so viel einfacher gewesen zu schweigen; weiß man ja überhaupt nicht, wie lange unter solchen Umständen die Kraft zum Reden reicht. Es wäre auch einfacher gewesen, „vorsichtiger“, sanfter und weniger unzweideutig zu reden; an Lob von oben würde es nicht fehlen. Warum sich schon aufregen und sich, vielleicht gleich einem Sisyphus, abmühen, und dies dazu noch auf einem schönen und sicheren deutschen Universitätsstuhl? Aber wenn Karl Rahner es schon nicht aus dem Unfehlbarkeitsbuch heraushörte, im Brüsseler Referat über „Was ist die christliche Botschaft?“ (veröffentlicht in „Publik“ vom 2. Oktober 1970) und aus der Offenen Antwort an unseren gemeinsamen Freund Congar hätte er ersehen können, um was es mir eigentlich geht und was vielleicht die Wurzel der von ihm getadelten „Überheblichkeit“ ist: Ich meine, es gehöre zur Aufgabe des Theologen heute, in unpräventiöser Nachfolge Jesu anders als die Schriftheologen von damals das „Mich erbarmt des Volkes“ sich nüchtern zu eigen zu machen und sich so schlecht und recht, wie es einer eben kann, für die „armen Teufel“ ohne Stimme einzusetzen. Und diese „armen Teufel“ ohne Stimme sind heute, wenn wir zuerst einmal vor den eigenen Kirchentüren kehren wollen, die durch kirchliche Gesetzgebung in Lehre und Disziplin, durch Mischehen-Vorschriften, Geburtenregelungs-Verbot, Zölibats-Gesetz, weitere Zwänge des kirchlichen Systems und manche sich noch immer unfehlbar aufführende Amtsträger mannigfach geschädigten und bedrückten Menschen. Können in bezug auf diesen Einsatz *in* der Kirche für die Menschen Karl Rahner und ich wirklich grundsätzlich verschiedener Meinung sein? Gibt es nicht auch hier eine gemeinsame Basis? Ich habe Rahner jedenfalls immer so verstanden, wenn ich auch wie manche andere gewünscht hätte, daß er bezüglich der eben genannten – theologisch gewiß nicht zentralen, aber den Einzelnen und die Kirchengemeinschaft ungemein belastenden – Fragen und bezüglich des „römischen Systems“ überhaupt etwas weniger vorsichtig gesprochen hätte. Aber jeder möge es auf seine Weise tun, es gibt verschiedene Weisen. Man möge mir nur die meine lassen. Die bequemste und sorgenfreieste ist sie nicht. Oder, um nicht in Schwermut zu versinken, etwas leichtfüßiger nochmals mit Goethe: „Laßt mich nur auf meinem Sattel gelten . . .“

„*Humanae vitae*“ als Konsequenz der römischen Auffassung vom Lehramt

Rahner hat recht: Auf das Argument aus der Enzyklika „*Humanae vitae*“ legt der Verfasser „keinen entscheidenden Wert“ (R 368). Wer also der Meinung ist, die Lehre von der Unsittlichkeit der Geburtenregelung durch „künstliche“ Mittel, der Empfängnisverhütung, sei keine Lehre, die nach römischen Prinzipien als unfehlbar anzusehen wäre, möge dabei bleiben: Die allgemeine These, daß es keinen theologischen Beweis

für a priori unfehlbare Sätze kirchlicher Amtsträger gibt, kann trotzdem bestehen. Auf keinen Fall sollte mit dem Argument aus „*Humanae vitae*“ irgend jemand auf diese Lehre festgelegt werden. Im Gegenteil: Ich halte diese Lehre für falsch und deshalb nicht für verpflichtend. Noch mehr: Ich halte sie für eine bedauerliche Konsequenz einer falschen Auffassung vom kirchlichen Lehramt. Und *deshalb* wählte ich die Enzyklika als Einstieg in die Unfehlbarkeitsproblematik. Man hätte auch – wie U 26 vermerkt – einen anderen Einstieg wählen können: die Honorius-Frage oder die Verurteilung der Religionsfreiheit (bei der die Problematik bezüglich des „ordentlichen“ Lehramts ähnlich liegt wie bei der Empfängnisverhütung) oder Bibelfragen der Modernistenzeit oder irgendeinen anderen der kurz aufgezählten und heute meist zugegebenen Irrtümer des kirchlichen Lehramts (vgl. U 25 f. ⁵). Aber bei der Enzyklika „*Humanae vitae*“ wird die Problematik besonders deutlich: sie erschien und erscheint mir als ein „für das Problem der Unfehlbarkeit außerordentlich aufschlußreicher allerneuester Testfall“ (U 26).

Auch Rahner gibt heute zu, daß die Irrtümer des kirchlichen Lehramts sehr zahlreich sind (R 367). Daß es sich bei der Enzyklika „*Humanae vitae*“ um einen Irrtum handelt, setzte ich in meiner Argumentation tatsächlich voraus, nachdem ich 1. die zahlreichen schwerwiegenden Sachgründe gegen die Enzyklika knapp und präzise zusammengefaßt habe (U 28 f.; nicht wie Rahner [364] sagt U 38 f.); nachdem ich 2. die führenden katholischen Moraltheologen auf meiner Seite weiß; nachdem 3. sogar die vom Papst selbst ernannte päpstliche Kommission für die Geburtenregelung in ihrer überwältigenden Mehrheit die entgegengesetzte Auffassung vertreten hat; nachdem 4. die Reaktion der katholischen und nichtkatholischen Öffentlichkeit in den informierten und entwickelten Ländern in wiederum überwältigender Mehrheit negativ war; nachdem 5. die führenden Bischofskonferenzen ihren Gläubigen gegen die Enzyklika die Gewissensfreiheit zugestanden haben, die ihnen der Papst verweigerte; nachdem 6. insbesondere die Deutsche Bischofskonferenz nach Rahner „doch gerade bei dieser Enzyklika selbst mit der Fallibilität des ordentlichen Lehramts rechnet“ (R 364) und nachdem 7. auch Karl Rahner schon 1968 nüchtern den Schluß gezogen hatte, „daß die faktische Situation hinsichtlich der Mentalität und Lebenspraxis der Mehrzahl der Katholiken nach der Enzyklika sich nicht ändern wird“ (zit. U 27). Frage: Wie kann Rahner da noch behaupten, daß „Küing die Unrichtigkeit (der Enzyklika) mehr oder weniger selbstverständlich unterstellt“ (R 365)?

Auch 1970 will Rahner nicht dafür eintreten, daß die Lehre der Enzyklika wahr sei. Aber er will auch nicht sagen, daß sie falsch sei. Was will er also? Er will in seinem

⁵ Besonders wichtig wäre eine historisch-kritische Untersuchung der Kanones von Trient; auf die Korrektur von Denz. 967 bezüglich des Firmspenders durch das Vatikanum II wurde U 66 hingewiesen; zum tridentinischen Erbsündendogma vgl. neuestens U. Baumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie (Freiburg-Basel-Wien 1970); zur tridentinischen Sakramentenlehre, die ja den größten Bestand der tridentinischen Dekrete und Kanones ausmacht, bereite ich selber eine größere Arbeit vor.

Artikel das, was er einem konkreten Ehepaar gegenüber gewiß nicht könnte: Unter dem merkwürdigen Hinweis, daß er „dadurch die eigene Position schwerer mache“, will er „die Frage beiseite lassen“, „ob die Lehre dieser Enzyklika . . . richtig sei oder nicht“ (R 365). Wäre es nicht vielleicht doch schwerer gewesen zuzugeben, daß sie eindeutig nicht richtig ist? Oder vielleicht noch schwerer zuzugeben, daß sie eindeutig richtig ist? Warum soll gerade das Ausweichen am schwersten sein?

Schließlich und endlich gibt Rahner dann doch mindestens soviel zu, daß die Lehre der Enzyklika „unter Umständen (!) ein Beispiel dafür (ist), daß das Lehramt der Kirche viele Lehren vorträgt, die sich später als irrig herausstellen“ (R 368). Aber er hat wohl auf Grund seiner Voraussetzungen einen beinahe heiligen Schrecken davor, daß die Lehre der Enzyklika ein Beispiel dafür sein könnte, „daß eine Lehre irrig sein könne, die vom ‚ordentlichen‘ Lehramt *als* kirchliches Dogma mit der Forderung eines absoluten Glaubensassens vorgelegt wird“ (R 368). Er sieht aber wiederum zu deutlich, daß die Enzyklika mindestens ein Beispiel dafür ist, „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“ (R 368). Daß Rahner soviel zugibt, ist auffällig genug und beweist bereits, wie sehr die Enzyklika „*Humanae vitae*“ mit dem ungeklärten Problem der Ansprüche des Lehramts in der katholischen Kirche verknüpft ist.

Rahner läßt sich indessen auch hier eine Unschärfe der Problemstellung zuschulden kommen. Er spricht von einem „Dogma“ des ordentlichen Lehramts und kann dann sagen: „Das Minderheitsgutachten der päpstlichen Theologen- und Bischofskommission, auf das sich Küng beruft, sagt von einem Dogma gar nichts“ (R 366). Darauf ist zu antworten, daß auch der Verfasser in diesem Zusammenhang von einem „Dogma“ nichts sagt. Spricht man nämlich von einem „Dogma“, so erweckt man den Eindruck, als ob in dieser Sache doch einmal etwas „dogmatisiert“, das heißt kirchenamtlich dekretiert und definiert worden wäre. Aber gerade dies ist dann, wenn man vom „ordentlichen“ Lehramt, also dem alltäglichen Lehren des Papstes und der Bischöfe spricht, im Gegensatz zum definierenden „außerordentlichen“ Lehramt des Papstes oder eines Konzils, nicht gemeint. Und Rahner selber gibt denn auch an anderer Stelle zu, daß der Terminus „Dogma“ im Zusammenhang mit dem ordentlichen, dem alltäglichen Lehramt bei den Theologen im allgemeinen nicht üblich ist⁶. Die Behauptung des Verfassers ist also nicht, wie Rahner umformuliert, daß die römische Lehre von der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung ein „Dogma“ sei. Es ist gerade hier nichts dogmatisiert worden; und der Ausdruck „Dogma“ sollte der eigentlichen „Glaubensdefinition“, den „definitiven und obligatorischen Formeln“ vorbehalten bleiben (vgl. U 118 f.). Die Behauptung des Verfassers ist vielmehr, daß die Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung nach römischen Prinzipien (!) zu verstehen ist als „eine faktisch *unfehlbare* Sittenwahrheit, auch wenn sie nicht als solche *definiert*

⁶ *Mysterium salutis* I, 655.

worden ist“ (U 46). Gemeint ist: Diese Lehre ist bis zum Konzil von der gesamten katholischen Hierarchie, von Päpsten und Bischöfen, so konstant und allgemein als eine im Gewissen streng verpflichtende Wahrheit verkündet worden, daß sie aufgrund der traditionellen römischen Unfehlbarkeitstheorie gar nicht falsch sein kann. Und unsere Behauptung war, daß dies der Grund ist, warum Paul VI. nach römischen Prinzipien gar nicht anders konnte, als diese irreformable Lehre einfach zu bestätigen, obwohl sie sich seit der durch Johannes XXIII. und das Konzil (leider) ermöglichten freien Diskussion als zumindest dubios herausgestellt hat.

Es ist auffällig, daß Rahner nicht nur der Frage nach Wahrheit oder Falschheit der päpstlichen Lehre ausweicht, sondern auch der im Buch gestellten neuralgischen Frage, warum „sich der Papst für die konservative Lehre entschieden“ (U 37) hat. Nachdem Dummheit oder Bosheit offensichtlich ausscheiden, muß Paul VI. jedenfalls irgendeinen vernünftigen Grund gehabt haben. Nun ist auch Rahner aufgefallen, daß der Papst in seinen vielfältigen Ansprachen zur Verteidigung seiner Enzyklika nie ausdrücklich gesagt hat, „es handle sich hier um eine zwar authentische, aber grundsätzlich reformable Lehre“ (R 367). Und Rahner vermutet richtig, Paul VI. vermeide „eine solche ausdrückliche Erklärung nicht bloß aus praktischen Gründen einer Volkspädagogik, die fürchtet, eine solche Qualifikation würde diese Lehre konkret um jede praktische Bedeutung bringen“ (R 367). Rahner vermutet weiter richtig, Paul VI. vermeide eine solche Erklärung auch nicht nur deswegen, weil er „persönlich von der sachlichen Richtigkeit seiner Lehre überzeugt ist“ (R 367). Warum also? Rahner meint: „es wäre vielmehr durchaus denkbar, daß er entweder für sich privat derselben Meinung ist wie das Gutachten der Kommissionsminorität (wenigstens in der Interpretation 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“ (R 367 f.).

Rahner weicht also der Frage aus, indem er beide Möglichkeiten – immerhin die erste auch! – als „durchaus denkbar“ erklärt. Aber es kommt hier nicht darauf an, was Rahner für denkbar erklärt, sondern was der Papst gesagt hat. Und danach *wußte* der Papst anders als Rahner sehr wohl, daß diese Lehre „im Glaubensbewußtsein der Kirche gegeben ist“ (R 368): daß er nämlich „eine Lehrtradition aus Jahrhunderten, aber auch eine aus neuester Zeit abwägen (mußte), die Unserer drei unmittelbaren Vorgänger“ (Ansprache zur Verteidigung der Enzyklika vom 31. Juli 1968; zit. U 38). Warum will denn gerade der theologische Verteidiger des unfehlbaren Lehramts einfach nicht wahrhaben, was der Papst ausdrücklich gesagt hat? In der Enzyklika selbst (Nr. 6) hatte Paul VI. doch völlig eindeutig festgestellt, daß er die Frage persönlich untersuchen wollte, weil in der Kommission „Lösungskriterien aufgetaucht waren, die von der Sittenlehre über die Ehe, wie sie mit unerschütterlicher Konstanz vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird, abwichen“ (zit. U 40).

Spekuliert man hier nicht, sondern hält man sich an die Aussagen des Papstes selbst, so ist völlig gewiß, warum sich der Papst nicht an die Auffassung der Kommissions-

mehrheit, sondern an die der Kommissionsminderheit hielt. Und daß es auch hier in einem qualifizierten Sinn um das „Glaubensbewußtsein der Kirche“ geht, ist aus dem Minderheitsgutachten unzweideutig klar. Die Minderheit argumentiert keineswegs, wie Rahner anscheinend ohne Blick auf den Text des Gutachtens behauptet, „viel vager und allgemeiner mit der kirchlichen Lehrautorität, dem Heiligen Geist und der Gefahr, daß diese Lehrautorität in Mißkredit komme, wenn Paul VI. von der pianischen (?) Lehre abweiche“ (R 366). Die Kommissionsminderheit lehnt eine Änderung der Lehre vielmehr mit der präzisen Argumentation ab, daß man sonst zugeben müßte, „daß der Heilige Geist . . . den protestantischen Kirchen beigestanden hat und daß er Pius XI., Pius XII. und einen großen Teil der katholischen Hierarchie ein halbes Jahrhundert lang nicht vor einem sehr schweren Irrtum geschützt hat, einem höchst verderblichen für die Seelen; denn es würde damit unterstellt, daß sie höchst unklug Tausende menschlicher Akte, die jetzt gebilligt würden, mit der Pein ewiger Strafe verdammt hätten“ (zit. U 44). Zugleich wird von der Kommissionsminderheit mit erdrückender Dokumentation bewiesen, daß es bei dem sittlichen Verbot künstlicher Geburtenregelung nach dem allgemeinen Konsens des kirchlichen Lehramts mindestens in unserem Jahrhundert um eine allgemeine und unter schwerer Sünde verpflichtende Lehre des kirchlichen Lehramts geht. Die Untersuchung, ob die Enzyklika Pius' XI. „Casti connubii“ eine unfehlbare Lehräußerung gewesen sei oder nicht, lenke nur von der zentralen Frage ab: „Die Wahrheit dieser Lehre stammt aus der Tatsache, daß sie mit solcher Beständigkeit, mit solcher Allgemeingültigkeit, mit solch verpflichtendem Zwang immer und überall als von den Gläubigen zu halten und zu befolgen vorgetragen wurde“ (zit. U 44 f.). Für die Kommissionsminderheit, die den Papst zu überzeugen vermochte, war somit nach römischen Prinzipien völlig klar, „daß diese Änderung einen schweren Schlag gegen die Lehre vom Beistand des Heiligen Geistes mit sich brächte, der der Kirche für die Führung der Gläubigen auf dem rechten Weg zu deren Heil versprochen ist . . . Denn wenn die Kirche sich so schwerwiegend in ihrer ersten Verantwortung der Seelenführung geirrt hätte, denn wäre das gleichbedeutend mit der ernsthaften Unterstellung, ihr habe der Beistand des Heiligen Geistes gefehlt“ (zit. U 144).

Es geht also in der Frage der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung um den alltäglichen Lehrkonsens des Papstes und der Bischöfe, also des sogenannten *ordentlichen* Lehramts (*magisterium ordinarius*). Und wenn Rahner daraufhin leichthin sagt, die Auffassung der konservativen Kommissionsminderheit sei „noch nicht dadurch bewiesen, daß eine bestimmte Gruppe ihre Richtigkeit behauptet“ (R 366), so ist bereits deutlich geworden, daß es sich keineswegs nur um „eine bestimmte Gruppe“, sondern um die römische Theologie überhaupt handelt:

1. Der Papst selbst hat sich, wie aufgezeigt, die konservative Auffassung der Kommissionsminderheit offensichtlich zu eigen gemacht.

2. Die Kommissionsminderheit hatte nicht willkürlich entschieden, sondern hatte die römische Theorie des Lehramts und insbesondere des ordentlichen Lehramts vor

Augen: „Die Geschichte liefert den vollsten Beweis dafür . . . , daß die Antwort der Kirche von Anfang an bis in dieses Jahrzehnt immer und überall die gleiche gewesen ist. Man kann keine Periode der Geschichte, kein Dokument der Kirche, keine theologische Schule, kaum einen katholischen Theologen finden, in oder von denen verneint worden wäre, daß Kontrazeption immer schwere Sünde sei“ (zit. U 52 f).

3. Der Verfasser seinerseits hat gerade an diesem Punkt nichts „so schnell und so apödihtisch behauptet“ (R 366). Vielmehr hat er mit größter Sorgfalt nachgewiesen:

a. daß der Papst und die Kommissionsminderheit gedeckt sind durch die Auffassung der römisch-neuscholastischen Schultheologie (vgl. U 51–54). Als unfehlbare Lehre nach römischer Auffassung ist die Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung anzusehen dann, wenn die in allen neuscholastischen Manualien sich findende These stimmt: „Die Gesamtheit der Bischöfe ist unfehlbar, wenn sie, entweder auf dem allgemeinen Konzil versammelt oder über den Erdkreis zerstreut, eine Glaubens- oder Sittenlehre als eine von allen Gläubigen festzuhaltende Wahrheit vorlegen“ (zit. U 51 f.);

b. daß der Papst und die Kommissionsminderheit überdies gedeckt sind durch die Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. U 54–62). Als unfehlbare Lehre nach römischer Auffassung ist die Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung anzusehen dann, wenn der folgende Satz aus der Kirchenkonstitution (Art. 25, 3) stimmt: „Wenn sie (die einzelnen Bischöfe) in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi“ (zit. U 57).

Wenn Rahner gegen alles dies anführt, was in der theologischen Kommission geredet wurde, so ist das so wenig entscheidend wie das, was ich aus einem Gespräch mit dem Papst anführen könnte. Hier entscheidet der Konzilstext selbst. Immerhin gab es auch nach Rahner in dieser Kommission „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“ (R 366). Und wenn Rahner daraufhin ohne irgendeine Textangabe behauptet, das Konzil selber habe „in dieser Frage anders gelehrt“ (R 367), so muß ihm entgegengehalten werden, daß sich dies aus dem Konzilstext keineswegs klar belegen läßt (abgesehen von dem hier nicht angebrachten und auch vom Konzil selber nicht gebrauchten Ausdruck „Dogma“). Im oben zitierten Konzilstext steht nun gerade nicht, daß ein unfehlbarer Glaubenssatz nur gegeben ist, wenn das Lehramt „ihn *als* mit einem absoluten Glaubenssats und *als* von Gott geoffenbart eindeutig vorträgt“ (R 367). Nach Art. 25, 2 der Kirchenkonstitution muß eine solche Lehre weder *als* unfehlbar noch *als* von Gott geoffenbart vorgetragen werden (vgl. U 57). Es genügt, daß sie als „definitiv festzuhaltende“ („definitive tenenda“) vorgetragen wird, und dies ist bei der Empfängnisverhütung, die ständig und übereinstimmend unter Androhung ewiger Verdammnis verurteilt wurde, unzweideutig der Fall. Nicht einmal „von einer defi-

nitiv zu glaubenden“, sondern nur von einer „definitiv festzuhaltenden“ Lehre ist die Rede. Und dies heißt, wie Karl Rahner doch 1966 selber kommentiert hatte: „Tenenda – anstatt credenda – wird gesagt, weil nach weitverbreiteter Ansicht unter Umständen eine Definition der Kirche auch möglich ist, die sich nicht auf eine eigentliche Offenbarungswahrheit bezieht, welche allein mit ‚göttlichem Glauben‘ geglaubt werden kann (credenda) wegen der unmittelbaren Autorität des sich offenbarenden Gottes“ (zit. U 57). Kohärent zu dieser Auffassung war schon im Vatikanum I das „tamquam divinitus revelata credenda“ nur auf das bezogen worden, was „fide divina et catholica“ zu glauben ist (Denz. 1792).

Aber selbst wenn einer gegen den Text des Vatikanum II daran festhalten möchte, es müsse etwas *als* von Gott geoffenbart vorgelegt werden, damit man von unfehlbarer Lehre sprechen könne, so ändert das an der Sache nichts. Denn die vom Konzil in Übereinstimmung mit der Schultheologie im selben Artikel 25 umschriebene Unfehlbarkeit „reicht soweit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung (divinae revelationis depositum), welche rein bewahrt und getreu ausgelegt werden muß, reicht“ (zit. U 58). Und gerade auf die letzten Worte kommt es an, wie wiederum Karl Rahner selbst früher interpretiert hatte. Was heißt: das Offenbarungsgut „rein bewahren“? Rahner 1966: „Dadurch (sancte custodiendum) werden auch solche Wahrheiten in den Gegenstand dieser Lehrautorität einbezogen, die zum Schutz des eigentlichen Offenbarungsdepositums gehören, auch wenn sie nicht formell (explizit oder implizit) selbst geoffenbart sind“ (zit. U 58). Und dies steht völlig in Übereinstimmung mit der Schultheologie, die als Gegenstand der päpstlichen und bischöflichen Unfehlbarkeit nicht nur die formell geoffenbarten Wahrheiten der christlichen Glaubens- und Sittenlehre ansieht, sondern auch alle mit der Offenbarungslehre eng zusammenhängenden Wahrheiten und Tatsachen, nämlich theologische Schlußfolgerungen, geschichtliche Tatsachen (facta dogmatica), natürliche Vernunftwahrheiten, ja sogar die Kanonisation der Heiligen (vgl. U 45)⁷.

⁷ Sehr genau und völlig für „Humanac vitae“ zutreffend der im letzten Konzilsjahr 1965 veröffentlichte Artikel von A. Lang über „Unfehlbarkeit“ in dem von K. Rahner herausgegebenen Lexikon für Theologie und Kirche (X, 486 f.): „Die Theologie rechnet zum ‚objectum primum‘ der Unfehlbarkeit die Offenbarungswahrheiten, und zwar die per se und unmittelbar geoffenbarten Heilswahrheiten (‘res fidei et morum‘), zum ‚objectum secundarium‘ aber auch alles, was entweder logisch oder geschichtlich oder in der praktischen Auswirkung so eng mit den Glaubenswahrheiten verbunden ist, daß eine negative oder falsche Einstellung dazu auch den Glauben untergraben oder gefährden müßte. Zu diesen sog. ‚Katholischen Wahrheiten‘ werden gezählt: die philosophischen Voraussetzungen und theologischen Folgerungen des Glaubens (Konklusionstheologie), die ‚facta dogmatica‘ (Dogmatische Tatsachen), die Heiligspredungen, die ethische und dogmatische Korrektheit der universalen kirchlichen Gesetze. Den endgültigen Entscheidungen der Kirche auf diesem sekundären Gebiet kommt zwar unfehlbare Gewißheit (Gewißheitsgrad) zu, die Gewißheitsqualität göttlichen Glaubens aber nur, soweit sie sich auf die Offenbarung stützen können. Zu beachten ist, daß die Entscheidung über die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes und über die Abgrenzung seiner Unfehlbarkeit nicht dem einzelnen zusteht (das würde die Unfehlbarkeit praktisch unwirksam machen), sondern selbst zum Objekt der Unfehlbarkeit gehört.“ Vgl. auch K. Rahner selbst, Artikel „Unfehlbarkeit“ in: K. Rahner – H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch (Freiburg-Basel-Wien 1961) 396 f.

Und bei einem solch extensiven und von Rahner mindestens früher durchaus bejahten Verständnis des von Gott „Geoffenbarten“ sollten der Papst, die Kommissionsminderheit und die römische Theologie überhaupt noch Schwierigkeiten haben, die seit Jahrzehnten und Jahrhunderten übereinstimmend von Papst, Bischöfen und Theologen als definitiv festzuhaltende Sittenwahrheit der Unsittlichkeit von Empfängnisverhütung als eine unbedingt verbindliche, unaufgebbare, irreformable, eben de facto unfehlbare Lehre zu behandeln? Deshalb hat doch – von anderen bezeichnenden Einzelheiten abgesehen (vgl. U 46–49) – der Papst (wie auch bewußt der „Osservatore Romano“) die Enzyklika nie als fehlbares Dokument bezeichnet, sondern sie als Lehre Christi vorgetragen und sich wie seine Enzyklika in „Angleichung an ihren (der Kirche) göttlichen Stifter ‚zum Zeichen des Widerspruchs‘“ erklärt. Und deshalb hat der Papst wie bei einer unfehlbaren Lehräußerung mit der Berufung auf den Heiligen Geist einen völlig unbedingten Gehorsam gefordert. Also faktisch genau das, was Rahner für einen „absolut verbindlichen Glaubenssatz“ des ordentlichen Lehramts fordert: daß er nämlich „als mit einem absoluten Glaubenssätzen und als von Gott geoffenbart“ eindeutig vorgetragen wird. Nur am Rand sei bemerkt, daß unsere Auffassung von den gewiß kompetenten und dem Papst nahestehenden Kardinälen Charles Journet und Pericle Felici bestätigt wird. Jemand wie Rahner könnte gemeint sein, wenn Felici sagt: „Tatsächlich schließen einige, da man sich ja nicht einer Definition ex cathedra gegenübersehe, auf die Nicht-Unfehlbarkeit der Lehre“ und er folgert, „daß eine Wahrheit sicher und gewiß und deshalb verpflichtend sein kann auch ohne das Charisma der Definition ex cathedra, wie dies tatsächlich in der Enzyklika ‚Humanae vitae‘ der Fall ist, in welcher der Papst als oberster Lehrer der Kirche eine Wahrheit verkündet, die ständig vom Lehramt der Kirche gelehrt worden ist und die den Lehren der Offenbarung (!) entspricht“ (zit. U 49).

Die Römer richten sich – dies zeigt sich auch in der neuesten Zeit von „Humani generis“ bis „Humanae vitae“ – bei der Interpretation römischer Lehren nicht nach menschenfreundlich aufweichenden Interpretationen und Uminterpretationen, sondern nach ihren eigenen juristisch-harten Prinzipien. Rahner sollte es bei der Interpretation römischer Lehren nicht besser wissen wollen als die Römer selbst. Er sollte vielmehr – und hier hat tatsächlich auch die progressive Kommissionsmehrheit, so recht sie in der Sache der Geburtenregelung hatte, versagt – die Voraussetzungen der römischen Lehramts- und Unfehlbarkeitstheorie kritisch untersuchen. Oder wenn er dieser Frage ausweichen will, sollte er wenigstens nicht ständig wie in diesem Abschnitt ohne Beweise behaupten, es seien vom Verfasser keine Beweise geliefert worden. Nimmt man die römischen Theorien nicht ernst, kommt es immer wieder wie bei den bekannten neueren und neuesten römischen Lehrentscheidungen zum bösen Erwachen, wo dann kluge Theologen wieder erstaunt zu fragen beginnen, wie so etwas trotz aller ihrer gescheiterten Interpretationen noch immer möglich ist. Umgekehrt bleibt man noch keineswegs im Bannkreis römischer Theologie, wenn man deren Theoremata entschleiert und in ihrer Gefährlichkeit aufzeigt, wenn man ihre Stichhaltigkeit überprüft und sie,

falls als unhaltbar erwiesen, entschlossen aufgibt, um dann eine von der ursprünglichen christlichen Botschaft her gerechtfertigte „neue“ Lösung des Problems aufscheinen zu lassen. Geschähe dies im Fall von „*Humanae vitae*“, so würde es auch dem Papst, der gerade in diesen Tagen erneut die traditionelle Lehre bezüglich Empfängnisverhütung ohne alle Abstriche einschärfte, möglich gemacht, seine Lehre kritisch zu überdenken und schließlich zu ändern, weil er nicht mehr gegen eine bessere Einsicht in das Evangelium und die heutige Welt gebunden wäre durch „eine Lehrtradition aus Jahrhunderten, aber auch eine aus neuester Zeit“ (zit. U 38).

Also nochmals: Halte einer letztlich von der Verbindlichkeit von „*Humanae vitae*“, was er wolle: die Hauptthese steht trotzdem. Indes, als erwiesen darf gelten, und dies nach der Entkräftigung von Rahners Einwänden noch mehr als zuvor: Das bedauerliche Festhalten an der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung erscheint als stringente Konsequenz der römischen Auffassung vom Lehramt, genauer: als stringente Konsequenz der römisch verstandenen „Kontinuität, Kohärenz und Festigkeit“ der Lehre (Kardinal Felici, zit. U 49), ihrer Traditionalität und Universalität; oder neuscholastisch zugespitzt: als die stringente Konsequenz der römisch verstandenen Autorität, Irreformabilität, ja Infallibilität der Lehre, wenn diese nämlich übereinstimmend und konstant vom ordentlichen Lehramt als definitiv festzuhaltende Glaubens- oder Sittenlehre vorgetragen wird. Die ganze Frage ist nur, ob diese römische Lehre wirklich auch die katholische ist. Und sollte darüber ein Gespräch mit Rahner nicht möglich sein?

Wozu eine Theorie des Irrtums?

Wenn wir nun mit Rahner endlich zur zentralen Frage vorstoßen, machen wir folgende Beobachtung: Nach einigen allgemeinen Ausführungen über Wahrheit und Irrtum in Sätzen überhaupt (R 368–370) versucht Rahner einen transzendentalen Beweis für die Notwendigkeit absolut bejahbarer Sätze (R 370–372) und kommt dann schließlich auf die eigentliche Frage, ob es „nicht im Bereich der Kirche“ unfehlbare Sätze gebe (R 372). Aber auf den dann folgenden entscheidenden drei Seiten (R 373–375) wird dafür nicht etwa ein theologischer Beweis geführt, sondern dem Verfasser vorgerechnet, was er eigentlich – nach Rahner – in seinem Buch hätte tun müssen: „Küng hätte recht, wenn er betonen würde, was die Schultheologie oft übersieht . . .“, „Küng hätte recht, wenn er von der Schultheologie eine bessere und genauere Theorie des Irrtums verlangte . . .“, „Küng hätte uns einen großen Dienst erwiesen, wenn er eine genauere Theorie der Geschichtlichkeit von Sätzen überhaupt entwickelt hätte . . .“, „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 . . .“, „Küng hätte (so will mir wenigstens scheinen) dabei ruhig . . .“, „Er hätte die Wahrheit theologi-

scher Sätze dann durchaus...“, „Er wäre dann einerseits...“, „Andererseits hätte Küng mit einem solchen Begriff der Satz Wahrheit aber verständlich machen können...“, „Von da aus hätte Küng nicht leugnen dürfen...“, „Küng hätte dann allerdings auch etwas für seine eigene Fragestellung getan...“ (R 373 f.). Und so weiter (vgl. auch R 377).

Das nenne ich mir, auch wenn ich als jüngerer Theologe von älteren und erfahreneren Kollegen und gerade von Rahner stets gerne Ratschläge entgegengenommen habe, eine reichlich merkwürdige Wunschzettel-Theologie. Merkwürdig in dem Moment, wo der Kritiker 1. mit dem vielen im Buch Gebotenen offensichtlich nicht fertig wird und zu seiner eigenen Entlastung gleich im zweiten Satz seines langen Artikels feststellt: „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“ (R 361); wo er 2. der vom Verfasser gestellten zentralen Frage, wie noch zu zeigen sein wird, ausweicht; und er 3. in bezug auf die dem Verfasser zugeschobenen Hausaufgaben selber zugeben muß, daß „eine *wirklich genügende* Theorie darüber, wie Irrtum einerseits und geschichtliche Endlichkeit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit eines menschlichen Satzes andererseits genau unterschieden werden können, nicht zur Verfügung steht, ja diese Unterscheidung... in der kirchlichen Schultheologie sicherlich nicht gegeben ist“ (R 369 f.), weiter somit ein „bedauerliches Ungenügen theologischer Gnoseologie und Hermeneutik innerhalb der katholischen Schultheologie“ festzustellen ist (R 370; vgl. 373) und daß „in der traditionellen Schultheologie (von einigen Großen wie Augustinus, Thomas usw. abgesehen) wenig Vorarbeit geleistet ist“ (R 374).

Trotz alledem also „hätte“ der Verfasser in seinem nach Rahner inhaltlich schon so ausgelasteten Buch auch noch eine „Theorie des Irrtums“ liefern müssen. Nun, von Irrtum ist ja im Buch von der ersten bis zur letzten Seite zum Unmut Rahners schon sehr viel die Rede. Und da muß ich nun sagen: So gerne ich bereit bin, meinem Nachbarn auf Bitte in der Not zu helfen, so ungerne lasse ich mich von ihm auf sein eigenes Grundstück abkommandieren, um dort den Gartenweg vom Schnee freizuschaufeln, weil ich angeblich nur so die Straße erreichen könne. Einen eigenen Weg habe ich bereits mit exegetischer, historischer, philosophischer und theologisch-systematischer Mühe freigeschaufelt, auch wenn ich mich gerne auffordern lasse, noch Salz zu streuen und wenn nötig erneut zu schaufeln. Oder um es mit etwas weniger „rhetorischem Schwung“ (R 361) zu sagen: ich denke gar nicht daran, die weder von der Schultheologie noch von Rahner selber erarbeitete „Theorie des Irrtums“ zu liefern. Warum ist denn Rahner plötzlich so angelegentlich an einer ganz bestimmten „Theorie des Irrtums“ interessiert? Er möchte, wie wir hörten, exakt sagen können, „wie Irrtum einerseits und geschichtliche Endlichkeit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit eines menschlichen Satzes andererseits genau unterschieden werden können“ (R 369). Und zu welchem Zweck? Er möchte auf diese Weise für ein kirchliches „Lehramt“ jene a priori unfehlbar wahren Sätze retten, die unter dem konzentrierten Feuer der exegetischen,

historischen, philosophischen und theologischen Kritik sich anscheinend nicht halten lassen.

Um diese a priori unfehlbar wahren Sätze halten zu können, wäre Rahner bereit, unverhältnismäßig viel preiszugeben. Beinahe wie ein Kapitän in Seenot, der alles Gepäck über Bord gehen läßt, um die Barren aus angeblich reinem Gold zu retten. Er möchte – und er fordert, wie wir hörten, mindestens die katholische Theologie eindringlich dazu auf – ganz anders „über die Tatsache nachdenken, daß es in der Kirche und in ihrer Theologie sehr viel Irrtum gegeben hat und gewiß auch heute noch gibt“ (R 375). Eine Tatsache, die man nicht – nicht mehr – „verharmlosen“ darf. Denn: „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“ (R 375).

Nun wäre es selbstverständlich gut, über den Irrtum mehr nachzudenken, als ich dies im Rahmen meines Buchs tun konnte. Es gibt ja tatsächlich kaum gute neue philosophische oder erst recht theologische Monographien über den Irrtum⁸. Unvoreingenommen zu untersuchen, was genau den Irrtum zum Irrtum macht, was den an sich zweideutigen Satz eindeutig macht, was so in concreto den wahren Satz vom falschen Satz unterscheidet, könnte gerade für unsere Frage höchst wertvoll sein und

⁸ Das von K. Rahner herausgegebene Lexikon für Theologie und Kirche hat neben einem 12-Spalten-Artikel „Papst“ (LThK VIII, 36–48; Lehramt und systematisch von K. Rahner) und einem 5-Spalten-Artikel „Unfehlbarkeit der Kirche“ (LThK X, 482–487; von A. Lang) eine Spalte über „Irrtumslosigkeit“ (ebenfalls von K. Rahner, LThK V, 770 f.) und nur je eine halbe Spalte über „Irrtum, moraltheologisch“ (von Ch. Robert) und „Irrtum, kirchenrechtlich“ (von M. Kaiser), aber keine Zeile über Irrtum theologisch oder philosophisch, und abgesehen von kanonistischer Literatur auch keine einzige andere bibliographische Angabe. Aufschlußreich ist ebenfalls, daß der Artikel „Irrtum, moraltheologisch“ sich auf die möglichen Ursachen von Irrtümern und andererseits auf pastorale Regeln zur Überwindung des Irrtums beschränkt. Wenn man liest, wie da „schon beim Kind“, aber offensichtlich nicht nur beim Kind, dem Irrtum paternalistisch-autoritär „abgeholfen“ werden soll, wundert man sich nicht mehr, warum der erwachsene Katholik und die Kirche selbst solche Schwierigkeiten haben, sich mit dem Irrtum positiv abzufinden: „Die Seelsorge muß schon beim Kind abhelfen: 1. anleiten zur ruhigen, persönlichen Anwendung der Gebote auf den Einzelfall (Situation); durch den Hinweis, daß unüberlegtes Handeln ein Fehler ist; durch Anleitung zu logisch-klaarem Schlußfolgern und zu Ehrfurcht vor den Geboten; 2. durch Einübung des richtigen Verhaltens in der Pflichtenkollision; 3. durch kindliches Vertrauen zur Kirche, die dem Menschen nicht nur allgemeine Satzungen, sondern praktische Anweisungen vermittelt (so in Fragen der Ehe, der Geschäftsmoral usw.). Dieses Vertrauen ist auf den Seelsorger und auf christliche Laien zu übertragen. Zurechtweisung des Irrenden ist strenge Pflicht des Vorgesetzten und Tat der Nächstenliebe bei allen“ (LThK V, 769). – Im LThK nicht vermerkt, wenn auch relativ wenig ergiebig für unsere Thematik: E. Mach, Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung (Leipzig 1905, 41920) (vor allem aus der Sicht des Naturwissenschaftlers); J. E. Heyde, Wege zur Klarheit. Gesammelte Aufsätze (Berlin 1960) (vor allem die Aufsätze aus den Jahren 1928 und 1933: Logik des Irrtums – Relativität der Wahrheit? S. 123–175); K. Jaspers, Von der Wahrheit (München 1958) (bes. Teil 3, 1: Wahrheit und Falschheit, S. 475–600).

dürfte, so ist zu erwarten, die Schwierigkeiten gegen a priori unfehlbare Sätze nur noch verschärfen. Also nichts gegen eine Theorie des Irrtums, verstanden als eine Reflexion über das Wesen von Wahrheit und Irrtum. Nur etwas gegen eine Theorie des Irrtums, die von allem Anfang an im Sinn Rahners mit einer Apologie für unfehlbare Sätze schwanger geht!

Hier ist gegen Vergrößerungen und Mißverständnisse Rahners nochmals die Position des Verfassers zu bekräftigen:

a. Der Verfasser sagt keineswegs, 1. „daß Sätze Wahrheit nicht auszusagen vermögen“, 2. „daß alle Sätze gleich wahr und falsch sind“, 3. „daß sie nicht an der Wirklichkeit gemessen werden können, die auszusagen sie beanspruchen“, 4. „daß Verständigung unmöglich ist“ (U 131).

b. Der Verfasser bejaht vielmehr nachdrücklich, 1. daß der Glaube der Kirche ganz allgemein „angewiesen ist auf Sätze des Glaubens“ (U 116), ja „auch auf *gemeinsame* Sätze des Glaubens“ (U 117); 2. daß der Glaube der Kirche im besonderen „angewiesen ist auf zusammenfassende Bekenntnisse des Christusglaubens: auf abbreviativ-rekapitulierende Sätze (Glaubensbekenntnisse oder Glaubenssymbole)“ (U 117); 3. daß der Glaube der Kirche schließlich sogar „angewiesen ist auf polemische Abgrenzungen gegenüber dem Unchristlichen: auf defensiv-definierende Sätze (Glaubensdefinitionen oder Glaubensdogmata)“ (U 118).

Wiederum auch hier die Frage: Gibt es wirklich keine gemeinsame katholische Gesprächsbasis? Aber Rahner interessiert in diesem Zusammenhang allein das eine, was er anscheinend zum articulus stantis et cadentis Ecclesiae catholicae zu machen gedenkt: die Kirche ist angewiesen nicht nur auf im obigen doppelten Sinn *verbindliche* Sätze des Glaubens, sondern darüber hinaus auf von vornherein *unfehlbare* Sätze des Glaubens. Was nun allerdings zu beweisen wäre.

Im Widerspruch zum katholischen Glauben?

In seinem Jubiläumsartikel zur Unfehlbarkeitsdefinition unmittelbar vor dem Erscheinen meines Buchs hatte Rahner den articulus stantis et cadentis Ecclesiae noch ganz anders bestimmt: „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 infalible 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.“⁹

Die Frage von infalliblen Sätzen erscheint hier bei Rahner als durchaus zweitrangig gegenüber der Infallibilität des „Glaubensgrundes“ (= Jesus Christus) und der Zustimmung zum „Ganzen des Glaubens“ (= Jesus Christus). Und zwar sekundär in einem solchen Ausmaß, daß er die Frage nach der „Infallibilität des einzelnen definierten Satzes als solchen“ in seinem Jubiläumsartikel entläßt mit der Bemerkung: „Aber davon kann jetzt nicht gehandelt werden“ (ebd.). Macht nicht dies schon deutlich, daß er in seinem Artikel gegen mein Buch die „Hierarchie der Wahrheiten“ (R 375 nach dem Vatikanum II) auf den Kopf gestellt hat und sich jetzt an einem Punkt versteift, an dem er sich durchaus nicht versteifen müßte?

Rahner behauptet, meine These vom Gehaltensein der Kirche in der Wahrheit *trotz* aller möglichen Irrtümer im Detail (Infallibilität oder besser Indefektibilität der Kirche *trotz* fallibler Sätze) widerspreche „der ganzen katholischen Theologie mindestens seit der Reformation“ und zugleich „der ausdrücklichen Lehre des Ersten und des Zweiten Vatikanum“ (R 364). Im genannten Jubiläumsartikel hatte er sich sehr viel vorsichtiger geäußert. Dort war ihm nämlich an dem gelegen, woran auch mir gelegen ist: das Vatikanische Unfehlbarkeitsdogma – das einzige Dogma von der Unfehlbarkeit bestimmter Sätze – als „geschichtlichen Satz“ darzustellen: „Zunächst einmal ist das Infallibilitätsdogma, bezogen auf den Papst, als expliziter Glaubenssatz 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 Neues passiert sei.“¹⁰

Tönt dies wiederum nicht sehr verschieden von den apodiktischen dogmatischen Aussagen in seinem neuesten Artikel zu meinem Buch, der nur wenige Monate später geschrieben wurde? Die Reaktion Karl Rahners hätte auch anders sein können: Er hätte meine Ausführungen als die konsequente Fortsetzung und Verschärfung dieser

⁹ A. a. O. 19.

¹⁰ A. a. O. 20.

seiner eigenen Gedanken verstehen können. Denn in bezug auf den „geschichtlichen Satz“ des Vatikanum I hat sich aufgrund eingehender Untersuchungen ergeben:

a. Katholische Tradition ist: die Infallibilität oder besser Indefektibilität oder Perennität der Kirche als solcher und nicht die Infallibilität bestimmter Amtsträger (vgl. dazu die Darlegungen nach Congar U 149–151).

b. Das Vatikanum II ist in seinen Aussagen über Unfehlbarkeit vollkommen abhängig vom Vatikanum I (vgl. U 54–69).

c. Das Vatikanum I seinerseits führt weder stichhaltige Schriftzeugnisse noch allgemeine ökumenische Traditionszeugnisse an, die eine Unfehlbarkeit von Sätzen begründen könnten (U 69–100).

d. Die entscheidende Frage, ob die der Kirche (bzw. Petrus) geschenkten Verheißungen bestehen bleiben könnten ohne die Voraussetzung a priori unfehlbarer Sätze ist im Vatikanum I (und II) gar nicht diskutiert worden. Man ging nämlich von der selbstverständlichen, unreflektierten Voraussetzung aus, daß die Infallibilität der Kirche ohne infallible Sätze gar nicht zum Tragen kommen könnte.

Ausdrücklich wurde im Buch die Frage gestellt, ob das Vatikanum I geirrt habe. Die historisch begründete Antwort war: „Besser wird man sagen: es war der Grundproblematik gegenüber blind. Statt die Grundproblematik aufzuarbeiten, übergang es sie“ (U 123). Das Vatikanum I (und zwar die antiinfallibilistische Minderheit ebenso wie die infallibilistische Mehrheit!) sah – und dies aus Gründen, die wir darlegten (U 123–127) – das Problem gar nicht. Was aber ein Konzil als Problem nicht gesehen hat, das hat es auch nicht entschieden! Und wo es keinen „Spruch“ getan, da kann es auch keinen „Widerspruch“ erfahren! Deshalb fällt die ganze Behauptung Rahners, die These meines Buchs sei im „Widerspruch“ zur katholischen Theologie und den beiden vatikanischen Konzilien und somit im „Widerspruch zu einer definierten Glaubenswahrheit“, in sich zusammen.

Aber Rahner ist offensichtlich der Meinung, er könne das beweisen, was das Vatikanum I nicht nur nicht bewiesen, sondern überhaupt nicht gesehen hat. Und tatsächlich haben denn auch die Beweise Rahners für unfehlbare Sätze mit den (nicht überzeugenden) Beweisen des Vatikanum I für die (damals nicht weiter reflektierte) Unfehlbarkeit des Papstes bzw. der Kirche kaum etwas zu tun. Früher hatte er noch kurzerhand aus der eschatologischen Endgültigkeit und Sieghaftigkeit der Wahrheit Gottes auf die Unfehlbarkeit bestimmter kirchlicher Lehrsätze geschlossen¹¹. Ich habe zu dieser Ansicht, ohne Namen zu nennen, bemerkt, daß dies unmöglich geschehen kann, „ohne daß zugleich die eschatologische Vorläufigkeit und Bruchstückhaftigkeit der kirchlichen Wahrheit bis hin zu Irrtum und Sünde ernst genommen wird“ (U 116). Während Rahner so früher vor allem theologisch-eschatologisch argumentierte, so argumentiert er jetzt auch in bezug auf unfehlbare Sätze beinahe ausschließlich, wenn auch aufgrund seines

¹¹ Vgl. z. B. K. Rahner, Artikel „Unfehlbarkeit“ in: K. Rahner – H. Vorgrimler, Kleines theologisches Wörterbuch, 369 f.

ursprünglichen philosophischen Ansatzes, transzendental, was selbstverständlich den Vätern des Vatikanum I nie in den Sinn gekommen wäre.

Man achte auf den Unterschied: Das Vatikanum I argumentierte aus der Schrift; Rahner führt keine Schriftzeugnisse an. Das Vatikanum I argumentierte aus der Tradition; Rahner recurriert nirgendwo auf Zeugnisse der Überlieferung. Das Vatikanum I argumentiert für die Unfehlbarkeit aus dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes; Rahner argumentiert primär aus der Notwendigkeit der praktischen Vernunft. Das Vatikanum I behauptet ausdrücklich eine spezifische Unfehlbarkeit des Papstes und grundlegend der Kirche; Rahner behauptet im Grund die Unfehlbarkeit eines jeden Menschen und so in Konsequenz auch die der Kirche, des Papstes und der Konzilien.

Wollte man hier so dogmatisch wie Rahner ex cathedra urteilen, so ließe sich die Frage nach dem Widerspruch zum katholischen Glauben zurückgeben. Aber dies ist nicht die Absicht. Es sollte nur durch scharfe Kontrastbeleuchtung sichtbar gemacht werden, daß hier einmal mehr bei Rahner nicht Interpretation, sondern Uminterpretation geschieht, daß zwar die Formel beibehalten, der Inhalt aber stillschweigend ausgewechselt wird. Kurz: eine zwar nicht positivistische, wohl aber spekulative Dogmeninterpretation, die im Gegensatz steht zu einer wahrhaft geschichtlichen. Darauf ist zurückzukommen*.

* In der Fortsetzung seines Artikels befaßt sich Hans Küng mit dem Problem unfehlbarer Sätze, mit der spekulativen Dogmeninterpretation und mit der Frage nach dem gemeinsamen Boden. (*Anmerkung der Redaktion.*)

UMSCHAU

Reformbestrebungen in der griechischen Orthodoxie

Seit einigen Jahren ist die Orthodoxie in Öffentlichkeit und Massenmedien verstärkt in Erscheinung getreten. Mehrere panorthodoxe Konferenzen, die verschiedenen Begegnungen des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. mit Papst Paul VI. in Jerusalem, Istanbul und Rom, und schließlich die Vorbereitungen zur Panorthodoxen Synode (vorgesehen für 1973) haben der Weltpresse wiederholt Schlagzeilen geliefert. Einzelne Gliedkirchen, wie vor allem die russische und rumänische Orthodoxie, haben schon Jahre zuvor internationale ökumenische Kontakte gepflegt.

Aus Griechenland aber ist man gewohnt, nur Ablehnung oder Mahnungen zur Vorsicht zu hören. Die Gründe dafür sind vielfältiger Art: ein besonderes Selbstbewußtsein als der einzigen orthodoxen Nationalkirche außerhalb des kommunistischen Machtbereichs; auf die griechische Unabhängigkeitserklärung im 19. Jahrhundert zurückgehende Spannungen mit dem Ökumenischen Patriarchat und den slawischen Nachbarn; eine unbewältigte Identitätskrise und historisch bedingte Furcht vor der großen Kirche des Westens; Mangel an geschulten theologischen Gesprächspartnern, und vielleicht auch die Konsequenzen der politischen Isolierung des autoritären und prononciert antikommunistischen Militärregimes, das z. B. bis jetzt den Auslands griechen in Europa eine größere Selbständigkeit und Handlungsfreiheit kategorisch verweigert und zu diesem Zweck bereit ist, deren nicht geringe Verwaltungskosten selbst zu tragen, statt sie in ein bestehendes Kirchensteuersystem eingliedern zu lassen. Die Hypothek dieser objektiven und subjektiven Belastungen ist so stark, daß erneue-

rungswillige Kräfte oft nach kurzem, verheißungsvollem Anlauf von lähmendem Pessimismus befallen werden, um so mehr, als viele Initiativen immer wieder in der dem Inselstaat schon im Altertum eigenen Mentalität der Streitsucht und des Konkurrenzdenkens untergingen.

Dennoch verdienen einige bescheidene Unternehmungen unser Interesse, gerade weil sie im Stillen, ohne offizielle Förderung und Publizität, herangewachsen sind.

An erster Stelle sind hier die theologischen *Sommerkongresse* zu nennen, die – von der Basis her als Forum des Gedankenaustauschs angeregt – alljährlich einen Kreis von 50–100 jungen Professoren, Assistenten, Religionslehrern, Pfarrern, Mönchen und Studenten der theologischen Fakultäten von Athen und Thessaloniki zusammenführen. Die Tagungen fanden in allen Teilen des Landes statt, jeweils auf Einladung eines Ortsbischofs, der zusammen mit einigen gleichgesinnten Amtsbrüdern teilnahm. In diesem Jahr versammelte man sich zum fünften Mal für drei Tage in der Ferienkolonie der Metropole von Lamia (Kamena Vourla), um über die orthodoxe Pneumatologie zu diskutieren. Von den früheren Kongressen stehen die in Thessaloniki und im Ökumenischen Institut auf Kreta (Kissanu/Selinu) in guter Erinnerung. Auch Katholiken und Protestanten sowie orthodoxe Professoren aus dem Ausland nehmen an den Beratungen teil. Freilich erschwert das Neugriechische als einzige Konferenzsprache eine größere Ausweitung; doch wahrscheinlich wäre diese der erstrebten innerorthodoxen Bewußtseinsbildung auch abträglich. Der kleine Teilnehmerkreis und die angenehme Umgebung schaffen eine freie und

brüderliche Atmosphäre, ohne deshalb engagierte und oft gegensätzliche Stellungnahmen zu verhindern, wie es in diesem Jahr bei der Diskussion des prophetischen und charismatischen Elements in seinem Verhältnis zum Amt der Fall war. Man hätte sich die Teilnahme von Nichttheologen, z. B. Wissenschaftlern aus dem Bereich der Naturwissenschaften, gewünscht, um Gegenstand und Sprache der Diskussionen gegenwartsnäher und fruchtbarer zu machen. Dies brachten auch die geladenen Vertreter der lokalen Behörden indirekt zum Ausdruck. Die innere Dynamik der gewählten Themen wird jedoch auf die Dauer eine Auseinandersetzung mit der modernen Theologie und den Problemen der zeitgenössischen Gesellschaft unumgänglich machen. Viele der Referenten sind zwar durch ihr Auslandsstudium mit diesen Fragen vertraut, wagen jedoch nicht recht, ihre Meinungen im Kreis ihrer an Seminarien geschulten Kollegen, zu denen auch Abgesandte integristischer Bruderschaften gehören, radikal zu vertreten. Die nichtorthodoxen Teilnehmer müssen sich ohnehin als Vertreter von Minderheiten des Landes Zurückhaltung auferlegen.

Ein wirklich freies Wort im Sinn der paulinischen Parrhesia gestattete sich der eben emeritierte Athener Theologieprofessor *L. Philippides* in seinem rhetorischen Manifest „Die Bewegung Alt- und Neuroms zur Wiederherstellung des Pleromas der Kirche Christi auf die alte Einheit hin“¹. Er fordert darin kategorisch, daß endlich wieder Gottes Wahrheit über alle von Menschen gesetzte Grenzen (Kanon) hinweg zur Geltung gebracht und damit das Gebot Christi zur Einheit ernst genommen werde. Die Schrift, die sich ohne Wenn und Aber hinter die Unionsbestrebungen Athenagoras' I. stellt, rief bei der Hierarchie in Griechenland heftige Entrüstung hervor. Das mutige Wort wird dennoch seine Bedeutung zur Überwindung des Provinzialismus durch das freimachende Evangelium behalten.

¹ Athen 1970 (veröffentlicht mit Hilfe der Dragan-Stiftung).

Aus dem Kreis der obengenannten Professoren und Assistenten ist ebenfalls eine neue Reihe ins Leben gerufen worden: „*Zu den Quellen – Ausgewählte patristische Texte*“². Neben einer vorläufigen kritischen (z. T. erstmaligen) Edition der Texte enthält jeder Band eine literarisch hochstehende Übersetzung ins Neugriechische und ausführliche theologische und spirituelle Anmerkungen. Die Träger des Unternehmens, die große finanzielle Opfer auf sich genommen haben, verfolgen das Ziel, dem gebildeten Publikum, das durch die populär-pietistischen Veröffentlichungen der „Apostoliki Diakonia“ sowie der „Zoe“- und „Sotir“-Bruderschaften eher abgestoßen wird, eine ansprechende geistliche Lektüre anzubieten, und sie zugleich zu den entscheidenden Quellen des Glaubens zurückzuführen, aus denen jede Erneuerung ihren Anfang nehmen muß – eine für ihre Umgebung gänzlich neuartige Initiative.

In diesem Zusammenhang kann auch der seit Anfang 1970 in Genf (Chambésy) erscheinende orthodoxe Pressedienst „*Episkepsis*“ (Besuch) genannt werden. Er wird zweimal monatlich in neugriechischer und französischer Sprache im Auftrag des Ökumenischen Patriarchats herausgegeben, informiert erstmalig über *alle* orthodoxen Kirchen diesseits und jenseits des Eisernen Vorhangs und über ökumenische Ereignisse in der übrigen Welt. Unmittelbarer Anlaß seines Erscheinens war die Unterrichtung über die Vorbereitungsarbeiten zur Ersten Panorthodoxen Synode, die nach den vorgesehenen Diskussionssachbereichen auf die einzelnen autokephalen Kirchen verteilt wurden. – Vom Herausgeber dieses Presbulletins, Archimandrit Dr. Dam. Papandreou, stammt auch ein interessanter Sammel-

² Es liegen die beiden ersten Bände vor: Nikolaus Kabasilas, Die Gottesmutter (Drei marianische Homilien), hrsg. v. P. Nellas (Athen 1968); Johannes Damaskenos, Die Gottesgebälerin (Vier marianische Homilien), hrsg. v. A. Jevic u. a. (Athen 1970). – Weitere geplante Bände: Johannes Damaskenos, Die genaue Auslegung des orthodoxen Glaubens; Diadochos von Photike, Die gnostischen Kapitel; Dionysios Areopagites, Über die göttlichen Namen; Basileios, Über den Hl. Geist.

band „*Stimmen der Orthodoxie zum II. Vatikanischen Konzil*“ (Wien 1969). Bei aller positiven Würdigung des Öffnungsprozesses in der katholischen Kirche werden in den meisten Beiträgen (mit Ausnahme D. Savramis' zur Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“) zugleich entscheidende Vorbehalte angebracht gegenüber der als zu weltlich empfundenen Argumentation in den Konzilstexten über die Welt von heute bzw. über die nichtchristlichen Religionen. Man anerkennt die Fortschritte im Ökumenismusdekret, zeigt sich jedoch unzufrieden mit der Einstufung und Behandlung der Ostkirchen. In allen Aufsätzen spiegelt sich die besondere Bewußtseinslage der griechischen Orthodoxie wider; leider ist die deutsche Übersetzung teilweise mangelhaft (vgl. den Artikel von St. Papadopoulos).

Auf katholischer Seite haben die griechischen Jesuiten ebenfalls in diesem Jahr mit der Herausgabe einer Vierteljahresschrift „*Probleme der Theologie*“ (Athen) begonnen, die sich zur Aufgabe gestellt hat, bedeutende Aufsätze und Neuerscheinungen (in Rezensionen) der westlichen Theologie (z. B. Rahner, de Lubac, Marlé u. a.) durch eine neugriechische Übersetzung der theologischen Diskussion in Griechenland zugänglich zu machen. Dies ist jedoch ein schwieriges Unterfangen, da dem durchschnittlichen griechischen Leser noch der philosophische Hintergrund der modernen Theologie fehlt; diesem Mangel können auch einzelne Dissertationen orthodoxer Theologen (wie z. B. die Heidegger-These von Chr. Jannaras [Thessaloniki 1970]) nur langsam abhelfen. Existentialismus und Neomarxismus sind dem theologischen Schuldenken noch unbekannt (vgl. die 12-bändige „*Enzyklopädie der Religion und Ethik*“, (Hrsg. B. Mustakis [Athen 1962–1968]).

Ein anderes Feld dringend notwendiger theologischer und kirchlicher Erneuerung wäre das *Studiensystem*. Die Patriarchatsschule auf der Insel Chalki bei Istanbul versucht der drohenden Schließung aufgrund der türkischen Regierungsverordnung, nach der nur türkische Staatsbürger an ihr studieren können, dadurch zu entgehen, daß in absehbarer Zeit ein Filialseminar in Bonn für die Aus-

landsgriechen eröffnet werden soll³. Das theologische Seminar der russischen Exilkirche, St. Serge in Paris, kann diese Studenten nicht aufnehmen, da seine Baracken und Miethäuser zu klein und vom Einsturz bedroht sind.

In Griechenland selbst stellt sich die Lage anders dar: die beiden Fakultäten in Athen und Thessaloniki genügen zwar nach der Zahl der Studenten (an der neuen Universität in Paträ/Jannina ist darum keine theologische Fakultät vorgesehen), aber wegen der fast ausschließlichen Besetzung mit Laienprofessoren, die der Hierarchie kritisch gegenüberstehen, sowie der dadurch fehlenden spirituellen Betreuung und schließlich der antiquierten Vorschriften für die Lebensweise der Pfarrer gibt es seit Jahren unter ihren Absolventen nur sehr wenige Weikandidaten für das Priesteramt (fünf Prozent). Der Athener Erzbischof Hieronymos trug sich deshalb mit der Absicht, eine kirchliche Geistliche Akademie in Athen zu gründen, die ausschließlich mit geistlichen Professoren besetzt werden sollte. Aufgrund der unsicheren politischen Lage des augenblicklichen Regimes, dem der Erzbischof fest verpflichtet ist, hat jedoch der vorgesehene Rektor, Prof. B. Dentakis, ein Laie, Berufung und Bischofsweihe abgelehnt. Damit dürfte dieses Projekt vorerst gescheitert sein. Ihm parallellaufen sollte eine Straffung der Diözesanseminarien durch Zusammenlegung auf fünf Zentralseminarien (für die 65 Diözesen).

Es gibt kritische Stimmen zu diesen geplanten administrativen Reformen, die ob des Scheiterns nicht traurig sind, da ihrer Meinung nach jeder Verwaltungsänderung eine spirituelle Erneuerung vorangehen muß. Diese fehle aber bisher oder sei zu wenig spürbar, wie man überhaupt in akademischen Kreisen ein deutliches Absinken der schöpferischen, geistigen Arbeit festzustellen glaubt, bedingt

³ Nach „*Episkepsis*“ vom 18. August 1970 (S. 9) hat auch die auf ostkirchliche Studien spezialisierte Benediktinerabtei Chevetogne (Belgien) die Hälfte ihrer Räumlichkeiten für ein orthodoxes Seminar zur Verfügung gestellt.

durch das pausenlose Trommelfeuer der geistlosen Parolen der sogenannten „Revolution des 21. April 1967“ in allen Massenmedien, auf Millionen von Plakaten, Inschriften und nächtlichen Leuchtreklamen. Periodische Militärparaden und Umzüge, daneben auch gottesdienstliche Feiern, zur Verherrlichung der „kriegerischen Tugend“ des griechischen Volks sollen diesem einen billigen Optimismus einimpfen; in Wirklichkeit verhindern sie notwendige Reformen im Staat

und drohen, auch echte, wenngleich noch bescheidene Erneuerungsbemühungen im kirchlichen Bereich wirkungslos zu machen. Von der fortgesetzten „Stratolatrea“ (Verherrlichung des Heers) ist weniger eine Gleichschaltung als vielmehr eine wachsende geistige Gleichgültigkeit als negative Folge zu erwarten. Diese wäre jedoch ein tödliches Gift für die genannten Reformbestrebungen, die nicht nur unsere Aufmerksamkeit, sondern auch unsere volle Unterstützung verdienen.

Gerhard Podskalsky SJ

BESPRECHUNGEN

Pädagogische Lexika

Lexikon der Pädagogik. Neue Ausgabe in vier Bänden. Herausgegeben vom Willmann-Institut München-Wien. Leitung der Herausgabe: Heinrich Rombach. 1. Band: Abc-Frankl. Freiburg: Herder 1970. 486 S. Ln. 69,-.

Vergleicht man die „Neue Ausgabe“ des „Lexikons der Pädagogik“ mit der alten Ausgabe (1952–1955), so stellt man – soweit der 1. Band zu verallgemeinernden Schlüssen berechtigt – folgende Unterschiede fest: 1. Die geschichtlichen Beiträge (über Pädagogen) sind vermindert. 2. Aktuelle Probleme werden mit Sorgfalt und Sensibilität aufgenommen, z. B. Abmeldung vom Religionsunterricht, Entwicklungsländer. 3. An die Stelle moralisierender Beiträge wie Abschreiben und Vorsagen, Affenliebe, Albernheit, Echtheit treten mehr spezifisch psychologische und soziologische Stichwörter, z. B. Abwehrmechanismus, Aggression. Hier kommt ein neues Selbstverständnis der Pädagogik als Wissenschaft wie ihre Abhängigkeit von anderen Wissenschaften an den Tag. 4. Einzelne kleine Beiträge werden in ausführlichere Eck-Artikel integriert. So werden dem Thema Anthropologie 10 Spalten gewidmet. 5. Stichworte der theoretischen Applikation werden in größere Zusammenhänge eingeordnet. Das Problem „Alkohol und Jugend“ wird an seinen psychologischen Ort gebracht und unter „Sucht, Suchtgefahren“ besprochen werden. 6. Insgesamt sind die Beiträge im neuen Lexikon geraffter, leider manchmal auf Kosten der pädagogischen Konsequenzen, etwa im Artikel Elite.

Im neuen Lexikon spiegeln sich die Wandlungen der letzten zwanzig Jahre: Verwissenschaftlichung der Pädagogik, Emanzipa-

tion der Pädagogik aus einer moralisierenden Erziehungskunst, sachliche Information statt voreiliger pädagogischer Imperative, Integration von Psychologie und Soziologie in die Erziehungswissenschaft. Selbst wenn alle Probleme, deren sich eine zeitgemäße Pädagogik gegenüberstellt, in diesem neuen Werk nicht gelöst werden können, so bietet es – aufgrund des Problembewusstseins seiner Herausgeber – den neuesten Stand der pädagogischen Forschung und eröffnet die notwendigen Perspektiven einer jeden Erziehung hin auf ihren bleibenden Fluchtpunkt: auf den Menschen.

R. Bleistein SJ

Handbuch Pädagogischer Grundbegriffe. Hrsg. v. Josef SPECK und Gerhard WEHLE. München: Kösel 1970. Bd. I. 646 S. Lw. 68,-.

Jede Wissenschaft steht heute bei ihrer Selbstdarstellung (in Lexiken und Monographien) vor unlöslichen Schwierigkeiten. Die Aporie zwischen erkanntem Detail und geahntem Ganzen ist gerade bei der Pädagogik scharf artikuliert, in der einerseits das Theorie-Praxis-Problem sich aufdrängt und andererseits die ideologischen Fixierungen nicht wegzudisputieren sind. Als „Wissenschaft vom Menschen“ sieht sich die Pädagogik an jene Wissenschaften verwiesen, die mit dem Menschen umgehen: Psychologie, Psychotherapie, Soziologie, Medizin. Doch gibt die Summe aller wissenschaftlichen Ergebnisse noch kein Ganzes, wenn nicht eine philosophische oder theologische Anthropologie die integrierenden Kategorien bereitstellt. Das Problem der Anthropologie ist damit nicht nur als *das* Problem der Pädagogik erkannt (ob normativ oder heuristisch-regulativ), sondern auch als

das dieses „Handbuchs pädagogischer Grundbegriffe“. Seine Herausgeber waren sich dieser Problematik voll und bewusst, sie wollten jenseits eines Traditionalismus und eines Neopositivismus eine offene Position einnehmen (Vorwort), die die Horizonte einer neuen Pädagogik aufreißt – etwa in die Art, wie es am Schluß des Grundbegriffs „Anthropologie“ heißt: „Das Ziel einer solchen unvollendbaren Zusammenschau bleibt die Erkenntnis und Förderung der dem Menschen aufgegebenen Menschwerdung in den sich wandelnden Sichthorizonten einer stets neu auszuliegenden Menschlichkeit“ (30). Kann man deshalb auch nicht mehr vom „Ganzen im Fragment“ reden, so muß man die redliche, intellektuelle Bescheidenheit der Herausgeber loben; denn sie wollen nicht vortäuschen, was es nicht mehr gibt: die eine

Sicht des Menschen. Da nun die Positionen in „Erwachsenenbildung“, „Geschlechtererziehung“, „Kybernetik“ usw. nicht harmonisiert, sondern miteinander konfrontiert sind, ergibt sich aus der Konfrontation die Einsicht in die unvermeidbare Pluralität heutiger Standpunkte wie die kritische Prüfung der eigenen Position. Notwendigerweise dient diese Konfrontation der Toleranz.

Das Handbuch ist in seinen Stichworten weit gefächert, aktuell und anregend; es bietet die zeitgemäße Information, die alle für die Erziehung Verantwortlichen benötigen. Man braucht kein Prophet zu sein, wenn man sagt: das „Handbuch pädagogischer Grundbegriffe“ wird eine ebenso günstige Aufnahme in der wissenschaftlichen Welt finden wie seinerzeit das „Handbuch theologischer Grundbegriffe“. *R. Bleistein SJ*

Kommunismus

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie in 5 Bänden. Hrsg. v. C. D. KERNIG. Bd. 3: Ideologie bis Leistung. Freiburg: Herder 1969. VIII S., 1418 Sp. Lw. 148,-.

Bei Besprechung des ersten Bands (in dieser Zschr. 179 [1867] 235) wurde das Grundanliegen des Gesamtwerks gewürdigt: Gegenüberstellung sowjetischer und „westlicher“, d. h. nicht-sowjetischer, pluralistischer Lebensformen und Daseinsinterpretationen. Im Unterschied dazu soll hier auf einzelne Stichworte näher eingegangen werden. Die 75 Artikel des vorliegenden 3. Bands stehen den früheren an wissenschaftlicher, gesellschaftlicher und weltanschaulicher Bedeutung nicht nach. Genannt seien: Ideologie, Individuum und Kollektiv, Jesus Christus, Kapitalismus, Koexistenz, Kommunismus, Krieg, Kuba, Kulturrevolution. – Schon der erste Artikel „Ideologie“ ist heute von höchster Aktualität. Nach Darlegung von Begriff und Fragestellung folgen elf Abschnitte zur Geschichte des Ideologieproblems: Die Idolenlehre, Interessenlehre und Priestertrugtheorie, Positive Soziologie als ideologiefreie Erkenntnis, Ideologie

als notwendig falsches Bewußtsein bei Marx, Irrationalistische Ideologiekritik, Ideologieprobleme des Faschismus, Ideologiebegriff des Marxismus-Leninismus, Ideologiebegriff der Wissenssoziologie, Ideologie und Positivismus. Schließlich folgen, wie bei fast jedem Artikel, kritische Würdigung und Literatur zum Thema. – Das Gegensatzpaar „Individuum und Kollektiv“ bezeichnet ein Grundproblem nicht nur des Marxismus, sondern des Menschen überhaupt. Hier kommen ausführlicher zur Sprache Hegel, Marx und Engels, Plechanov, Lenin, der Faschismus, der Sowjetkommunismus in der Nachkriegszeit, Marxistischer Existenzialismus und Neue Linke, schließlich der chinesische Kommunismus. – Eine gewiß besonders schwierige, wohl auch nicht zur allgemeinen Zufriedenheit gelöste Aufgabe stellte das Stichwort „Jesus Christus“. In 38 Spalten werden zuerst die „theologische Sicht“, dann die „marxistisch-atheistische Erforschung des historischen Christentums“ und endlich „Probleme der Verkündigung und ihrer Kritik“ abgehandelt. Der zweite Abschnitt informiert über die „marxistische Forschungsgeschichte“, über Gründe

und Gegen Gründe für die dort übliche Ablehnung der Historizität Jesu Christi und die soziale, genauer ökonomische Begründung des „Christus-Mythos“. Nicht genügend durchsichtig erscheint dem Rezensenten der Schlußabsatz: „Probleme der Verkündigung und ihrer Kritik“ mit den Zwischenüberschriften: „I. Die Grundkomponenten neutestamentlicher Überlieferung“, nämlich Sünde, Gesetz und Erlösung; „II. Von der theologischen Beurteilung der Geschichte zur geschichtlichen Beurteilung der Theologie“; „III. Zur Struktur der marxistischen Argumentation“ auf dem Fundament eines letztlich ökonomischen Determinismus; „IV. Die Herausbildung einer falschen Dialogsituation“ und „V. Die wechselseitige Unzulänglichkeit der Kritik“ durch Beschränkung auf ein rein historisches Fundament. – Von der Gesamtthematik her besonders zentral und angemessen umfangreich sind die beiden Artikel „Kapitalismus“ und „Kommunismus“. Jedesmal geht es zuerst um genaue Begriffsbestimmungen, dann um die geschichtlichen Grundlagen unter besonderer Berücksichtigung von Marx-Engels und der Sowjetunion, wie sie von „westlicher“ Forschung hergestellt werden. Darauf folgt die

mehr oder weniger davon abweichende Gendarstellung der Moskauer Autoren. Nach solchem Überblick wird versucht, Übereinstimmungen und unterscheidende Auffassungen möglichst prägnant einander gegenüberzustellen und Ansätze zu einer weiterführenden Synthese zu bieten. Der Kommunismusartikel macht zusätzlich auf sozialwissenschaftstheoretische Implikationen aufmerksam, die auf die Rückbezogenheit und auf den (in Frage gestellten) Wissenschaftscharakter kommunistischer Zukunftsvorstellungen hinweisen. Aus der unübersehbar gewordenen Fülle der Literatur werden nur wesentliche Schriften ausgewählt – hier liegt die Meisterschaft in der Beschränkung!

Die genannten Beispiele mögen zur Kennzeichnung des Werks genügen. Nachdem man im 2. Band einen Artikel über Ludwig Feuerbach vermißt hatte, bringt der vorliegende zwei umfangreiche Abhandlungen über Karl Kautsky und Ferdinand Lassalle. Auch sonst wurden Hinweise der weltweiten Kritik berücksichtigt, so daß das Lexikon für alle, die sich mit einschlägiger Thematik beschäftigen, von hohem Nutzen sein kann.

H. Falk SJ

Staat und Kirche

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. v. Joseph KRAUTSCHEIDT und Heiner MARRE. Münster: Aschendorff. Bd. 1: 1969. 148 S. Kart. 6,80; Bd. 2: 1969. 104 S. Kart. 4,80; Bd. 3: 1969. 194 S. Kart. 8,80; Bd. 4: 1970. 266 S. Kart. 15,-.

In der sich intensivierenden Kontroverse um das Verhältnis von Staat und Kirche ist nicht mit Analysen und Forderungen gedient, die einer Schwarzweißmalerei Vorschub leisten, die polemisch vergrößern, wo zu differenzieren ist, die alte Ressentiments erneuern, wo nur Realitätsbezogenheit förderlich sein kann. Dem Bemühen um eine solche nüchterne Position sind die vom Bistum Essen seit 1966 durchgeführten Gespräche zum Thema Staat und Kirche gewidmet. Die Veranstalter haben diese Gespräche von Anfang an auf eine

möglichst breite Basis zu stellen versucht. Das gilt einmal für ihren betont interdisziplinären Charakter, dokumentiert durch die Teilnahme namhafter Vertreter des Staatskirchenrechts, der Geschichts- und Politikwissenschaft sowie der Kanonistik und Theologie; das gilt zum anderen für die bemerkenswerte Bandbreite der in den Berichtsbänden sichtbar werdenden Positionen.

Die Referate konzentrieren sich (Bd. 1) auf historisch-politische (Hans Maier) und sozial-theologische Fragen (Gustav Ermecke) im Verhältnis von Staat, Kirche und Gesellschaft unter Einschuß verfassungsrechtlicher und kirchenpolitischer Probleme der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Alexander Hollerbach) und der Gegenwartstendenzen im Staatskirchenrecht der Bundesre-

publik (Ulrich Scheuner). Sie konzentrieren sich ferner (Bd. 2) auf einschlägige anthropologische (Georg Scherer) und theologische Gesichtspunkte (Franz Böckle) sowie auf für die Bundesrepublik bedeutsame Gegenwartsfragen in Rechtsordnung und gesellschaftlicher Wirklichkeit (Paul Mikat). Einen zentralen Platz (Bd. 3) nehmen historische und theologische (Erwin Iserloh), rechtsgeschichtliche und grundgesetzliche Fragen der Religionsfreiheit (Joseph Listl) und ihre Behandlung in der Verfassungsrechtsprechung der Bundesrepublik (Herbert Scholtissek) ein. Nicht weniger ausführlich (Bd. 4) werden die weltanschauliche und konfessionelle Neutralität des Staats (Klaus Schlaich), die politische Theologie (Hans Maier, Karl Lehmann) sowie das kontroverse Problem der Kirchensteuer (Wilhelm Steinmüller) erörtert.

Nicht übersehen wird, daß die Stellung der Kirchen in der Rechtsordnung zunehmend von der Rolle des Glaubens in der Gesellschaft abhängig ist. Wenn auch daran festzuhalten sei, „daß der Rückgang der religiösen Praxis, solange die Menschen in der Kirche bleiben, solange sie nicht aus der Kirche austreten, für das Staatsrecht irrelevant ist“, so wird es doch „auf die Dauer nicht ausbleiben, daß das soziologische Moment der Abwanderung sich auch im Rechtsbereich fühlbar macht“ (H. Maier).

Die Diskussion darüber, wieweit der Kirche eine rechtliche Sonderstellung einzuräumen ist, setzt sich in Erörterungen fort, ob die allgemeinen bürgerlichen Freiheiten im Sinn der Grundrechte und vor allem der Religionsfreiheit eine ausreichende Statussiche-

rung der Kirche bedeuten. So wird festgestellt, ein Blick über die deutschen Grenzen beweise, „daß es keine allgemeinrechtliche Verpflichtung des Staats gibt, die Kirchen mit Privilegien, die über den Rahmen des durch das Grundrecht auf freie Religionsausübung determinierten Notwendigen hinausgehen, auszustatten“ (Mikat). Oder auch, das Grundrecht der Religionsfreiheit sei zu unbestimmt und „ohne ein komplementäres Organisationsprinzip keine zureichende Gestaltungsgrundlage für eine konkrete kirchenrechtliche Ordnung“ (Listl).

Zusammenfassend ist festzuhalten, daß in den Erörterungen juristische Aspekte deutlich mit größerer Aufmerksamkeit behandelt worden sind. Die gegenüber der staatlichen Ebene heute mindestens ebenso wichtige Frage der gesellschaftlichen Verankerung der Kirchen und die mit besonderem Nachdruck einsetzenden Bemühungen um eine erneuerte und fortentwickelte Ekklesiologie jedoch setzen Daten, ohne die eine adäquate und auf innerer Legitimation beruhende kirchenpolitische Orientierung nicht möglich ist. Es ist zu hoffen, daß in den künftigen Veröffentlichungen dieser Reihe Aspekte der genannten Art eine größere Berücksichtigung finden. Fruchtbare Ansätze hierzu sind bereits gemacht worden.

Was jedenfalls in den bisherigen Referaten und in den anschließend wiedergegebenen Diskussionen an sorgfältiger Differenzierung, Gründlichkeit, Weite des Horizonts und an produktivem Zukunftsdenken vorgelegt wird, gehört zum Besten, was zur kirchenpolitischen Situation in der Bundesrepublik veröffentlicht worden ist.

A. Langner

ZU DIESEM HEFT

FRIEDRICH G. FRIEDMANN ist Professor für amerikanische Kulturgeschichte und Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München.

NORBERT GLATZEL ist wissenschaftlicher Assistent im Institut für christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster.

HANS KÜNG ist Professor für dogmatische und ökumenische Theologie und Direktor des Instituts für ökumenische Forschung an der Universität Tübingen.

Wolfgang Braunfels

Die reformatorische Bewegung im Spiegel von Dürers Spätwerk*

Erst die beiden kurzen Beiträge von Heinrich Lutz von 1961 und 1968 haben die Frage nach der Stellung Dürers zur Reformation auf Grund sorgsamer Analysen der überlieferten schriftlichen Äußerungen Dürers selbst und seiner nächsten Freunde auf die Ebene moderner historischer Forschung gestellt¹. Das ältere Schrifttum, welches das Quellenmaterial in seiner Masse ebenso genau referiert, fühlte sich allzu schnell zu einer Entscheidung über Dürers Zugehörigkeit zum Protestantismus oder Katholizismus gedrängt, ohne die Frage zu erörtern, was diese Begriffe im Licht der sich wandelnden Verhältnisse zwischen 1517 und dem Todesjahr Dürers 1528 aussagen. Die Tatsache, daß Dürer bis zu seinem Tod zu keinem Zeitpunkt, wie die meisten seiner Mitbürger, den endgültigen Bruch mit der alten Kirche vollzogen hat, obwohl er sich wiederholt für Luther aussprach, hätte zur Vorsicht gemahnen müssen. Man hat auch von einer „Dritten Partei“ in den Glaubensfragen gesprochen, die sich zwischen den Fronten der alten und der neuen Kirche um die Wahrheit der Christenlehre mühte. Hierüber berichtete zuletzt Gerhard Pfeiffer (Albrecht Dürer und Lazarus Spengler, in der Festschrift für Max Spindler 1969, 379 ff.). H. Lutz zitiert das Ergebnis des grundlegenden Werks von Ernst Heidrich von 1909, Dürer und die Reformation: „Dürer steht innerhalb dieser Bewegung, die einer Verengung und Festigung des Umkreises der lutherischen Kirche zustrebt,“ und er zitiert Panofsky: „Dürer never wavered for a moment in his loyalty to Luther“², ehe er seine eigene These entwickelt. Sie gipfelt in der Einsicht, daß man drei Phasen in Dürers Verhältnis zu der reformatorischen Bewegung unterscheiden müsse, eine erste von 1518 bis Ende 1521, in der wir den Maler ganz erfüllt von Luthers neuen Lehren sehen, eine zweite, die die Jahre 1522, 1523 und 1524 umfaßt, in der er sich als ein Glied einer Bürgergemeinschaft empfindet, die im Begriff ist, aus diesen Lehren auch die äußeren Konsequenzen zu ziehen, und einem dritten Zeitraum seit Ende 1524 bis zu seinem Tod

* Vortrag bei der Dürer-Tagung der Katholischen Akademie in Bayern in Nürnberg. Die Referate der Tagung erscheinen gesammelt im Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.

¹ H. Lutz, Albrecht Dürer und die Reformation. Offene Fragen, in: *Miscellanea Bibliothecae Hertzianae* (Wien, München 1961) 175 ff.; ders., Albrecht Dürer in der Geschichte der Reformation, in: *Historische Zeitschrift* (München 1968) 22 ff.

² E. Heidrich, Dürer und die Reformation (Leipzig 1909) 27; E. Panofsky, Albrecht Dürer I (Princeton 1948) 233.

im April 1528, in dem ein Befremden über aufkeimende Mißstände, die die Reformation zur Folge hat, ihm eine gewisse Zurückhaltung auferlegt hat. Für jeden dieser Zeitabschnitte wird zugleich die besondere religionspolitische Lage der Reichsstadt Nürnberg geschildert, durch die Dürers Denken und Empfinden beeinflusst worden ist. Der alles zeitgenössische Geschehen in Nürnberg weit überragende Rang von Dürers künstlerischer Produktion hat zu keinem Zeitpunkt verhindert, daß er sich selbst als Glied einer Bürgerrepublik empfunden hat, die seinen Lebensraum gebildet hat.

Dürers Bekenntnisse

Zur Kennzeichnung jeder dieser drei Phasen gibt es bedeutende Äußerungen von Dürer selbst, die einerseits uns Einblick in den Seelenzustand des Künstlers erlauben, andererseits unsere Kenntnis der religiösen Bewegungen dieser Jahre in- und außerhalb Nürnbergs vertiefen. Die religiöse Haltung Dürers wurde mitgeformt durch die Predigten des Generalvikars der Augustiner, Johann von Staupitz, in Nürnberg 1512, 1515 und 1517, der ein väterlicher Freund Luthers gewesen ist und dem Dürer viele seiner Kupferstiche und Holzschnittfolgen geschenkt hat³. Zur Pflege seiner Lehren fanden sich Mitglieder des gehobenen Bürgertums in der sogenannten „Sodalitas Staupiciana“ zusammen, die sich um 1520 erst auflöste, als deutlich wurde, daß Staupitz selbst sich von Luther abgekehrt hatte⁴. Er starb 1524 als Abt des Benediktinerstifts St. Peter in Salzburg. Doch blieb die Aufmerksamkeit des Nürnberger Bürgertums auf Luther gelenkt, seine Schriften in den Händen aller, die wie Dürer nur Deutsch, nicht Latein lesen konnten. Was sie dem Maler in der ersten Phase der reformatorischen Bewegung in Nürnberg bedeutet haben, ist durch zwei berühmte Stellen in seinem schriftlichen Nachlaß allgemein bekannt geworden. Die erste findet sich in seinem Brief an den Hofkaplan des sächsischen Kurfürsten Spalatin vom Anfang 1520. Spalatin solle den Kurfürsten bitten, sich für Luther einzusetzen und ihn zu schützen:

„van kristlicher worheit wegen, doran vns mer leit dan an allenn reichthumen vnd gewalt diser welt; das an als mit der czeit vergett, allein dy worheit beleibt ewig. Vnd hilft mir got, das ich zw doctor Martinus Luther kum, so will ich jn mit fleis kunterfetten vnd jn kupfer stechen zw einer langen gedechtnus des kristlichen mans, der mir aws großen engsten geholffen hat.“⁵

Die zweite ist die sogenannte „Lutherklage“ vom 21. Mai 1521 im Tagebuch der Niederländischen Reise. Die gelegentlich geäußerten Bedenken gegen die Authentizität

³ Zur Freundschaft Dürers mit Staupitz vgl. H. Rupprich, Dürer. Schriftlicher Nachlaß I (Berlin 1956) 260 ff.; H. Lutz (1968) 29, Anm. 13, entnimmt einem Schreiben von Christoph Scheurl an Staupitz, das Rupprich entgangen war, die Nachricht über die Kunstgaben Dürers an den Augustinerprior.

⁴ Zur Geschichte der Sodalitas Staupiciana vgl. Adolf Engelhard, Die Reformation in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg, 33 (1936) u. 34 (1937).

⁵ H. Rupprich, Dürer I, 86, Zeile 16–23, Undatiertes Autograph der Basler Universitätsbibliothek, von Rupprich nach äußeren Kriterien auf Januar/Februar 1520 datiert; vgl. Lutz (1968) 31, Anm. 15.

des ganzen Passus, die auch H. Lutz sich zu eigen macht, vermag ich nicht zu teilen⁶. Keiner außer ein Miterlebender konnte das Datum 21. Mai finden, die Angabe, daß es der Freitag nach Pfingsten sei, und etwa eine Woche später wußte wohl auch Dürer, daß Luther gerettet war. Keiner außer Dürer, sicher kein späterer, konnte die Hoffnung in sich nähren, Erasmus könne Luthers Stelle als Führer der Reformbewegung übernehmen.

Der Ausbruch Dürers ist zu lang, um ihn hier vorzutragen. Er enthält Dürers Glaubensbekenntnis für diesen Zeitpunkt. Am Höhepunkt dieser inspirierten Prosa, wie wir sie sonst nur aus den Versuchen zu einer Einleitung der „Speis der Malerknaben“ kennen, ruft er aus:

„O Gott, ist Luther todt, wer wird uns hinfürt das heilg evangelium so clar fürtragen! Ach Gott, was hett er uns noch in 10 oder 20 Jahrn schreiben mögen! O ihr alle fromme christen menschen, helfft mir fleißig beweinen diesen gott geistigen menschen und ihn bitten, das er uns ein andern erlechten mann send. O Erasme Roderadame, wo wiltu bleiben? Sie, was vermag die vngerecht tyranny der weltlichen gewahlt vnd macht der finsternüß! Hör, du ritter Christi, reith hervor neben den Herrn Christum, beschücz die warheit, erlang der martärer cron! Du bist doch sonst ein altes meniken. Ich hab von dir gehört, das du dir selbst noch 2 Jahr zu geben hast, die du noch tügest, etwas zu thun. Die selben leg wohl an, dem evangelio und dem wahren christlichen glauben zu gut, und laß dich dann hören, so werden der höllen porten, der römisch stuhl, wie Christus sagt, nit wieder dich mügen.“⁷

An Dürers leidenschaftlicher Stellungnahme für Luther und gegen den Papst ist nicht zu zweifeln. Dahinter steht, wie auch hinter der ersten Stelle, eine Glaubensnot, die die ganze Persönlichkeit beherrscht. Luthers Schriften haben ihm aus großen

⁶ Aufbauend auf der Hypothese Thausings, Dürer, Geschichte seines Lebens und seiner Kunst, 2 Bde. (Leipzig 1884) Bd. II, 174 und F. Leitschuhs, Albrecht Dürers Tagebuch der Reise in die Niederlande (Leipzig 1884) 17, Dürer habe das Tagebuch zu Hause noch einer Überarbeitung unterzogen, entwickelte nach dem Bericht von Konrad Lange (Festschrift f. Johann Overbeck [Leipzig 1893]) 141, ein junger Seminartheilnehmer die Ansicht, die ganze Stelle sei eine spätere Interpolation (vgl. Rupprich, Dürer I, Anm. 643, 198). H. Lutz (1968) 33, weist auf „die Fülle der sachlichen und sprachlichen Argumente hin, die diesen Abschnitt verdächtig machen“ und bemerkt, daß Dürer sie wohl bei einer späteren Redaktion gestrichen oder verändert hätte, als er über den wahren Sachverhalt unterrichtet gewesen sei. Ich kann mich diesen Bedenken nicht anschließen. Rupprich, a.a.O., hat die Gründe überzeugend zusammengestellt, die für die Authentizität sprechen. Letzte Interpolation müßte vor der Abschrift B erfolgt sein, die Rupprich in die Mitte des 16. Jhs datiert. Sie scheint mir darüber aus drei Gründen evident. Einmal des sprachlichen und des geistigen Rangs des Passus wegen, seiner inneren Wahrhaftigkeit. Zum zweiten des Datums wegen. Niemand außer Dürer selbst konnte wissen, daß nur im nächsten Umkreis des angegebenen Datums am Freitag vor Pfingsten und demnach 21. Mai 1521 Dürer die Nachricht von Luthers Verschwinden bekommen haben konnte, und daß sie nur damals noch etwa für eine Woche oder zehn Tage nicht widerlegt war. Und drittens: nur Dürer und nur zu diesem Zeitpunkt konnte an Erasmus denken, der berufen wäre, die Nachfolge Luthers anzutreten. Die Stelle ist von einem Mann geschrieben worden, der Erasmus vor kurzem besucht hat – Dürer war Ende August bei ihm zu Gast gewesen und hat ihm eine Passion geschenkt (Rupprich, Dürer I, 156). Seine schmächtige Gestalt, seine Krankheit, seine geringe Lebenserwartung haben ihn beeindruckt. Auch vermag ich die philologischen Bedenken nicht zu teilen. Innerhalb der Reisetagebücher nimmt diese leidenschaftliche Prosa zwar eine Sonderstellung ein. Verglichen mit den Einleitungen zur „Speis der Malerknaben“ aber finden sich Passagen einer ähnlich inspirierten, kennzeichnend dürererischen Prosa.

⁷ Rupprich, Dürer I, 171.

Ängsten geholfen. Sie haben seinen Glauben gefestigt, ihn über die dringlichsten Fragen belehrt. Diese Lektüre ist für ihn zur Notwendigkeit geworden. Man weiß, daß Dürer in diesen drei Jahren alle Texte gekauft hat, deren er habhaft werden konnte. Sie beherrschten seine Vorstellungswelt. Luthers Sprache selbst hat seine ungelenke Prosa mitbestimmt. Noch konnte er darauf vertrauen, daß die Bewegung eine Gesamtreform der Kirche bewirken könne, nicht eine Spaltung.

Dürers Haltung während der zweiten Phase, den Jahren 1522–1524, läßt sich im Grund nur mittels einer Briefäußerung vom Ende der Epoche festlegen. Wir sind hier, wie ich gleich zeigen werde, entschiedener auf seine Bildwerke verwiesen. Diese Stelle vom 5. Dezember 1524 findet sich in einem Brief an den englischen Hofastronom Nikolaus Kratzer, den Holbein gemalt hat und der auch zu dem Freundeskreis des Thomas Morus gehörte.

„Item des cristlichen glawbens halben müs wir jn schmoch und far sten, dan man schmedt vns, heis vns keczer. Aber gott ferleich vns sein gnad vnd sterck vns seinem wort, dan wir müsen gott mer gehorsam sein, den dem menschen. So ist es besser leib vnd gut ferlorn, dan das van gott vnser leib vnd sell jn das hellisch fewer fersengt würd. Dorum mach vns gott bestendig im guten vnd erlewcht vnser widerbart, dy armen elenden blinden lewt, awff das sy ni jn jrem jrsall ferderben.“⁸

Unter den „armen, elenden, blinden Leut“, darauf hat Pfeiffer hingewiesen, ist die katholische Restbevölkerung wie die Nonnen Nürnbergs mitgemeint.

Wieder ist es mehr ein Gebet als eine Briefmitteilung, zu der sich Dürer gedrängt fühlt. Der Künstler spricht im Plural und meint sicher damit die Nürnberger Bürgerschaft, die fast durchweg evangelisch dachte. Kratzer selbst hatte das in seinem eigenen Schreiben vom 24. Oktober hervorgehoben: „ir all in Niernberg evangelisch seit“⁹. Ihre Gegner waren der katholische Kaiser, der den Rat 1523 zeitweise sogar bestimmen konnte, Luthers Schriften zu verbieten, und der Bamberger Bischof, der die evangelisch gesinnten Pröpste der Nürnberger Hauptpfarrkirchen St. Sebald und St. Lorenz eben in diesem Jahr 1524 in den Bann getan hatte. Der Nürnberger Rat ließ sie dennoch in ihrem Amt und vollzog damit den Bruch. Im Jahr zuvor hatte er den Ablassverkauf und die großen religiösen Volksfeste verboten, das Fest der Heiligen Lanze, den Sebaldstag und das Deocarusfest, auch das Fronleichnamfest. Zu Ostern 1524 spendete der Augustinerprior das Abendmahl in beiderlei Gestalten und auch Karls V. eigene Schwester Isabella, Königin von Dänemark, soll in der Burgkapelle es ebenso empfangen haben – wozu sie freilich als Königin auch früher schon berechtigt war. Doch gab es keinen Bildersturm. Die berühmte Ausstattung von Nürnbergs Pfarr- und Klosterkirchen blieb unangetastet. Die revolutionäre Bewegung der Bauernkriege fand in Nürnberg nur ganz vereinzelt Anhänger. Die Stadt war konservativ, ihr Rat dem

⁸ Ebd. 113, Zeile 22–31; Dürer hatte Kratzer, einen Münchner, der es zum Hofastronom Heinrichs VIII. gebracht hat, in Brüssel bei Erasmus getroffen und ihn gezeichnet. Kratzer war ein Freund Holbeins. O. Pächt hat darauf hingewiesen, daß er auch ein Freund des Thomas Morus gewesen ist. O. Pächt, Holbein and Kratzer as collaborators, in: Burlington Magazine 84/85 (1944) 134 ff.

⁹ Rupprich, 111, Zeile 9.

vorsichtigen Lavieren zwischen den Fronten zugeneigt. Diese Haltung ermöglichte die Verhandlungen auf den Nürnberger Reichstagen von 1522/23 und 1524 über Reformmaßnahmen auch mit dem päpstlichen Nuntius Chieregati. Der eigentliche Bruch erfolgte dann erst im März 1525 mit dem Nürnberger Religionsgespräch. Vier der bedeutendsten Klöster lösen sich im gleichen Jahr selbst auf. Den anderen verbietet der Rat die öffentliche Predigt, das Beicht hören, die Neuaufnahme von Novizen. Bis wohin Dürer hier mitgegangen ist, wissen wir nicht. Zwischen 1521 und 1524 gehörte er mit Sicherheit zu der Partei, die die Reformen begrüßt und beschleunigt hat.

Die dritte und letzte Phase, die eben dieses Entscheidungsjahr 1525 in Nürnberg mitumfaßte, zugleich den Höhepunkt und Zusammenbruch der Bauernkriegsbewegung sah, und dann die zweieinhalb Jahre bis zu Dürers Tod hat dann eher eine Distanzierung des Künstlers gebracht, wengleich nicht anzunehmen ist, daß er hierin so weit gegangen ist wie sein Freund Pirckheimer oder Christoph Scheurl, der Leiter des entscheidenden Religionsgesprächs, die sich bald ganz von Luther abwandten. Man kann es sich schwer vorstellen.

Die Leidenschaftlichkeit und kompromißlose Intoleranz auch der Nürnberger Prediger Osiander und Schleupner ist dem gemäßigten Humanismus Pirckheimers ein Greuel gewesen. Seine gelehrte Tochter Caritas war als Äbtissin der Klarissinnen das geistige Haupt des katholischen Widerstands. Schon 1524 wurde Nürnberg zu einem Sammelbecken weit radikalerer Elemente. In ihrem Mittelpunkt stand der Schulmeister von Sankt Sebald, Johann Denk, der bald ausgewiesen wurde. Thomas Münster, eines der Häupter der Bauernkriege und der Wiedertäufer, konnte im gleichen Jahr in Nürnberg Anhänger gewinnen. Schüler und Gesellen Dürers schlossen sich an. Es kam im Januar 1525 zu dem berühmten Prozeß gegen die „gottlosen Maler“, die uns als „junge trutzige Männer“ geschildert werden¹⁰. Jörg Pencz, „Knecht“ in Dürers Haus und seine Schüler Hans Sebald und Barthel Beham gehören zu ihnen. „Die Vernehmungen enthüllen radikale Gesinnungen extremster Art“, schreibt Friedrich Winkler in seinem Dürer von 1956. „Man weiß nicht, wie man sie bezeichnen soll. Die Künstler äußern sich grob materialistisch, atheistisch, kommunistisch, anarchistisch.“¹¹ Alle drei werden verbannt. Im Mai mußte der Maler es dann erleben, daß man ihm seinen besten Holzschneider Hieronymus Andräe Formschneider verhaftet, der sich für die aufrührerischen Bauern ausgesprochen hatte. Im gleichen Jahr 1525 hat Dürer Formschneiders zweite, junge und energische Gattin porträtiert (Winkler 899). Das spricht für enge Beziehungen von Haus zu Haus gerade in dem kritischsten Augenblick. Dürer selbst mußte seine Lebenshaltung nach vielen Richtungen hin bedroht sehen. Aus zahlreichen Städten werden Bilderverbote und Bilderstürme berichtet. Dürer konnten die ungeheuren Verluste an berühmten Bildwerken nicht unbekannt geblieben sein. In der Widmung zur „Unterweisung der Messung“ an Pirckheimer

¹⁰ Th. Kolde, Hans Denk und die gottlosen Maler von Nürnberg, in: Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte 8 (1902); dort der Prozeß gegen die „gottlosen Maler“ im Wortlaut.

¹¹ F. Winkler, Albrecht Dürer. Leben und Werk (Berlin 1957) 332.

setzt sich der Maler ein erstes Mal zur Wehr. Er will weiter Künstler ausbilden, „vnangesehen das itzt bey vns vnd in vnseren zeyten die künst der malerey durch etliche seer veracht und gesagt will werden, die diene zu abgötterey. Dann eyn yeglich christenmensch wirdet durch gemel oder byldnüß als wenig zu einem affterglauben gezogen als ein frumer mann zu eynem mord, darumb das er ein waffen an seiner seyten tregt.“¹²

Das ist ein typischer Künstlervergleich, nicht ganz logisch, von einem leidenschaftlichen Temperament geformt; auch die Form weist darauf hin, daß das Argument in vielen Diskussionen vorgetragen wurde, ehe Dürer es niederschrieb. Die neue Lehre entwickelte sich in den Schriften einiger ihrer führenden Köpfe in einer Richtung, die den Sinn seines ganzen Schaffens in Frage stellte. Aus diesen Beunruhigungen erwachsen die Auswahlprinzipien für die Zitate, die er 1526 unter die Tafeln mit den „Vier Aposteln“ schreiben ließ. Das hat man immer gesehen. Die Warnung wird deutlich ausgesprochen und sie richtet sich an den Nürnberger Rat selbst: „Alle weltlichen Regenten jn disen ferlichen zeitten nemen billich acht, das sie nit für das göttlich wort menschliche verfuering annehmen.“¹³ H. Lutz hat mit Recht hervorgehoben, daß Dürer am weitesten in seinem Markuszitat gegangen ist, wo er nicht nur wie in dem Petruszitat vor den falschen Propheten warnt, sondern sie auch wegen ihres Eigennutzes anklagt:

„Habt acht auff die schriftgeleritten, die gehen gern jn lanngen kleidern, vnd lassen sich gern grussen auff dem Marckt, vnnd sitzen gern oben an in den schulen, vnd vber tisch – die fressen der wittwen heuser, vnnd wenden langs gepet fur, die selben werden dester mehr derdambnus empfahlen.“¹⁴

Dürer zitiert aus Luthers „Septemberbibel“ von 1522. Man muß sich den ersten Mann als einen Leser der Bibel an den vielen Feiertagen vorstellen, an denen ihm jede Arbeit verboten war. Es ist sicher nicht richtig, daß hiermit nur die Schwarmgeister radikalerer Richtungen gemeint waren, die man überall inzwischen verfolgt hat, vielmehr ganz ausdrücklich die nunmehr die Stadt beherrschenden Prediger der Hauptkirchen¹⁵. Gerade diese Einsicht macht es wahrscheinlich, daß wir die Briefstelle Pirckheimers an seinen und Dürers Freund Johann Tscherte, die etwa ein Jahr nach Dürers Tod geschrieben wurde, in diesem Punkt ernst nehmen dürfen. „Ich weken (bekenn), das ich anfänglich auch gut lutherisch gewest pin, wie auch vnser Albrecht seliger, dann wir hoffen, die Römische puberei, des gleich der münch vnd pffaffen schalkheyt solt gepessert werden, aber so man zusicht, hat sich die sach also geergert (ist ärger geworden), das die ewangelischen pupen yene pupen from machen.“ Pirckheimers Empörung richtet sich vor allem gegen den Einwand, man dürfe sie nicht nach ihren Werken beurteilen, sondern nur nach den Reden, die ihren Glauben bezeugen. So fährt er fort: „Die

¹² Rupprich, Dürer I, 285, Zeile 115–121, 126–130.

¹³ Rupprich, Dürer I, 210, Nr. 83, Zeile 1–4.

¹⁴ Ebd. Zeile 53–59.

¹⁵ H. Lutz (1968) 43.

forigen haben vns mit gleyßneri vnd listigkeit wetrogen, so wollen die jetzigen öffentlich ein schentlich und strefflich wesen füren vnd dapey die leut mit gesehenden augen blind reden vnd sagen, man könn sy aus den werken nit vrteilen . . .“¹⁶

Dürer mag ähnlich gedacht haben, wenngleich er an sich nicht der Mann war, sich mit der gleichen leidenschaftlichen Schärfe zu äußern. Man war in weiten Kreisen in Nürnberg gegen die neue kirchliche Autorität eingestellt, deren Überheblichkeit und Intoleranz schwer erträglich war, und man war ebenso von den Übersteigerungen des Radikalismus aufgeschreckt, die Luthers Lehre selbst ad absurdum zu führen drohte. Ein Bekenntnis zur päpstlichen Partei oder auch nur eine Auseinandersetzung mit ihr darf man jedoch aus Dürers Zitaten nicht herauslesen. Diese Diskussion war für Dürer wie für den Rat von Nürnberg gerade damals abgeschlossen. Er wendet sich nicht gegen die Mönche und Theologen des Katholizismus. Sie stehen nicht mehr im Blickfeld der Gemeinde, zu denen die „Vier Apostel“ sprechen. Es konnte nicht anders sein: in Dürers letzten Lebensjahren sind die „großen Ängste“ von einer umgreifenderen Sorge verdrängt worden. Die Dinge hatten sich anders entwickelt, als er zu Beginn der 20er Jahre mit den meisten seiner Mitbürger gehofft hatte.

Das Werk Dürers zwischen Renaissance und Reformation

Spiegelt sich dieser Wandel seiner Einstellung zu dem Reformationsgeschehen unter dem Eindruck der Veränderung der Verhältnisse selbst auch in seiner Kunst? Erst hier komme ich zu dem eigentlichen Thema dieser Ausführungen. Kann man die drei Phasen, die Heinrich Lutz unterschieden hat, seiner künstlerischen Produktion ablesen? Die Frage läßt sich, wie gleich noch kenntlich gemacht werden soll, weder mit einem ja noch mit einem nein beantworten. Mit einem „ja“ auch deshalb nicht, weil sich die Kunst jedes überragenden Meisters nach anderen und eigenen Gesetzen entfaltet, und mit „nein“ nicht, weil die übergreifende geistige Konstellation eines Zeitalters und ihr Wandel sich immer in den Kunstwerken spiegelt.

In Dürers Schaffen während der vorreformatorischen Zeit von etwa 1512/13 bis zu seiner Reise in die Niederlande, die er am 12. Juli 1520 antrat, treten religiöse Themen ganz auffällig zurück. Die großen Folgen seines Druckverlags waren abgeschlossen, die monumentales Format anstrebenden Altarbilder, zu denen er sich nach der italienischen Reise bereitfand, ihren Auftraggebern übergeben. Es ist das Zeitalter, das mit den drei Meisterstichen beginnt und den großen Aufträgen für Kaiser Maximilian endet. Der einzige vom Thema her religiöse Auftrag unter diesen, das Gebetbuch, ist ebenso ein Werk mehr der höfischen Virtuosität als ein Dokument des Bekenntnisses, wie die zahlreichen Madonnenzeichnungen und Kupferstiche dieser Epoche mehr Dürers lyrische Kraft bezeugen als sein religiöses Verhalten. Gewiß, es gibt Ausnahmen. Der Holzschnitt mit Christus am Ölberg von 1515, die Engel mit den Leidenswerkzeugen von

¹⁶ Rupprich, Dürer I, 285, Zeile 115–121, 126–130; vgl. H. Lutz (1968) 38 f.

1516 gehören hierher. Grünewalds Einfluß wird in dem letzten greifbar. Doch beweisen gerade die Tafelbilder dieser Jahre, die Annaselbdritt in New York von 1516, die Münchner Lukrezia von 1518, daß der Künstler mehr mit Problemen der Form und der Bildgattungen beschäftigt war als mit den Fragen des Glaubenskampfs. Seine Kunst hielt sich außerhalb dieser Diskussion. Das trifft sogar für den privaten Sektor der Zeichnung zu. In den Hochformaten mit Ölberg (1518, W 586) und Beweinung (1519, W 587) lassen sich keine Motive auffinden, die zu den neuen Lehren in Bezug stehen. Das gleiche gilt mit einer Ausnahme, von der noch zu sprechen sein wird, für das Jahr der Niederländischen Reise. Dürer ist von ihr im Juli 1521 zurückgekommen. Nach seiner Rückkehr aber beschäftigten ihn zunächst und vor allem die Entwürfe für zwei große Altarbilder, ein Marienbild und eine Kreuzigung. Namentlich für das Marienbild, vielleicht auch die Marienbilder, schuf Dürer eine ganze Serie von Entwürfen, die die Gottesmutter im Kreis zahlreicher Heiliger auf einem venezianischen Thronaufbau zeigen, zu dessen Füßen musizierende Engel sitzen (W 837–857). Die Studien haben ihn 1521 und 1522 immer wieder gefesselt. Man geht sicher in der Annahme nicht fehl, daß in dem Wandel der religiösen Verhältnisse in Nürnberg, ja in Deutschland überhaupt der Grund dafür zu suchen ist, daß Dürer dieses Altarbild ebensowenig ausführen konnte wie die große Kreuzigung, für die die Vorzeichnungen bis 1523 reichen. Im Rahmen der künstlerischen Entwicklung Dürers, auch im Rahmen seines subjektiven Schöpfungsverlangens, wären solche Bilder in den frühen 20er Jahren durchaus noch möglich gewesen. Im Raum der ihn umgreifenden Geistesentwicklung ist es auch keinem anderen der Großen in den 20er Jahren gelungen, ein glaubhaftes Marienbild, ja ein glaubhaftes Altarbild überhaupt zu schaffen. Wo aber ein mächtiger Auftraggeber dazu drängte, wie bei Cranachs „Albrecht von Brandenburg vor dem Kreuze“ und Grünewalds „Erasmus und Mauritius“, entstanden Werke, die ihren existentiellen Ernst damit beweisen, daß sie sich einem solchen Auftrag nach Form und Inhalt nicht mehr einfügen, Dürer konnte kein monumentales Altarbild mehr vollenden. Der Allerheiligenaltar von 1511 für die Landauerkapelle ist sein letztes gewesen.

Wir stehen zunächst vor einem negativen Ergebnis. Dürer beschäftigt sich intensiv während drei entscheidender Jahre mit Altarentwürfen und vermag sie nicht auszuführen – es war die zweite Phase seiner Auseinandersetzung mit dem reformatorischen Geschehen. Von der ersten Phase hörten wir, daß in ihr die christlichen Bildinhalte zurückgetreten sind. Wo der Mensch Dürer in „großen Ängsten“ die Glaubenswahrheiten sucht, zieht sich der Künstler in seine Handwerksstube, die ästhetische, die humanistische Provinz zurück. Gibt es für diese zweite Phase des größten Einsatzes für die neue Lehre auch positive Zeugnisse?

Vor allem Panofsky hat auf die Bedeutung der querformatischen Zeichnungen und Holzschnitte zur Passion Christi hingewiesen, die in dem gleichen Zeitraum entstanden sind (W 793–799)¹⁷. Dürer beschäftigte sich schon während der Niederländischen Reise

¹⁷ Panofsky, Dürer I, 218 ff.

mit Zeichnungen für Christus am Ölberg und die Kreuztragung (W 793) und etwas später mit der Grablegung (W 799), und diese Zeichnungen halten sich nicht mehr an das Hochformat der älteren Passionsfolgen, sondern rücken das Geschehen in das Querformat, das ausführlichere Erzählungen möglich macht. Dürer berichtet von diesen Zeichnungen zum 25. Mai aus Antwerpen: „Ich hab 3 ausführung (d. h. Grablegungen) und 2 Ölberg auff 5 halb pogen gerissen.“¹⁸ Nach seiner Rückkehr kommen Blätter für die Beweinung (1522, W 822) und das Abendmahl (1523, W 889) hinzu. Eine Abendmahlsdarstellung erschien 1523 auch im Druck. Oft ist darauf hingewiesen worden, daß auf der Zeichnung noch Brot und Kelch deutlich hervorgehoben wurden, auf dem Holzschnitt einsam auf dem leeren Tisch der Kelch, ein Hinweis auf die Forderung, die Kommunion in beiden Gestalten nicht nur den Priestern und Königen zuzubilligen, sondern dem ganzen Christenvolk. Noch bedeutsamer für Dürers Einstellung ist die Tatsache, daß er auf jedes schmückende Beiwerk verzichtet. Der Raum ist leer. Architektur und Mobiliar sind puritanisch schlicht. Das Mahl ist beendet. Judas hat die Gefährten verlassen, Jesus hat das Sakrament gespendet und lehrt. Auch die Betonung der Lehre ist ein reformatorischer Gedanke. Die Schale auf dem Fußboden erinnert an die Fußwaschung, die vorausgegangen ist¹⁹.

Eine Äußerlichkeit beweist, daß Dürer auch aus seinen Entwürfen für Ölberg, Kreuztragung und Grablegung eine Holzschnitt-Passion entwickeln wollte. Der Zug der Gestalten führt auf den Zeichnungen von rechts nach links, während eine organische Entwicklung des Geschehens nur in der Richtung der Schrift von links nach rechts möglich ist, die dann das Druckverfahren bewirkt hatte. Es ist wahrscheinlich, daß Dürer in den gleichen Tagen, in denen er seine Klage um den vermeintlichen Tod Luthers niederschrieb, eine solche epische Folge zur Passion geplant hat, wenngleich auch hier sich alte Erinnerungen – wie oft vermerkt wurde²⁰ – an Mantegna, ja an van Eyck in den Vordergrund drängen. Die Anteilnahme am religiösen Geschehen bleibt auch hier die Konstante, Form und Ausdrucksprobleme im einzelnen jedoch der tiefere Anlaß. Bedenkt man, was alles Dürer in Antwerpen zwischen dem 21. Mai 1521 und dem 26. Mai, jedenfalls vor dem 30. Mai – den Tagen, in denen diese fünf Blätter entstanden sind – gesehen, erlebt und geschaffen hat, so kann man für ihre Entstehung kaum mehr als einen Nachmittag und vielleicht einen Abend einsetzen. Sehr möglich, daß ihn der Erfolg seines Druckverlags in den Niederlanden bewogen hat, an eine solche neue Passion zu denken. Fast täglich verzeichnet er Gewinne aus dem Erlös der „Kunst“. Mit Ausnahme jenes einen – freilich überaus kennzeichnenden – Motivs des Abendmahls aus dem Jahr 1523 vermag man keine Spuren eines Wandels in Dürers Einstellung zu den Glaubensfragen zu erkennen. Es sei denn wiederum negativ: Er hat die Holzschnittfolge nicht vollendet. Er beließ es bei dem einen Blatt mit dem Abendmahl.

¹⁸ Rupprich, Dürer I, 173, Zeile 50–51.

¹⁹ Panofsky, Dürer I, 233 weist irrtümlich darauf hin, daß die Stelle wiedergegeben sei: Ein neu Gebot gebe ich euch . . . Joh 13, 34; doch wird der Text vorher bei der Fußwaschung gesprochen.

²⁰ Panofsky, Dürer I, 219 f.

Bleibt als ein Dokument der dritten Phase das Hauptwerk seiner Spätzeit „Die Vier Apostel“, sein letztes monumentales Tafelbild. Dürer hatte schon 1514 zwei kleine Kupferstiche mit Aposteln geschaffen (Bartsch 48, 50). 1523 trug er sich mit dem Plan einer Gesamtserie und schuf drei weitere Kupferstiche. Philippus, den letzten und bedeutendsten, hat er erst 1526 veröffentlicht. Aus diesen Entwürfen entfaltete sich seit 1525 – nicht früher – der Gedanke zu dem großen Werk. Man kann – wie Winkler bemerkt hat – an der Lichtführung erkennen, ob eine Zeichnung als Entwurf für das Gemälde oder für die Kupferstiche gedient hat. Es gibt eine Apostelstudie von 1523, die ursprünglich für die Stichfolge bestimmt war und dann für den Paulus des Apostelbilds ein zweites Mal genutzt wurde (Winkler 878). Indes die Johannesstudie (W 873), die Dürer 1525 datiert hat, ist das älteste Blatt, das von vornherein für das Gemälde geschaffen wurde, welches der Künstler im September 1526 dem Rat (Stadtrat) übergeben konnte. Er hat es also in relativ kurzer Zeit ausgeführt. So wie es geplant war, wurde es vollendet²¹.

Es muß dies betont werden, weil die Behauptung, es habe sich hierbei ursprünglich um die Flügel eines großen Altars gehandelt, möglicherweise des Madonnenbilds, für das er 1521 und 1522 Entwürfe schuf, unausrottbar scheint²². Drei Momente, die unterschieden werden müssen, werden dabei durchmischt: die genetische Herkunft der Bildform, das tatsächliche Geschehen und die übergeordneten Bedingungen, welche für die Entstehung des Werks Voraussetzung sind. Von der Bildform läßt sich nicht leugnen, daß sie von den Flügeln eines Triptychons abgeleitet ist. Das hat man schon im 17. Jahrhundert gesehen²³. Vorbilder waren die Flügel des Madonnenbilds Giovanni Bellinis von 1478 in der „Frari“ Venedigs, und Panofsky hat völlig recht, wenn er darauf hinweist, daß dies nicht nur für die Proportionalität des Gesamtbilds gilt, sondern auch für die Stellung der Hauptfiguren in ihm²⁴. Indes ist es falsch, daraus zu folgern, daß Dürers Tafeln einmal für einen der später verworfenen Altarentwürfe vorgesehen waren, das Madonnenbild oder die große Kreuzigung. Jedenfalls besitzen wir hierfür keinerlei Unterlagen. Die Daten der erhaltenen Entwurfzeichnungen sprechen entschieden dagegen. Hier ist keine ursprünglich geplante Mitte verlorengegangen. So wie sie von Anfang an intendiert war, so ist die Tafel fortentwickelt worden. K. Lankheit geht mit seiner Rekonstruktion, in der die „Apostel“ als Flügel eines doppelt so breiten Mittelbilds gezeigt werden, über das, was Dürer geplant und geschaffen hat, weit hinaus²⁵. Sie sollten realiter zu keinem Zeitpunkt Flügel sein. Ja, sie bilden eine so ge-

²¹ Eine gute Zusammenstellung von Geschichte und Bibliographie im Katalog II, Alte Pinakothek München, Altdeutsche Malerei (München 1963) 80 ff.

²² Bibliographie ebd.; vgl. besonders Klaus Lankheit, Das Triptychon als Pathosformel (Heidelberg 1959) 20 ff.

²³ Lankheit (Tafel 16) bildet in diesem Zusammenhang ein Kircheninterieur von Paul Juvenal d. Ä. aus dem Wallraf-Richartz-Museum ab, das einen Altar mit der Grablegung Christi im Mittelfeld besitzt, dessen rechten Flügel (der linke ist unsichtbar) Dürers Paulusseite bildet.

²⁴ Panofsky, Dürer I, 232 und II, Abb. 296, 297.

²⁵ K. Lankheit, a.a.O. Taf. 6.

schlossene Komposition, daß vermutet werden könnte, sie seien ursprünglich auf eine Tafel gemalt worden.

Andererseits spiegelt die Tatsache, daß Dürer seine Altarbilder, für die wahrscheinlich Aufträge abgesprochen waren, nicht mehr ausführte, während er dieses letzte Hauptwerk ohne Auftrag vollendet hat, den Wandel der Zeitverhältnisse. Die Zeugen des Worts als Exempla einer geistigen Haltung und sittlichen Weltauffassung dem Stadtrat von Nürnberg vor Augen zu stellen, schien 1526 ein dringliches Anliegen; die Gestaltung eines Altars für eine Stadt, in der der öffentliche katholische Gottesdienst verboten war, sinnlos.

Für den Kopf des Johannes mag, wie Wölfflin bemerkt hat²⁶, das Profil Melanchthons, den Dürer im gleichen Jahr portraitierte, Vorbild gewesen sein. Daß aber Dürer allen vier Aposteln Portraitstudien nach führenden Persönlichkeiten der Reformation in Nürnberg zugrunde gelegt haben soll, wie G. Pfeiffer vermutete²⁷, ist nicht nur unwahrscheinlich. Es entspricht nicht dem Denken Dürers und seiner Zeit, in so verschlüsselter Form auf die lokalen Verhältnisse hinzuweisen. Auch an Melanchthon wollte er nicht unmittelbar erinnern. Sein Anliegen war ein zeitloses Unbedingtes. Die Apostel entziehen sich solchen Bezugssystemen. Sie zeigen auch, daß das lokale Zeitgespräch, das Pirckheimer als einen Verbitterten zurückließ, für Dürer zu enge Perspektiven besaß. In seiner Kunst geht es um das Höchste: die geistige Würde des Menschen und seines Bekennens überhaupt. Wenngleich die Apostel tafeln das, was die Schriftzitate über Dürers Haltung zu den Konfessionskonflikten in seinen letzten Lebensjahren aussagen, bestätigen, gehen sie doch weit über diese Formeln der Warnung hinaus und ordnen sich damit der Gesamtentwicklung sowohl Dürers als auch der Nürnberger Kunst des ersten Drittels des 16. Jahrhunderts ein. Und hiermit komme ich auf den letzten, im Grund entscheidenden Teil dieses Vortrags.

Entwurf für einen christlichen Humanismus

Ganz unabhängig von Dürers Schaffen und von den verschiedenen Phasen und Richtungen des reformatorischen Geschehens nimmt Nürnbergs Kunst eine eigene Stellung in der Geschichte der christlichen Kunst ein. Das hängt damit zusammen, daß Nürnberg nicht wie Köln oder auch Regensburg eine „heilige“ Stadt mit großer sakraler Überlieferung gewesen ist. Es besaß kein sakrales Zentrum, kein Märtyrergrab, keine Heiligentradition, auch keinen Bischof und keine Stifte oder Klöster, die ein staatliches oder

²⁶ H. Wölfflin, *Die Kunst Albrecht Dürers* (München 1926) 350. Die Porträtzeichnung Melanchthon (Winkler 901) wird 1526 datiert. Melanchthon war im Herbst 1525 und im Frühjahr 1526 in Nürnberg.

²⁷ G. Pfeiffer, *Die Vorbilder zu Albrecht Dürers „Vier Apostel“*. Melanchthon und sein Nürnberger Freundeskreis: Wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht des Melanchthon Gymnasiums (1959/60). Demnach wird Melanchthon als Johannes, Joachim Camarius als Paulus, Michael Roting als Petrus und Hieronymus Baumgartner als Markus dargestellt.

geistiges Eigenleben von hohem Rang geführt haben. Die Nachrichten über den Stadt-heiligen St. Sebald waren so ungewiß, daß sich Rom erst 1425 bereit fand, seine Ver-ehrung wenigstens für den Stadtbereich zu gestatten. Wie St. Lorenz zu seinem Patro-zinium gekommen ist, wissen wir nicht. Man hat sich angestrengt, durch jenen sagen-haften Beichtvater Karls des Großen, Deocarus, Gründungsabt von Herrieden, Ersatz zu schaffen. 1316 konnten seine Gebeine für St. Lorenz erworben werden. 1437 ent-stand der Schrein, auf dessen gemalten Flügeln die Legende erzählt wurde. Das Volks-fest zu seinen Ehren aber ist von dem Patriziat der Stadt nie ganz ernst genommen worden. Das verborgene Numinose, welches aus eigener Kraft fortwirkt, mußte durch politische Anstrengungen ersetzt werden. Einen gewissen Ersatz lieferten die Reichs-insignien und namentlich die heilige Lanze, um die sich ein besonderer Kult ent-wickelte²⁸. Nürnbergs kirchliche Kunst sucht von Anfang an einen dieser Stadt eigenen Bezug zur Volksfrömmigkeit.

Drei kennzeichnende Werke aus der Dürerzeit dürfen in diesem Zusammenhang her-vorgehoben werden. Im Hochgrab aus Bronze von Peter Vischer und seinen Söhnen (1508–19) gewinnt das Verlangen nach einem Heiligengrab höchsten Rangs in letzter Stunde monumentale Form. Die Kunst hatte zu leisten, was der Geschichte der Stadt versagt blieb. Als Heiligengrab kam es so spät, daß es in gleichem Ausmaß zu einem Denkmal der sich emanzipierenden Kunst geworden ist. Das Selbstbildnis des Künst-lers Peter Vischer in Ganzfigur und in Bronze wurde zum Gegenstück nach Größe und Aufstellung zu der Gestalt des Heiligen. Das Heiligengrab ist dadurch zugleich zu einem Denkmal des Bürgertums geworden. Eine ähnliche Sonderstellung nehmen die Kreuzwegstationen Adam Krafts ein (von 1507/08). Nürnberg hat als eine der ersten Städte auch aus hygienischen Gründen einen Friedhof vor den Toren der Stadt ange-legt. Den Weg zu diesem Friedhof und seiner Johanneskapelle sollten diese ersten und ältesten Kreuzwegstationen schmücken, die sich in der abendländischen Kunst erhalten haben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sie die ältesten überhaupt gewesen sind, denn der Gedanke, ein Volksgebet zum Anlaß von Monumentalkunst werden zu lassen, ist ein kennzeichnend Nürnberger Gedanke. Und manches in Form und Gestaltung läßt daran denken, daß Kraft von Zeichnungen Dürers die Anregungen bezogen hat. Es ist Dürers Leidenschaftlichkeit am Werk. Unweit von seinem Haus nahm der Kreuzweg seinen Anfang. Aus einer verwandten religiösen Konstellation ist der „Englische Gruß“ von Veit Stoß von 1517/18 entstanden. Der Brauch, Madonnen, auch Doppelmadonnen, in den Chor oder das Schiff einer Kirche an langen Ketten herabschweben zu lassen, ist seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts überliefert. Völlig neu war es, einen Rosenkranz als monumentale Komposition aus dem Gewölbe der Hallenkirche in die Mitte der Ge-meinde herabhängen zu lassen. Vor das liturgische Altarbild rückt das gestaltgewordene Volksgebet. Den Heiligenkult, wie ihn das Sebaldusgrab dokumentiert, die Volksgebete,

²⁸ Julia Schnelbögl, Die Reichskleinodien in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg, 51 (1962) 78–159.

unter denen Kreuzwegandacht und Rosenkranz an erster Stelle standen, hat die sich festigende evangelische Kirche abgelehnt. In Nürnberg – und Vergleichbares gibt es kaum in anderen Reichsstädten – erwachsen solche Werke dennoch aus einer Religiosität, die auf die Reform der alten kirchlichen Zustände hinführte. Die Laienfrömmigkeit tritt in ihnen vor die Liturgie des Klerus. Das religiöse Empfinden, nicht der theologische Gedanke drängt sich in den Vordergrund.

Diese Reihe der auf die Laienfrömmigkeit bezogenen Hauptwerke der Nürnberger Kunst gipfelt in den „Vier Aposteln“. Sie repräsentieren eine Haltung, die man ebenso als kennzeichnend Nürnbergisch wie auch als kennzeichnend Dürerisch bezeichnen kann. Auf dem Weg zu ihnen findet man eine stattliche Reihe von Dürers Werken. Bei ihnen allen ist es mehr die Frömmigkeitshaltung als der theologische Gedanke, der das Formgeschehen bestimmt. Das Sakrale tritt hinter dem menschlichen Bezug, das Sakramentale hinter dem Sittlichen zurück. Im Vordergrund steht das Verhalten des Menschen zu Gott, zu Christus, zur Wahrheit. Man könnte die Reihe der Dürerdokumente für diese Einstellung schon mit dem Münchner Selbstbildnis von 1500 beginnen lassen. Dürer stilisiert das eigene Antlitz nach der „vera icon Christi“. Er erkennt in seinen Zügen das Ebenbild Gottes. Das Titelblatt zur großen Passion von 1511 mit dem Erdenpilger vor dem Schmerzensmann gehört ebenso hierher wie der Holzschnitt von 1510 mit dem Büsser vor dem Altar. Ist es auch nicht Dürer allein, der in diesen Jahren den Betenden gern mit dem Gegenstand seines Gebets zeigt, wodurch die Frömmigkeitshaltung zugleich mit ihrem Inhalt zum Erlebnis wird, so kann man in dieser Verlagerung des Schwerpunkts der Inhaltsstrukturen vom Theomorphen zum Anthromorphen doch eine Zeittendenz erkennen, die von Dürer besonders gefördert, durch die weite Verbreitung seines graphischen Werks zum Allgemeingut wurde. Die Gestalt des Schmerzensmanns gewinnt durch ihn einen neuen Sinn. Er ist zugleich der leidende Christus und der Beter, der zu seiner Nachfolge angetreten ist. Das gilt auch für Christus am Ölberg, für den Kreuztragenden, für den mit Dornen Gekrönten auf dem Schweiß Tuch der Veronika. Als deutlichstes Denkmal dieser Frömmigkeitshaltung darf die Zeichnung von 1522 gelten, in der Dürer dem Schmerzensmann die eigenen Züge gibt (W 886). Er ist als ein Selbstbildnis Dürers aus der Zeit seiner schweren Krankheit angesprochen worden²⁰. Der autobiographische Zug ist ebensowenig zu verkennen wie das Bestreben, dem eigenen, körperlichen Leiden einen höheren Sinn zu geben.

Im Rahmen der übergeordneten Geistesbewegung, die von dem theozentrischen Weltbild des Mittelalters zum anthropozentrischen der Renaissance und des Humanismus führt, sind Dürer entscheidende Bildformulierungen des Neuen gelungen. Sie wurzeln ebenso in der Nürnberger Tradition wie im eigenen künstlerischen Erleben. Sie stehen in Bezug zu dem Wandel der religiösen Vorstellungswelt, aus dem die Reformation erwuchs. Sie finden das Göttliche im Menschen, die Wahrheit in der Wahrhaftigkeit, das Gute in der Integrität der Persönlichkeit.

²⁰ Winkler 886, Bd. IV, 70.

Dürer als Mensch unterliegt der Entwicklung des religionsgeschichtlichen Geschehens. Heinrich Lutz³⁰ hat seine Phasen einprägsam gekennzeichnet. Dürer als Leiter eines Verlags für Druckgraphik und eines Handwerksbetriebs für Malerei muß sich den Erfordernissen des Zeitenwandels fügen. Das glaubhafte Andachtsbild, das glaubhafte Altarbild konnte nach 1520 nicht mehr gestaltet werden. Dürer als Künstler aber schafft aus einem übergeordneten, zugleich tiefer wurzelnden Gesetz. Der Weg, der von der Apokalypse, dem Selbstbildnis von 1500 zur großen Passion, zu Ritter trotz Tod und Teufel zu den Aposteln führt, ist ein gradliniger. Man würde vielleicht besser von einem Fluß sprechen, in den von vielen Seiten her Nebenflüsse einmündeten, so daß er von Jahr zu Jahr tiefer und breiter geworden ist. Die Reformation war ein solcher Nebenfluß, wie es das Vorbild Italiens, das humanistische Denken, die eigenen theoretischen Erfahrungen gewesen sind. Aber keiner dieser Nebenflüsse war ein so mächtiger Strom, daß er den Hauptfluß aus seiner Bahn hätte lenken können. Bei vielen Hauptwerken hat man den Eindruck, es handle sich zugleich um geistige Selbstbildnisse, um Darstellungen des eigenen Verhaltens. Das gilt für die drei Meisterstiche wie für die Vier Apostel. Gerade die Kupferstiche, wie „Ritter trotz Tod und Teufel“, die vor der reformatorischen Bewegung entstanden sind, machen deutlich, daß Dürer in jenen Werken, die nicht aus einer überschaubaren Bildtradition erwachsen sind, die allgemeine – heute würde man sagen existentielle – Situation zu kennzeichnen vermochte, in die er sich gestellt sah. Der Wandel dieser Situation führt von den „großen Ängsten“ zu jener neuen Glaubenszuversicht, die ihm Luther vermittelt hat. Mit der einen Ausnahme der Abendmahlsdarstellungen des Jahres 1523 fühlte er sich dabei zu keinem Zeitpunkt angehalten, in dem Streit der Konfessionsgespräche Stellung zu nehmen, um das Gewicht seiner Kunst für die eine oder andere Seite einzusetzen. Wie alle großen Maler seiner Zeit war er zugleich ein konservativer Mann und ein schöpferischer Neuerer. Er hätte zu keinem Zeitpunkt seine frühen Hauptwerke – etwa das Rosenkranzbild oder den Allerheiligenaltar – als Denkmäler päpstlicher Irrlehren verurteilt. Aber die Gestalten seiner Spätwerke, diese großen gesehenen klaren Köpfe der späten Bildnisse, der „Holzschuher“ ebenso wie der „Stark“ sind Denkmäler des neuen Menschenbilds, welches sich aus der Reformation entwickelt hat. Die Vier Apostel nehmen mit ihren Inschriften Stellung zu den Gefahren, von denen Dürer die evangelischen Bewegungen bedroht sah. Sie stellen sich nicht außerhalb. Sie gehören zu dem Rat, der seit 1525 sich in seiner Gesamtheit zu dem neuen Glauben bekannte. Sie verweisen auf das Buch, auf das Wort. Dürers Kunst hat den großen Wandel im Kulturgefüge der Stadt mitgemacht. Aber sie dient nicht der Reformation. Sie stellt sich nicht neben die Streitschriften der Parteien. Sie entzieht sich auch der Abhängigkeit von Dürers eigenen schwankenden Stellungnahmen. Dafür besitzt sie ein zu großes Eigengewicht. Bilder wie die „Vier Apostel“ tragen die Verantwortung für die Nation und die Christenheit als Ganzes mit und ent-

³⁰ Vgl. Anm. 1.

ziehen sich dadurch in ihrem künstlerischen Gehalt einer allzu eng und zu genau zeitbezogenen Deutung.

Dieses Denkmal der Reformation, das sie zweifelsohne sind, besitzt die Größe ihrer Intentionen, nicht die Bedingtheit der Verwirklichung im Drang der Nöte der Zeit. Sie besitzen die Größe der Wortprägungen Luthers, nicht die Schwierigkeiten, in die Luthers Lehre in den späteren Jahren zwangsläufig geraten mußte. Und sie besitzen zugleich ein dürerisches Element. Dürer war unsagbar fromm. Ein Heiliger war er nicht. Er hat sich selbst als einen sündenbelasteten Menschen begriffen. Zu den rührendsten Dokumenten seines Lebens gehört, daß er sich am Weihnachtstag 1525, einem Tag, an dem er nicht arbeiten durfte, hinsetzte, um die Chronik seiner Familie zu schreiben. Was er über die Frömmigkeit seines Vaters, was er über die Armut seines Vaters gesagt hat, und wie er das gesagt hat, zeigt uns einen Menschen von einer vollkommenen Integrität, von einer rührenden Treue, Liebe und Aufrichtigkeit. Es ist dieser eigentümliche Frömmigkeitsgehalt, der hinter all dem steht, was Kunsthistoriker, Theoretiker und Historiker sagen können, der Dürer zu einem Menschheitsereignis macht. Eine solche Frömmigkeit kennt man sonst nur noch bei Michelangelo, nicht bei Tizian, nicht bei Raffael, nicht bei Leonardo; allein bei Michelangelo gibt es erneut solche menschliche Dokumente. Und diese Frömmigkeit ist es, die jede Frage nach Reformation und Nicht-Reformation ins Nebensächliche rückt.

Paul Konrad Kurz SJ

Heinrich Böll: Nicht versöhnt

An zeitkritischen Epitheta leidet dieses Zeitalter nicht Mangel. Man spricht von der „verwalteten Welt, von der „vaterlosen Gesellschaft“, der „skeptischen“ oder „angepaßten Generation“, vom Zeitalter der „Angst“, von ingenieurhafter „Machbarkeit“ der Welt und „Ratlosigkeit“ in einem Atemzug. Die Krise des Sprechens wird durch den Warenhauscharakter der Sprache verdeckt und überspielt.

Max Frisch schrieb im „Stiller“ (1954): „Wir leben in einem Zeitalter der Reproduktion. Das allermeiste in unserem persönlichen Weltbild haben wir nie mit eigenen Augen erfahren, genauer: wohl mit eigenen Augen, doch nicht an Ort und Stelle; wir sind Fernseher, Fernhörer, Fernwisser.“ Quantitativ mehren sich dem einzelnen die Daten über die Welt. Aber primäre Erfahrung von Welt scheint im gleichen Maß abzunehmen. Wahrgenommen wird nur mehr eine durch die modernen Mitteilungsapparate vermittelte, in Wort und Bild und Schlagzeilen reproduzierte Welt. Wir leben von der Dauer-Täuschung, dabei zu sein.

Humanisierung im „Zeitalter der Prostitution“

Heinrich Böll verabschiedet seinen Clown mit einer ähnlichen Direktaussage, wie sie Stiller in sein Notizheft einträgt. „Wenn unser Zeitalter einen Namen verdient“, monologisiert der Clown, „müßte es Zeitalter der Prostitution heißen. Die Leute gewöhnen sich ans Hurenvokabularium“ (dtv, 248 f.). Das ist anlässlich einer Fernsehdiskussion Sommerwils gesagt. Die Berechnung auf Wirkung und Image, Auftritt und Kontakt als Ware, das Wort als Geschäft und Public relations management. Die körperliche Prostitution, gibt Böll zu verstehen, ist gegenüber dieser Art von Prostitution vergleichsweise harmlos. Jene ist eindeutig, diese nicht einmal eingestanden. Aber wer hätte daran nicht teil? In einer Gesellschaft, in der alles verkauft wird und verkauft werden muß – man sehe einmal daraufhin das „Börsenblatt des deutschen Buchhandels“ an, um einen Begriff von struktureller Prostitution und vom Zugzwang der Prostitution in der Darbietung geistiger Güter zu bekommen –, tritt jeder Satz, jeder öffentliche Auftritt – man sehe die Politiker an –, jedes Buch, jedes Lächeln unter der Spielregel der Ware und also mit Warencharakter an. Sellerlisten für Redner und Bücher, Politiker und Prälaten, Funk und Verlage. Wer entkommt dem obszönen Zwang anzukommen, das heißt verkaufbar zu sein, im Geschäft zu bleiben? Wenn

sich Kirchenleute prostituieren (Prälat Sommerwild), ist es allerdings am schlimmsten, weil der moralische Anspruch im schreienden Widerspruch steht.

Die Sache und den Typ der geistigen Prostitution hatte Böll schon in „Doktor Murkes gesammeltes Schweigen“ (1955) angeprangert. Massiv karikaturistisch in der Figur des prestigemächtigen Kulturschwätzers Bur-Malottke, abgestuft in der des „melancholisch aussehenden Dichters Wanderburn“ und des unbenannten Hörspielautors am Ende der Satire. Sie alle gehen mit „Kultur“, mit ihren Antworten und Fragen wie die Dirne mit ihrem Leib, mit dem Publikum wie die Dirne mit ihren Freiern um.

Bölls Thema ist das Menschsein. Nicht das „edel sei der Mensch, hilfreich und gut“ der deutschen Klassik, nicht das Bildungsmenschentum des Bürgers, nicht das Programm des ehemals humanistischen Gymnasiums, nicht die angehobene Rollenhumanität der „höheren“ Schichten, nicht eine Humanität des „Menschenbilds“, nicht die Bildnisse und Abziehbildchen von Humanität, nach denen die Geschäfts- und Bildungsbeflissenen so lange fragten, nicht eine Vorzeigehumanität, nicht eine ideologische, auch nicht unter dem Vorzeichen des „hohen C“. Weil Böll für den Menschen ist, ist er kämpferischer Pazifist. Weil Böll für den Menschen ist, will er, daß die einfachen Worte gelten. Begriffe sind erlernbar, behauptbar, manipulierbar, dienen zuletzt fast immer der Herrschaft. Mit Begriffen polstern und beherrschen wir unsere tägliche Schizophrenie. Bölls Erzähler entschied sich für die unverstellten Regungen des Herzens, für „weinen“, „erschrecken“, „lächeln“. Böll ist ein radikaler Gegner des Zweigleisigen: hie Geschäft – dort Gott, hie Öffentlichkeitsarbeit – dort privater Egoismus. Der Clown sagt von seinem ehemaligen Schulfreund Edgar Wienecken: „Er hatte keinen Glauben als den an bestimmte Menschen – die anderen glaubten ja an mehr als an die Menschen: an Gott, an abstraktes Geld, an etwas wie Staat und Deutschland“ (231). Der Clown über sich selbst: „Merkwürdigerweise mag ich die, von deren Art ich bin: die Menschen“ (239).

In den „Frankfurter Vorlesungen“ (1964/66) vertritt Böll mit Nachdruck eine „Ästhetik des Humanen und Sozialen“, d. h. „atmen“ können, „essen, lieben, lesen“, „wohnen“. Das heißt „Heimat“ nicht im Sinn einer Blubo- oder Ganghoferliteratur, sondern „Heimat, deren Name Nachbarschaft, Vertrauen einschließt, ohne daß die Urstufe der Gesellschaft, die Familie, nur zu einer feindseligen, vergifteten Festung wird“¹. An genau dieser Stelle hatte Bölls Erzählen begonnen. Er zeigte in seinen frühen Erzählungen und Romanen Orte des Wohnens, Orte des Nicht-Wohnens: Erdlöcher, Lazarette, Bahnhöfe, Kneipen, enge Zimmer, Wartesäle des Lebens, Wartesäle des Leidens und Sterbens. Böll geht in den „Frankfurter Vorlesungen“ geradezu kolumbisch „von der Voraussetzung aus, daß Sprache, Liebe, Gebundenheit den Menschen zum Menschen machen, daß sie den Menschen zu sich selbst, zu anderen, zu Gott in

¹ H. Böll, Frankfurter Vorlesungen (Köln, Berlin 1966) 29, 26, 42, 14, 100. Zum Nicht-Wohnen der Nachkriegsjahre und Situation siehe H. E. Holthusen, Der unbehauste Mensch (München 1951). Das Stichwort stand zuvor in E. Langgässers Roman „Das unauslöschliche Siegel“ (Hamburg 1946): „Meine slawische Mutter hat mir . . . ihr Unbehaustsein in jeder geistigen Heimat vererbt“ (271).

Beziehung setzen – Monolog, Dialog, Gebet“ (14). Er behauptet provozierend, „die Menschwerdung des Menschen habe wahrscheinlich noch nicht begonnen, schon gar nicht im Roman, aber wahrscheinlich hat das Christentum noch gar nicht begonnen“ (100).

Weil Böll für eine Literatur der Menschwerdung plädiert, verwahrt er sich auch gegen die neuen Geschäftemacher, die Aufklärung sagen und Geschäft meinen, die Enttabuisierung predigen und eine gelangweilte Gesellschaft im Überfluß mit Sex kitzeln. Liebe ist für Böll verschieden von Sex, Geschlechtlichkeit von Promiskuität. „Keine äußere Entfernung mehr von der Geliebten, das läßt sich alles so leicht arrangieren – kein Alibi mehr, denn es herrscht ja Einverständnis – keine innere Entfernung mehr, es gibt ja nicht Ehebruch, Sünde, Eifersucht – in solcher Gesellschaft ist die Liebe ästhetisch nicht mehr vorhanden, weil sie keine Form, keinen Widerstand mehr findet . . . Für selbstmörderisch halte ich die generelle Verspottung dessen, was man östliche Prüderie zu nennen beliebt. Ich sehe das Zeichen einer heillosen Verkehrung und Verkehrtheit nicht darin, daß es etwa im Osten Keuschheit gibt und im Westen Promiskuität, sondern in der Tatsache, daß sich die westliche Welt noch als christlich deklariert“ (Frankfurter Vorlesungen 102 f.). Ähnlich in der dritten Wuppertaler Rede (1966). „Wenn die Tabudurchbrechung in den Händen der Würstlbratereien schicke und dolle Sache geworden ist, an der die Bourgeoisie immer mehr Gefallen findet und immer mehr Geld verdient – muß die Literatur zurückgehen, . . . muß sie selbst einen Weg suchen und finden, was frei, geordnet und untröstlich, was poetisch an der Liebe ist, möglicherweise auf dem Umweg über die Keuschheit, vor den zerklümperten Freiheiten zu retten.“

In seiner Besprechung von Solschenizyns Roman „Der erste Kreis der Hölle“ wirft Böll der westlichen Luxusgesellschaft „Schwachsinn“ vor. In einem Nebensatz weist er den „auf Optimismus getrimmten sozialistischen Realismus“ und den westlichen „nouveau roman“ in Schranken. Ein dernier cri der Literarkritik hat ja noch unlängst den „nouveau roman“ als neue Sachlichkeit und naturwissenschaftlich relativierte Objektivität, als den zeitgemäßen Roman schlechthin deklariert. Böll meldet von seiner Grundposition her Vorbehalte an, weil der nouveau roman die Welt so sehr verdinglicht und zerstückelt, das Auge so kalt macht, daß die Welt als menschliche Welt und das Auge als menschliches Auge zu kurz kommen. Hier fand im Namen des wissenschaftlichen Sehens ein Stück Enthumanisierung statt.

Vor einem monotonen Ernst hat den Schriftsteller Böll sein Humor, sein rheinischer Humor bewahrt. Zu Bölls Humanum gehört der Humor. Es sei ein „nationales Unglück der Deutschen“, sagte er in den Frankfurter Vorlesungen, daß ihre Vorstellung von Humor „von Wilhelm Busch“ bestimmt wurde, von einem „Humor der Schadenfreude, des Hämischen, des Spießigen, des Inhumanen“ (104). „Es ist der Humor der Abfälligkeit, nicht der Humor des Betroffenen, der für die Position des Satirikers charakteristisch ist“ (106). Der humane Humor wäre bei Jean Paul zu finden gewesen. Er „vernichtet nicht das einzelne“ und damit den Menschen, „sondern das Endliche durch den Kontrast mit der Idee“ (105).

Nicht versöhnt

Eine Formel für das Werk eines Lebenden zu finden, ist nicht leicht. Fast jeder Autor stößt im Verlauf seiner Autorschaft auf einen Nenner, auf seine Formel der angeschauten und dargestellten Welt. Sie ist der kritische Kern, der produktive Grund seines Schreibens. Böll ist im „Billard“-Roman auf seine Formel gestoßen. Sie heißt „*nicht versöhnt*“. „Nicht versöhnt“ kehrt im Roman leitmotivisch wieder bei Johanna, Heinrich und Robert Fähmel, bei dem zurückgekehrten Schrella.

Nicht versöhnen konnte sich Robert mit seinem „Büffel“-Bruder Otto, auch nicht nach dessen Soldatentod. Die Kommentare zu „*nicht versöhnt*“ stehen im zehnten Kapitel des Romans. Der Kontext: die Einweihung der von den Fähmels gebauten, gesprengten und wieder aufgebauten Abtei St. Anton steht bevor. Der Abt lädt die ganze Fähmel-Familie ein. „Kanzler und Kabinett haben ihr Erscheinen zugesagt, einige ausländische Fürstlichkeiten werden dabei sein“, sagt der Abt. „Meine Festansprache wird nicht im Zeichen der Anklage stehen, sondern im Zeichen der Versöhnung, Versöhnung auch mit jenen Kräften, die in blindem Eifer unsere Heimstatt zerstört haben, keine Versöhnung allerdings mit jenen zerstörerischen Kräften, die unsere Kultur aufs neue bedrohen.“ Das ist schon wieder der neue Jargon, der die Versöhnung zur eilfertigen Farce macht. Die Sprache verrät das Denken, verrät, daß Schuld und Schein nicht erkannt sind, daß kein neuer Anfang, keine Veränderung, vielmehr Restauration stattfindet und alles beim alten bleibt.

„Ich werde nicht zur Einweihung kommen“, dachte Robert, „weil ich nicht versöhnt bin, nicht versöhnt mit den Kräften, die Ferdis Tod verschuldeten, und nicht mit denen, die Ediths Tod verschuldeten und Sankt Severin schonten; ich bin nicht versöhnt, nicht versöhnt mit mir und nicht mit dem Geist der Versöhnung, den Sie bei Ihrer Festansprache verkünden werden; es war nicht blinder Eifer, der Ihre Heimstatt zerstörte, sondern Haß, der nicht blind war und dem noch keine Reue erwachsen ist... Ich bin nicht versöhnt mit der Welt, in der eine Handbewegung und ein mißverständenes Wort das Leben kostet.“

„Ich werde nicht kommen, ehrwürdiger Vater“, dachte der Alte, „denn ich würde hier stehen nur als ein Denkmal meiner selbst, nicht als der, der ich bin...; ich bin nicht versöhnt mit meinem Sohn Otto, der nicht mein Sohn war, sondern nur die Hülle meines Sohnes, und mit Gebäuden, auch wenn ich sie selbst erbaute, kann ich keine Versöhnung feiern... Kanzler, Kabinett, ausländische Fürstlichkeiten und hohe kirchliche Würdenträger werden gewiß die Lücke würdig ausfüllen...“

Großvater Heinrich Fähmel denkt im inneren Dialog mit Robert auch an die eigene Schuld, „an die Lämmer, die niemand geweidet hat, auch wir nicht; feiern wir also nicht Versöhnung“. Der aus den Niederlanden in die Bundesrepublik zurückgekehrte Schrella – einer von den ehemaligen „Lämmern“ – will ebenfalls nicht versöhnt sein, weil sie hier „nur Wölfe züchten“, „weil ich keine politische Chance für dieses Land sehe“. Nicht versöhnt ist Großmutter Johanna Fähmel, die Rächerin. Sie greift am Ende des Romans zur Pistole und erschießt M(inister), den „Mörder meines Enkels nebenan auf dem Balkon“. Der Enkel ist Joseph Fähmel. Er durchschaut das Spiel und die Sache der Versöhnung noch nicht.

Nicht versöhnt ist Hans Schnier. Nicht als Clown, weil seine Auftritte beim Publikum nur wohliges, gedankenloses Lachen hervorrufen. Nicht mit seiner Mutter, die sich mit seinem vorzeitigen Schulabgang „versöhnt“ hätte, wenn er sich bereit gefunden hätte, eine Künstlerattitüde anzunehmen (41 f.); nicht versöhnt mit seiner Mutter, die seine Schwester Henriette als Flakhelferin in den Tod schickte und jetzt dem „Kommittee zur Versöhnung rassischer Gegensätze“ vorsteht. Nicht versöhnt mit seinem Vater, der ihn entweder auf die Seite prestigeträchtiger Ehrbarkeit ziehen will – oder aber geizig ehrgeizig im Elend läßt. Nicht versöhnt mit dem „Kreis fortschrittlicher Katholiken“, den Sommerwilds, ka-ka-ka-Blotherts, Kinkels, Kalicks und Fredebeuls, die sich jeweils anpassen und Gott und die Welt verharmlosen. Nicht versöhnt mit Bonn und der CDU, nicht versöhnt mit dem Bündnis von Kirche und Staat, nicht versöhnt mit der dogmatisierten und institutionalisierten Herrschaft der Kirche. Nicht versöhnt mit denen, die Marie „wieder mit der Kirche versöhnten“ (86 u. 221). Nicht versöhnt mit den Möglichkeiten der Wahl: entweder angepaßte und mitmachende Vernunft – oder gesellschaftlich ausgestoßen. „Meine Wahl“, reflektiert Hans Schnier, „war nicht ‚rouge et noir‘ (d. i. Armee oder Kirche), sondern dunkelbraun oder schwarz: Braunkohle oder Kirche“ (218). Der Preis für sein unbequemes Selbstsein heißt Vereinsamung, Ausstoßung.

Der Typ des Nicht-Arrivierten, des *Außenseiters*, *Diversanten*, *Störenfrieds* war im Werk Bölls von Anfang. Die Heimkehrer-Figuren konnten sich nicht zurechtfinden, weil sie sich nicht arrangieren konnten und wollten. Ein Innerstes fühlte sich in ihnen verletzt. In den Satiren der fünfziger Jahre, gegen die aufkommende Wohlstandsgesellschaft gerichtet, typisieren „Doktor Murke“ oder „Der Wegwerfer“ den Diversanten und Nein-Sager. Das Verbindungsglied zwischen den Heimkehrergestalten und den Außenseitern der Satire bildet die Erzählung „Die schwarzen Schafe“. Böll las sie 1951 auf der Frühjahrstagung der Gruppe 47 und erhielt dafür den Gruppenpreis. Programmatisch wird der Typ des Diversanten in der Erzählung „Entfernung von der Truppe“ (1964). „Zeit meines Lebens ist es mein Ziel gewesen, dienstuntauglich zu werden“, sagt der Ich-Erzähler. „Daß Menschwerdung dann beginnt, wenn einer sich von der jeweiligen Truppe entfernt, diese Erfahrung gebe ich hier unumwunden als Ratschlag an spätere Geschlechter.“ Ausdrücklich „Moral: Es wird dringend zu Entfernung von der Truppe geraten. Zur Fahnenflucht und Desertation wird eher zu als von ihr abgeraten.“ „Truppe“ steht hier als kaum verhüllte Chiffre für Wehrdienst, Staatsdienst, Kirchendienst, Parteidienst, für alle Institutionen, die organisieren, einberufen, in Dienst nehmen, ausrichten. Ähnlich wie der „Clown“ zahlt der Ich-Erzähler der „Entfernung“ „keine Kirchensteuer“ und gilt deshalb als „Atheist“, „bezeichnet sich aber gern privat als ‚kommender Christ‘“. Die Verneinung ist heiterer, gelöster nochmals aufgenommen in „Ende einer Dienstfahrt“ (1966). Die idyllische Satire der „Entfernung“ wird zur schwankhaft satirischen Idylle des Happenings und versöhnenden Tribunals.

Wo vordergründig alle versöhnt waren, ist Böll – eine Generation früher als die rebellischen Studenten – nicht versöhnt. Nicht versöhnt mit dem Vergessen der Vergangenheit, nicht versöhnt mit dem Vergessen der Gegenwart. Nicht versöhnt zum Beispiel mit der politisch und publizistisch gehegten „Woche der Brüderlichkeit“, „die wir einmal im Jahr vorzeigen wie ein Motivbild während der Pilgerwoche“. „Ich nehme mich nicht aus“, sagt der Diversant Böll in Anwesenheit des Bundespräsidenten im Kölner Gürzenich, „erlaube mir nur, mich im Jahre 1970 ausdrücklich, nachdrücklich aus einem Rahmen zu entfernen, der in Anwesenheit der überkommenen Trinität Staat, Kirche, Armee eine Woche der Brüderlichkeit eröffnet.“² Diese Woche wird von den Herrschenden bestimmt, commemoriert, ausgehängt, prostituiert. Ein Aushängeschild ist kein Ersatz für nicht vorhandene Wirklichkeit.

Der programmatische Satz des mittleren Günter Grass, „mein großes Ja bildet Sätze mit kleinem nein“ („Ausgefragt“) wäre, übertragen auf Heinrich Böll, dahin abzuwandeln: „mein großes Nein bildet Sätze mit kleinem ja.“

Elegie – Satire – Idylle und die „verhaftete Welt“

Bei der Lektüre des Böllschen Werkes fiel mir immer wieder *Schillers* Aufsatz „Über naive und sentimentalische Dichtung“ (1795) ein. Hat nicht Böll vorab Elegien, Satiren und mehr oder minder versteckte Idyllen geschrieben? Elegien aus den Wartesälen des Sterbens, Elegien des gestörten und gehinderten Wohnens, Elegien über das nicht erreichte und ausgestoßene Leben, eine elegische Prosa des Nicht-Versöhnten. Satiren gegen die Welt in Wohlstand und Waffen, Satiren auf die Mitläufer und Heuchler des mittleren Bürgertums, Satiren gegen die „miesen Katholiken“. Und versteckt in Elegie und Satire die Idylle, Orte der Liebe, Stellen des einfachen Lebens, Küchen des Glücks, Lämpchen, Kniebänke, Litaneien der Religion.

Die Idylle steckt im mißglückten Bühnenstück „Ein Schluck Erde“ (1961/62). Sie steckt, halbwegs zwischen der Olinia-Ilona Liebe des Anfangs und „Ende einer Dienstreise“ im „Irishen Tagebuch“ (1957). Bölls Auffassung vom unverstellten Menschsein war prädestiniert für Irland und die irische Quasi-Idylle. Irland, ein Ort des Wohnens trotz Armut, ein Hort der Beziehung von Mensch zu Mensch. Nicht ohne die Absicht, dem bundesdeutschen Wohlstandsbürger den unverdorbenen Iren wie weiland Tacitus seinen Römern die Germanen entgegenzuhalten.

Kann man Böll durch Schiller sehen, erhellen? Der Rekurs sei erprobt. Schiller schrieb im genannten Aufsatz, einem der größten der deutschen literarischen Reflexion:

„Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriffe nach, die *Bewahrer* der Natur. Wo sie dieses nicht ganz mehr sein können und schon in sich selbst den zerstörerischen Einfluß willkürlicher und künstlicher Formen erfahren oder doch mit demselben zu kämpfen gehabt haben, da werden sie als die *Zeugen* und die *Rächer* der Natur auftreten. Sie werden entweder *Natur sein*, oder die *verlorene suchen*. Daraus entspringen zwei ganz verschiedene Dichtungsweisen . . . Alle Dichter werden . . . entweder zu den *naiven* oder zu den *sentimentalischen* gehören.“

² Bölls Rede in: Publik 13. 3. 1970.

Die naiven Schriftsteller sind Natur; die sentimentalischen müssen die Natur suchen. Schiller zählte Homer, Shakespeare, Goethe zu den naiven, sich selbst zu den sentimentalischen, den „modernen Dichtern, die auf dem Umweg über die Reflexion und den Intellekt zur Einheit zurückkehren mußten. „Natur“ war nicht mehr der Ausgangspunkt, sondern der Zielpunkt, nur mehr mit Hilfe der wegweisenden „Idee“ zu erreichen. Der Sache nach spürte Schiller jenes Problem, das später Hegel und der junge Marx als „Entfremdung“ beschrieben. „Natur“ bedeutete für Schiller zu dieser Zeit nicht mehr die rohe, ungeformte, sinnliche Natur. Sie war vielmehr „eine Idee des höchsten Geistes“, ein durch Geist und Moral zu gewinnender Bereich der Vollkommenheit und Identität, ein Spiegel des Göttlichen, Maßstab und Kriterium für die Kultur in ihren geschichtlichen Krisen. Schiller dachte nach heutigen Begriffen individualistisch, ästhetisch-heroisch, transzendent und statisch. Sein Bereich der „Natur“ als „Idee“ entspricht in Anspruch, Maßstäblichkeit, Ungefährheit und Ferne bei den heute reflektierenden, nicht von Kant und einer christlichen Transzendenz her kommenden jüngeren Schriftstellern (wobei jung nicht unbedingt eine Frage des Geburtsjahrs ist) der gesellschaftspolitischen „Utopie“.

Eine dritte Möglichkeit, daß ein Schriftsteller einen „naiven“ Naturbegriff (oder einen relativ naiven Utopiebegriff), eine nämlich fast spontane und nur gering reflektierte Vorstellung von „Natur“ und Menschsein in „Natur“, und damit zugleich eine naive Vorstellung von der Diskrepanz zwischen negativer Wirklichkeit und positiver „Idee“ in sich trägt, hat Schiller nicht bedacht. Der naive Schriftsteller war für ihn eins mit der „Natur“; der sentimentalische oder intellektuelle besaß seine ästhetisch-philosophische Reflexion. Wie aber, wenn Nicht-eins-sein, wenn idealische Naivität und kritisches Anschauen auf neue, eben die dritte Weise zusammenkommen? Eben dies scheint bei Böll zuzutreffen. Und das nicht-reflektierte Zusammentreffen von idealisch-naiver Naturvorstellung und kritischer Negation negativer gesellschaftlicher Verhältnisse scheint ursächlich beteiligt zu sein an Bölls simpler Scheidung von den guten Armen und Kleinen und den bösen Reichen und Halbgroßen. „Einst waren die Mühseligen und die Beladenen auch die Erniedrigten und die Beleidigten; aber heute sind die Entlasteten und von Mühsal Freigesetzten nicht eo ipso auch schon die Aufgerichteten und die Versöhnten“³ und noch längst nicht die Wachen, Verantwortlichen, politisch Handelnden und moralisch Guten. Daß auch in vergangenen Dezennien der Kleinbürger in seinem „Mief“ ähnlich fragwürdig und mitläuferisch gelebt hat wie die arrivierteren Bürger, hat Günter Grass in seinen beiden ersten Romanen gezeigt.

Böll, sagten wir, hat bei einigem Hinsehen lauter Elegien, Satiren und Idyllen geschrieben. Und eben das ist nach Schiller die Situation und Möglichkeit des „sentimentalischen“ Dichters. „Der *elegische* Dichter“, sagt Schiller, „sucht die Natur, aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existiert hat, wenn er sie gleich als etwas Dagewesenes und nun Verlorenes beweint.“ „*Satirisch* ist der Dichter, wenn

³ J. Habermas, in: Merkur, April 1970, 325.

er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale zu seinem Gegenstand macht . . . In der Satire wird die Wirklichkeit als Mangel dem Ideal als der höchsten Realität gegenübergestellt.“ Die *Idylle* zeigt die Übereinstimmung von Wirklichkeit und Ideal, den Zustand des Glücks, „der Harmonie und des Friedens“, sei es in einem frühen Arkadien (eine Projektion der „klassischen“ Ästhetik), sei es als Endpunkt der „Kultur“, als deren „letztes Ziel“. Schillers Idee der „Natur“ ist wie die zeitgenössische Idee der Utopie eine Idee der „Versöhnung“. < Versöhnung von Wirklichkeit und Geist (deren Möglichkeit z. B. von Gottfried Benn und noch mehr von den „Absurden“ radikal geleugnet wird), von negativ Faktischem und möglicher Freiheit, von Individuum und Gesellschaft. Das konkrete Problem der geschichtlichen und gesellschaftlichen Umwälzungen hat Schiller nicht gesehen. Und auch Böll geht auf das Problem, auf die (nicht nur böswilligen) Konflikte der politischen und industriellen Revolution nicht ein. Schiller war „versöhnt“ mit seiner Idee. Weil Böll diese idealische Zuflucht nicht mehr gestattet ist, kann er nur „nicht versöhnt“ sein. Insofern sich aber bei Böll allenthalben die *Idylle* und der sich bescheidende und gelöste Humor einnistet, geschieht hier – gegen die aggressive Intention der Aussage – Einverständnis. Punktueller Einverständnis, gestörtes Einverständnis, Einverständnis auf Stunden, aber eben doch Einverständnis.

Böll sieht unerbittlich scharf, weil er vieles nicht sieht. Vereinfachung und Ausschnitt scheinen für ihn Bedingung der schriftstellerischen Produktion zu sein. Böll ist ein großer Vereinfacher⁴. Differenzieren, theoretische Reflexion und Analyse sind seine Sache nicht. Das zeigt sein Erzählen. Das zeigen seine literarischen Kritiken und Aufsätze. Vereinfachung kann dem Sehen und dem Nichtsehen entspringen. Nicht alle Vereinfachungen Bölls entsprangen dem Sehen. Irland scheint im Irischen Tagebuch für ihn etwas ähnliches gewesen zu sein wie für den Enzensberger der „Wölfe“ sein Griechenland, ein persönliches Erlebnis, ein Stück archaische Welt, eine Insel außerhalb der industriellen Großstadtwelt. Die Problemgeschichte Irlands, das Irland Shaws und O’Caseys, das Land, das Joyce und Beckett vertrieb, das diesen „Modernen“ gerade nicht mehr Heimat sein wollte, konnte, das Irland der klerikalen Zensur, das ein aufgeklärtes und emanzipatorisches Bewußtsein, ein Bewußtsein der Krise, auch in den fünfziger Jahren noch nicht zuließ, das den Mit-

⁴ C. Amery hat mit Recht auf den Legendencharakter Böllscher Helden aufmerksam gemacht (In Sachen Böll, 122 f.). Er sieht eine Parallele zur archetypischen Alexiustgestalt der Legende in Wilhelm Schmölder, der sich von der Truppe entfernt und unerkant als „Heiliger“ zwischen Fäkalienkübeln lebt, eine andere Parallele zum legendenhaften „joglère de Nostre Dame“ im Clown Hans Schnier. Die Legende ist sozusagen die katholische Form der *Idylle* und Elegie, die bekenntnishafte Darstellung der Märtyrergestalt. Das Problem der Vereinfachung bleibt. Hier wird eine relativ naiv-archaische Figur exemplarisch gegen eine verrucht komplizierte und unmoralische Zeit gesetzt. Wird damit die Auseinandersetzung und die Sache selbst nicht verkürzt? Natürlich kann sich ein einfacher und unschuldiger Mensch aus der Gesellschaft ausgliedern. Aber damit wird die Spannung Individuum – Gesellschaft einseitig gelöst. Die bedrängendere Frage heißt nicht, wie sich das Individuum zu seiner Identität und zu seinem Heil ausgliedern kann, sondern wie der einzelne in dieser Gesellschaft und in der Auseinandersetzung mit ihrer Kompliziertheit und Kompromißlichkeit Mensch werden, Mensch bleiben kann.

gläubigen liebevoll aufnimmt, aber den Andersgläubigen oder sich Ausgliedernden abweist, das Irland, das nur mit sich selbst spricht, das Land der mangelnden Initiative gegenüber der nach dem zweiten Weltkrieg fälligen Industrialisierung, das patriarchalische und geistig autoritäre Irland mit seinem dogmatischen, nationalen und magisch-mythischen Katholizismus hat Böll offenbar nicht gesehen (der dies anmerkt, hat 1950–53 in Irland gelebt). Bedenkt man Bölls Tendenz zum einfachen Leben, so ist es kein Zufall, daß er J. D. Salinger übersetzte. Auch Salinger ist, mit geradezu mystischem Stachel, auf der Suche nach dem einfachen Leben als Ausgliederung aus der hoffnungslosen, großstädtisch industrialisierten Welt. Eine Möglichkeit für einzelne, aber kein Rezept für die Gesellschaft als ganze.

Böll hat wie nur wenige Schriftsteller unser Bewußtsein seit den fünfziger Jahren mitgeformt. In den letzten Jahren ist er der Gefahr des Denkens in Schemata und der zu leicht handhabbaren Form in Epik und Hörspiel nicht immer entgangen. Die eingefahrene Form und die gefahrlose Thematik sind dabei, dem Schriftsteller Böll die härtere Wirklichkeit zu entführen. Böll wirkt zusehends wie eine Reprise seiner selbst. Er müßte, wenn er weiter schreibt, formal und thematisch auf neuen Widerstand stoßen. Adenauers Bonn und der Katholizismus der Sommerwilds sind passé. Wie wäre es mit dem Bonn Brandts, Schillers, Wehners und Ehmkes als Roman-Sujet? Ist Schmidts Bundeswehr nicht mehr die verhaßte Armee? Wie steht es mit den nicht ganz so selbstlosen und moralisch gesunden Arbeitern im Betrieb und am Wochenende? mit dem materiell übersättigten, aber seelisch hungernden auch-nur-Spießer von der Straße? mit den Utopien aggressiver Studenten, die ihr Abitur und mehr als das hinter sich gebracht haben? mit dem Problem von Wissen, Pseudoaufklärung und Information, die den Menschen so umstellt, daß er eher stumpfer und gleichgültiger wird? mit dem „Spiegel“, der nunmehr als mächtiges Magazin der von ihm gewählten Regierung nahesteht? Wer benutzt die Möglichkeit der Manipulation nicht? Wie verhalten sich die Christen des „politischen Nachtgebets“ zur Auferstehung Christi? Ist sie noch da, oder heißt sie jetzt permanente Veränderung (die es ja auch wieder nicht gibt)? Sind die Gruppeninteressen nicht größer und mächtiger als die Interessen eines individuellen Braunkohlen-Schnier?

Ist die dargestellte Welt Bölls noch die unsrige? Und war die Diagnose nicht schon damals zu einfach? Es scheint, daß Böll dieses Problem bei seiner Solschenizyn-Lektüre gespürt hat. „Eine Kathedrale unter den Romanen“, wie Böll meinte, ist „Der erste Kreis der Hölle“ nicht. Die sakrale Metapher ist ein religiöses und ein ästhetisches Mißverständnis. Solschenizyn berichtet und beschreibt auf erlebt-dokumentarischer Bandbreite ein exemplarisches Wirklichkeitsfeld dieser Zeit und mit diesem Feld eine Welt. Lager, Sträflinge, Arbeitsplätze, Zellen. Ein Labor- und Arbeitsgefängnis. In der Kategorie der Lager erste Kategorie, in den Kategorien des Menschen Hölle. Keine Freiheit zu ästhetischer „Entfernung von der Truppe“ – die es hierzulande gottseidank noch gibt. Die annähernd beliebige Ausstoßung von moralisch sich verhaltenden Menschen, die sich nicht konform zur – hier marxistisch – obrigkeitlichen Gesellschaft ver-

halten. „Verhaftete Welt“ überschrieb Böll seine Rezension. Er verwies ausdrücklich auf die gewichtigere intransitive Bedeutung des Worts. „Verhaftet sein“: seinem Land, seiner nationalen und personalen Geschichte, dem ideellen, ideologischen, religiösen Glauben, den Vorurteilen und Normen, den Menschen, die man liebt und den Gruppen, dem System von Vorder- und Hintermännern, den eigenen Gefühlen und Vorstellungen, den primitiven menschlichen Bedürfnissen. „Verhaftete Welt“, eine ausgezeichnete Formel. „Nicht versöhnt“ ist, glaube ich, zu subjektiv. Es setzt zuviel Freiheit voraus, zuviel idealische Freiheit auf der episch bloßgestellten Seite und zuviel idealische Freiheit auf der Seite des protestierenden Ich. „Verhaftete Welt“, das ist die härtere Wirklichkeit, der Widerstand des Vorhandenen, das Ich, für das man sich allenfalls noch funktional interessiert. „Verhaftete Welt“ wäre die größere, die objektivere Formel. Die Frage der Versöhnung könnte sich indirekt, durch die Hintertür oder das Souterrain einstellen. Wahrscheinlich steht heute Versöhnung, menschlich, schriftstellerisch, theologisch, nur ineins mit der Verhaftung zur Debatte, und nicht ohne ausdrückliche Frage nach der Transzendenz und den Vorstellungen von Transzendenz dieser Gesellschaft. Die Trauer Bölls? Daß der Osten den Sozialismus, der Westen Christsein verraten hat.

Bettina Bäumer

Meditationspraxis im heutigen Indien

Wenn derjenige, der nach dem Wesen der Versenkung (*samādhi*) fragt und nach der Methode, sie zu erlangen, verschwindet, wird das Ergebnis die Versenkung (*samādhi*) sein.

Sri Ramana Maharshi

Wollte man erschöpfend oder zumindest ausführlich darüber schreiben, was es heute in Indien an Formen religiösen Lebens, an lebendigen Traditionen der Anbetung, Meditation, Kontemplation, oder wie immer man es nennen mag, gibt, so würde eine Geschichte des Hinduismus, des Buddhismus und Jainismus, nicht zu vergessen auch des Islam und Sufismus, nicht ausreichen. Nicht nur sind fast alle Traditionen, die auf dem religiös so fruchtbaren indischen Boden gewachsen sind, noch lebendig, sondern wie es einer lebendigen Tradition entspricht, sie wandeln sich auch noch¹. Es besteht nicht nur eine Vielfalt der Religionen und religiösen Systeme und Gemeinschaften, sondern auch der Praktiken, Methoden, der Ashrams (Klöster), der Meister (Gurus) und deren Nachfolger usw., so daß es schwer, wenn nicht fast unmöglich ist, von „Indien“ zu sprechen, ohne grob zu verallgemeinern². Es geht hier aber sicher nicht darum, einem Anspruch auf Vollständigkeit zu genügen, sondern nur, einige Einblicke zu vermitteln, Beispiele sprechen zu lassen, falsche Vorstellungen zu beseitigen, nicht so sehr zu deuten und zu urteilen, als hinzuhorchen und vor dem zurückzutreten, was sich als Wirklichkeit und Erfahrung zeigt.

Häufig begegnen einem Fragen wie die folgende: „Wie viele (in Indien) glauben denn noch an ein Leben der Kontemplation, wie viele praktizieren es noch?“ Eine solche Frage enthält von vornherein zwei falsche Ansätze – abgesehen davon, daß sie oft wie eine Entschuldigung dafür klingt, daß *wir* „es“ ja nicht mehr können –, und zwar die Worte: *wie viele* und *noch*. Es gibt keine Statistik der inneren Wirklichkeiten, vor allem nicht, wo diese zwar gelebt werden, aber nicht selbst-bewußt sind,

¹ Wie einer der besten Kenner der indischen Geschichte (A. L. Basham) feststellte, ist der Hinduismus (Buddhismus und Jainismus müssen wir hier ausklammern) eine der dynamischsten Religionen der Erde, die mehr als andere immer wieder fähig ist, Neues zu integrieren, sich anzuverwandeln und sich neuen Situationen anzupassen, ohne dabei an Substanz zu verlieren.

² Ich bitte daher die Kenner der Situation und vor allem meine indischen Freunde und Lehrer um Verzeihung für Verkürzungen und einseitige Darstellungen, die unvermeidlich sind. Wie die Upanisad sagt, wird „Das“ weder von der Rede noch vom Denken erreicht...

sich nicht reflektiv ausdrücken können – weshalb so viele unserer abendländischen Fragen entweder keine oder eine falsche Antwort bekommen. Die ganze Frage klingt für einen Inder einfach absurd, weil er nicht einsieht, was die Faktoren Quantität und Zeit, bzw. Geschichte, mit Meditation, bzw. mit der letzten spirituellen Erfahrung zu tun haben sollen. Ähnlich falsch ist es, eine abendländische Säkularisierungstheorie einfach übertragen zu wollen. Ein indischer Swami und Eremit antwortete einmal einem Europäer auf dieselbe Frage: „Und wenn es nur mehr *einer* in ganz Indien wäre, der diese absolute Erfahrung lebt, was würde das an der *Wirklichkeit* ändern?“ Und es handelt sich bei dieser Antwort um mehr als nur um ein a-historisches Verständnis der Realität (wie schnell sind wir doch immer bereit, zu klassifizieren!). Das schließt nicht aus, daß es auf einer anderen Ebene auch für den Hinduismus immense Probleme gibt – doch betrifft das nicht unmittelbar unser Thema.

Was ist eigentlich gemeint, wenn man im indischen Zusammenhang von „Meditationspraxis“ spricht? Unsere Terminologie ist in der Hinsicht sehr arm, um die Nuancen der unzähligen Sanskrit-Begriffe zum Ausdruck bringen zu können, die sich auf verschiedene Stufen und Weisen der Meditation beziehen³. Ohne in die Subtilitäten einzudringen, kann man als das allgemeine Wort für Meditation *dhyāna* nennen, was auch in den neuindischen Sprachen viel verwendet wird. Meist bezieht sich *dhyāna* auf den Weg der Erkenntnis (*jñāna-mārga*); wir wollen aber die anderen beiden traditionellen Heilswege des Hinduismus, *karma* (das geheiligte Tun, ursprünglich das Opfer) und *bhakti* (die liebende Hingabe an den Herrn), nicht ausschließen, wenn wir von Meditation sprechen. „Meditation“ nur auf die erkennende Dimension des Menschen zu beschränken (so umfassend die erlösende Erkenntnis, *jñāna*, ist), wäre einseitig und würde die Masse derer ausschließen, denen die Philosophie des Vedānta (um nur eine zu nennen) zu kompliziert ist, die aber wirklich meditieren, sei es in ihrer Arbeit oder in der Anbetung. Gleichzeitig (darüber später) gibt es auch ein allgemeines Bewußtsein von Stufen der Meditation oder Erfahrung, so daß sich ein *bhakta* (ein an einen persönlichen Gott Glaubender) durchaus bewußt sein kann, daß seine Erfahrung einer Dualität zwischen Anbeteter und Angebetetem noch nicht die letzte Stufe der Meditation erreicht hat.

Ganz allgemein läßt sich vielleicht sagen, daß im indischen Verständnis „Meditation“ nicht darin besteht, seinen Glauben sozusagen zu objektivieren, sich etwas vorzustellen oder *über etwas* (mit dem Geist) zu meditieren. Es geht vielmehr darum, zu *werden* (ohne Objekt!), oder besser noch: zu *sein*. Die berühmte upanisadische Formel, die am Ende so vieler Meditationen steht: „Wer dieses weiß, der wird, bzw. ist es“ (*ya evam veda sa eva bhavati*), ist noch heute Maßstab für spirituelle Erfahrung. Die realisierte Wirklichkeit (wenn die Tautologie verständlich ist) ist Maß des

³ Um nur einige zu nennen: Yoga, dharana (Konzentration), bhavana („Werden“), samadhi (Versenkung), samapatti (Absorption), manana (Erwägung), smarana (Gedenken), isvara-pranidhana (Betrachtung des Herrn), abhyasa (Übung), mauna (Schweigen) u. a.

Wissens, nicht umgekehrt (vgl. der Bhāṣya zu Yoga Sūtra I, 43). Wie oft erlebt man, daß sich berühmte Universitätsprofessoren, Politiker usw. vor einem völlig ungebildeten, vielleicht äußerlich oder durch die Umgebung manchmal sogar abstoßend erscheinenden Heiligen auf den Boden werfen, um seine Füße zu berühren. Ein solcher Akt legt nur für den Vorrang des Seins (anders ausgedrückt: der Heiligkeit) vor dem Wissen oder Tun Zeugnis ab.

Die Größe Indiens liegt vielleicht gerade darin, daß es ein Leben der Kontemplation nie als einen Luxus weniger Auserwählter betrachtet hat. Im Grund hat jeder in seinem Stand, Beruf, Umgebung usw. die Möglichkeit und sogar die innere Verpflichtung, eine Zeit der Stille und der Anbetung einzuhalten, sei es allein oder mit der Familie. Eine gewöhnliche Familienmutter, ein berufstätiger Büroleiter, eine vielbeschäftigte Ärztin, um nur einige mir bekannte Beispiele zu nennen, finden Zeit, täglich zwei bis fünf Stunden Stille zu halten. Dazu braucht man keinen Tempel, und nicht einmal einen Ashram (Kloster), sondern nur eine Ecke im Haus oder sogar in dem Zimmer, in dem die ganze Familie wohnt. Tage des Schweigens, Zeiten des Fastens und der Enthaltbarkeit, Pilgerschaften und viele andere „Gelübde“ (*vrata*) gehören genauso zum Leben eines modernen, in einem anspruchsvollen Beruf stehenden Hindu.

„Meditation“ als Lebenshaltung

Sowohl auf der niedrigsten wie auf der höchsten Stufe menschlichen Bewußtseins ist „Meditation“ keine spezifische Beschäftigung, die man zwischen fünf und sechs Uhr morgens ausübt oder nur an gewissen Tagen, sondern eine Haltung, die das ganze Leben trägt. Es gibt eine Atmosphäre, an der man teilnimmt, oder die man selbst durch langjährige Übung schafft: eine Atmosphäre des Friedens, der Gelassenheit, der Loslösung. Der einfache Mann nimmt daran teil, ohne viel zu reflektieren – und er ist daher auch fähig, die Zwischenräume des Lebens (die wir gewohnt sind, mit Lärm, Bildern und Aktivität auszufüllen) leer zu lassen, sich der Stille auszusetzen, weil er ja eins mit ihr ist.

Das, was wir „Atmosphäre“ nennen, mangels einer besseren Beschreibung, ist meist auch stärker als alles Rationale – und sie übt eine unsägliche Anziehungskraft auf die indische Seele aus. Der „Beweis“ der Heiligkeit eines Menschen, eines Ortes usw. liegt ja auch vor allem in seiner Ausstrahlung, nicht in dem, was man darüber sagt. Eigenartig ist die wiederholte Erfahrung, daß junge Studenten, die einem explizit leugnen würden, daß sie glauben, beten usw., in die „Atmosphäre“ eines bestimmten Tempels, eines bestimmten Heiligen versetzt, nicht widerstehen können: sie nehmen spontan die Haltung der Anbetung, der Meditation, ja sogar der völligen Versenkung an. Das, was sie rational und ganz oberflächlich verleugnen, weil sie nicht wissen, wo sie es in ihrem „modernen“, anezogenen Bewußtsein unterbringen können, ist existentiell ganz und gar da.

Auf der höchsten Ebene – im Leben der wahren Kontemplativen – ist es wiederum klar, daß „Meditation“ nicht mehr eine Übung (*abhyāsa*) ist, sondern ein Zustand (letztlich: *samādhi*), in dem die völlige Freiheit erreicht ist, so daß es keinen Unterschied mehr zwischen Innen und Außen, Reden und Schweigen, Menge und Einsamkeit usw. gibt. Dies ist das eigentliche Ziel – und keiner, der irgendwie einen geistlichen Weg geht, wird sich zufriedengeben mit wenigen Momenten oder gar Stunden der Meditation, wenn diese nicht allmählich sein ganzes Leben und Tun durchdringen, zu einer Haltung, einem Zustand (*sthiti*) werden.

Meditation als ausschließlicher Weg

Das klassische, heute noch fortlebende Ideal eines Hindu-Lebens enthält als dritte und vierte Stufe (nach den Ständen des Schülers und des Haushälters) das Dasein als Waldeinsiedler (*vanaprasthā*) und als Wanderasket (*samnyāsin*). Denn wer seine aufbauende Aufgabe in der Welt erfüllt hat (*pravṛtti*), der ist frei, sich nun ausschließlich seiner endgültigen Bestimmung zu widmen und durch Askese und Meditation abzubauen (*nivṛtti*), was er an Sünden und Aktionsmechanismus (*karma*) auf sich geladen hat. Sein Leben ist nun ausschließlich auf die spirituellen Wirklichkeiten gerichtet. Manche aber fühlen sich schon früher dazu berufen, ein Leben der Einsamkeit und Kontemplation zu führen – Frauen oder Männer, verheiratet oder unverheiratet –, und die Gesellschaft muß diese außergewöhnlichen Berufungen anerkennen (man denke an Sri Ramana Maharshi), denn man weiß, daß der, an den der Ruf des Absoluten ergangen ist, nicht mehr zurück kann.

Wenn auch nicht viele den Weg der ausschließlichen Kontemplation gehen können, so steht er doch immer vor den Augen des gläubigen Hindu als eine letzte Konsequenz menschlichen und religiösen Lebens, und in allen inneren und äußeren Nöten wird er sich um Rat an einen wenden, der „auf alles verzichtet“ hat und daher die Ruhe und Distanz hat, auch denen beizustehen, die sich noch mit den Realitäten der Welt, Familie, Beruf, Gesellschaft, auseinandersetzen müssen. Nicht nur die Bedeutung des Guru, auch das gläubige Wissen um die Existenz von Kontemplativen, Yogis, Samnyāsis . . . , die „das Ziel erreicht“ haben, ist ein wesentlicher Faktor in jedem Hindu-Leben.

Methoden

Obwohl Indien seit Jahrtausenden komplizierte und subtile Methoden der Meditation erprobt und auch schriftlich festgelegt hat, wird jeder wahre Guru die Frage nach der Methode abbiegen, genauso wie er jeder rein spekulativen und theoretischen Frage ausweichen wird (vgl. das Motto am Anfang). Das erste deshalb, weil keine Methode eine Garantie geben, oder von der eigentlichen, nämlich der Selbst-Erkenn-

nis, ablenken soll. Das zweite, weil jede intellektuelle Neugierde, und sei sie auch spiritueller Natur, schädlich ist für den Weg. „Suche nach dem Unmittelbaren und Innerlichen, anstatt nach fernen und unbekanntem Dingen zu forschen“, antwortete der 1950 verstorbene Heilige Sri Ramana Maharshi einem metaphysischen Frager, und von demselben nach einer bestimmten Methode befragt, sagte er nur, daß jeder einzelne entsprechend seinen geistigen Voraussetzungen eine eigene Methode finden müsse – und gleichzeitig, daß Meditation von keiner Methode, weder von Körperhaltungen (*āsanas*), Atemübungen (*prānāyāma*), Zeiteinteilung usw. abhängig sei. Ganz ähnlich antwortete er auf die Frage, ob (äußere) Einsamkeit für die Meditation notwendig sei: „Einsamkeit ist eine Sache des Geistes. Man kann äußerlich einsam sein, ohne daß einen die Gedanken in Ruhe lassen. Wahre Einsamkeit ist das Stillwerden des Geistes.“ Dieses vorsichtige Umgehen mit selbst erprobten Methoden ist verständlich, da so viele – indische Yogis sowohl wie abendländische Jünger – bei den Methoden stehenbleiben, diese übertreiben und perfektionieren, ohne damit ans Ziel zu kommen.

Und doch lehrt der Yoga präzise Vorübungen und Techniken der Meditation, deren Ziel es ist, sowohl Leib wie Geist zur völligen Stille zu bringen⁴.

Von den rein yogischen Methoden abgesehen, kann alles mögliche Methode der Meditation werden. Für die einfachen Menschen – und nicht nur für sie – ist die Wiederholung des Namens Gottes (*japa*, vgl. das Jesusgebet) oder gewisser Mantras (sakraler Formeln) ein sicheres Mittel, den Geist von anderen Gedanken zu befreien und sich in die göttliche Gegenwart zu versetzen. Dieses Namensgebet kann, wenn nächtelang gesungen, bis zur Ekstase führen; es kann aber auch zur Verinnerlichung führen, bis der Name nur mehr im Herzen wiederholt wird, ohne bis auf die Lippen zu kommen. Nicht weit davon entfernt liegt die Musik als Yoga oder Methode der Meditation (man denke an den Musiker-Heiligen Tyāgarāja, und viele andere), die von vielen nicht nur als Vorbereitung (zur Leerung des Geistes), sondern selbst als Meditation angesehen und praktiziert wird.

Ich gehe hier absichtlich nicht auf besondere Methoden neohinduistischer Richtungen ein, die immer auf die eine oder andere Weise an die Tradition anknüpfen (man denke an Sri Aurobindo, Ramakrishna, Swami Ramdas, Ramtirth, Sivananda, Ananda Mayi usw.), da dies eine eingehende Auseinandersetzung mit jedem einzelnen dieser Heiligen erfordern würde, wofür hier nicht der Raum ist.

Die „Relativierung“ der Methode bedeutet jedoch keinesfalls, daß an den Aspiranten (*sādhaka*) nicht sehr hohe Anforderungen gestellt werden. Selbst wenn die höchste Erfahrung ohne „Anstrengung“ geschieht und gnadenhaft geschenkt ist, setzt sie doch eine große Disziplin voraus, um Leib und Geist völlig zu läutern. Methode darf nicht als *Technik* mißverstanden werden, sondern muß als *Weg* verstanden werden.

⁴ Da es eine solche Fülle an Literatur zu diesem Thema gibt – wenn auch nicht immer aus erster Quelle und oft unseriös –, wollen wir es hier bei einer Andeutung bewenden lassen.

Der geistliche Stufenweg

„Sagen Sie mir etwas über Gott“, fragte jemand einen auf dem geistlichen Weg sehr vorangeschrittenen Guru. Die Antwort lautete: „Wie kann ich Ihnen den Gipfel des Mount Everest beschreiben, oder den Weg vom letzten Lager zum Gipfel, wenn Sie noch im Menschengewühl im Zentrum von Delhi sind? Ich kann Ihnen nur sagen, nehmen Sie eine Riksha zum Bahnhof, fahren Sie bis zum Fuß des Himalaya und beginnen Sie den Aufstieg. Wenn Sie einmal am dritten oder vierten Lager angekommen sind, dann kann ich Ihnen den weiteren Weg beschreiben. Ich kann Ihnen bis ins einzelne sagen, wo Sie hintreten müssen, um nicht tödlich abzustürzen oder stecken-zubleiben und zu erfrieren. Dann erst, wenn Sie so weit gekommen sind, werden Sie etwas über den Mount Everest wissen.“

Es ist eine überlieferte und bekannte Tatsache, daß man sich auf den inneren Weg nicht ohne einen erfahrenen Führer wagen kann. Der Unerfahrene kann nicht die Stufen des Wegs unterscheiden, und er ist in der Gefahr, sie falsch zu interpretieren. Ohne die geistige Unterscheidung (*viveka*, vgl. dieselbe Bedeutung der *diakrisis* bei den christlichen Vätern) führt auch ein mit gutem Willen begonnener Weg in die Irre. Erstaunlicherweise hat Indien dieses *viveka* nicht nur in wenigen großen Kontemplativen, sondern auch kulturell und sogar im einfachen Volk bewahrt. Man bekommt einen gewissen Maßstab mit, um geistliche Wirklichkeit von deren Gegenteil und von deren unechter Nachahmung zu unterscheiden (womit nicht gesagt sein soll, daß nicht auch, und vielleicht gerade, in Indien die „falschen Propheten“ immer Anhänger finden). Dieses einfache und sichere Urteil beschämt uns Abendländer oft, die wir, kulturell gesprochen, so sehr instinktlos geworden sind in bezug auf geistliche Wirklichkeit, so sehr verdorben durch die Intellektualisierung und Technisierung, daß wir auch keine Stufen des inneren Wegs mehr anerkennen können oder wollen (weil etwas, sei es materieller oder geistiger Natur, was man sich nicht sofort aneignen und erreichen kann, uninteressant wird. Die Amerikaner haben in diesem Zusammenhang den schönen Ausdruck „instant samādhi“ geprägt...).

Zu erkennen, daß ein momentaner oder sogar andauernder Zustand des inneren Friedens und der Freude noch nicht unbedingt *samādhi* ist, daß gewisse außergewöhnliche Erlebnisse und Zustände nicht immer mystisch sind, sondern auch ganz einfache psychische Ursachen haben können, setzt ein tiefes Wissen um die Stufen der Meditation voraus. Sehr klar wird vor allem unterschieden zwischen dem Bereich des Psychischen und dem eigentlich Geistigen. Erst wenn das individuelle Ich völlig verschwunden ist (und darum geht es ja letztlich, wie auch immer man sich dann das Ziel vorstellt), tritt man aus dem Zwang des Psychischen heraus in die Freiheit eines größeren Bewußtseins, wo einem all das spontan geschenkt wird, was das Ich bei aller Bemühung nicht erreichen kann.

Ohne weiter in die eigentliche Lehre und Erfahrung vom Stufenweg in der Meditation einzudringen (wie gesagt, handelt es sich hier nur um Hinweise), sei noch etwas

angemerkt, was auch unmittelbar für die Frage von Bedeutung ist, wie sich das spirituelle Indien in einer technischen Welt zurechtfinden und die geistigen Werte bewahren kann.

Der Stufenweg ist immer ein Weg der fortschreitenden Vereinfachung, Sublimierung und Verinnerlichung – und das nicht nur individuell, sondern auch in der Geschichte des Hinduismus „kollektiv“. Seit den Upanisaden bestand in Indien die Tendenz, die von innen her kam, sich aber auch jeweils den äußeren Umständen anpaßte, bis aufs Äußerste zu reduzieren und zu vereinfachen, alles (Opfer, Gebet, Schriften, religiöse Bräuche usw.) auf eine zentrale Erfahrung zurückzuführen. Diese Tendenz, die die große Flexibilität des Hinduismus ausmacht, ist bei aller Vielfalt der Kulte, Vorschriften, religiösen Praktiken immer lebendig. Aus diesem Grund kennt der Hinduismus auch nicht die tiefgreifenden theologischen Probleme, die im Christentum augenblicklich so beunruhigend sind. Man kann sogar an Gott, an der Lehre von der Wiedergeburt, an der Heiligkeit oder Ewigkeit des Veda, an der Bedeutung des Kultes zweifeln, man kann aber nicht (und ich kenne keinen noch so säkularisierten Hindu, der das täte) an der *Erfahrung* der Weisen und Heiligen (d. h. der eigentlichen Träger der Tradition) zweifeln, noch daran, daß diese Erfahrung unter allen denkbaren Umständen wieder vollziehbar ist.

Der Weg zu dieser Erfahrung ist aber unermüdliche Meditation – in welcher Form und mit welchen Methoden auch immer –, und gerade das ist es wohl, wessen unsere gegenwärtige chaotische und regenerationsbedürftige Welt am meisten bedarf.

Hans Küng

Im Interesse der Sache

Antwort an Karl Rahner*

Unfehlbare Sätze?

Rahner sucht „die Notwendigkeit absolut bejahbarer Sätze“ (R 370) zu begründen aus „jener letzten freien Grundentscheidung und Grundbefindlichkeit, in der man in der Wahrheit ist“: diese „letzte Grundentscheidung, die den Menschen (durch die Gnade Gottes) in die Wahrheit setzt“, drücke sich „immer und notwendig“ in „irgendwelchen wahren Sätzen (von natürlich noch einmal sehr verschiedener Reflexheit) aus“ (R 370).

Man hätte von Rahner, der so ausführlich zu schreiben weiß, was andere „hätten“ tun sollen, gerne ein ganz klein wenig mehr über diese Grundentscheidung gehört. Ist es so ganz selbstverständlich, daß „Wahrheit“ von daher begründet wird? Ist die „praktische Vernunft“ (R 371), von der hier so selbstverständlich die Rede ist, im Sinn Kants, der neuen Linken oder einer bestimmten Neuscholastik (der „Geist“ des Menschen, der als Verstand und Wille durch seine Transzendentalität und so durch seine unausweichliche Verwiesenheit auf Gott gekennzeichnet ist) zu verstehen? Und lebt nun der Mensch in der Wahrheit „nur (?) durch wahre Sätze“ (370) oder „objektiviert sich die in die Wahrheit setzende Grundentscheidung“ – wie es auf der folgenden Seite auffällig anders heißt – „auch (!) irgendwie (!) in Sätzen“ (R 371)?

Aus diesen sehr vagen und wenig konsistenten Aussagen ist dann Rahner unvermittelt bei der Behauptung, es gäbe „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“ (R 371). Gerade der Sprung von jener „Grundentscheidung“ (oder wie es jetzt plötzlich wiederum sehr viel vager heißt: „gewissen Grundentscheidungen“) zu den „verbal formulierten Sätzen“, die mit demselben „absoluten Engagement (und damit *als* indiskutabel wahr) vollzogen werden“ müssen, leuchtet in dieser Form mindestens nicht ein. Rahner postuliert hier einfach, was zu beweisen wäre: danach erkenne ich „die Pflicht und die Berechtigung eines absoluten (?) Assenses zu diesem

* Der erste Teil des Aufsatzes erschien im Januarheft (187 [1971] 43–64). Die Abkürzungen bedeuten: R = K. Rahner, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in dieser Zschr. 95 (1970) 361–377; U = H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich, Einsiedeln, Köln 1970). – Eine abschließende Stellungnahme von Karl Rahner wird im nächsten Heft erscheinen. (Anm. der Redaktion.)

Satz (?) und ich setze ihn (den Satz?) von der Absolutheit der praktischen Vernunft (?) her als selber infallibel (?) wahr“ (R 371). Rahner: „Solche Sätze gibt es“ (R 372). Und beinahe drohend folgt: „Ich hoffe, daß Küng das nicht bestreitet“. Sonst? Rahner: „Würde er es tun, könnte man sich mit ihm wie mit einem skeptischen Philosophen unterhalten“ (R 372).

Nun, selbst auf die Gefahr hin, vor Rahner von einem immerhin getauften „liberalen Protestanten“ auch noch zum „skeptischen Philosophen“ abzusinken, muß ich schüchtern bekennen, daß es mir trotz allem einfach nicht eingehen will, inwiefern seine „praktische Vernunft“ – es wäre dies ja in vielfacher Hinsicht so praktisch! – solche „infalliblen Sätze“ zu produzieren vermag, die als *Sätze* einen „absoluten Assens“ fordern. Vermutlich dürfte es anderen ebenso gehen, nachdem man's bei Rahner auch schon anders gelesen hat.

Früher hatte Rahner weniger von einer unbestimmten „praktischen Vernunft“ als von der „existentiellen Erkenntnis“ und dabei besonders von der „ungegenständlichen“ Gotteserfahrung gesprochen. Von dieser hat er im Gegensatz zu der in seinem Artikel vorgetragenen Auffassung und in Übereinstimmung mit meinen sprachphilosophischen Reflexionen über den Satz „Gott existiert“ (U 129–131) geschrieben: „Man beachte: es handelt sich nicht um eine begriffliche Vorstellung von Gott, um ein begrifflich gefaßtes Theorem über Gott, nicht um einen Satz (!) über Gott, der hergestellt wäre mit menschlichen Begriffen, die notwendig, wenn sie auch Gott meinen, erbaut sind aus dem Material endlicher und innerweltlicher Begriffe und Vorstellungen unter einer *conversio ad phantasma*, bei welcher begrifflicher Gegebenheit und Gemeinheit Gottes natürlich genauso Irrtum (!) und Mißdeutung gegeben sein kann wie bei irgendeinem anderen Satz (!), bei irgendeinem andern Gegenstand einer freien Liebe.“¹ Also: in der Wahrheit gehalten *trotz* aller Irrtümer in den Sätzen!

Nun ist Rahner in seinem Beweis für unfehlbare Sätze ohne Grundangabe von den theoretisch-theologischen auf die ethisch-praktischen ausgewichen (vgl. R 370–372). Aber was für die theoretisch-theologische Perspektive gilt, gilt ebenso für die ethisch-praktische. Wie man von einer wahren „ungegenständlichen“ Gotteserfahrung sprechen kann, die sich unter Umständen in irrigen Sätzen objektiviert, so von einer wahren „ungegenständlichen“ ethischen Grundentscheidung, die sich in unter Umständen irrigen Sätzen durchhält. Der mögliche Irrtum liegt auch hier gerade im Urteil, im Satz. Von H. E. Hengstenberg werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß das sittliche Urwissen (Urintuition, Urintention) um „sittlich gut“ und „sittlich schlecht“, daß die sittliche Grundentscheidung und Vorentscheidung (für oder gegen „Sachlichkeit“ oder ähnlich), daß schließlich im Vollzug dieser Grundentscheidung auch das Gewissen in den Bereich der *ganzheitlichen* und *ungegenständlichen* Erkenntnis gehören und daß solcher Grundentscheidung und solchem Gewissen eine bestimmte „Unfehl-

¹ K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg 1958) Kap. III: Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, S. 129.

barkeit“ oder „Untrüglichkeit“ zugeschrieben werden kann. Aber diese Untrüglichkeit des Gewissens in bezug auf die Qualität der eigenen personalen Grundentscheidung und der durch diese aufgerichteten Grundhaltung ist eine Untrüglichkeit, die im Bereich des Urteilens wie auch des Wollens und Wertens den Irrtum nicht ausschließt, sondern mit ihm durchaus zusammengehen kann (Problematik des sogenannten „irrenden Gewissens“). Diese Untrüglichkeit des Gewissens ist somit auch nicht eine Satz Wahrheit. Das Gewissen ist vielmehr so wie eine Magnetnadel ein Richtungsanzeiger für unsere Grundentscheidung und Grundhaltung: grundrichtig in der Ausrichtung auf Sinnerfüllung, aber doch Irrtümer im konkreten Urteilen, Entscheiden und Verhalten keineswegs ausschließend. Wie es anlagemäßige Willensschwächen und schuldhafte Wollensdefizienzen, wie es unverschuldete und verschuldete Wertungsirrtümer des Gefühlsvermögens gibt, so gibt es auch Defizienzen im Erkenntnisbereich. Die Richtung von Grundentscheidung und Grundhaltung stimmt dann noch immer, aber das Urteil kann falsch sein: entweder weil dem Urteil unseres Intellekts unüberwindliche Hindernisse entgegenstehen (unverschuldeter Irrtum) oder weil es durch eine schlechte Vorentscheidung zur Trübung des Intellekts kommt (verschuldeter Irrtum)². Vergleiche Rahner selber im Widerspruch zu seiner transzendentalen Ableitung unfehlbarer Sätze: daß „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“ (R 370). Also auch hier: ein Gehaltensein in der Wahrheit trotz aller Irrtümer in den Sätzen!

So ist es denn nicht weiter erstaunlich, daß das einzige Beispiel Rahnners für einen angeblich unfehlbaren Satz – merkwürdigerweise hat er einen ethischen Satz gewählt, obwohl er anderswo ethische Dogmen besonders problematisch findet – nicht überzeugt, sondern vielmehr die Auffassung bestätigt, daß Sätze als solche vieldeutig und je nach Kontext wahr oder falsch sein können. Mit dem Blick auf die Lösung des Rassenproblems setzt Rahnners „praktische Vernunft“ den folgenden Satz als „infallibel wahr“: „Jeder einzelne Mensch ist in seiner Würde zu respektieren und als der Nächste zu lieben“ (R 371). Selbstverständlich nichts gegen die Grundentscheidung und Grundhaltung des Respekts vor dem Menschen und der Liebe zum Nächsten, die hinter diesem Satz stehen, im Gegenteil! Aber muß ich deshalb auch schon diesen Satz unbedingt und in jedem Fall bejahen? Rahner selber muß zugeben, daß dieser Satz von der „Grundentscheidung zu solchem Respekt und solcher Liebe selbst verschieden“ ist (R 371). Oder umgekehrt gefragt: Habe ich schon diesen Respekt und diese Liebe,

² Vgl. H.-E. Hengstenberg, *Grundlegung der Ethik* (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1969) 11–16. 36 f. 64 f. 138–162. Siehe z. B. S. 16: „Dem Gewissen kommt in eben dem Sinne, wie wir es von der sittlichen Urintuition gesagt haben, Unfehlbarkeit zu, ja, beides hängt miteinander unlösbar zusammen. Allerdings gilt die Unfehlbarkeit des Gewissens, wie später zu zeigen ist, nur so weit, als das Gewissen als Gewissen in dem ihm eigenen Zuständigkeitsbereich betrachtet wird. Sie gilt nicht für jene rational geleiteten Aktualisierungen menschlicher Vermögen, die zwar vom Gewissen geleitet werden sollen, aber auch verdeutend gegen die Stimmen des Gewissens eingesetzt werden können, was im Falle des rational ‚manipulierten‘ Gewissens vorliegt.“

weil ich diesen Satz unbedingt und in jedem Fall bejahe? Rahner selbst wagt nur ein „hoffentlich“ (R 371). Es besteht somit auch hier ganz deutlich eine Differenz zwischen der wahren Grundentscheidung und der unter Umständen irrigen Satz Wahrheit.

Rahner kommt also nicht darum herum zuzugeben, was für unsere Problematik entscheidend ist, daß auch dieser Satz vieldeutig und mißverständlich ist: Auch er kann ihn nicht „von allen Mißverständnissen abgrenzen, so daß er in meinem oder in einem anderen Bewußtsein von 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“ (R 371). Also konkret zum Beispiel: Brauchte etwa ein amerikanischer Gemeindepfarrer jenen angeblich unfehlbaren Rahnerschen Satz nicht zugunsten der armseligen Schwarzen, die unter dem Mietwucher eines weißen Pfarreiangehörigen zu leiden haben; brauchte er ihn umgekehrt – und, wie ich denken würde, zu Unrecht – zugunsten dieses weißen Wucherers, der trotz allem die Pfarrei freigebig finanziell unterstützt und schließlich auch ein Mensch ist und bleibt, der nun einmal auch „in seiner Würde zu respektieren und als der Nächste zu lieben“ ist: dann würde doch in dieser konkreten Situation der angeblich unfehlbare Satz ein Satz, dem der Assens zu verweigern ist, der in seinem Gebrauch falsch wird³. Was nur zeigt: Mit dem Satz „an sich“ ist noch nichts gemacht. Es besteht immer die Möglichkeit der bewußten „Verdrehung“ eines Satzes oder auch der system- und gesellschaftsbedingten strukturellen „Blindheit“ gegenüber bestimmten Grenzen und Mängeln eines Satzes.

Dies war im Buch gemeint, wenn von den Sätzen als Menschensätzen ausgesagt wurde, daß sie hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, daß sie immer mißverständlich sind, nur bedingt übersetzbar, ständig in Bewegung begriffen, so leicht ideologieanfällig, und eben auch nie restlos zu klärende Sätze sind (U 129–131). Und wenn dann Rahner eine genaue Unterscheidung zwischen Endlichkeit, Bedrohtheit, Inadäquatheit,

³ Deshalb hat sich denn auch das kirchliche Lehramt gerade in den praktisch kontrollierbaren und verifizierbaren Sätzen (im Gegensatz etwa zu den Mariendogmen) wohl gehütet, in aller Form unfehlbare Definitionen zu machen. Vgl. dazu wiederum an anderer Stelle *K. Rahner* selbst: „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 Zielnormen 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.“ Und Rahners bemerkenswerte Belege: „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*‘).“ (Zum Begriff der Unfehlbarkeit, a. a. O. 31).

Mißverständlichkeit einerseits und Irrtum andererseits fordert (nicht leistet!), so ist in abstracto nichts dagegen einzuwenden; auch im Buch wird durchaus unterschieden (vgl. U 138). Natürlich kann ich Sätze unterscheiden, die die Wirklichkeit nur beschränkt, nur inadäquat, nur mißverständlich treffen, und andererseits solche, die die Wirklichkeit nicht treffen. Aber in concreto ist die Unterscheidung nicht so einfach, warum denn auch Rahner die mir abgeforderten „Grenzangaben“ (R 369) selber nicht einmal anzudeuten vermag. In der Perspektive dieses Buches jedoch – und es ist ja nicht Rahners Buch – ist der andere Gesichtspunkt wichtiger: daß nämlich bei aller abstrakten Unterscheidung die geschichtliche Endlichkeit in concreto immer auch Irrtumsanfälligkeit besagt und daß deshalb eine von vornherein gegebene Unfehlbarkeit von Sätzen nicht in Frage kommen kann: „Sätze sind anfällig wie für Zwiesinn so auch für Unsinn, wie für Wirrtum so auch für Irrtum“ (U 138).

Bedrohtheit, Inadäquatheit und Mißverständlichkeit einerseits und Irrtum andererseits lassen sich also in concreto bestenfalls unscharf trennen; die Übergänge sind tatsächlich fließend und auch Rahner kann hier mit keiner Unterscheidung helfen. In praxi ist gerade er ein Beispiel für das Gegenteil: Denn manche Denzinger-Sätze, die Rahners Interpretationskunst als nur unvollkommene, mißverständliche, eventuell irrumsbedrohte Formeln hinstellen weiß, wird ein anderer Theologe und jeder, der diese Art von Dialektik nicht mitmacht, für Irrtümer halten (vgl. auch die berichtigten Distinktionen der traditionellen Apologetik, die die verschiedenartigen Irrtümer der Bibel in Inadäquatheiten, Unvollkommenheiten, Mißverständlichkeiten und Ungewolltheiten umzudeuten wußte).

Nach Rahners Postulaten – schlüssige Beweise haben sich keine gezeigt – darf eben mindestens in bestimmten Sätzen von vornherein kein Irrtum, nichts an Irrtum sein: nur schlimmstenfalls irrumsbedrohte, aber auf keinen Fall irrierte Sätze. Zwar gibt er zu, daß der in allem Menschlichen keineswegs harmlos und beinahe unausrottbar grassierende Irrtum „viel mehr, als man gewöhnlich denkt, amalgamiert (ist) mit Wahrheiten und Dogmen der Kirche“ (R 375). Aber merkwürdigerweise wehrt er sich gegen die Konsequenz, daß dann eben auch die „Wahrheiten und Dogmen der Kirche“ amalgamiert sind mit dem Irrtum! Wie ich es anhand der von Trient *verurteilten* „Rechtfertigung durch den Glauben allein“ aufgewiesen habe: wo eben mindestens heute auch die katholische *Bejahung* der „Rechtfertigung durch den Glauben allein“ möglich ist. Und die in „Unfehlbar?“ vertretene Schlußfolgerung daraus war gerade im Hinblick auf die kirchlichen Definitionen dieselbe, der Karl Rahner als Herausgeber 1962 für „Strukturen der Kirche“ ausdrücklich zugestimmt hatte: „Es ist eine Simplifizierung der Wahrheit zu meinen, jeder Satz in seiner verbalen Formulierung als solcher müsse eindeutig wahr *oder* falsch sein. Jeder Satz kann wahr *und* falsch sein – je nachdem, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist.“⁴

⁴ Vgl. H. Küng, *Strukturen der Kirche*, 355; übernommen in: *Unfehlbar?* 140. Zu „sola fide“ sachlich: *Rechtfertigung*, Kap. B 15.

Je nachdem, wie ein Satz gezielt, gelagert, gemeint ist – das heißt: in der *konkreten, geschichtlichen Situation* entscheidet sich, ob und wie weit ein Satz wahr ist! In abstracto, also abgelöst von der lebendigen Wirklichkeit, bleibt jeder theoretische und praktische Satz wie dargelegt zweideutig, vieldeutig. Wie nun wird der in abstracto wahre *und* falsche Satz eindeutig, mindestens relativ eindeutig? Wie wird er wahr oder falsch oder mindestens mehr oder weniger wahr, bzw. falsch? Dadurch, daß er in die *konkrete, geschichtliche Situation* (als dem bestimmten „Zeit-Ort“ des Satzes) eines Sprechenden und Angesprochenen hineingesprochen wird oder ist: daß er dort die Wirklichkeit trifft oder nicht trifft (wahr oder falsch wird und ist), die Wirklichkeit mehr oder weniger trifft (mehr oder weniger wahr, bzw. falsch ist), die Wirklichkeit eindeutig oder nicht eindeutig trifft (eindeutig oder nicht eindeutig wahr, bzw. falsch ist). Es ist also eine schlimme Mißdeutung meiner Gedanken, wenn Rahner dem Verfasser die „für viele Leute verführerische, weil letztlich bequeme These“ unterstellt, „für ihn seien alle einzelnen Sätze, wenn auch in verschiedener Dosierung, immer (!) gleichzeitig(!) wahr und falsch“ (R 369).

In der konkreten Situation also – und insofern sind eben Theorie und Praxis von vornherein aufeinander bezogen – zeigt ein Satz, was er taugt, zeigt er sein wahres Gesicht. Je nachdem, wie der theoretische Satz „Gott existiert“ in der konkreten und praktischen Situation des Sprechenden und Angesprochenen gezielt, gelagert, gemeint ist, wird dieser an sich vieldeutige und eben keineswegs von vornherein unfehlbare Satz wahr oder falsch (oder vielleicht auch mehr oder weniger wahr, bzw. falsch), wird er zum echten Glaubensbekenntnis oder zur verschleiernenden Ideologie. Je nachdem, wie der praktische Satz „Jeder einzelne Mensch ist in seiner Würde zu respektieren und als der Nächste zu lieben“ in der konkreten praktischen Situation des Sprechenden und Angesprochenen gezielt, gelagert, gemeint ist, wird auch dieser an sich vieldeutige und wiederum keineswegs von vornherein unfehlbare Satz wahr oder falsch (oder vielleicht auch mehr oder weniger wahr, bzw. falsch), wird er – wie in jenem Beispiel von Rassenkonflikt – entweder zur gerechten Forderung (zugunsten der ausgebeuteten Schwarzen) oder zur heuchlerischen Entschuldigung (zugunsten des ausbeutenden Weißen).

So wird immer wieder neu deutlich: Von einer a priori gegebenen Unfehlbarkeit des Satzes kann keine Rede sein. An der Wirklichkeit ist der Satz so zu messen, ob und wie fern er wahr ist. Der Satz in der konkreten Situation sagt (oder sagt nicht) Wirklichkeit aus, deckt (oder deckt nicht) Wirklichkeit auf, ist (oder ist nicht) wahr. Und insofern wird gerade bei einem praktisch-ethischen Satz – wie dem Rahnerschen – noch mehr als bei einem theoretisch-theologischen Satz die *Praxis* darüber entscheiden, ob dieser Satz ein wahrer oder falscher Satz, ob er Wahrheit oder aber Irrtum, Heuchelei und Lüge ist. Die gute, wirklichkeitsgemäße Praxis kann unter Umständen einen „an sich“ falschen Satz als Wahrheit retten, die schlechte, wirklichkeitswidrige Praxis unter Umständen einen „an sich“ wahren Satz als Irrtum entlarven. In der Praxis verifiziert sich die veritas gerade des praktisch-ethischen Satzes!

Dies alles bedeutet: Rahners transzendente Deduktion (oder eigentlich nur Affirmation) der von vornherein unfehlbaren Sätze muß als mißlungen bezeichnet werden. Eine „Absolutsetzung von solchen Sätzen“ ist eben gerade deshalb, weil ich nie „aus meiner und ihrer Geschichtlichkeit herausgenommen werde“ (R 371), unmöglich. Im übrigen muß man in ekklesiologischer Perspektive beifügen: Wäre diese in ihrem Ansatz doch wohl individualistisch zu nennende transzendente Deduktion gelungen und könnte somit jeder Mensch – gewiß wie Rahner bezeichnenderweise in Klammer beifügt „durch die Gnade Gottes“ (R 370) – unfehlbare Sätze machen und solche Sätze absolut setzen, dann entstünde sofort die Frage: Wozu noch einen unfehlbaren Papst (oder Episkopat)? Denn nach Rahner wäre ja „die Indefektibilität der Sätze der kirchlichen Glaubenslehre“ zu verstehen – „was die Schultheologie oft übersieht“ (zu Unrecht?) – als „eine Partizipation und Ableitung (allerdings nach Christus notwendiger Art) der gnadenhaften Indefektibilität des Glaubens als Grundentscheidung der Menschen in der Kirche“ (R 373). Ist nicht die Konsequenz naheliegend: die vielen unfehlbaren Glaubenden machen den einen unfehlbar Definierenden überflüssig? Aber wie immer: Alles, was Rahner über solche unfehlbaren Sätze „auch im Bereich der Kirche“ (R 372) affirmiert und dekretiert (vgl. R 373–376), fällt mit dem Zusammenbruch seiner transzendentalen Begründung für die unfehlbaren Sätze von (gläubigen oder ungläubigen) Individuen.

Der Verfasser scheint somit allen Grund zu haben, seine im Buch begründete Auffassung als bestätigt anzusehen: So sehr die Wahrheit der Kirche, wie schon immer betont, auf wahre Sätze angewiesen ist, so wenig ist sie auf von vornherein unfehlbare Sätze angewiesen. Vielmehr: Die Kirche wird – was durch die von Rahner herausgeforderten Präzisierungen noch deutlicher geworden ist – in der Wahrheit erhalten *trotz* aller Satzirrümer. Und wie von den Sätzen des einzelnen, so gilt auch – bei allen biblischen Verheißungen – von den Sätzen der Kirche: Je nachdem, wie eine an sich vieldeutige und eben keineswegs von vornherein unfehlbare Definition in der konkreten geschichtlichen Situation der Kirche gezielt, gelagert, gemeint ist, wird dieser Satz wahr oder falsch (oder vielleicht auch mehr oder weniger wahr oder falsch). Der christologische Satz etwa von der homo-ousia („gleichen Wesens mit dem Vater“) war als abstrakter Satz vieldeutig (das Wort stammte aus der Gnosis!); er wurde später auch als Satz gerade vom Hauptverteidiger Nikaias Athanasios relativiert zugunsten des Gegen-Satzes von der homoi-ousia („ähnlichen Wesens mit dem Vater“ akzeptabel mit dem Zusatz „in allem“). In der konkreten, geschichtlichen Situation von Nikaia jedoch war dieser in abstracto vieldeutige Satz eindeutig wahr geworden in der Weise, wie er vom Konzil gezielt, gemeint war: nämlich als die scharfe Ablehnung einer Degradierung des göttlichen Logos zu einem Halbgott (man hat es in Jesus mit Gott selbst zu tun!) und jeglichen polytheistischen Momenten im Gottesbegriff (keine Rückkehr zu den Göttern!). Das heißt wiederum, daß dieser selbe Satz, der gewiß auch in unserer Zeit etwas zu sagen hat, keineswegs in jeder beliebigen neuen und sich stets wandelnden Situation nur wiederholt zu werden braucht, um unfehlbar wahr zu sein.

Er kann vielmehr in einer anderen Situation durchaus falsch werden (etwa wenn derselbe Satz später und auch heute zur monophysitischen Überbetonung des gottheitlichen Moments in Jesus gebraucht wird).

Auch die Glaubenssätze der Kirche müssen also geschichtlich verstanden werden. Für den Internationalen Theologenkongreß in Brüssel haben Rahner und ich gemeinsam als Richtlinie formuliert, was als *Propositio 6* vom Kongreß verabschiedet wurde: „Die großen christologischen Bekenntnisse und Definitionen der Vergangenheit haben auch für die Kirche der Gegenwart eine bleibende Bedeutung. Doch sie können nicht außerhalb ihres historischen Kontextes interpretiert oder gar nur stereotyp wiederholt werden. Um Menschen verschiedener Zeiten und Kulturen anzusprechen, muß die christliche Botschaft immer wieder neu ausgesagt werden.“ Auch hier zeigt sich somit gemeinsamer Boden, hier allerdings auch ein nicht geringer Unterschied.

Spekulative Dogmeninterpretation

Rahner lehnt die in der Neuscholastik übliche *positivistische* Dogmeninterpretation ab. Er will die kirchlichen Glaubenssätze nicht einfach wörtlich und buchstäblich nehmen, so wie Juristen ein Gesetz interpretieren und applizieren, ohne zu fragen, woher es kommt, wie es sich veränderte, ob es noch einen Sinn hat, wie man es besser formulieren könnte: ein Dogmenpositivismus, der formal dem Rechtspositivismus entspricht. Rahner macht in seiner ganzen Theologie größte Anstrengungen, um der neuen Situation von Kirche, Verkündigung und Theologie gerecht zu werden und dies eben durch seine *spekulative* Dogmeninterpretation. Aus Gründen der Orthodoxie soll, wie in der positivistischen Interpretation, der Wortlaut der Glaubenssätze beibehalten, ihr aber in denkerischer Neudeutung ein für die Menschen der neuen Zeit verständlicher, assimilierbarer Sinn erschlossen werden. Auf diesem Weg hat Rahner Bedeutendes erreicht; kein katholischer Dogmatiker dieses Jahrhunderts hat jedenfalls mehr dafür getan, um den starren Dogmatismus des neuscholastischen Systems durch Neuinterpretation aufzubrechen. Trotz allem ist dieses Unternehmen, wie nicht zuletzt Rahners Umgang mit dem Unfehlbarkeitsdogma beweist, keineswegs unproblematisch.

Man wird in Rahners Dogmeninterpretation die hohe dialektische Kunst, geschult an Thomas von Aquin, Maréchal, Hegel und Heidegger, zweifellos bewundern. Man wird auch die in dieser Dogmeninterpretation zum Ausdruck kommende Sorge um die Einheit und Kontinuität der Kirche im Glauben bejahen und teilen. Und es darf auch nicht vergessen werden: Gerade in Rahners großer Durchbruchzeit – der letzten Periode Pius' XII. und der Enzyklika „*Humani generis*“ – war es die wohl einzige gerade noch tolerierte Methode, eine Formel dialektisch so zu interpretieren, daß sie für „Orthodoxe“ und „Unorthodoxe“ akzeptabel war. Rahners oft gequälte, gewundene und schwerverständliche Sprache dürfte zum Teil von daher mitgeformt worden

sein. Erreicht wurde jedenfalls: Die Formel – für die „Orthodoxen“ wichtig – blieb; der Inhalt – für die „Unorthodoxen“ entscheidend – wurde optima fide umgegossen.

Doch kann heute auch der systematische Theologe nicht mehr übersehen, was katholische Exegeten und Historiker schon längst beklagten: In manchen Fällen wurden die Sätze und Formeln ungeschichtlich vergewaltigt und in ihr Gegenteil hinein interpretiert. Den alten Termini wurde im dialektischen Prozeß geschickt und geschickt ein neuer Sinn unterlegt, bis schließlich die alte Formel in einem neuen und erstaunlich modernen Glanz wiedererstrahlte. So hat es Rahner schon vor dem Konzil verstanden, etwa aus der Primatsdefinition des Vatikanum I dialektisch eine verblüffende Kollegialität herauszulesen und – was im Vatikanum II viel genützt hat – das „ius divinum“ des Episkopats ohne Rücksicht auf die historischen Schwierigkeiten der apostolischen Sukzession mit neuem Sinn aufzuladen und daraus verschiedenste wichtige praktische Konsequenzen zu ziehen. Und keiner hat besser als er das alte eng-exklusive Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil“ so auszuweiten gewußt, daß die Formel zwar beibehalten wurde, aber nun doch das Gegenteil des ursprünglichen Axioms sagte: ein Universalismus, der alle gutwilligen Menschen als „anonyme Christen“ in die Kirche einbezog. Beinahe jede Distanzierung vom ursprünglichen Sinn der Formel war durch diese Dialektik möglich geworden, solange nur die Formel als solche beibehalten wurde⁵. So ging es Rahner von Anfang an um bestimmte „unfehlbare Sätze“ und ihre „Absolutsetzung“.

Ohne dies in unserem Rahmen noch des näheren zu erläutern, ist jetzt deutlich geworden: Die bohrende Frage „Unfehlbar?“ ist auf den Nerv der Rahnerschen Theologie gestoßen, und die Reaktion ist entsprechend. Obwohl Rahner sich seit seinen frühen Aufsätzen zur Geschichtlichkeit des Dogmas bekannt hat, hat er die Dogmen, von einigen Aufsätzen zur Bußgeschichte abgesehen, immer nur spekulativ und nicht historisch zu betrachten versucht. Wer ist zum Beispiel in der katholischen Theologie kühner als er mit den Dogmen von Realpräsenz und Transsubstantiation umgegangen und hat dabei gemeint, sie spekulativ assimilieren zu können, ohne im geringsten ernsthaft auf Exegese und historische Forschung eingehen zu müssen: „Ich schreibe vielleicht über die Transsubstantiation und weiß herzlich wenig über die Geschichte des Substanzbegriffs und über seine Problematik (obwohl ich weiß, daß es darüber Bücher gibt, die ich nicht gelesen habe und lesen werde, nicht aus Verachtung und Faulheit, sondern aus schlichtem Unvermögen). Ich schreibe vielleicht über die Trinität, und habe noch nicht einmal die Lehre von den Relationen bei Thomas oder Ruiz de Montoya über die Trinität studiert.“⁶ Das eigene wissenschaftlich-unwissenschaftliche „Genus literarium“, das Rahner in diesem aufschlußreichen Geleitwort mit betonter Bescheidenheit für seine Theologie in Anspruch nimmt, dürfte zugleich zuviel und zuwenig besagen.

⁵ Vgl. schon ohne Bezugnahme auf Rahner H. Küng, *Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1968, ⁸1970), Kap B VIII: Manipulation der Wahrheit?

⁶ K. Rahner, Geleitwort zu: Peter Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz* (Freiburg/Schweiz 1970), S. XII.

Es geht hier nicht um eine umfassende Würdigung der theologischen Methode (oder gar des theologischen Werks) Karl Rahners, bei der man sehr viel weiter ausholen müßte. Ich möchte nur – vom vehementen Angriff Rahners auf meine katholische Rechtgläubigkeit und christliche Demut gezwungen und wie eingangs bemerkt mit schmerzlichen Gefühlen – ein wenig begreiflich machen, warum Rahner gerade in dieser für viele gewiß erstaunlichen Weise auf mein Buch reagiert hat, wenn auch *nicht* reagieren *mußte*. Er kann ja seine Methode, die uns allen so vieles erbracht hat, weiter üben und doch die meine (die nicht nur die meine ist) zugleich als katholisch akzeptieren, wie ich dies immer von meiner Seite her mit größtem Respekt für Rahner und seine Theologie zu tun versuchte. Ja, er kann meine Methode sogar ohne dialektische Künstelei als die legitime Konsequenz seiner eigenen verstehen: meine *geschichtliche* Interpretation der Geschichtlichkeit des Dogmas als die Konsequenz seiner *spekulativen* Interpretation der Geschichtlichkeit des Dogmas. Er kann mich somit meines Weges ziehen lassen, ohne – nachdem er einen so weiten Weg, mich und andere tragend, gegangen war – ihn auch noch selbst mitzugehen. Aber statt den Jüngeren zu segnen, versucht er ihn zu halten mit dem Ruf: Nicht weiter als ich, sonst fehlt uns der gemeinsame katholische Boden! Ja, was ist denn eigentlich dieser gemeinsame katholische Boden?

Der gemeinsame Boden

Rahners ganze Theologie kreist um die Dogmen, gründet auf dem Boden der Dogmen. „Genauere und für uns heute assimilierbare Interpretation“ von „Dogmen“ scheint für ihn weithin mit dem „Geschäft der Theologie überhaupt“ ineinzufallen (R 377). Und tatsächlich, einem Laokoon gleich, hat Karl Rahner, nachdem er von der Philosophie zur Theologie gekommen war, durch sein ganzes Leben hindurch unter höchstem spekulativen Einsatz und mit allen Mitteln der Dialektik mit den Dogmen gerungen, um doch nie wahrhaft frei zu werden. Von diesem Bemühen kann man sagen, was man seit alten Tagen von manchen heroischen Taten der Heiligen sagte: admiranda, aber nicht unbedingt imitanda.

Ist denn das Geschäft der Theologie überhaupt wirklich die Interpretation von Dogmen? Schwankt die ganze Kirche, wenn einer ihrer Sätze schwankt, wie Rahner fürchtet? Kein ernsthafter christlicher Theologe wird um die kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den Dogmen der großen christlichen Tradition herumkommen. Aber die Kirche Jesu Christi gründet trotz allem nicht auf den Dogmen. Die Dogmen haben, wie im Buch ausgeführt und wie auch von Rahner nicht grundsätzlich bestritten, eine defensive Hilfsfunktion. Sie sind Damm, nicht Fundament der Kirche. Die Kirche Jesu Christi gründet auf Jesus Christus selbst, wie er in der christlichen Botschaft, die im Neuen Testament (auf dem Hintergrund des Alten) ihren ursprünglichen Niederschlag gefunden hat, uns entgegentritt. Dieser Jesus Christus der ur-

sprünglichen christlichen Botschaft ist der große kritische „Partner“, der „einem selbst kritisch in einer spezifischeren Weise gegenübertreten“ kann (R 365): das große kritische Gegenüber nicht nur für mich und Rahner als Theologen, sondern auch für die von Rahner hier herbeizitierte „römisch-katholische Kirche“, die ich angeblich „nach eigenem Belieben konstruiere“ und deshalb „eigentlich keinen Partner mehr habe“ (R 365).

Nun, ich meine nicht weniger als Rahner in dieser sichtbar-unsichtbaren katholischen Kirche zu stehen (eine „römisch-katholische“ Kirche ist für mich freilich eine *contradictio in adiecto*). Ich meine auch die Dogmen dieser Kirche nicht weniger als Rahner ernst zu nehmen und mich vielleicht in der geschichtlichen Interpretation, die sich die exegetische und historische Forschung nicht erspart, sogar noch ein wenig mehr um sie zu bemühen. Aber zuzugeben ist: In der katholischen Kirche, ihren Dogmen und ihrer Theologie ist für mich dieser Jesus Christus, wie ihn die ursprüngliche christliche Botschaft bezeugt, das kritische Gegenüber für die Theologie, für die Dogmen und für die Kirche! Und die *christliche Botschaft selbst* ist auch der gemeinsame christliche und katholische Boden, den ich allerdings auch Karl Rahner niemals abstreiten würde. Ich kann es nur nicht verstehen und doch aufgrund seiner ungeschichtlichen Methode nur zu gut verstehen, wie er so undifferenziert mit der Heiligen Schrift die konziliaren und päpstlichen Definitionen als „norma normans“ bezeichnen kann (R 364 f.). Hier muß ich schon deutlich sagen: Für mich (und nicht nur für mich) ist die biblische Botschaft *norma normans*; die konziliaren und päpstlichen Definitionen aber sind von dieser ursprünglichen christlichen Botschaft her die *norma normata*⁷. Und ich meine, daß gerade dies die ursprüngliche große katholische Tradition ist, währenddem die andere Auffassung sich als letzter Ausläufer der gegenreformatorischen Theologie erweist – Rahner in umgekehrter Form bestätigend: „einer wenn auch weit verbreiteten und seit der Reformation bis zu Küng (?) herrschenden Meinung der Theologie“ (R 365). Die Frage liegt nahe, ob nicht Rahners Theologie letztlich eben doch eine – „Denzinger-Theologie“ geblieben ist.

Das eigentliche Geschäft der Theologie ist von daher gerade nicht, entweder positivistisch oder spekulativ oder auch geschichtlich die Dogmen zu interpretieren. Nie braucht der Theologe aus Dogmenangst nervös zu werden oder gar zu fürchten, ins Bodenlose zu versinken. Kirche und Theologie verlieren nicht den Boden unter den Füßen, wenn der eine oder andere ihrer Sätze sich nicht – oder nicht mehr – halten läßt. Kirche und Theologie stehen auf dem verkündigten Jesus Christus selbst, auf dem Evangelium, auf der ursprünglichen christlichen Botschaft. Diese Botschaft auch nach 2000 Jahren zu verstehen – sie ist, wie dargelegt, keineswegs einfach identisch mit bestimmten Sätzen der Schrift –, ist gewiß nicht ganz leicht. Das eigentliche Geschäft christlicher Theologie ist deshalb, die ursprüngliche christliche Botschaft mit allen Mitteln und Wegen der biblischen und theologischen Hermeneutik aus dem Damals

⁷ Vgl. dazu H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1967, ³1969) Kap. A I, 2–3.

für die Menschen ins Heute und Morgen hinein zu übersetzen. Ich darf vielleicht auch hier an unsere gemeinsame Richtlinie von Brüssel erinnern: „Die christliche Botschaft ist Jesus Christus selbst. Jesus Christus selbst, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist das Kriterium für die Verkündigung und das Handeln der Kirche Christi!“ (Propositio 4).

Und deswegen, meine ich, kommt mindestens heute (und, wie noch der Systematiker und Exeget Thomas von Aquin zeigt, schon früher) auch der systematische Theologe nicht darum herum, die Schrift als *norma normans* auch methodisch ganz ernst zu nehmen und somit einerseits die Exegese und andererseits die Dogmen- und Theologiegeschichte so gründlich wie irgendwie möglich zu studieren, sich in ihren Methoden auszukennen und ihre grundlegenden Resultate zu übernehmen und fruchtbar zu machen. Der Dogmatiker wird dann vielleicht etwas bescheidener werden und nicht zu allem und jedem ohne Rückfrage bei Exegese und Historie gleich bedenklich-apodiktisch Stellung nehmen können. Und er wird mehr intensiv um einzelne große Themen kreisen als extensiv alles dogmatisch beurteilen zu wollen. Aber dies alles wird der systematischen (und der praktischen) Theologie nur zugute kommen.

Verrät man ein Geheimnis, wenn man sagt, daß hier die durchgängigen Schwächen der Rahnerschen Theologie liegen? Vielleicht ist es nur noch nie so deutlich geworden wie auf den ersten beiden Seiten seiner „Kritik an Hans Küng“. Da ist also ein Buch geschrieben worden, gewiß beschränkt und mangelhaft in vielfacher Hinsicht, aber doch konzentriert auf dieses eine Thema der Unfehlbarkeit. Und dafür sind in einem für katholische Dogmatik nicht ganz gewöhnlichen Ausmaß die mannigfaltigen Resultate sowohl der exegetischen wie der historischen Forschung – dabei gründend auf den langen Kapiteln von „Strukturen der Kirche“ und „Die Kirche“ – aufgenommen und kritisch verarbeitet worden. Die These des Verfassers gründet wesentlich in den positiven und (insbesondere bezüglich der exegetischen Grundlagen einer Satzunfehlbarkeit) negativen Ergebnissen der Exegese und Dogmengeschichte. Und da kommt nun Karl Rahner und erklärt dies alles kurzerhand als für die „eigentliche These“ – und sogar für den Verfasser! – „nicht entscheidend“ (R 361). Er greift die „Hauptthese“, die er in der üblichen transzendentalen Weise zu widerlegen hofft, auf und erklärt: „wir . . . lassen alles andere an exegetischem und historischem Detail beiseite, das Küng zur Illustration seiner These und der Argumentation dafür hinzufügt“ (R 361). Es ist decouvrierend, daß Rahner die gesamte exegetische und historische Begründung unserer Auffassung, die deren integrierenden Teil ausmacht, als „exegetische oder historische Details“ beiseite schiebt. Und wenn jemand denkt, das sei nicht so wörtlich zu nehmen, so hört er es vor Rahners Eintritt in die Diskussion noch deutlicher: „wenn wir all das historische Beiwerk und die ganze ‚Orchestrierung‘ beiseite lassen“ (R 364). Es ist wohl nicht mehr zu übersehen: Rahner meint, wie so manche andere Fragen so auch gerade diese für ihn grundlegende Frage nach der Unfehlbarkeit beantworten zu können ohne alle Rücksicht auf die exegetische und historische Forschung, ja muß man schon sagen, überhaupt ohne jeglichen ausdrücklichen Bezug auf das Neue Testa-

ment und die Dogmen- und Theologiegeschichte. Und dies alles, obwohl es sich ihm vom Buch her förmlich aufdrängt und ihn ja auch offensichtlich ärgerlich stimmte⁸.

So glaubt Rahner für die Frage nach der Unfehlbarkeit sogar davon absehen zu können, „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.“ (R 361). Aber anders als im Geleitwort zu P. Eicher sagt er nicht etwa, daß er vielleicht von diesen exegetisch-historischen Fragen nicht genug weiß (was ja keine Schande ist, solange man es nicht als Tugend hinstellt). Vielmehr wirft er dem Verfasser vor – „ohne meine Meinung näher begründen zu können“ (R 361) –, er „frisiere“ die „historischen Details“, und dies paradoxerweise für „den Leser, der sonst von diesen Dingen nicht viel weiß“ und an den „sich Küng“ – nach Rahner – „doch vor allem wendet“ (R 361)! Und statt sich den gewichtigen theologischen Fragen zu stellen, die sich im Zusammenhang der Geschichte des päpstlichen Primats und insbesondere der wahrhaft „ungeheuerlichen Fälschungen der Pseudo-Isidorischen Dekretalen“ ergaben – vor kurzem noch nannte sie der wohl beste Kenner der Materie, der Historiker Horst Fuhrmann im Gefolge von J. Haller den „größten Betrug der Weltgeschichte“⁹ –, wirft Rahner mir vor, daß ich die genaue Zahl der total (115) oder teilweise (125) gefälschten Dokumente angebe, was er genauso bei dem auf der folgenden Seite gegen meine Überheblichkeit zitierten Congar hätte lesen können.

Daß hinter all dem „offenbar“ nicht, wie Rahner mir ebenfalls ohne Beweis nachsagt, ein „im Grund rationalistisches Verhältnis zur Geschichte“ (R 362 vgl. 363) steht, hätte er spätestens in den von ihm dann anscheinend als zu fromm („pietistisch“) empfundenen Kapiteln über „Die Kirche auf dem Weg zur Wahrheit“ und „Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit“ merken können. Weder „eine echte Selbigkeit der Kirche und ihrer Wahrheit in der wirklichen Geschichte“ (R 362) noch eine echte Entwicklung der Kirche, ihrer Lehre und Verfassung habe ich je bestritten. Nur geht es mir gegenüber Rahners Abwehr der Geschichte darum, daß selbst in der Geschichte des päpstlichen Primats zu unterscheiden ist zwischen einer *evolutio secundum evangelium* (die zu fördern ist), einer *evolutio praeter evangelium* (die unter Umständen zu tolerieren, aber jedenfalls nicht zu verabsolutieren ist) und einer *evolutio contra evangelium* (gegen die mit allen legitimen Mitteln anzukämpfen ist)¹⁰. Mit dieser

⁸ Man erinnert sich, daß K. Rahner einen Entwurf „Zur Neuordnung der theologischen Studien (in dieser Zschr.) 181 [1968] 1–21) vorlegte, in dem die Exegese keine Rolle spielt! Dagegen der Exeget N. Lohfink mit dem bezeichnenden Titel und Untertitel: „Text und Thema. Anmerkungen zum Absolutheitsanspruch der Systematik bei der Reform der theologischen Studien“ (ebd. 120–126): „Aber eines gibt es (in Ihrem Reformentwurf), was alles andere diskreditiert. Sollte es Ihnen entgangen sein? Sie haben die Exegese vergessen“ (S. 120). Dazu die nachträgliche Apologie Rahners: „Die Exegese im Theologiestudium. Eine Antwort an N. Lohfink“ (ebd. 196–201).

⁹ Vgl. H. Fuhrmann, Neuerungen in Praxis und Theorie des römischen Primats, demnächst in *Concilium* 7 (1971) Heft 4.

¹⁰ Vgl. H. Küng, Wahrhaftigkeit, Kap. B IV: Institutionelle Kirche – Hindernis für wahrhaftiges Christsein?

„Methode“, für die nach Rahner „die Gegner Küngs“ (R 362) noch keine Abhilfe gefunden haben, kann ich meinerseits die „verpflichtende Identität zwischen Vergangenheit und Gegenwart“ (R 362) feststellen, von der Rahner behauptet, ich würde sie bestreiten. Daraus ergibt sich aber auch, daß diese Identität der Menschenkirche zugleich immer auch mit einer Nichtidentität gegeben ist. Mit Rahner könnte ich sagen: immer zugleich heilige Kirche und sündige Kirche. Ist dies alles der „Rationalismus“, der „für die Argumentation des Buches grundlegend“ (R 362) sein soll, wie Rahner meint?

Es geht mir in der Tat um mehr als das exegetische oder historische Detail, wiewohl ich mich, falls gezwungen, gerne aufs Detail einlasse. Es geht mir nach diesen Klarstellungen darum, ohne alle Zweideutigkeiten das Entscheidende für die weitere Diskussion festzuhalten:

1. Rahner hat sich der entscheidenden Frage, wie eine Satzunfehlbarkeit im Neuen Testament, in der ursprünglichen christlichen Botschaft, zu begründen sei, nicht gestellt. Und nachdem, wie nicht genügend betont werden kann, derjenige die Beweislast hat, der die Möglichkeit von unfehlbaren Sätzen behauptet, so darf mindestens bis auf weiteres an der begründeten Auffassung des Verfassers festgehalten werden, daß eine solche Satzunfehlbarkeit aus den Aussagen des Neuen Testaments nicht bewiesen werden kann¹¹.

2. Rahner hat sich der bedrängenden Frage, wie es in der Geschichte der Kirche schließlich zur Lehre der Satzunfehlbarkeit kam, nicht gestellt. Es darf somit an der Auffassung des Verfassers festgehalten werden, daß das im Neuen Testament und in der katholischen Tradition wahrhaft Begründete die Infallibilität oder besser Indefektibilität und Perennität der Kirche in der Wahrheit (trotz aller Satzirrümer) ist¹².

¹¹ Wie leicht der katholische Theologe hier in einen Zirkelschluß gerät, hat Rahner in seinem Jubiläumsartikel selber bemerkt: „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... Das Infallibilitätsdogma ist ein einzelner, system-immanenter Satz, nicht die Grundlage des Systems selber... Dieses Dogma ist nicht unfehlbar (d. h. nicht durch die infallible Autorität der Kirche quoad nos getragen), sondern macht nur andere Sätze unfehlbar... 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... Das bedeutet, daß man logisch ein glaubender Christ schon sein muß, ‚ohne‘ bereits die Infallibilität des Papstes (oder der Kirche, des Konzils) zu glauben“ (a. a. O. 25 f.). Tatsächlich, ein seltsamer Satz! Und Rahner versucht denn auch in diesem Jubiläumsartikel gar nicht aufzuzeigen, wie der Infallibilitätssatz im „System“, in den „grundlegenden Wirklichkeiten und Offenbarungswahrheiten“ begründet ist. Diese Begründung im „System“ hat er in der Kritik an meinem Buch versucht; aber dieses „System“ ist offensichtlich etwas von der neutestamentlichen Botschaft recht Verschiedenes.

¹² Daß hier die Berufung auf das Vatikanum I, aber damit auch die Berufung auf einen „Widerspruch“ zum Vatikanum I (vgl. R. 364) wenig hilft, hat Rahner in seinem Jubiläumsartikel noch deutlich gesehen: „Das Dogma des Ersten Vatikanums kann sich im Unterschied zu allen dogmatischen Sät-

3. Rahner versuchte eine Satzunfehlbarkeit durch eine transzendente Deduktion abzuleiten, welche Ableitung jedoch hier als mißlungen erwiesen wurde. Es stellt sich somit an Rahner selber die Frage nach der Geltung dieser von J. Maréchal übernommenen und für eine philosophisch-theologische Anthropologie gebrauchten transzendentalen Methode. Dieser Methode haftet, mindestens wenn Rahner sie zur Stützung bestimmter Dogmen gebraucht, oft eine gewisse Beliebigkeit an. Und man fragt sich, ob Rahners Ingenium in manchen Fällen nicht auch die gegenteilige Ableitung hätte leisten können¹³. Das Fehlen der kritischen *norma normans* macht sich jedenfalls auf Schritt und Tritt bemerkbar.

4. Rahner versucht, mit den Irrtümern im kirchlichen Lehramt spekulativ fertigzuwerden: indem er nicht zugibt, daß es sich faktisch um einen Irrtum handelt (vgl. R 653); indem er versucht, unfehlbare und irreformable Entscheidungen als fehlbar und reformabel zu deuten (vgl. R 366–368); indem er zwischen reflex Vorgetragenem und unreflex Vorgetragenem (vgl. R 368), zwischen absolut gesetzten und notwendigen, aber nicht in gleicher Weise absolut gesetzten Sätzen (vgl. R 371), zwischen „Randdogmen“ und der „letzten Substanz des christlichen Glaubens“ (vgl. R 375) unterscheidet; indem er, ohne mit dem Irrtum zu rechnen, betont, daß jeder Glaubenssatz „grundsätzlich und notwendig nach vorn offen bleibt für eine weitere Interpretation“ (nicht Korrektur) und so „die Geschichte der Interpretation auch des ‚infallibelsten‘ Satzes immer noch andauert“ (R 373); indem er sich auf diese Weise ständig, ohne mit einem Irrtum zu rechnen, fragt, „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“ (R 374 f.); indem er schließlich von vornherein, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht, darauf vertraut, daß sich bei einer genaueren Interpretation von der „echten Substanz des christlichen Glaubens“ her „doch (!) wohl (!) immer (!) ein Sinn ergibt, der es einem echten Glauben nicht verwehrt (!), sie für

zen 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“ (a. a. O. 26).

¹³ Daß der transzendentalphilosophische Ansatz der Rahnerschen Theologie sich – auch abgesehen von der gegen Individualismus und Intellektualismus reagierenden „politischen Theologie“ – sich wachsender Kritik ausgesetzt sieht, zeigen mit verschiedener Intensität und Blickrichtung die aufschlußreichen Arbeiten von E. Simons, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“* von Karl Rahner (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1966): zu unserer Thematik vgl. bes. S. 125 bis 131; weiter A. Gerken, *Offenbarung und Transzendenzenerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie* (Düsseldorf 1969): Auseinandersetzung mit Rahners anthropologischem Ansatz S. 11–75, zum Thema Satz Wahrheit, anonymer Glaube und Personalität bes. S. 28–40, 73; und neuestens das bereits genannte umfangreiche Werk von P. Eicher, der Rahners philosophischen Denkweg in seinem geschichtlichen Zusammenhang, seinem Fortgang und in seiner Beziehung zur Theologie mitgeht und mit kritischen Betrachtungen begleitet (vgl. bes. S. 388–415).

infallibel zu halten“ (R 375). Eine lange Reihe von Möglichkeiten¹⁴, die aber an Rahner selbst doch die Frage stellen läßt, ob sich statt dieser doch heute kaum noch überzeugenden Interpretationskünste¹⁵ (zur Rettung mindestens einiger weniger von vornherein unfehlbarer Sätze) nicht doch die geschichtliche Interpretation der geschichtlichen Glaubenssätze und Dogmen empfiehlt, welche die Inadäquatheiten, Unvollkommenheiten, Unrichtigkeiten und auch die Irrtümer so nehmen darf, wie sie fallen, ohne dabei das glaubende Vertrauen auf die Verheißung aufzugeben, daß Gottes Geist selbst dafür besorgt sein wird, daß die Gemeinschaft der Glaubenden trotz aller Irrtümer und durch alle Irrtümer hindurch (und auch ohne alle schlaun Interpretationen der Theologen) ihren Weg weitergeht und ihre Wahrheit weiterträgt.

Das Risiko

Auf diesem Weg haben auch die Theologen genug zu tun, um ihren Dienst an der christlichen Botschaft und den Menschen von heute zu erfüllen. Ob „die Küngsche Position apologetisch nützen“ kann oder nicht (R 376), interessiert mich dabei allerdings wenig, da es mir nicht um Apologetik geht. Ob die aufgrund meiner Position geforderte „Glaubenzustimmung“ vielleicht „leichter“ oder, wie Rahner vermutet, auch „nicht leichter“ ist als seine Art der Glaubenzustimmung zu unfehlbaren Sätzen (R 376; vgl. 377), hat mich nie gekümmert und steht von vornherein nicht in unserem Verfügen. Mir ging es nur darum, in dieser Schicksalsfrage für die katholische Kirche heute und die eine Christenheit so entschieden und bescheiden, wie ich es so schlecht und recht fertigbringe, der Wahrheit Zeugnis zu geben.

Auch unter einigem Risiko! Das habe ich schon früh in meinen römischen Studienjahren im Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum gelernt. Rahner stellt es mir in seinem „Ausblick“ (R 376) deutlich vor Augen mit der Frage: „Welches Verhältnis Küng zur Kirche und ihrem Lehramt einnehmen will oder logisch einneh-

¹⁴ Rahner verzichtet darauf, hier als weitere Möglichkeit die merkwürdige These seines Jubiläumsartikels zu wiederholen, die in auffälligem Kontrast zu seiner „Absolutsetzung“ des Satzes *und* der Verabschiedung aus dem „innerkatholischen Gespräch“ steht: „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“ (a. a. O. 29).

¹⁵ Einen doch wohl peinlichen Eindruck macht es, wie Karl Rahner auch noch in allerneuester Zeit „interpretierend“ mit dem Erbsündendogma, der Verurteilung des Polygenismus, der Authentie des „Comma Johanneum“ umgeht. Dabei werden einerseits Dogmen wie das tridentinische Erbsündendogma völlig uminterpretiert (Adam wird ersetzt durch eine „*humanitas originans*“), andererseits Lehren wie der Monogenismus, die Rahner noch vor wenigen Jahren mit Berufung auf römische Dokumente als theologisch sicher und unbedingt festzuhaltend mit allen Mitteln bewiesen hat, jetzt mit einigem Hin und Her als für den Glauben irrelevant aufgegeben werden. Vgl. K. Rahner, Exkurs Erbsünde und Monogenismus, in: K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde* (Freiburg-Basel-Wien 1970) 176–223, bes. 177–185. Dazu H. Haag, *Die hartnäckige Erbsünde. Überlegungen zu einigen Neuerscheinungen* (Fortsetzung), in: *Theologische Quartalschrift* 150 (1970) Heft 4.

men muß, wenn er sein Buch doch nicht bloß als Anfrage, sondern als dezidiert verdingte These versteht, ist hier nicht zu untersuchen“ (R 376). Rahner weiß sehr wohl, daß es anderswo untersucht wird. Immerhin gesteht er mir zu, daß ich „die Kirche, die institutionell verfaßte Kirche“ (für die ich mich in meiner theologischen Arbeit ständig und vielleicht zu sehr eingesetzt habe) „bestehen lassen und anerkennen“ will (R 376). Gegen Ende seiner „Kritik an Hans Küng“ erinnert er sich, daß mein Kampf dem Legalismus und nicht dem Gesetz, dem Juridismus und nicht dem Recht, dem Immobilismus und nicht der Ordnung, dem Autoritarismus und nicht der Autorität, der Einförmigkeit und nicht der Einheit gelte. Natürlich gebe es „einen legitimen Kampf gegen die falschen Ausgestaltungen jener Wirklichkeiten, die Küng grundsätzlich und – wie ich meine – inkonsequent zu seiner Grundthese zugibt“ (376).

Aber lassen wir offen, wer hier konsequent ist. Bleibt noch immer Rahners Frage nach dem „Konfliktsfall, der gar nicht immer vermeidbar ist“ (R 376). Ich hoffe, daß er auch, nachdem er von meinem ersten bis zu meinem (vorläufig) letzten Buch ständig drohte, auch dieses Mal wieder vermieden wird. An die Inquisition in ihren verschiedenen Formen – in Italien wurde die zweite Auflage des Buchs bereits unterbunden (es ist bereits in einem anderen Verlag herausgekommen) – habe ich mich nachgerade etwas, wenn auch keineswegs völlig, gewöhnt. Viel wird davon abhängen, ob einerseits die Kirchenleitungen wie bisher Kurzschlußhandlungen vermeiden, die zweifellos *allen* Beteiligten teuer zu stehen kämen, und ob andererseits auch meine Kollegen in der Theologie sich der nun einmal nicht mehr zu unterdrückenden Frage nach der Unfehlbarkeit mit etwas größerer Offenheit stellen, als dies Karl Rahner getan hat.

Aber Rahner möchte mehr wissen: „die Frage, die mir Küng immer zu umgehen scheint, wer im Konfliktsfall . . . das letzte Wort einer mindestens zunächst praktischen Entscheidung, die aber unvermeidlich ihre theoretischen Implikationen hat, fällen soll, der Professor oder der Bischof“ (R 376). Ob die Frage mit „der Professor oder der Bischof“ von einem Professor nicht etwas zu einfach gestellt ist, lasse ich dahingestellt. Ich spreche allgemeiner von kirchlicher Leitung. Und hätte Rahner mein Buch aufmerksam bis zum Ende durchgelesen, hätte er gemerkt, daß ich dort die Frage nicht umgehe, sondern direkt angehe.

Ich bejahe auch dort mit Nachdruck die „vertrauensvolle Zusammenarbeit“ (U 194) zwischen Leitungsdiensten und Lehrdiensten in der Kirche, zwischen Kirchenvorstehern und Theologen, eine Zusammenarbeit, an der es mir, der ich ja nicht aus der Sicht eines päpstlichen oder bischöflichen Hoftheologen spreche, immer noch schwer zu mangeln scheint. Bezüglich der verschiedenen Kompetenzen von Kirchenleitern und Theologen habe ich grundsätzlich festgestellt: „Durch das Wort sollen die Vorsteher die Kirche wirksam leiten: Leadership by proclamation. Über das Wort sollen die Theologen wissenschaftlich nachdenken: Scholarship by investigation. Die Vorsteher sollen nicht als Theologen agieren wollen, indem sie sich in die komplexen Probleme der theologischen Wissenschaft einmischen. Die Theologen aber sollen nicht Bischof spielen wollen, indem sie die schwierigen Fragen der Kirchenleitung selber entscheiden. Beide Seiten

haben allen Grund, einander zu hören, zu informieren, zu kritisieren, zu inspirieren“ (U 194).

Auf unsere Frage angewendet: Gerade die Auseinandersetzung mit Rahner dürfte gezeigt haben, daß es hier nicht so simpel um eine „Glaubensfrage“ geht, sondern um ein „komplexes Problem der theologischen Wissenschaft“. Die Kirchenleitung würde danach ihre Kompetenz überschreiten, wenn sie diese Diskussion mit irgendwelchen administrativen Maßnahmen steuern oder gar unterdrücken wollte.

Allerdings gibt es wie eine Not der Kirchenleitung (wo die Theologen unter Umständen subsidiär tätig werden müssen) so auch eine Not der Theologie: „Wenn die Theologen mit ihren eigenen Problemen nicht mehr fertig werden“ und es „um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht“, dann sollen die Kirchenleiter subsidiär tätig werden (U 195). Aber dieser Status confessionis dürfte in unserer Frage wohl noch längst nicht gegeben sein und vermutlich auch nie kommen, gerade wieder unter der Voraussetzung, daß die theologische Diskussion verständnisvoll und selbstkritisch geführt wird. Und auch in einem solchen Notfall hätte die Kirchenleitung ihre Entscheidung in Zusammenarbeit mit allen gutwilligen Theologen zu treffen, eine Entscheidung „in kirchlicher Verbindlichkeit *und* situationsbedingter Vorläufigkeit und im klaren Bewußtsein, *nemo infallibilis nisi Deus ipse!*“ (U 195). Also: weder der Professor noch der Bischof wird hier das letzte Wort haben. Das letzte Wort gehört dem, der allein Unfehlbare ist und dessen Wort sich in der Geschichte und in der Kirche als Ganzer – sie ist wichtiger als alle ihre Bischöfe und Professoren – durchsetzen wird.

UMSCHAU

Brüning in eigener Sache

Zu den Memoiren des letzten Zentrumskanzlers¹

Es war auf einer Abendgesellschaft im Dezember 1929, wo Hindenburg erstmals dem Politiker die Hand drückte, den die Generäle Groener und Schleicher zum Präsidialkanzler erkoren hatten. Sie vorzudrängen, entsprach nicht Heinrich Brünings Art. So war es kein Zufall, daß der Reichspräsident Mühe hatte, ihn dort ausfindig zu machen, wo er sich für die Vorstellung postiert hatte, am Ende der Reihe, halb hinter einem Lorbeerbaum. Was Brüning als Regierungschef von Hindenburgs Gnaden in der Wirtschafts- und Staatskrise zwischen 1930 und 1932 leistete und erstrebte, was ihm glückte und mißlang, macht das Hauptstück seiner jetzt erschienenen Memoiren aus. Die Aussage des Kronzeugen zum Ende von Weimar hatte sich so lange hinausgezögert, daß die Zweifel überwogen, ob überhaupt noch mit ihr zu rechnen sei. Bereits wenige Monate nach dem Tod des Autors publiziert, bescheren Brünings Memoiren den Historikern mancherlei Überraschungen. Daß Lebenserinnerungen Ereignissen und Gestalten neue Akzente aufzusetzen pflegen, versteht sich von selbst. Daß sich aber in ihnen der Verfasser selbst am gründlichsten verwandelt, ist nicht alltäglich und darum das eigentlich Erregende an Brünings politischem Rechenschaftsbericht.

Über die Entstehung des Manuskripts gibt das undatierte Vorwort einigen Aufschluß. Demnach hat Brüning den wichtigsten und umfangreichsten Teil des Bands, die Schilderung seiner Kanzlerschaft, bereits 1934/35

in der Schweiz diktiert. Der stilistisch originellste Abschnitt, die Heimkehr aus dem Feld, stützt sich auf Notizen für ein Kriegstagebuch, wogegen die Darstellung des Nachkriegsjahrzehnts zwischen 1919 und 1929 erst in den fünfziger Jahren entstanden ist. Obwohl nicht ausdrücklich vermerkt, scheint Gleiches für die Abfassung des Schlußteils von 1932–1934 zu gelten.

Von der früheren Niederschrift abgesehen, unterscheidet sich das Mittelstück durch den breiteren Pinselstrich deutlich von den Rahmenkapiteln. Im Gegensatz vor allem zum Schlußteil, den mancherlei Unstimmigkeiten belasten, ruht er zudem auf einem verlässlichen Quellenfundament.

Das dokumentarische Gerüst für die Deskription der 26 Monate währenden Kanzlerschaft bilden die von Staatssekretär Pünder in der Reichskanzlei geführten und von Brüning ergänzten Tageszettel, die ins Schweizer Exil gerettet wurden. Sie sind Segen und Fluch dieses Buchs in einem. Dem Vorteil einer exakten zeitlichen Zuordnung steht nämlich auf der Passivseite die Versuchung gegenüber, auch für den Gesamtverlauf belanglose Vermerke und Gespräche in „Erinnerung“ umzusetzen. Tatsächlich ist Brüning dieser Notizenlawine nicht Herr geworden. Infolgedessen erweist sich der Weg, den die Tageszettel durch den Wald der Kanzlerprobleme bahnen, in Wahrheit als ein Ameisenpfad, von dem aus der Aufschwung zu erhöhten Betrachtungspunkten, wie sie eine tour d'horizon erforderte, nicht recht gelingen will, vom Verfasser auch gar nicht ernsthaft versucht wird. Zudem treibt er, wahrscheinlich unbewußt, mit den Tageszetteln ein neckisches Spiel. Denn über Seiten hinweg

¹ Heinrich Brüning, Memoiren 1918–1934. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1970. 721 S. Lw. 30,-.

knüpft er den Faden der Schilderung vom „gleichen Abend“ weiter zum „nächsten Morgen“, ohne auch nur einmal das Geheimnis des Datums oder auch nur des Wochentags zu lüften. Das ist nur einer der Gründe, warum Heinrich Brünings Memoiren nicht sonderlich leserfreundlich ausgefallen sind. Auch für das Zurechtfinden in einem Massenaufgebot von Mitakteuren und Statisten geizt der Autor mit Erläuterungen. Ganz offensichtlich wendet er sich an ein Publikum, das sich aus wißbegierigen Zeitungslesern seiner Kanzlerjahre rekrutiert. Wie sehr er damit eine spätere Generation überfordert, demonstriert nicht zuletzt die katastrophale Fehlerquote des Personenregisters. Wenn Brünings Erinnerungsband formalen Mängeln zum Trotz dennoch in Bestsellerlisten vordrang, dann deswegen, weil die Dramatik der Endzeit von Weimar die Tageszettelakribie samt dem volkswirtschaftlichen Datenwust immer wieder beiseite schiebt.

Für die Bewertung der Rolle und Gestalt des späten Hindenburg, für das aktenferne Zusammenspiel von Reichswehrministerium und Präsidentenpalais sind die Brüning-Memoiren in der Tat ein durch nichts aufzuwiegendes Quellenzeugnis. Sie enthüllen in bislang unerreichter Klarheit, wie die Ersetzung der Koalitionsregierung Hermann Müller durch ein Präsidialkabinett unter Führung Brünings, also der Übergang vom parlamentarischen zum präsidialen Regime, von langer Hand vorbereitet und schon Monate vorher ins Werk gesetzt war. Sie sind nicht weniger erhellend für das Intrigenspiel, das im Mai 1932 zu Brünings Verabschiedung führte.

Warum die Planer im Reichswehrministerium gerade auf Heinrich Brüning als Kanzlerkandidaten verfielen, ist unschwer zu erschließen. Als Fraktionsvorsitzender der Zentrumspartei war er offen für Anknüpfungen nach rechts wie nach links, zudem verfügte er in beiden Lagern persönlich über ein ansehnliches Vertrauenskapital. Die angespannte Kassenlage des Reichs, Reparationsverpflichtungen und Wirtschaftskrise verlang-

ten an der Regierungsspitze einen Finanzfachmann und Brüning, ausgebildeter Nationalökonom, war ein vorzüglicher Kenner des Reichshaushalts und der damit zusammenhängenden Fragen. Persönlich ehrgeizlos, im soldatischen Verstand loyal und national, ein unermüdlicher Arbeiter, über die eigene Fraktion hinaus im Parlament respektiert, wies er jene Palette von Eigenschaften auf, die der Kanzlerkandidat Groeners und Schleichers mitbringen mußte, um von Hindenburg akzeptiert zu werden.

Den Ausweg aus der Dauerkrise suchte Brüning über die Außenpolitik. Gelang es, durch den Nachweis der deutschen Zahlungsunfähigkeit das Reparationsproblem zu liquidieren, dann würde sich, so folgerte er, auch der nationalistische Sturm im Innern legen. Oberstes Gebot war für Brünings Finanzpolitik das ausgeglichene Budget. Die Einsparungsmaßnahmen, die dieses Ziel nach sich zog, wurden durch die Erschütterungen der Weltwirtschaftskrise drastisch verschärft.

Zu der von ihm vertretenen Restriktionspolitik bekennt sich Brüning im Rückblick mit der gleichen Entschiedenheit wie bei ihrer Durchsetzung. Das ist sein gutes Recht, verträgt sich aber schlecht mit der erwartungsvoll stimmenden Maxime des Vorworts, daß es „immer verschiedene Lösungen schwerer Probleme“ gebe. Von daher gesehen, ist es nämlich schlichtweg unverständlich, daß der Autor die seitdem entbrannte Kontroverse um seine Wirtschaftspolitik völlig ignoriert. Daß die Weltwirtschaftskrise nicht wie ein Naturereignis hinzunehmen war, daß sie vielmehr einen gewaltigen Denkanstoß auslöste und als Lehrstück von globalem Ausmaß und epochalen Rang in die Geschichte der Nationalökonomie einging, davon ist bei Brüning ebenso wenig etwas zu lesen wie von der kopernikanischen Wende volkswirtschaftlicher Vorstellungen, die mit dem Namen Keynes verknüpft ist. Selten einmal wirken darum die Darlegungen der Memoiren in der Form so monologisch, im Ton so rechtshaberisch und in der Sache so einseitig wie bei der Entwicklung von Brünings Finanzkonzept.

Dabei könnte er seinen Kritikern entgegenhalten, daß dem Reich in der Zwangsjacke des Young-Plans eine Alternative zur Deflationspolitik, wie sie das Kabinett Brüning betrieb, gar nicht offenstand. Die Marschroute war dem Reichskanzler durch die klassischen Regeln der Krisenbekämpfung vorgeschrieben, nur so entsprach er den Erwartungen der Reparationsgläubiger, nur so konnte er Zweifel an der deutschen Zahlungswilligkeit unterdrücken. Trotzdem kann der Hinweis auf vertraglichen Zwang nicht verdecken, daß Brüning auch bei dessen Fehlen allein aus innerer Überzeugung den Restriktionskurs eingeschlagen und mit konjunkturbelebenden Maßnahmen auf das verzichtet hätte, was man später eine aktive Wirtschaftspolitik genannt hat. Von Alternativen zu seiner rigorosen finanzpolitischen Linie will Brüning nichts wissen, jede Abweichung davon wird als Inflation denunziert, von den durch die Wirtschaftskrise erschlossenen Möglichkeiten einer flexibleren Rezessionstherapie nimmt er keine Notiz. Wer nicht wie der Autor auf das Wort Kreditausweitung allergisch reagiert, will schlichtweg die Inflation. Das trifft in dieser simplifizierenden Unterstellung nicht einmal auf einen so verbohrten Widersacher wie Hugenberg zu, dem die Memoiren solche Intentionen nachsagen.

Brünings Rechnung, sich durch Bodengewinn in der Außenpolitik im Innern Luft zu verschaffen, ging nicht auf. Der Weg nach Lausanne war lang und steinig, die Verhandlungsfortschritte vertraulich und darum publizistisch unverwertbar. Unterdessen sprengte die Radikalisierung alle Maße, kräftig angefaßt von dem Regierungskonzept des Gesundheitens. Demgegenüber wird Brüning nicht müde zu betonen, wie in Krisenzeiten alles davon abhängt, die Nerven zu behalten. Wie er damit breite Volksschichten überforderte, zumal es ihm nicht gegeben war, den Durchhaltewillen durch die Vision einer besseren Zukunft zu aktivieren, will Brüning auch in der Rückschau nicht wahrhaben. Gewiß war der Notverordnungskanzler nicht gefühllos. Dennoch stimmt es nachdenklich, wenn die Memoiren kein Wort darüber ver-

lieren, daß die Einsparungsdekrete der Regierung Millionen von Staatsbürgern buchstäblich und fühlbar Not verordneten.

Ein bislang unbekannter Brüning tritt dem Leser in jenen Abschnitten entgegen, die von der Parlamentsreform handeln. Von Hindenburg gerufen, „dem Marasmus in der Politik ein Ende zu machen“ (140), sah sich Brüning nach einer knappen Niederlage im Reichstag hineingestellt in den „Entscheidungskampf zwischen einer seelenlosen Form des Parlamentarismus und einer gesunden, maßvollen Demokratie“ (182), was immer man im einzelnen darunter verstehen mochte. Mit grimziger Genugtuung verbucht Brüning jeden Fortschritt auf dem Weg, die vorzugsweise in Obstruktion sich äußernde Macht des Parlaments durch harmlos scheinende Geschäftsordnungsänderungen zu beschneiden. Nicht ohne Stolz vermerkt er den Tag, von dem an „sich der Reichstag nicht wieder gegen den Willen der Regierung versammelt“ hat (201). So sehr solche Gegnerschaft von einer nur noch zu negativen Mehrheiten bereiten Volksvertretung provoziert wurde, so sehr überrascht ihr grundsätzlicher, unnachgiebiger Charakter. Der Plan, die Polizei der Länder auf das Reich zu übernehmen, entsprang durchaus berechtigter Sorge vor den Ambitionen der Hitlerbewegung. Aber es schimmerten doch auch andere Antriebe aus der Folgerung: „Dann konnten sich die Länderparlamente² mit Papieren und Beschlüssen amüsieren, ohne daß Ruhe und Ordnung gefährdet war“ (569). Zu bitteren Urteilen neigt Brüning über die „erpresserische“ und „unwahrhaftige Politik Bayerns“, das ihn „die ganze Zeit bis aufs Blut gepeinigt hatte“ (389). Das Nachwort des Herausgebers stellt sich darum gegen nicht nur eine Stelle im Text, wenn es Brünings Absicht bestreitet, das Parlament zu entmachten. Zweifellos hat Brüning nie den Status anvisiert, auf den schließlich Hitlers Ermächtigungsgesetz den Reichstag herabdrückte; das hebt aber nicht auf, daß er mit seinen Vorstößen in der Par-

² Das im Text hier stehende „Länderparteien“ ist offensichtlich sinnwidrig.

lamentsreform eine Praxis inaugurierte, an die anknüpfend der NS-Kanzler dann den deutschen Parlamentarismus zu Tode kurieren konnte.

Eine weitere Enthüllung der Memoiren sind Brünings interne Bemühungen um die Wiedereinführung der Monarchie. Ob ihn selber diese Staatsform voll überzeugte oder ob er zunächst auf den Herzenswunsch Hindenburgs eingehen wollte, um die eigene schwankende Stellung zu festigen, kann offenbleiben. Aufregend ist in jedem Fall Brünings Glaube an die kurzfristige Durchsetzbarkeit dieser Verfassungsänderung. Ohne die enormen Hindernisse auch nur eines Blicks zu würdigen, wähnt er sich im November 1931 so weit, daß er „für den Sommer die Wiedereinführung der Monarchie auf legalem Wege betreiben konnte“ (456). Auf keinem anderen Sektor liefert Brüning eine ähnlich bestürzende Probe von Wirklichkeitsverkennung. Die Erinnerungen lassen den Leser mit der Frage allein, ob so viel Offenherzigkeit auf das Konto rückhaltloser Wahrheitsliebe oder eines unreflexen Unfehlbarkeitsanspruchs zu setzen ist.

Brünings heimlicher, doch keineswegs untätiger Eifer für die Wiederaufrichtung der Monarchie hätte bereits manchen Fraktionskollegen schockiert. Daß er hier ohne Autorisierung durch die Zentrumsparterie ein höchst eigenwilliges Programm verfolgte, wirft ein Schlaglicht darauf, wie unbefangen er den Präsidentenauftrag zu überparteilicher Regierungsarbeit auszulegen geneigt war. Dabei ist die Restaurationsfrage nur einer der Punkte, wo die Memoiren eine frappante Ungebundenheit des Zentrumskanzlers den eigenen Parteiliebenden gegenüber offenbaren. Wäre doch das Verhältnis Brünings zur Zentrumsfraktion eine gesonderte Studie wert³. Während sich der Regierungschef nicht genug tun kann, Verständnis und Verantwortungsbe-

wußtsein der ihn tolerierenden Sozialdemokraten zu preisen, werden die Zentrumskollegen nur mit kargem Lob bedacht. Die Fraktion insgesamt behandelt Brüning in seinem Buch wie ein persönliches Lehen. Daß das Zentrum nicht weniger als andere Parteien die unpopuläre Restriktionspolitik mitgetragen hat, könnten die Erinnerungen seines prominentesten Fraktionsmitglieds vergessen machen.

Jedoch erst in Kontaktgesprächen mit Rechtspolitikern wird die Hintansetzung der eigenen Partei auf die Spitze getrieben. Denn es ist offensichtlich mehr als eine *captatio benevolentiae*, wenn Brüning sich immer wieder als Übergangskanzler definiert, der nichts sehnlicher wünsche, als nach Überwindung der Talsohle die Regierungsverantwortung unter idealen Startbedingungen an die Rechtsparteien weiterzugeben. Mitte und Linke sollten sich demnach ruhig verschleifen dürfen, um dann die Rechte zur Nutznießerin der von ihnen gebrachten Opfer zu machen. Das war ein so eigensinniger und im Parteienstreit selbstmörderischer Altruismus, daß dieser Plan die Zentrumsanhänger, hätten sie davon gewußt, mit Recht gegen den Kanzler aus ihren Reihen auf die Barrikaden getrieben hätte.

Heinrich Brünings Charakterbild, von der Tradition auf die handliche Formel nüchterner Redlichkeit verkürzt, zerlegen die Memoiren in ein Spektrum widerspruchsvoller Eigenschaften. Zur Warnung des Vorworts etwa, große Wendungen in der Geschichte auf Intrigen zurückzuführen, steht Brünings Leichtgläubigkeit dubiosen Erklärungsversuchen gegenüber in seltsamem Kontrast. Das Gerücht, französische Gelder hätten vor dem ersten Weltkrieg den Gewerkschaftsstreit im deutschen Katholizismus geschürt, wird ohne eine Spur von Skepsis aufgezeichnet. Und hinter dem Eintreten Kardinalstaatssekretär Pacellis für eine Öffnung nach rechts wittert er die Machenschaften der hitlerfreundlichen Schwiegermutter des Vatikanbotschafters. Sicher sehr gegen die Intentionen des Verfassers zerstören seine Erinnerungen die gängige Version, er sei eben ein Kanzler ohne

³ Zum Verhältnis Brünings zum Zentrumsvorsitzenden Prälat Kaas sowie zur Amtskirche vgl. die Beiträge des Rezensenten im Rheinischen Merkur Nr. 48 und 50 vom 27. November und 11. Dezember 1970.

Fortune gewesen. Brüning's Scheitern hatte eine Vorgeschichte und tiefere Gründe. Die Autorität des Regierungschefs mit der gebotenen Schärfe zu wahren, ist Brüning schon den frivolen Beschattungsversuchen gegenüber, die Schleicher inszenierte, schwer gefallen. Anstatt energisch durchzugreifen und die Hintermänner zur Rechenschaft zu ziehen, verlegte sich der Reichskanzler aufs Haken schlagen. Über die Finten, mit denen er die Aufpasser abschüttelte, empfindet noch der Memoirenschreiber Brüning eine späte Befriedigung, ohne das Unwürdige seiner Zwangslage verdecken zu können.

Die Monate von Brüning's Kanzlerschaft waren gezählt, sobald im Herbst 1931 nach wiederholten Anläufen feststand, daß die von Hindenburg umworbene Rechte für eine Regierungsbeteiligung unter Brüning nicht zu gewinnen war. Dessen Revisionspolitik hatte einen spektakulären Erfolg nicht erbracht, der Radikalisierungsprozeß war nicht gebremst, sondern beschleunigt worden. Hindenburg's Standesgenossen opponierten gegen die Notverordnungs politik des Zentrumskanzlers. Auch Schleicher wechselte die Fronten und spann seine Fäden für eine neue Lösung. Nur für die Schwerarbeit von Hindenburg's Wiederwahl war Brüning noch nicht zu entbehren. Er enttäuschte nicht die auf ihn gesetzten Erwartungen.

Von der physischen Hinfälligkeit des Reichspräsidenten und seiner tatsächlichen Amtsunfähigkeit überliefern die Memoiren bedrückende Episoden. Gewiß stand Hitler vor den Toren. Dennoch bleibt es rätselvoll, wie Brüning bei Abwägung aller Gründe es über sich bringen konnte, das Gewicht seines Namens in die Waagschale zu werfen, um ein Risiko für die Staatssicherheit wie

Hindenburg auf dem Präsidentenstuhl festzuhalten. Das wäre allenfalls unter der Voraussetzung vertretbar gewesen, daß der Marasmus rund um das Präsidentenpalais beseitigt wurde. Davor schreckte Brüning zurück.

In dem zwischen Reichskanzlei, Präsidentenpalais und Reichswehrministerium agierenden Personenkreis gewinnt General Groener an Statur und Bedeutung, während auf Schleicher's Aktivität und Wesen schwere Schatten fallen. Als Stabilisator des ewig schwankenden Präsidentenwillens war Groener für Brüning unersetzlich. Nur er verfügte nämlich seit den Revolutionstagen von 1918 über die Autorität, in Krisenmomenten auf Hindenburg einen wirksamen Gegenruck auszuüben. Wie kein anderer Beobachter vor ihm demaskiert Brüning General Schleicher in der Rolle des skrupellosen Intriganten, jedoch eher melancholisch als zornig und ohne auf die Anklage ein Urteil zu fällen oder für den Umgang Konsequenzen zu ziehen.

Nicht nur der politisierende Sohn des Reichspräsidenten war von der Verfassung nicht vorgesehen. Die Macht usurpation Schleicher's, Auswuchs einer fiktiven Allzuständigkeit der Reichswehr, war ein noch schlimmerer Übelstand. Hier Wandel zu schaffen, war Brüning nicht der Mann. Eine letzte Befangenheit vor der Generalsuniform hat der einstige Leutnant auch als Regierungschef nicht abzulegen vermocht. Es wurde ihm zum Verhängnis, daß die Kanzlermacher nur zu gut wußten, sie würden ihn ohne Protest und Gegenwehr eben dort wieder absetzen können, wo ihn der Präsident hervorgeholt hatte, am Ende der Reihe, halb verdeckt hinter einem Lorbeerbaum.

Ludwig Volk SJ

Ideologie und Praxis

„Allen gewidmet, denen tätige Mitarbeit im öffentlichen Leben Gewissenspflicht ist.“ Auf diese Widmung seines „Handbuchs der Publizistik“ verwies Prof. Emil Dovifat nach-

drücklich in einem Brief, den er aufgrund der kritischen Besprechung des 1. Bandes (Allgemeine Publizistik) in dieser Zeitschrift (181 [1968] 416-419) an den Verfasser richtete.

Damit verband Dovifat die Auffassung, daß das Beurteilungskriterium für dieses Handbuch nicht dessen Wissenschaftlichkeit, sondern dessen praktischer Nutzen sein müsse. Demgegenüber habe ich seinerzeit geltend gemacht, daß die Gefährlichkeit des publizistiktheoretischen Ansatzes von Dovifat gerade darin liege, daß er nicht nur die gängige Kulturkritik der Massenkommunikation scheinbar wissenschaftlich formuliert, sondern weithin eine fragwürdige publizistische Praxis bestätigt. Diese Praxis aber ist auf die Durchsetzung elitärer Meinungsäußerung gerichtet und führt auf die Dauer zur Kommunikationslähmung und Desorientierung der Gesellschaft. Und das ist das Dilemma der von Dovifat und seiner Schule vertretenen Publizistiklehre: Sie kann ihrem eigenen Postulat, nämlich normative und damit kritische, verändernde Wissenschaft zu sein, nicht nachkommen, weil sie letztlich positivistisch die herrschende publizistische Praxis nur bestätigt. Die Ideologie stützt die Praxis, die Praxis wird zur Ideologie.

Dieses zugegebenermaßen harte, aber um der Klärung willen notwendige Urteil wird durch die inzwischen erschienenen Bände 2 (1968) und 3 (Ende 1969), die den Untertitel „Praktische Publizistik“ tragen, nicht entkräftet, sondern untermauert, zumal der Großteil der in ihnen enthaltenen Beiträge nicht von Dovifat selbst, sondern von „führenden Fachleuten“ aus Wissenschaft und Praxis stammt¹. Obwohl es notwendig und sinnvoll wäre, soll hier jedoch eine Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Fragwürdigkeit zahlreicher Beiträge unterbleiben, zugunsten des von Dovifat vorgeschlagenen Kriteriums des praktischen Werts.

In anderwärts erschienenen Rezensionen wurde verschiedentlich angemerkt, daß die redaktionelle Konzeption des 2. und 3. Handbuchs nicht überzeuge und daß die einzelnen Beiträge von unterschiedlichem Informationswert seien. Beides ist richtig. Als aus-

schließliches Gliederungsprinzip fungieren die einzelnen publizistischen Mittel. Damit rückt aber eine künstlich isolierte Betrachtung dieser Mittel in den Vordergrund. Die Einheit des Kommunikationsgeschehens und die damit verbundene Ergänzungsfunktion jedes dieser Mittel bleibt unberücksichtigt. Genau dies aber wäre in einer für die Praxis brauchbaren Medienkunde aufzuzeigen.

Dieser Mangel ist aber schon nicht mehr nur die Folge einer unglücklichen Redaktionskonzeption. Hier wird vielmehr die Grundtendenz deutlich, diese Kommunikationsmittel ausschließlich als Anspracheinstrumente zu betrachten. Sprecher bzw. Kommunikatoren sind nur die beruflichen Journalisten, Publizisten, Kritiker usw. Kommunikation wird zu einem Vorgang, der sich zwischen der Zeitungsredaktion und den Lesern, zwischen dem Rundfunk und dem Zuhörer (ausdrücklich etwa II 317) oder dem Film und dem Zuschauer abspielt. Selbst die Zeitungssprache wird nur unter formalen Gesichtspunkten betrachtet, an keiner Stelle aber als Verständigungsmittel zwischen Menschen.

Weil das so ist, so stellt der in Kommunikation befindliche demokratische Souverän, nämlich die vielstimmige Gesellschaft und ihre Gruppen, nur einen gefährlichen Störfaktor für die publizistischen Ambitionen dar. Z. B.: „Die große Gefahr liegt darin, daß die organisierten Kräfte der Politik, der Wirtschaft, der Interessenverbände und der Funktionäre das Fernsehen (wie auch den Rundfunk) in ihren Dienst zu nehmen trachten“ (II 474). Von dem Recht der Mitsprache aller Meinungen und den Möglichkeiten, es medial zu realisieren, ist nirgendwo die Rede. Die Auffassung von der beherrschenden publizistischen Rolle ist so stark, daß hinsichtlich der Zeitschriften W. Haacke den Anspruch erhebt: „Den politischen Zeitschriften ist – vor allen anderen Kommunikationsmitteln – die Gabe zu einer Prophetie gegeben, die auf lange Sicht Recht behält“ (III 478).

Ein Regulativ für den publizistischen Prozeß kann daher nicht aus der Gesellschaft erwartet werden. Regulative sind vielmehr die Persönlichkeitsmerkmale der Publizisten.

¹ Berlin: Walter de Gruyter 1968 und 1969. Bd. 2: XV, 583 S., Lw. 68,-; Bd. 3: XVI, 655 S., Lw. 76,-.

Die Rede, ihre Wirkung und ihr Geheimnis, ist eine Sache der Persönlichkeit (II 18 f.). „Regeln für diesen Beruf (Anm.: den Journalistenberuf) gibt es nicht.“ Man kann nur Forderungen an die Persönlichkeit stellen (III 165). Das Ressort Innenpolitik wird als „Zeitgewissen“ vorgestellt, verwaltet von Publizisten (III 184). Im Kapitel über die Außenpolitik steht: „Meinungsbildung wird hier zu einer Persönlichkeitsfrage“ (III 189).

In dieser ideologisierten Sicht des Publizisten ist es nur konsequent, wenn ihnen und den publizistischen Mitteln in erster Linie eine volkspädagogische Funktion (neben Information und Unterhaltung) zukommt. Sind schon diese Funktionsbestimmungen äußerst fragwürdig, so gilt dies noch mehr von den diesbezüglichen Ausführungen. Etwa dann, wenn sich der Beitrag über den Sportteil nicht damit zufrieden geben will, daß Fußballergebnisse usw. vermittelt werden. Der Sportteil, so wird verlangt, müsse generell und in erster Linie eine sozial-pädagogische Aufgabe wahrnehmen (255 ff.). Wenn bei dieser Forderung auch mitspielt, daß es dem Verfasser um eine Imageverbesserung des Sportteils in den Redaktionen geht, so macht dieses Beispiel doch auch schon deutlich, wie geringschätzig Praktiker und Theoretiker den rein kommunikativen Wert, den von aller Erziehungsdiktatur und Ideologie losgelösten Wert der Unterhaltung veranschlagen.

Es gibt kaum einen Beitrag in diesem dickleibigen Handbuch, der nicht den Versuch einer Ideologiesierung der Unterhaltung macht. Da wird über die gesellschaftliche (politische) Funktion des Lachens philosophiert (II 80 ff.). Da werden die Comics im Beitrag des deutschen Autors, sehr im Gegensatz etwa zum amerikanischen Autor, mit dem man offenbar nicht ganz zufrieden war, mit dem moralischen Zeigefinger behandelt (II 12 ff.). Der Beitrag über die Illustrierten läßt sich kaum eine Klamotte der alten religiösen Moralisten und der neuen linken Moralisten entgehen, um das Phänomen der Illustrierten gründlich zu verdunkeln. (Er kommt gar zu dem Ergebnis, daß ihnen die Aktualität fehle, bemängelt aber gleichzeitig, daß sie völlig auf

dem Prinzip der Bedürfnisbefriedigung basieren; hier wurden glatt zwei Jahrzehnte Diskussion um den Aktualitätsbegriff negiert!) (III 538 ff.) Und ganz im Sinn alter, überwunden geglaubter Publizistikideologien erklärt W. Haacke zu den Massenmedien als „Spielgarten für Erwachsene“ –: „Zuerst sind die Massen zu unterhalten, darnach lassen sich in ihnen sämtliche Leidenschaften entfachen, die sie bis zur Kriegsbereitschaft präparieren“ (III 223). Ideologie der Regieanweisungen!

Bezeichnend ist auch, daß, mit Ausnahme eines einzigen Beitrags, alle Überlegungen zur Rechtsordnung der einzelnen Kommunikationsmittel nicht einmal den Versuch machen, die Rechtsregelungen und Rechtsverpflichtungen im Zusammenhang mit dem Grundrecht der Meinungsfreiheit zu sehen. Und wo immer sich Ansätze finden, die den Kommunikationsprozeß der Gesellschaft in Beziehung zu den publizistischen Mitteln setzen könnten, z. B. in dem Beitrag über die Wirkungsforschung bei Zeitschriften und den Anwendungsbereich des redaktionellen Marketings, werden richtige Erkenntnisse sofort im Sinn der Publizistikideologie relativiert: „Im normalen Alltag soll der Redakteur die Leser nach seinem Vorstellungsbild formen. Dieses Bild bedarf nur von Zeit zu Zeit der ‚Justierung‘ nach der Wirklichkeit, denn die Wirkung der redaktionellen Arbeit ist auch abhängig von der Konstanz und der Überzeugungskraft, die durch zu viele Forschung leiden kann“ (III 584).

Nach einem gründlichen Studium der Bände 2 und 3 des Handbuchs der Publizistik muß das Urteil bleiben, das sich schon nach der Betrachtung des 1. Bands abzeichnete. Dieses Handbuch der Publizistik kann weder für die journalistische Praxis noch für die Medienpädagogik empfohlen werden, und zwar gerade aufgrund der von seinem Herausgeber so oft beschworenen Verantwortung für die Gesellschaft. Dieses Handbuch setzt an die Stelle der Klärung des Kommunikationsprozesses die alten und neuen Klischees der publizistischen Ideologie. Anstatt einer gesellschaftlichen Kommunikation zur Entfaltung zu

verhelfen, in der die gleiche Meinungsfreiheit aller als einzige Chance optimaler Gesellschaftsorientierung garantiert sein müßte, zementiert es die elitäre publizistische Anmaßung und den Prophetenanspruch einiger weniger. Anstatt kommunikative Verhaltensnormen zu begründen, die aus Sachgerechtigkeit und sozialer Verantwortung erwachsen, fördert es die stereotype Hybris auf der Seite der sogenannten Kommunikatoren und eine nicht weniger gefährliche Lethargie der angesprochenen Objekte. Das Handbuch für und über die journalistische und publizistische Praxis, das vor allem auch der heute so un-

sicheren Rechtsprechung auf diesem Sektor als Orientierungshilfe dienen könnte, muß also erst geschrieben werden.

Trotz all dem, und um nicht mißverstanden zu werden: Dies ist kein Werk der Böswilligkeit, vielmehr ein Werk mangelnder Erkenntnis. Angesichts dieser Tatsache bleibt die resignierende Tristesse eines Nestroy, der sehr richtig bemerkte: „Es gibt nur wenig böse Menschen, und doch geschieht soviel Schlechtes auf der Welt. Der größte Teil der Schlechtigkeiten kommt auf die Rechnung der vielen, vielen guten Menschen, die weiter nichts als gute Menschen sind.“ *Hans Wagner*

Vergleichende Verhaltensforschung und menschliche Aggression

Bis zum Erscheinen von Konrad Lorenz' „Das sogenannte Böse“¹ war die von K. Lorenz und N. Tinbergen begründete Wissenschaft der vergleichenden Verhaltensforschung einer breiteren Öffentlichkeit kaum bekannt geworden. Seitdem hat das Interesse an den Veröffentlichungen des Ethologenkreises im Max-Planck-Institut Seewiesen beständig zugenommen. Die zwei Bände von Lorenz „Über tierisches und menschliches Verhalten“² geben Einblick in die Genese dieser Wissenschaft. Sein Schüler Irenäus Eibl-Eibesfeldt versuchte die erste systematische Darstellung der Verhaltensforschung³. Weiter wären vor allem zu nennen: der leider zu früh verstorbene Erich von Holst⁴, Paul Leyhausen⁵ und Wolfgang Wickler⁶.

Die vergleichende Verhaltensforschung oder Ethologie begann mit der Erforschung der Instinkte der Tiere, „ohne sich jedoch darauf zu beschränken“ (Grundriß, 23). Indem sie sich an der neodarwinistischen Abstammungslehre orientiert, untersucht sie vornehmlich das stammesgeschichtliche Werden und die Ritualisierung von Merkmalen tierischen Verhaltens. Obwohl ursprünglich Tierpsychologie, konnte es doch nicht ausbleiben, daß sie auch den Menschen als Teil und (vorläufigen) Höhepunkt der Evolution in ihre Überlegungen einbezog; auch menschliches Verhalten steht ja dem stammesgeschichtlichen Vergleich offen. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch in seiner leiblichen Wirklichkeit mit Reptilien, Vögeln, Fischen und Säugern

¹ K. Lorenz, Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (Wien 1963, ²²1968).

² K. Lorenz, Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. I und II (München 1965).

³ I. Eibl-Eibesfeldt, Grundriß der vergleichenden Verhaltensforschung. Ethologie (München 1967, 2. überarbeitete und erweiterte Aufl. 1969); zitiert: Grundriß.

⁴ E. v. Holst, Zur Verhaltensphysiologie bei Tieren und Menschen. Gesammelte Abhandlungen. Bd. I und II (München 1969, 1970).

⁵ K. Lorenz, P. Leyhausen, Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens. Gesammelte Abhandlungen (München 1968); zitiert: Antriebe.

⁶ Wickler, Antworten der Verhaltensforschung. München: Kösel 1970. 231 S. Kart. 19,80; zitiert: Antworten; W. Wickler, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe. Mit einer Einführung von Konrad Lorenz (München 1969); vgl. dazu diese Zschr. 186 (1970) 63 ff.; W. Wickler, Stammesgeschichte und Ritualisierung. Zur Entstehung tierischer und menschlicher Verhaltensmuster. München: Piper 1970. 282 S. Pb. 16,80; zit.: Stammesgeschichte.

in ein und denselben Abstammungszusammenhang gehört, warum nicht auch mit seiner „Psyche“, was wohl hier vorsichtiger mit Verhalten verdeutscht werden sollte! Jedenfalls gehen die Überlegungen von K. Lorenz von dieser Einheit des Psychischen aus. P. Leyhausen überliefert von ihm den Ausspruch: „Es gibt nur *eine* Psychologie“ (Antriebe, 11).

Soll das bedeuten, daß die vergleichende Verhaltensforschung den Menschen nur als das höchste aller Tiere betrachtet, ihn also einerseits auf das Tier reduziert oder andererseits die Einschätzung und Wertung menschlichen Verhaltens aus der Tierwelt deduzieren will? W. Wickler bestreitet, „daß die Verhaltensforschung auf dem Weg sei, nachzuweisen, daß der Mensch auch nur ein Tier ist. Sie will nur herausbekommen, wieviel Tier noch im Menschen steckt“ (Antworten, 130). Also weder Reduktion noch Deduktion! Auch wenn der Mensch in manchen Verhaltensweisen, ja sogar in gewissen Aspekten seiner inneren Motivationen ein Verwandter der Tiere ist, hat er doch vieles an sich, was ihn vom Tier unterscheidet. Daher bleibt auch Raum für die auf den Prinzipien der scholastischen Philosophie basierende theologische Lehre von der Geistseele des Menschen, wenigstens grundsätzlich.

Beim Vergleich von Tier und Mensch hatte sich Lorenz im sogenannten Bösen fast ausschließlich auf persönliche, zufällige Beobachtungen menschlichen Verhaltens gestützt. Diese Tatsache mußte die Beweiskraft seiner Aussagen über die menschliche Aggression entscheidend beeinträchtigen und heftige Kritik von human-psychologischer Seite provozieren. Diese Kritik und die fortschreitende wissenschaftliche Einsicht dürften dazu geführt haben, daß man in neueren Büchern über Verhaltensforschung in zunehmendem Maß kulturanthropologischen und ethnologischen Studien und Überlegungen begegnet. Die Einsicht, daß der Mensch trotz seines Evolutionszusammenhangs mit dem Tierreich auch seine Eigentümlichkeiten hat, die gesondert und nach spezifischen Methoden untersucht werden müssen, ehe man Verhalten vergleichen kann, scheint sich auszubreiten. Vom methodologi-

schen Standpunkt scheint mir dafür die Gegenüberstellung der beiden Begriffspaare „angeboren-erworben“ und „homolog-konvergent“ typisch. Statt homolog und angeboren gleichzusetzen, wie es noch vielfach (so jüngst Eibl-Eibesfeld⁷) geschieht, schlägt W. Wickler vor, von angeboren-erworben nur dann zu reden, wenn gefragt wird, ob die Information für ein Verhalten aus dem Genom, dem Träger der Erbfaktoren, stammt oder nicht, während die Unterscheidung homolog-konvergent der Frage vorbehalten bleiben soll, ob die Information für ein bestimmtes Verhalten aus der direkten Erfahrung stammt (= konvergent) oder aber aus einem Speicher (= homolog), wobei offen bleiben kann, ob die für Homologie sprechende Kontinuität der Information durch Tradition oder durch Vererbung garantiert wird (W. Wickler, Stammesgeschichte 227). Der Vorteil dieser Unterscheidung liegt darin, daß die strukturelle Gleichheit von Verhaltensweisen nicht mehr unmittelbar auf genetische Faktoren reduziert, also als angeboren erklärt wird. Der erste Schritt der vergleichenden Verhaltensforschung gilt demnach zunächst nur der Frage einer stammesgeschichtlichen Vergleichbarkeit (Homologie), erst der zweite, die kausalanalytische Untersuchung, fragt nach den eventuell vorhandenen biologischen Grundlagen. Dadurch kann neben der Phylogenese auch die Traditionsbildung in den stammesgeschichtlichen Verhaltensvergleich einbezogen werden. Dies ist für die vergleichende Untersuchung menschlichen Verhaltens besonders wichtig. Hier ist der Einfluß der Traditionsbildung auf die konkrete Ausprägung des Verhaltens so groß, daß der Anteil angeborener Faktoren fast völlig verdeckt wird und oft nur durch einen Kaspar-Hauser-Versuch ermittelt werden könnte.

Ein eindrucksvoller Fall von Traditionsbildung bei Tieren wurde übrigens erst jüngst bei den japanischen Makaken, nahen Verwandten der Rhesusaffen, auf der Insel

⁷ Irenäus Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen. München: Piper 1970. 293 S. Lw. 25,-.

Koshima beobachtet. Eines Tags begann das Makakomädchen Imo eine der schmutzigen Bataten oder Süßkartoffeln, die die Beobachter am Strand der Insel ausgelegt hatten, ins Wasser zu tauchen und den Sand abzuwaschen. Vier Jahre nach der „Erfindung“ hatten 15 von 60 Tieren gelernt, ihre Bataten zu waschen, weitere fünf Jahre später taten dies 42 von 59 Makaken. Innerhalb von zehn Jahren wurde das von Imo erfundene Batatenwaschen zum üblichen Eßverhalten dieser Affengemeinschaft. Eine Tradition hatte sich gebildet (vgl. W. Wickler, Antworten, 114 ff.).

Nun sind aber dem Experimentieren mit dem Menschen aus ethischen Gründen enge Grenzen gezogen. Hier kann das Tierexperiment weiterhelfen. Der simplen Übertragung von Ergebnissen, die am Tier gewonnen wurden, auf den Menschen setzt W. Wickler zwar ein entschiedenes Nein entgegen. Er fügt jedoch hinzu, daß sich aus Tieruntersuchungen Arbeitshypothesen gewinnen lassen, die allerdings am Menschen nachgeprüft werden müssen, wenn sie für ihn gelten sollen. Falls eine direkte Überprüfung nicht möglich sei, müsse man die Hypothese durch möglichst viele überprüfbare Hilfsargumente stützen. Dabei komme man dann zwar über eine Wahrscheinlichkeitsaussage nicht hinaus, man könne sich aber damit oft schon zufrieden geben (Antworten, 183 f.). Stellvertretend für die Tierarten, an denen z. B. die mögliche Wirkung neuer Medikamente auf den Menschen erprobt wird, sei des „Versuchs-Kaninchens“ gedacht.

Demnach dürften im Augenblick aus der vergleichenden Erforschung tierischen Verhaltens hinsichtlich des menschlichen Verhaltens „nur“ Arbeitshypothesen zu gewinnen sein, die durch anthropologische Untersuchungen überprüft werden müssen. Es genügt daher nicht, bei Tier und Mensch homologes Verhalten nachzuweisen, um dann gleich von der Bedeutung einer tierischen Verhaltensweise auf die Bedeutung der entsprechenden Verhaltensweise beim Menschen schließen zu können, wie es des öfteren in Illustrierten hinsichtlich des Sexualverhaltens geschieht.

Derartige Vergleiche scheinen plausibel, sind aber irreführend. Die Antworten der Verhaltensforschung sind hinsichtlich des Menschen nur vorläufige Antworten, die bei der endgültigen Antwort mitberücksichtigt werden müssen, die es uns aber nicht abnehmen können, uns selbst zu erforschen. Zum Verständnis menschlichen Verhaltens gehört auch das Verständnis von dessen innerer Motivation. Tatsächlich werden Begriffe wie Aggression oder Liebe nicht ohne das innere Mitschwingen von Empfindungen verstanden und angewandt und würden sonst ihres Kommunikationswerts entbehren. Daß hier auch ein Problem für die Tierforschung liegt, scheint Wickler für die Deutung ritualisierten Tierverhaltens anzudeuten: „Die soziale Wirkung ontogenetisch ritualisierten Verhaltens wird im Grund durch Analogieschluß aus der menschlichen Introspektion behauptet; man kennt die Bedeutung ähnlicher Rituale im menschlichen sozialen Feld, sei es ein Begrüßungsprotokoll oder das ‚gekonnte‘ Einparken eines großen Wagens in knappe Parklücken, das jedem Hotelbediensteten ‚zur Ehre gereicht‘. Und in Anlehnung an zelebrierte Rituale des Menschen wurde der Begriff Ritualisation ja geprägt“ (Stammesgeschichte, 222). Demnach wäre das einfache Zurückschließen auf den Menschen ein logischer Zirkel.

Der Beitrag der vergleichenden Verhaltensforschung für die Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie etc.) läßt sich wohl am besten mit den Worten P. Leyhausens umreißen: „Alles, was wir tun, ist, diesen Disziplinen eine neue oder jedenfalls gänzlich mißachtete Dimension anzufügen – die Dimension von ein bis zwei Milliarden Jahren Stammesgeschichte“ (Antriebe, 12). Daß an der Bedeutung dieser Dimension heute nicht mehr gezweifelt werden kann, ist das Verdienst dieser Wissenschaft.

Im Licht dieser Erwägungen ist auch das jüngste Buch I. Eibl-Eibesfeldts⁸ zu sehen. Es will ein Beitrag zur Bewältigung der durch die moderne Kriegstechnik immer gefährlicher werdenden menschlichen Aggressivität

⁸ Vgl. Anm. 7.

sein und ist zugleich eine Weiterführung und Ergänzung der im sogenannten Bösen von Lorenz vertretenen Thesen. Eibl-Eibesfeldt geht davon aus, daß Aggressivität ein angeborener Trieb sei, allerdings „nur ein Antrieb unter vielen“ (14). Der Mensch habe auch Anlagen zur Geselligkeit, „bindende Mechanismen“, die die „natürlichen Gegenspieler der Aggression“ sind. „Soziale Abstoßung (Aggression) und Anziehung (Zuneigung) bilden bei höheren Wirbeltieren eine funktionelle Einheit“ (15). Daher die These des Buchs: Aggressives und altruistisches Verhalten ist durch stammesgeschichtliche Anpassungen vorprogrammiert. Daher gibt es vorgezeichnete Normen für unser ethisches Verhalten. „Die aggressiven Impulse des Menschen werden meines Erachtens durch ebenso tief verwurzelte Neigungen zur Geselligkeit und zum gegenseitigen Beistand aufgewogen“ (15). Das Gute im Menschen ist nicht sekundärer kultureller Überbau: „Nicht erst die Erziehung programmiert uns zum Guten, wir sind unserer Anlage nach gut“ (15). Solcher Optimismus wird jedoch gleich wieder eingeschränkt. Eine Fußnote weist darauf hin, daß auch die „freundlichen Dispositionen“ zur Geselligkeit und zum gegenseitigen Beistand mißbraucht werden können, z. B. durch allzu große Gefolgschaftstreue. Aber die These von der Bestie Mensch wird zurückgewiesen, und auch die biblische Aussage, der Mensch sei böse von Jugend auf (Gen 8, 21), darf nicht unkritisch wiederholt werden. Wie das Tier, so besitze auch der Mensch angeborene Angriffshemmungen, die auf seine biologische Ausstattung abgestimmt sind (116). Z. B. sei die Fähigkeit zum Mitleid als stammesgeschichtliche Anpassung angeboren (117). Freilich habe die technische Entwicklung unsere angeborenen Hemmungen überlistet, „und wir müssen dies mit unserer Einsicht verstandesmäßig kompensieren, wenn wir als Art überleben wollen“ (117). Jedoch liege in der Tatsache, daß diese Angriffshemmungen nicht erst als kultureller Überbau geschaffen werden, unsere große Hoffnung (119). Neben den Angriffshemmungen finden sich bandstiftende Riten, z. B. das Grüßen, die der Aggressions-Beschwichtigung

dienen (125). Aber vor allem die Bindetribe wie Fluchttrieb, Brutpflegetrieb und der Geschlechtstrieb sind die Voraussetzung der Geselligkeit. Betont wird die Mutter-Kind-Beziehung als Kristallisationskern der menschlichen Gesellschaft (252), die große Bedeutung des sexuellen Bands beim Menschen für die Partnerbindung. Korrigierend zu Lorenz wird gesagt, daß „die Liebe zumeist nicht primär ein Kind der Aggression ist, sondern wohl mit der Entwicklung der Brutpflege entstand“ (147).

Kritisch sei vermerkt, daß Eibl-Eibesfeldt wiederholt von „angeboren“ spricht, wo ein exakter Nachweis dafür bisher nicht erbracht ist. In einem Buch, das für eine breitere Öffentlichkeit bestimmt ist, mag zwar die wissenschaftliche Unterscheidung zwischen angeboren und homolog unnötig erscheinen. Aber angesichts der hiezulande mit „angeboren“ verbundenen Vorstellungen empfiehlt sich ein sparsamer Gebrauch. Weiter richtet sich die Kritik gegen einen ziemlich unreflektierten Gebrauch von „Aggression“. Dieser Vorwurf trifft allerdings nicht nur dieses Buch, auch nicht allein die Verhaltensforschung. Auch in der Psychoanalyse, wo der Begriff intensiv benützt wird, hat dessen Klärung eben erst begonnen. Eibl-Eibesfeldt versucht zwar eingangs, Aggression auf den emotionsfreien, physikalisch anmutenden Inhalt von Abstoßung festzulegen und zu beschränken, wie es der objektiven Methode einer exakten Naturwissenschaft durchaus entspricht. Aber in seinen weiteren Ausführungen duldet er, daß sich beim Leser die aus der Introspektion gewonnenen emotionalen und motivationalen Elemente des Aggressions-Verständnisses damit vermengen. Das Phänomen der Aggression schillert, dementsprechend auch seine Wertung. Vielleicht wäre es besser, das positive „Anliegen“ eines vorhandenen Aggressionstriebes von dessen pathologischen Erscheinungsformen und Entartungen, die ja unter bestimmten anomalen Bedingungen auch bei Tieren beobachtet wurden⁹, zu unterscheiden

⁹ Der Buntbarsch *Etroplus maculatus* kann im Aquarium unter Umständen das eigene Weibchen umbringen (Liebe und Haß, 84; Grundriß, 69).

und dann dem Trieb einen neuen, zutreffenderen Namen zu geben. Für die exakte Herausarbeitung dieses Begriffs ist die Verhaltensforschung auf die Humanpsychologie, speziell die Tiefenpsychologie angewiesen, ohne deren Mithilfe auch keine hinreichende Lösung für das sogenannte Aggressionsproblem gefunden werden kann.

Angesichts der Vielschichtigkeit menschlicher Aggression – sie reicht vom intrapsychischen bis zum internationalen Konflikt – erscheint der Lösungsbeitrag der vergleichenden Verhaltensforschung bescheiden. Die Feststellung, daß nicht nur die Abstoßung, sondern auch eine gewisse Anziehung zum stammesgeschichtlichen Erbe des Menschen gehört, mag der Zurückweisung eines extremen Pessimismus hinsichtlich der menschlichen Lebensausstattung willkommen sein. Aber die konkrete Friedensforschung wird den Humanwissenschaften zufallen. Vielleicht wird man eines Tages eine aggressionshemmende Droge entwickeln. Eine richtig verstandene anti-autoritäre, besser nicht-autoritäre Erziehung, die die Einübung einer vernünftigen Frustrationstoleranz nicht vergiftet, kann dazu beitragen, daß der Mensch weniger aggressiv wird. Aber ein aggressionsloser Zustand scheint weder

möglich noch wünschenswert. Auch in der Zukunft wird der Mensch in der beständigen Auseinandersetzung mit der eigenen Aggressivität leben müssen. In der rationalen Analyse der Konflikte und in der Entwicklung rationaler Methoden der Konfliktbereinigung liegt unsere Überlebenschance. Die Predigt und das gelebte Beispiel der Nächstenliebe sind notwendig; sie wird aber zum Opium des sozial, wirtschaftlich, politisch Schwachen, wenn seinen berechtigten Interessen nicht Gerechtigkeit widerfährt. Solange der Mächtige und Besitzende – sei er nun Individuum, Interessengruppe oder Staat – sich im Recht glaubt, jede Aggression des „kleinen Mannes“ unbesehen als böse zu verdammen, nur weil sie seine Interessen bedroht, werden wir der Konflikte nicht Herr werden. Dabei soll nicht übersehen werden, daß heutzutage auch der Besitzende in die Rolle des rechtlosen „kleinen Mannes“ geraten kann. Ein wichtiger Beitrag zur Lösung des Aggressionsproblems könnte u. a. die allgemeine Anerkennung gewisser Grundrechte für Individuen, Gruppen und Staaten (Völker) sein. Allerdings ist diese Anerkennung wirkungslos, wenn ihre Durchsetzung nicht garantiert ist.

Norbert Mulde SJ

Das Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik

Unter den drei führenden Einrichtungen des sog. zweiten Bildungswegs, die sich zum besonderen Ziel setzen, Führungskräfte für die Arbeitnehmerschaft aus dieser selbst heranzubilden, der Akademie der Arbeit in Frankfurt (Main), der Sozialakademie in Dortmund und der Hochschule für Wirtschaft und Politik in Hamburg (ursprüngliche Bezeichnung „Akademie für Gemeinwirtschaft“, später, da dieser Name mißverständlich war, umbenannt in „Akademie für Wirtschaft und Politik“ und zuletzt noch in „Hochschule“), darf die erstgenannte sich zweifellos der ältesten und zugleich der ruhmreichsten Tradition rühmen; dagegen verfügt die durch ein eigenes Hamburgisches Staatsgesetz ins Leben ge-

rufene und weiter ausgestaltete wohl über die reichste Ausstattung an Lehrkräften und Lehrmitteln; bisher ist sie auch die einzige, die ihren Absolventen den Übergang zur Universität erschließt. Eine ausgezeichnete Eigentümlichkeit dieser Hochschule ist auch das umfangreiche, von ihr und neustens im Zusammenwirken mit dem HWWA (Hamburgisches Weltwirtschaftsarchiv) herausgebrachte Schrifttum, das vor allem dazu beitragen soll, den Kontakt mit ihren Absolventen auf die Dauer aufrechtzuerhalten und so an deren zweijährigen Ausbildungsgang eine ständige Weiterbildung anzuschließen. An erster Stelle unter diesem Schrifttum steht das nunmehr in 15 Jahrgängen vorliegende *Hamburger Jahr-*

buch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik¹. Nur ein einziger Jahrgang ist thematisch einheitlich gestaltet: Bd. 4 (1959) als Gedenkschrift für *Eduard Heimann*. Alle übrigen Bände bieten ihrer ersten Zweckbestimmung gemäß eine Vielfalt von Themen aus mehr oder weniger allen Sachbereichen, die zum Lehrstoff oder doch zum Interessengebiet der Hochschule gehören und in denen die einmaligen Hörer ohne ständige Weiterbildung bald hinter der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung und hinter dem Fortschritt der einschlägigen wissenschaftlichen Disziplinen ins Hintertreffen geraten würden. Selbstverständlich ist die Zusammenstellung der Beiträge zu jedem einzelnen Band immer in gewissem Grad zufällig, ja willkürlich; auch auf die Dauer wird keine Vollständigkeit erreicht, die immer unerreichbar bleibt, aber – von zwei noch zu erwähnenden Einschränkungen abgesehen – wird doch nahezu das ganze Spektrum einschlägiger Fragen abgeleuchtet, und zwar durchweg durch höchst qualifizierte Mitarbeiter.

Nicht alle Beiträge sind Originalbeiträge; eine Anzahl sind Übersetzungen im Ausland in anderer Sprache erschienener Aufsätze, die international beachtet worden sind; nur so ist die große Zahl weltbekannter Autoren unter den Mitarbeitern zu erklären. Die ursprünglich in deutscher Sprache geschriebenen Aufsätze sind wohl ausnahmslos Erstdrucke.

Auf Band 5 folgte ein eigenes Bändchen Gesamtregister der ersten fünf Bände; die Erwartung, auf Band 10 werde ein ähnliches Registerbändchen folgen, wurde enttäuscht. Dafür bringt jetzt Band 15 ein dreifach gegliedertes Gesamtverzeichnis aller bis jetzt

erschienenen Bände, gegliedert nach 1. Verfassern, 2. Sachgebieten und 3. Bänden. – Das Verzeichnis der Verfasser weist, wie schon erwähnt, eine überraschende Vielzahl weit bekannter Namen auf, darunter auch solche, deren Träger zu der Zeit, da sie ihre ersten Beiträge schrieben, noch unbekannte junge Anfänger waren, inzwischen aber als erfolgreich wirkende Hochschullehrer bekannt geworden sind oder andere einflußreiche Positionen einnehmen. Ist das Verzeichnis nach Namen eine völlig unproblematische Sache, weil die in ihm unerbittlich herrschende alphabetische Ordnung alle Zweifel ausschließt, so ist das Verzeichnis nach Sachbereichen keine ebenso einfache Angelegenheit; gewollt oder ungewollt deckt es auf, wo die Schwerpunkte der von der Hochschule geleisteten Arbeit liegen und welche Gebiete eher vernachlässigt sind. Daß Beiträge, die zu mehreren Sachbereichen gehören oder doch in Beziehung stehen, auch im Verzeichnis an mehreren Stellen erscheinen, geht völlig in Ordnung. Was aber, wenn ein Beitrag sich keinem der vorgesehenen Sachbereiche zuordnen läßt? Ein Beispiel dafür bietet mein eigener Beitrag in Band 15: „Die Kirchensteuer in der Krise“ (63–83); er wird zweimal aufgeführt: bei „Soziologie und politische Wissenschaft, Abt. a) Soziologie“, und bei „Volkswirtschaftslehre, Abt. b) Wirtschaftsstruktur und Wirtschaftspolitik“; offenbar eine Verlegenheitslösung, weil der einschlägige Sachbereich *Finanzwissenschaft* fehlt, der in der Tat alle 15 Jahre hindurch zu kurz gekommen ist; diesen offenbar die ganze Zeit hindurch übersehenen Mangel macht das Sachverzeichnis augenfällig! Auch das *Staatsrecht* ist ausgesprochenermaßen unterrepräsentiert; dafür findet es in den in gewisser Beziehung vergleichbaren Jahrbüchern „Civitas“ (bisher 8 Bände, sämtliche in dieser Zschr. besprochen, zuletzt Band VIII: 185 [1970] 67) besonders liebevolle Pflege.

In den Umschlagklappen der Bände sind äußerst anerkennende Würdigungen recht verschiedener Herkunft abgedruckt. Diese lobenden Urteile sind voll berechtigt. Selbstverständlich sind nicht alle Beiträge gleichwertig,

¹ Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. H.-D. Ortlieb, ab Bd. 10 mit B. Molitor, ab Bd. 14 mit B. Molitor und W. Krone. Veröffentlichungen der Akademie für Gemeinwirtschaft (Bd. 1–6), der Akademie für Wirtschaft und Politik (Bd. 7–9) und des HWWA-Institut für Wirtschaftsforschung (Bd. 10–14) bzw. der Hochschule für Wirtschaft und Politik und des HWWA (Bd. 15). Tübingen: C. B. Mohr; Bd. 1–15: 1956–1970, Registerband 1–5, 1956–1960: 1962.

aber nicht wenige überragen bei weitem das Mittelmaß, und kein einziger befindet sich darunter, den zu lesen sich nicht lohnt; ich selbst habe ausnahmslos alle sorgfältig und die meisten sogar mit lebhaftem Interesse gelesen. Wer jedes Jahr dieses Jahrbuch durcharbeitet, ist darum natürlich noch längst nicht in allen Gebieten des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens „auf der Höhe der Zeit“, bewahrt sich aber bestimmt davor, in der Vorstellungswelt seiner Lehrjahre oder der Zeit seines Schulabgangs zu verharren und darin befangen zu bleiben; er sieht sich vielmehr mit den neu andringenden Fragen und

Schwierigkeiten konfrontiert und kann so nicht daran vorbeigehen, sich mit ihnen auseinanderzusetzen; dabei erfährt er wertvolle Handreichung, um in dieser Auseinandersetzung bestehen zu können. Diese Jahrbücher sollten weit über den Kreis der ehemaligen Hörer der Hochschule für Wirtschaft und Politik Verbreitung finden. Die Herausgeber dürfen stolz darauf sein, durch eine so lange Reihe von Jahren ein solches Niveau gehalten zu haben, zugleich aber auch niemals der Versuchung erliegen zu sein, jene Grenze nach oben zu überschreiten, über die hinaus nur noch der Fachwissenschaftler zu folgen vermag.

Oswald v. Nell-Brenning SJ

BESPRECHUNGEN

Verhaltensforschung und Psychologie

WICKLER, Wolfgang: *Antworten der Verhaltensforschung*. München: Kösel 1970. 231 S. Kart. 19,80.

Der Verfasser ist den Lesern dieser Zeitschrift bereits durch seinen kritischen Beitrag zu „*Humanae vitae*“ bekannt (182[1968] 289–303). In seinem Buch gibt er nun Einblick in Denk- und Arbeitsweise der vergleichenden Verhaltensforschung und zeigt an einzelnen Beispielen die Bedeutung dieser jungen Wissenschaft für die Humanwissenschaften (Soziologie, Psychologie, Ethik) auf. Dabei wird das kritische Bewußtsein von den Grenzen der eigenen Wissenschaft als besonders wohlthuend empfunden. Verhaltensforschung wolle nicht nachweisen, daß der Mensch auch nur ein Tier ist: „sie will nur herausbekommen, wieviel Tier noch im Menschen steckt“. Sie weiß um die (begrenzte) Bedeutung der Untersuchungen an Tieren für anthropologische Aussagen. Aber sie beansprucht doch auch, zur Kenntnis genommen zu werden, ehe Aussagen über den Menschen, seine Lebensweise und seine Lebensgesetze formuliert werden, und zwar wegen dessen stammesgeschichtlichen Zusammenhangs mit der Tierwelt, ja mit allem Lebendigen.

Folgendes erscheint mir dabei besonders interessant: Was die Untersuchungen der historischen und vergleichenden Kulturanthropologie bereits nahelegten, daß nämlich menschliche Verhaltensweisen gar nicht starr festgelegt, sondern einer Entwicklung unterworfen sind, das scheint durch die Verhaltensforschung gestützt zu werden. Denn manche Verhaltensweisen der Tiere unterliegen einem Bedeutungs- oder Funktionswandel. Z. B. können Verhaltensweisen in der Brutpflege, im Paarungsverhalten eine neue spezifische Funktion erhalten, und beide können als soziale Verhaltensweisen für die

Aufrechterhaltung des Gemeinschaftslebens unerlässlich sein. Das läßt auch für die menschliche Ontogenese einen Bedeutungswandel gewisser Verhaltensweisen zumindest vermuten. Möglicherweise erfährt Freuds Begriff der Sexualität von dieser Seite eine längst fällige Korrektur. Aber vor schnellen Schlüssen für den Bereich des Menschen muß mit dem Verfasser gewarnt werden. Dazu ist die Verhaltensforschung noch zu jung. Es fehlen noch genügend vergleichende Analysen des tierischen wie menschlichen Verhaltens, vermutlich auch hinreichend genaue Kriterien der Homologie.

N. Mulde SJ

SCHLEDERER, Franz: *Schuld, Reue und Krankheit*. Analyse und Deutung aus dem Denken Sigmund Freuds. München: Pustet 1970. 154 S. Kart. 11,50.

Der Verfasser möchte mit seiner Arbeit dazu beitragen, „dem Ethischen mit Hilfe seines seelischen Nährbodens nachzuspüren“ (146). Sein Hauptaugenmerk gilt dabei der psychologischen Genese von Schuldgefühl und Reue. Dazu benützt er den psychoanalytischen Ansatz Freuds und dessen Weiterentwicklungen durch Schultz-Henke, H. Hartmann, vor allem aber die Arbeiten von R. Spitz und E. H. Erikson.

Bemerkenswert erscheint der Versuch, das Schuldgefühl aus der scheinbar notwendigen Verklammerung mit dem Krankhaften und Bedauerlichen, in der es bei Freud auftritt, zu befreien. Dasselbe müßte hinsichtlich des Phänomens Reue geschehen, die in der psychoanalytischen Sicht allzusehr im Zusammenhang mit Strafe und Strafbedürfnis gesehen wird. Denn für ein christliches Verständnis von Schuldgefühl und Reue ist we-

sentlich, daß beide Ausdruck einer reifenden Persönlichkeit sein können, nicht nur deren pathologische Fehlformen. Damit soll nicht vertuscht werden, daß Fehlentwicklungen des Schulerlebens derzeit allzu häufig anzutreffen sind, auch unter Katholiken, und daß gerade diese Fehlentwicklungen es sind, die erwachsene Mündigkeit verhindern oder zumindest stark beeinträchtigen. Die Kapitel über die frühkindliche Genese des Schuldgefühls könnten einer Neuorientierung vor

allem der religiösen Erziehung des Kinds dienen.

Allerdings bleibt die Position des Verfassers ergänzungsbedürftig, da es ihm trotz gelegentlicher Zitate aus dem Erfahrungsbereich der Daseinsanalyse und der personal orientierten Psychotherapie nicht gelingt, Schuld und Reue in ihrer allgemeinen Bedeutung für die gesamt menschliche Reifung herauszustellen. Dafür dürfte allerdings die psychoanalytische Basis zu schmal sein.

N. Mulde SJ

Schule und Erziehung

GAMM, Hans-Jochen: *Kritische Schule*. Eine Streitschrift für die Emanzipation von Lehrern und Schülern. München: List 1970. 255 S. Kart. 12,80.

Hans-Jochen Gamm, Professor für Erziehungswissenschaft an der TH Darmstadt, nennt seine „Kritische Schule“ eine Streitschrift. Will er damit seinen Kritikern den Wind aus den Segeln nehmen? Denn eine Streitschrift darf polemisieren, darf wissenschaftliche Akribie vernachlässigen, darf vereinfachen und der subjektiven Überzeugung des Autors Ausdruck verleihen. Aber im Vorwort (9) bezeichnet Gamm seine Schrift als eine *Theorie*, die „den Rahmen bisheriger schulpädagogischer Ansätze sprengt“. Der Rahmen, den er neu setzt, ist durch die „politische Erweiterung des pädagogischen Begriffs“ bestimmt. Eine Theorie hat nun allerdings Anspruch auf Kritik und Auseinandersetzung, aber Gamm setzt mit der arroganten Selbstgewißheit, die das ganze Buch kennzeichnet, sofort hinzu: „Innerhalb dieses Rahmens ist deshalb keine Falsifikation möglich.“ Wozu also eine Streitschrift, wenn nicht gestritten werden kann?

Mit solcher Selbstgewißheit sind Inhalt und Methode des Buchs gekennzeichnet und zugleich gerichtet: Die intendierte kritische Funktion wird dadurch aufgehoben, daß ein Popanz von der Wirklichkeit der Schule aufgebaut wird, den zu schlagen leicht, aber nicht sinnvoll ist. Weder wird im konsequen-

ten Verfolgen einer „kritischen Theorie“ die eigene Überzeugung in die Kritik mit einbezogen, noch wird der Wirklichkeit Gerechtigkeit zuteil. Ein schablonisierendes Schwarz-Weiß-Denken zieht sich durch das ganze Buch: Kapitalismus kontra Sozialismus, Autorität kontra Freiheit, Leistung kontra Glück, Herrschaft kontra Solidarität – das alles bezogen auf Schule: Das Buch beginnt mit einem Abschnitt „Dispositionen“ (13–55), wo Gamm eine harte, aber sachlich keineswegs fundierte Kritik am gegenwärtigen Schulsystem und seinen gesellschaftlichen Bedingungen übt. Der 2. Abschnitt „Inhaltliche Probleme“ (57–97) zeigt, worum es in einer kritischen Schule gehen soll: Um den „Sozialismus als Grundmodell politischer Bildung“, um die „Entdeckung des Körpers als Grundmodell geschlechtlicher Erziehung“ und um die „Lehrerrolle zwischen Sozialwissenschaft und Anthropologie“. Der 3. Abschnitt „Organisationsprobleme“ (99–156) befaßt sich mit „Unterrichtsstrukturen“, „Zur Frage der Gesamtschule“, „Das Curriculum und die Didaktik“, ein 4., „Gesellschaft und Schule“ (157–212) genannt, entwickelt „Demokratisierung der Schule“, „Prüfungen und Noten“ und schließlich „Kritische Schule“. Der letzte Abschnitt umfaßt ganze 12 Seiten und präsentiert sich unter dem pompösen Titel „Wissenschaftstheorie und pädagogisch-politisches Handeln“ (213. 125).

Es sind dies die gängigen, allerdings auch

brennenden Themen der Erziehungswissenschaft heute. Aber von Wissenschaft ist bei Gamm keine Rede. Zwar beruft er sich ständig auf eine durch die Verhaltensforschung empirisch abgesicherte Anthropologie, auch operiert er mit einer „kritischen Sozialtheorie“, aber er definiert nirgends, was er darunter versteht. Marx und S. Bernfeld, W. Reich und H. Marcuse werden zu einem unverdaulichen Ragout gemischt. Dieses eklektizistische Verfahren erstreckt sich auch auf A. Mitscherlich und H. Roth, H. Blankertz und S. B. Robinson, die ob solcher Vereinnahmung vermutlich nicht beglückt sein werden.

Das Gemisch von wissenschaftlich Gesichertem, Kontroversem und von der Wissenschaft selbst erst hypothetisch Formuliertem, alles in der Sprache unerschütterlicher Selbstgewißheit vorgetragen, deklariert das ganze Buch. Diese „Kritische Schule“ verfährt mit sich selbst so unkritisch, daß es nicht einmal lohnt, dem genauer nachzufragen, was an *Fragwürdigem* hie und da sich finden mag: Gedanken zum Elternrecht, zur Ganztagschule, zur Integration lernbehinderter Kinder in die allgemeine Schule, zur Teamarbeit von Lehrern, zur Kooperation mit Schülern.

Das unkritische Verfahren des Verfassers ist am besten deutlich zu machen (wir lassen die abstrusen Ausführungen zur Sexualerziehung beiseite!) an seinen Auslassungen über kapitalistische Herrschaftsstrukturen, die sich seiner Meinung nach in der Schule fortsetzen und Lehrer und Schüler einem rigiden Leistungs- und Kontrollsystem unterwerfen, das jede Selbstentfaltung verhindert. Abgesehen davon, daß solche Simplifizierungen die komplexe Wirklichkeit verfehlen, wirkt der Rekurs auf den Sozialismus in diesem Zusammenhang besonders unlogisch: als wüßte Gamm nicht, daß gerade in den sozialistischen Staaten Lehrer und Schüler einem Gesinnungs- und Leistungsdruck unterworfen sind, der unvergleichlich härter ist als in jedem kapitalistischen System.

Eine Sprachanalyse des Buchs würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Aber sie könnte nachweisen, wie raffiniert Plattitüden,

falsches Pathos, unverdauliche Brocken aus der sozial- und erziehungswissenschaftlichen Fachsprache so gemischt sind, daß unkritische Leser fasziniert werden. Die Oberflächlichkeit auch im Sprachlichen desavouiert noch einmal den Anspruch des Verfassers. So nötig uns kritische Durchleuchtung verfestigter Traditionalismen auch und gerade im Bereich von Erziehung und Unterricht ist – Gamm leistet sie nicht. Manches, was Studenten und Schüler in dieser Richtung unternommen haben, ist differenzierter, klarer, fundierter und darum wirksamer als die „Kritische Schule“ eines Professors der Erziehungswissenschaft. *E. von der Lieth*

NEILL, Alexander Sutherland: *Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung*. Das Beispiel Summerhill. Reinbek: Rowohlt 1969. 338 S. Kart. 4,80.

Jede Kritik an einem Bestseller kommt zu spät, da das Publikum bereits sein Votum abgab. Dennoch muß es gesagt werden: A. S. Neills Buch bietet weder eine Theorie (es ist ein von H. H. Hart aus den Büchern Neills zusammengestellter Bericht über eine sehr originelle Praxis) noch handelt es von „antiautoritärer Erziehung“ im Sinn der neuen Linken (es plädiert höchstens für eine freiheitlich demokratische Erziehung, die sich am Kind orientiert). Neill wäre in die Reihe der Gründer der Landschulheime wie Hahn und Lietz zu stellen, mit denen er nicht nur den Glauben an die natürliche Güte des jungen Menschen, sondern auch die antimoralische und antikirchliche Attitüde eines antiquierten Liberalismus teilt. Der Bericht von Summerhill mag einen zur Bewunderung eines „geborenen Erziehers“ und einer pädagogischen Utopie hinreißen, er überläßt aber den heutigen Erzieher in seinen Erziehungsproblemen weiterhin seiner Ratlosigkeit. Dieses Unge-nügen liegt nicht nur an der mangelnden Theorie, sondern an dem bunten Mosaik einer auf Kreativität und Natürlichkeit ausgerichteten Individualpädagogik, die heute ohne eine politische und soziale Orientierung, ohne tie-

fere Kenntnisse der Lernpsychologie, ohne eine differenziertere Stellungnahme zur modernen Industrie- und Leistungsgesellschaft nicht mehr auskommt. R. Bleistein SJ

KENTLER, Helmut: *Sexualerziehung*. Reinbek: Rowohlt 1970. 220 S. (*rororo-sexologie*. 8034/35.) Kart. 4,80

Noch in ihrem Protest wird eine Sexualerziehung von heute durch die Epoche der großen Prüderie bestimmt. In der Gegenposition wirkt das Verhängnis der Geschichte fort. Um so mehr Vorschuß an Zustimmung gibt man einem Buch, das im Bruch mit der Vergangenheit für sich die Gestaltung der Zukunft in Anspruch nimmt. Die Enttäuschung ist groß: statt der alten Tabus bietet H. Kentler eine neue Ideologie, die in der Berufung auf W. Reich und H. Marcuse die Gebetsmühlen eines neomarxistischen Jargons zum Rotieren bringt. Einer „emanzipierenden Sexualerziehung“ wird man den Taschenspielertrick noch nachsehen, mit dem Fr. Schleiermacher – ungeachtet seiner modernen und für Kentler unannehmbaren Aussagen über die Theorie vom ganzen Menschen, über die Polarität der Geschlechter, über die Ich-Du-Gemeinschaft (vgl. H. Ringeling, *Theologie und Sexualität* [Gütersloh 1968] 60–64) – ver-einnahmt wird (44–47). Wo eine kritische Reflexion über die psychoanalytische Theorie von W. Reich (ist der Sublimationsbegriff seiner Sexpolbewegung noch für die genuine Psychoanalyse authentisch?) und über die antirepressive Attitüde von H. Marcuse (vgl. dazu unter nationalökonomischer Rücksicht: E. Eucken-Erdsiek, *Die Macht der Minderheit* [Freiburg 1970] 75–87; unter psychoanalytischem Aspekt: E. Fromm, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie* [Frankfurt 1970] 209–216) nicht gewagt wird, müssen die sexualpädagogischen Imperative fragwürdig werden. Im Endergebnis zäumt diese Sexualerziehung ein trojanisches Pferd für eine neomarxistische Theorie auf, die im Umsturz der Gesellschaft für ein Glück optiert, an dessen Realisation zumindest seit dem 21. 8. 1968 gelinde gezweifelt werden darf. Dort,

wo man (in der Überwindung der Prüderie, der Sexualangst, der ekklesiogenen Neurose) der „Emanzipation wovon“ zustimmen möchte, wird man im verständlichen Applaus zur Besinnung gerufen, wenn bei der „Emanzipation wohin“ nur eine Utopie sichtbar wird, an die mit den neuen Kirchenvätern Reich und Marcuse geglaubt werden muß. Ist ein solcher Glaube intellektuell redlich?

Die große Prüderie des 19. und 20. Jahrhunderts ist ein „Erfolg“ der Aufklärung, eben J. J. Rousseaus und der Philanthropen (vgl. J. van Ussel, *Sexualunterdrückung* [Reinbek 1970]). Man muß befürchten, daß diese zweite, neomarxistische Aufklärung nichts anderes als eine neue Prüderie hervorbringt, weil die Frustration über einen menschlich befriedigenden Sinn in sexueller Begegnung auf jenen Sexualkonsum setzt, den das Profitdenken der einen und die Libertinage der anderen in die Rennbahn des Lebens treibt und als einzigen Gewinner deklariert. Nur jene Sexualerziehung gibt dem jungen Menschen von heute eine Chance, die zwischen Tabu und Ideologie – informiert von der Aussage einer christlichen Theologie über den Menschen – den wirklich emanzipierenden Platz der Mitte zu wählen sich getraut. Kentler steht nicht nur links, er steht „nirgendwo“.

R. Bleistein SJ

ROHDE-DACHSER, Christa: *Struktur und Methode der katholischen Sexualerziehung*. Dargestellt am Beispiel katholischer Kleinschriften. Stuttgart: Ferdinand Enke 1970. (Beiträge zur Sexualforschung. 47.) 192 S. Brosch. 24,-.

Selbst wenn dieses Buch jeden Katholiken schockieren muß – bringt es ihm doch Dinge hell ins Bewußtsein, die in ihm bisher ein unklares Unbehagen weckten! –, so rechtfertigt diese Untersuchung die durch sie gewonnenen Einsichten. Man muß sogar sagen: diese der Universität München vorgelegte Doktorarbeit (hier mit leichten Kürzungen und Veränderungen publiziert) ist vollauf begrüßenswert. Wenn eine „Moraltradierung in Kleinschriften“ nicht „den innerlich freien,

selbständig denkenden und handelnden, mit einem Wort: den mündigen Menschen“ (134) meint, dann ist dies eine Frage an Ziel und Methode einer christlichen Moral und Pädagogik überhaupt, solange sie die „Freiheit der Kinder Gottes“ als ihre Aufgabe verstehen. Wird man auch zwischen „Moraltheologie“ und einer „Vulgärmoral“ unterscheiden müssen, so zwingen dennoch die durch Rohde-Dachser erhobenen Tatbestände zu einer kritischen Revision dieser Kleinschriften: zum Abbau aller unterschweligen Manipulierung, jeder Schwarz-Weiß-Malerei und jeder Indoktrination von Sündenangst und Schuldgefühlen. Die Zeit der Kleinschriften geht wohl zu Ende; es besteht aber die begründete Sorge, daß die in ihnen angewandten Argumente und Methoden in anderen Publikationen wieder zum Vorschein kommen.

Die Grenzen dieser soziologischen Arbeit nennt die Autorin selbst, wo sie sich im Vor-

wort „das Recht auf Werturteile“ (VII) vorbehält. Gewiß unterliegt sie auch ihren eigenen Vorurteilen, wo sie etwa die Freundschaft (128 f.) mit ideologieverdächtigen Kriterien mißt; vermutlich wird sie ein Opfer der selektiven Wahrnehmung, wo sie ihre Analysen an empirischen Beispielen „illustriert“ (132). Das Problem, ob Moral grundsätzlich mit einem „elitären Bewußtsein“ etwas zu tun haben darf oder nicht, wird mit der Etikette „Virtuosenethik“ nicht bewältigt (54). Insgesamt aber bemüht sich das Buch um eine wohltuende Objektivität (135), zumal wenn man es mit dem Taschenbuch von H. Schwenger „Antisexuelle Propaganda“ (Reinbek 1969) vergleicht. Es wäre eine verdienstvolle Aufgabe, Rowohlts Sexologie mit einer ähnlichen Methode auf ihre ideologischen Aprioris, ihre unterschwellige Manipulation und ihre – wenn auch andersgearteten – Sanktionen und Tabus hin zu untersuchen.

R. Bleistein SJ

Wirtschaft und Gesellschaft

PREISER, Erich: *Politische Ökonomie im 20. Jahrhundert*. Probleme und Gestalten. München: Beck 1970. 260 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 69.) Kart. 11,80.

Der unmittelbar nach *Erich Preisers* Tod von seinem Sohn herausgegebene Band „Wirtschaftspolitik heute“ (in Band 181 [1968] 213 dieser Zeitschrift besprochen) enthielt vor allem Vorträge aus der Nachkriegszeit; dieser jetzt drei Jahre nach seinem Tod nachfolgende Band erstreckt sich über einen viel weiteren Zeitraum, enthält er doch eine der ersten Veröffentlichungen Preisers, seinen Beitrag über „Das Wesen der Marx'schen Krisentheorie“ in der Festschrift für seinen Lehrer Franz Oppenheimer (1924) und greift aus bis zu seiner Rückschau auf die „Imperialismusdebatte“ in der Festschrift für seinen ihm eng befreundeten Kollegen und Mit-herausgeber der Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik Friedrich Lütge

(1966). – Der erste Teil des Bands (15–84) behandelt den „Kapitalismus und seine Krisen“, ein Thema, das Preiser sein Leben lang nicht losgelassen hat, der zweite Teil (85–178) „Wesen und Methoden der Wirtschaftswissenschaft“, der alles andere darbietet als öden Methodenstreit, vielmehr tiefen Einblick eröffnet in das, worum es dem Forscher und Lehrer Preiser letztendlich ging. Der dritte Teil (179–223) enthält Lebensbilder bedeutender Nationalökonomien und Soziologen, meist Nachrufe, darunter aber auch sein Selbstporträt aus Anlaß seiner Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

In Preiser vereinigten sich sauberstes wissenschaftliches Denken mit hohem Ethos; allen denen, die ihn gekannt haben, Fachgenossen und Schülern, ist er unvergesslich. Der nicht abreißende Absatz seiner Schriften beweist die Aufnahmefähigkeit und Auf-

nahmewilligkeit auch der nachwachsenden Generation für die Erkenntnisse, die Erich Preiser uns geschenkt hat, und für die Impulse, die von ihm ausgegangen sind.

O. v. Nell-Breuning SJ

WENDLAND, Heinz-Dietrich: *Grundzüge der evangelischen Sozialethik*. Köln: Bachem 1968. 281 S. Kart. 19,80.

Der Verfasser legt bereits auf den ersten Seiten Wert darauf, einem möglichen Mißverständnis vorzubeugen. Er „schreibt für Christen schlechthin und arbeitet für eine ökumenische, christliche Sozialethik, nicht für eine konfessionelle“ (8). Den Hintergrund bildet das Bemühen um eine ökumenische Sozialethik der Weltkirchenkonferenzen besonders in den beiden letzten Jahrzehnten. Das Adjektiv „evangelisch“ will Wendland in diesem Zusammenhang nur auf Ansätze, nicht auf das Ergebnis seiner Überlegungen bezogen wissen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Gesellschaft hat bekanntlich in allen Konfessionen eine tiefgreifende Diskussion um den Kirchenbegriff in Gang gesetzt. Man ist sich heute mehr denn je bewußt, daß christliche Sozialethik nicht ohne eine betont ekklesiologische Basis entwickelt werden kann. So setzt auch Wendland „im Begriff der Kirche“ an (25). Es „liegt schon im Kirchenbegriff selber die Intention auf die Welt, auf Mensch und Geschichte, auf soziale Realitäten wie Staat, Wirtschaft und dergleichen mehr“. „Wer Kirche sagt, sagt auch Welt“ (26).

Die Einheitsbeziehung zwischen Kirche und Welt ist einmal eine „diakonische“, zum anderen eine „eschatologisch-futurische“. „Das bedeutet, es gibt keine Unterscheidung von Kirche und Gesellschaft im vollendeten Reiche Gottes.“ Diese Aufhebung der Unterscheidung ist zwar erst eine zukünftige, aber schon jetzt „relativ präsent, historisch präsent in Christus, in der Gemeinde Christi...“ (33). Stehen Kirche und Gesellschaft in der Dimension des Zukünftigen, entspricht der *ecclesia semper reformanda* die *societas semper reformanda* (176), so ist es Aufgabe der christli-

chen Sozialethik, die Dynamik des Gesellschafts- und Geschichtsprozesses in einer „universaleschatologischen Perspektive“ zu bejahen und durchgehend festzuhalten (274) und, was die Ebene des Diesseitigen, „Vorletzten“ betrifft, in einer „kritischen Solidarität“ zu begleiten (177). Christliche und säkular-humane Gesellschaftskritik bilden im Weg eine Einheit, wobei die säkulare Kategorie der Vorläufigkeit durch den christlichen Begriff des Gerichts transzendiert wird.

Dies bedeutet für die Definition der „Ordnungen“, daß jede „ontokratische“ Deutung überwunden werden muß: „Der Begriff der Ordnung erhält eine dienende Rolle, er ist geschichtlich-funktional“ in seinem wandelbaren Dienst am Humanum zu begreifen (162), fern jeder ideologisch-systemerhaltenden Zielsetzung. Eine normative Ethik naturrechtlichen Charakters wird von Wendland ausdrücklich bejaht, sie muß aber weit gefaßt werden, darf nicht „die Eschatologie zum Einschrumpfen“ bringen (99). Ist der Schöpfer zugleich der Erlöser, gibt es so gesehen keinen „Gegensatz von Naturrecht und Eschatologie“, so kann auch christliches Naturrecht nur in einen „kritischen“ Sinn, d. h. in der Richtung auf „dynamische Veränderung“ hin gesehen werden (100 f.).

Der humane und rationale Inhalt dieses Naturrechts ist für Christen und Nichtchristen der gleiche (118). Er ermöglicht jene Kooperation auf Weltebene, ohne die ein solidarischer Einsatz für das Schicksal der Menschheit, für ein „internationales Rechtsbewußtsein und eine menschheitliche Gesellschaftsverfassung“ unmöglich ist (273). Die Chance der christlichen Welt, in diesem Prozeß gehört zu werden, sieht Wendland in einer ökumenischen Sozialethik, „die nicht mehr auf einer einzelnen konfessionellen Tradition aufbauen kann“ (265). Der Verfasser gibt selbst ein eindrucksvolles Beispiel für die Möglichkeit, eine solche Sozialethik von gemeinchristlichen Prinzipien her abzuleiten.

Ebenso anregend sind viele Einzeluntersuchungen zu konkreten Fragen der Gesellschaft. Zusammenfassend kann gesagt werden, es gibt nur wenige Darstellungen, in denen eine pro-

funde Gesellschaftsanalyse mit der sozialetischen und theologischen Reflexion auf so hohem Niveau und in so zukunftssträchtiger Perspektive miteinander verbunden werden. Während nicht wenige meinen, die christliche Sozialethik sei noch immer in einer Krise der systematischen Reflexion und Effizienz befangen, scheint Wendland zu beweisen, daß der Prozeß einer produktiven Erneuerung in Wahrheit längst über dieses Stadium hinausgeführt hat.

A. Langner

KRAUS, Wolfgang: *Die stillen Revolutionäre*. Umriss einer Gesellschaft von morgen. Wien, München: Molden 1970. 221 S. Lw. 19,80.

Wenn Wolfgang Kraus sich zu Wort meldet (sein „Fünfter Stand“ als Standortbestimmung der Intellektuellen ist unvergessen), meldet sich Österreich, der Brückenkopf zwischen West und Ost, meldet sich ein Intellektueller, der nicht vom grünen Tisch aus, sondern als Leiter der „Österreichischen Gesellschaft für Literatur“ durch viele persönliche Kontakte in beiden Lagern die „stillen Revolutionäre“ kennengelernt hat, auf die er nun, da die lauten Revoluzzer von sich reden machen, seine und unser aller Hoffnung setzen möchte: „Jener Weg, der von der sokratischen Vernunft über das Gebot der Nächstenliebe, über das Kantsche Sittengesetz, den Marxschen Humanismus und den evolutionären Glauben Teilhard de Chardins zur Enzyklika ‚Populorum progressio‘ führt, könnte als ein Königsweg der Intellektuellen erscheinen.

Von ihm geht vielleicht die gemeinsame Struktur aus, die Menschen verschiedenster Länder und Positionen die Evidenz einer sofortigen Verständigung ermöglicht“ (37 f.). Gegen eine anarchistische Revolte, die an das Irrationale glaubt und damit die beste europäische revolutionäre Tradition verrät und dem Faschismus und Totalitarismus näher steht, als sie glaubt, plädiert Kraus für eine Revolution der Vernunft, die immer versuchen wird, solange wie möglich dem Unheil evolutionär zu steuern, um größeres Unheil zu vermeiden. „Bewußtsein, Vernunft und Reflexion sind jene Fähigkeiten, die den Menschen vom Tier unterscheiden, sie erlauben ihm, seine Umgebung und sich selbst zu verändern. Beharrend, konservativ ist das Unbewußte, und je weniger reflektiert Emotionen sind, desto mehr spannen sie den, der sie hat, in den Kreislauf der Wiederholung. Am konservativsten verhalten sich die Triebe“ (162). Unter diesem Gesichtspunkt – der auch den Verfechtern der „sexuellen Revolution“ zu denken geben sollte! – gerät die anarchistische Linke fatal in die Nähe der sich auf Irrationales berufenden Konservativen jeglicher Couleur: beiden widersteht der Intellektuelle, der dieses Namens würdig ist. „Die Revolution, die uns bevorsteht, gilt dem Bewußtwerden und dem Bewußtsein innerhalb des Realen vor dem Irrealen und der Übernahme dieser Realität in unsere Verantwortung“ (214). Der Beitrag eines Intellektuellen, dem man diese Verantwortung für eine „Gesellschaft von morgen“ anmerkt, ein Buch, das ich nachdrücklich empfehle.

G. Schirwy

Orden

ROUSSET, Suzy: *Geist und Leib*. Ratschläge einer Psychiaterin für das Leben in der religiösen Gemeinschaft. Kevelaer: Butzon & Bercker 1969. 232 S. Kart. 14,80.

HOSTIE, Raymond SJ: *Das seelische Erwachen und Reifen der Frau*. Eine psychosozialologische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Situation der Ordensfrau.

Kevelaer: Butzon & Bercker 1970. 220 S. Aus dem Französischen von Eugen Mayser. Kart. 14,80.

Fachpsychologische Literatur über die spezifischen Probleme der Ordensfrau gibt es wenig. Um so dankbarer muß man dem Verlag sein, wenn er innerhalb eines Jahrs gleich zwei Bücher dieser Art aus dem französischen

Sprachraum in solch allgemein verständlicher Übersetzung vorlegt.

Suzy Rousset beschreibt die Grundprinzipien der Psychologie, die Psycho-Physiologie der Frau und die Probleme der Frau im Ordensleben unter besonderer Berücksichtigung des Noviziats. Der Schlußteil ist der „geistlichen Führung“ gewidmet. Die Autorin verbindet in hervorragender Weise psychiatrisches Fachwissen und Praxiserfahrung mit einem wahrhaft „geistlichen“ Einfühlungsvermögen in die Probleme der Ordensschwestern. Was sie zur geistlichen Führung sagt, müßte jeden Schwesternseelsorger zu einer ernstesten Gewissenserforschung veranlassen. Ihr Vorschlag einer medizinisch-psychologischen Untersuchung vor dem Ordenseintritt wäre wohl grundsätzlich in dieser Form zu begrüßen; aber man fragt sich spontan, wie viele höhere Oberinnen – und Psychologen – wohl genügend vorgebildet sind, eine solch intensive Berufsprüfung mit Sachkenntnis und zugleich der nötigen Diskretion gegenüber den Kandidatinnen durchzuführen. Bedenkt man, daß die Autorin schon 1960 verstorben ist, wird man verstehen, daß einige Urteile über psycho-physiologische Aspekte der Keuschheit etwas enger ausfallen, als es die heutige Seelsorgserfahrung nahelegt.

Der Sammelband von *Hostie* enthält Referate, die vor den belgischen Ordensoberinnen gehalten wurden. Anfangs wird die Bedeu-

tung der „affectivité“, d. h. des Gefühls-, Gemüts- und Stimmungslebens bei der fraulichen Selbstverwirklichung hervorgehoben. Dann beschreiben verschiedene Fachleute die seelische Entfaltung der Ehefrau, der Ehelosen im Laienstand und der Ordensfrau. Eine solch vergleichende Darstellung wird jeder Ordensfrau helfen, in ihr fraulich vollentfaltetes Selbstbewußtsein und zugleich in die glaubwürdige Verwirklichung ihres besonderen Charismas hineinzureifen. Je mehr sie ganz Frau wird, um so echter wird sie Ordensfrau werden können. Besonders das vorletzte Kapitel über die Annahme der eigenen Schuldverstricktheit könnte vielen Schwestern einen echten Weg aus ihrem aszetisch-verkrampften „Vollkommenheits-Streben“ in die Freiheit personaler Liebesfähigkeit eröffnen.

Beide Bücher gehören nicht nur in die Hand aller Seelsorger, Oberinnen und Novizenmeisterinnen, sondern mit ihrem Inhalt sollten alle Schwestern, zumal auch die Novizinnen, vertraut gemacht werden, um mögliche Fehlhaltungen zu vermeiden oder aufzuarbeiten. Aus der Sicht des Seelsorgers muß aber betont werden, daß Wissen noch nicht Lebensbewältigung bedeutet; jedoch wären viele Priester sicher glücklich, wenn sie bei ihrer Heilshilfe an der Ordensfrau dieses Wissen voraussetzen könnten. Wie lange wird das noch auf sich warten lassen?

R. Silberer SJ

ZU DIESEM HEFT

WOLFGANG BRAUNFELS ist o. Professor für mittlere und neuere Kunstgeschichte und Vorstand des Kunsthistorischen Seminars an der Universität München.

BETTINA BÄUMER ist Förderungsstipendiatin an der Hindu-Universität in Benares.

Zu dem Aufsatz von PAUL KONRAD KURZ verweisen wir auf den im Januarheft erschienenen ersten Teil: Heinrich Böll: Die Denunziation des Kriegs und der Katholiken.

HANS WAGNER ist Wissenschaftlicher Assistent am Zeitungswissenschaftlichen Institut der Universität München.

Karl Rahner SJ

Replik

Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache*

Hans Küng hat auf meinen Aufsatz über sein Buch: Unfehlbar?, den ich im Dezemberheft dieser Zeitschrift schrieb, geantwortet. Er hat in dieser selben Zeitschrift, und zwar sehr ausführlich geantwortet. Denn seine Antwort ist doppelt so lang wie mein eigener Aufsatz. Es ist gewiß ungewöhnlich, daß eine Zeitschrift, der niemand verwehren kann, eine bestimmte Haltung und Richtung in der Theologie, bei aller Weite, zu vertreten, einer „Antwort“ auf einen Aufsatz in ihr den doppelten Raum zugesteht. Schon von daher wird mir niemand verargen können, wenn ich mich in dieser Zeitschrift zur Frage von Küngs Buch und zu seiner Antwort auf meinen Aufsatz nochmals zu Wort melde, dann aber die Kontroverse als solche zwischen uns beiden von meiner Seite aus beenden möchte. Diese Erklärung bedeutet weder, daß es Küng verwehrt sei, sich weiter der Verteidigung seines Buchs anzunehmen, noch daß wir uns geeinigt haben, noch daß in den eigentlich entscheidenden Punkten Küng mich überzeugt hat, noch daß ich mich mit der Sache selbst, um die es geht, nicht mehr weiter beschäftigen wolle, soweit meine Kraft noch reicht. Für diese letzte Absicht darf ich den Leser hier vielleicht auf meinen offenen Brief an Kardinal Höffner verweisen, der am 21. Januar 1971 in „Publik“ erschienen ist in einer Sache, für die sich jüngst auch Hans Küng selbst eingesetzt hat, so daß es sich zeigt, daß es über letzte christliche gemeinsame Positionen, wie wir sie in Brüssel vertraten, hinaus auch sonst Gemeinsames zwischen uns gibt.

Aber ich kann nicht anders, als wiederum (unter Vorbehalt späterer Ausführungen) seiner Grundthese zu widersprechen. Aber wie soll ich das hier, wo ich einfach nur ein paar Seiten schreiben kann, verständlich machen und begründen gegenüber einem Buch von 200 Seiten und gegenüber einem unmittelbar gegen mich gerichteten Aufsatz, der auch doppelt so groß ist wie das, was ich hier schreiben kann? Ich kann einfach hier nicht auf alles und jedes eingehen, was Küng zugunsten seiner Position und gegen meine Ausführungen sagt. Ich muß auswählen. Ich kann dem Leser nur versichern, daß ich mir bei dieser Auswahl nicht bewußt bin, insofern willkürlich gehandelt zu haben, als ich etwa absichtlich Dinge und Fragen übergangen hätte, die mir selber besonders

* Vgl. diese Zeitschrift 187 (1971) 43–64 und 105–122.

unangenehm und schwierig erschienen wären. Ein Herr Hirschauer wird mir das zwar nicht glauben, aber ich denke, daß Hans Küng mir das abnimmt. Er kann ja, falls er für ihn sehr wichtige Dinge in dieser meiner Replik vermißt, dies immer noch monieren, und ich selber kann ja bei passender Gelegenheit auch ohne Verletzung meines obigen Vorsatzes dazu immer noch meine Meinung sagen.

Ich möchte alles Persönliche in dieser Kontroverse von vornherein übergehen. Ich nehme daher weder zum Lob noch zum Tadel Küngs, die er an mich richtet, Stellung. Vermutlich ist beides leicht übertrieben. Aber, wie gesagt, davon soll hier nicht die Rede sein.

Mögliche „operative Einigung“

Ich kann dem Leser hier nur ohne näheren Beweis – der ein halbes Buch erfordern würde – versichern, daß ich mir eines Widerspruchs nicht bewußt bin zwischen dem, was ich sonst an vielen Stellen und immer wieder über die Geschichtlichkeit jedes Dogmas, über seine unvermeidliche Inadäquatheit gegenüber der gemeinten Sache, über die Notwendigkeit einer immer nach vorne offenen Interpretation (nicht Uminterpretation!) usw. gesagt habe, und dem, was ich als Widerspruch zu Küng in meinem Aufsatz angemeldet habe. Küng zitiert zwar sehr vieles, was vermutlich auf viele Leser den Eindruck macht, ich sage „eigentlich“ dasselbe, was auch Küng sagt, wenn auch etwas massiver. Aber für mich besteht zwischen unseren beiden Positionen (unbeschadet späterer Vorbehalte) ein wesentlicher Unterschied. Einfach deshalb, um es kurz zu sagen, weil für mich ein inadäquates, gefährliches, einseitiges usw. Dogma einerseits und eine *irrig*e Lehre, die dennoch vom Lehramt mit der Forderung eines absoluten Glaubensassensens vorgetragen wird, andererseits zwei wesentlich verschiedene Dinge sind. Vielleicht kann ich an diesem Punkt schon jene Vorbehalte etwas verdeutlichen, die ich eben schon und auch in meinem früheren Aufsatz hinsichtlich meines Dissenses gegenüber Küngs Grundthese angemeldet habe. Ich trage diese Vorbehalte gegen mich selbst mit aller Vorsicht, auch als eine „Anfrage“, sowohl gegenüber dem kirchlichen Lehramt als auch Küng gegenüber vor. *Wenn* man einmal unterscheiden dürfte (auch wenn es nicht üblich ist) zwischen einer „operativen“ und „theoretischen“ Einigung in einer bestimmten Frage, dann könnte ich sagen: Eine „operative“ Einigung (d. h. eine solche, die aufgrund der Tatsache als gegeben angenommen wird, daß wirkliche oder scheinbare, in der Sache oder in den Begriffen sich widersprechende theoretische Meinungen „operativ“ doch dieselben Effekte haben – und mir erscheint vorläufig eine solche Möglichkeit apriori nicht gänzlich unmöglich, weil gar nicht alles in jedem theoretischen Satz sich schlechthin und greifbar in eine unmittelbar verifizierbare Praxis hinein übersetzt, auch wenn dann dadurch der Satz als theoretischer noch längst nicht für sinnlos oder überflüssig gehalten werden darf) scheint mir zwischen Küng und mir nicht so unmöglich, wie es, vielleicht uns *beiden*, zunächst erscheinen mag.

Wenn 1. wir in der eigentlichen Grundsubstanz des Christentums einig sind (und das schien doch auch in Brüssel deutlich zu sein¹), wenn 2. wir beide ein wirkliches Verständnis für die Geschichtlichkeit jedes Dogmas haben (und dies scheint mir doch Küng zuzugestehen trotz seiner vehementen und einseitigen Kritik an meiner angeblich bloß spekulativen und unhistorischen Theologie, wenn er auf der ersten Seite seines Aufsatzes sagt, *ich* habe ihn gelehrt, das Dogma geschichtlich zu verstehen), wenn 3. Küng weiterhin die lehramtlichen Erklärungen der Kirche in ihren Konzilien und Päpsten wirklich, gegen sich selbstkritisch, ernst nimmt² und ihnen eine echte Chance gegenüber seinem eigenen Denken einräumt, wenn 4. er entsprechend seiner eigenen Erklärung wirklich damit ernst macht, daß das bischöfliche Lehramt, wo es „um Sein oder Nichtsein der Kirche des Evangeliums geht“, ein verpflichtendes Wort sagen kann, wenn 5. er fernerhin diese seine Erklärung nicht wieder praktisch dadurch ineffizient macht, daß er *zu schnell* sich selber gegenüber der Kirche der Bischöfe und des Papstes das Recht zuerkennt, darüber zu entscheiden, wann die Kirche der Bischöfe und des Papstes die Kompetenz überschreite, die auch Küng ihnen zuerkennt, dann könnte ich mir denken, daß im praktischen Effekt auch unter den Voraussetzungen der Küngschen Position Sinn und Ziel des Lehramts erreicht wird, wie es im Ersten und Zweiten Vatikanum umschrieben und von mir verteidigt wird, jenes Ziel, das der Existenzgrund dieses Lehramts ist: das Bleiben der vollen Botschaft des Evangeliums. // Diese These oder Hypothese der Möglichkeit einer „operativen“ Einigung möchte ich sowohl verstehen als eine Bitte an Küng (die ich ihm auch nach meinem Aufsatz schon einmal mündlich vorgetragen habe), sich zu bemühen, und zwar mehr als in seinem Buch, dem konkreten Glaubensbewußtsein eines durchschnittlichen katholischen Christen verständlich zu machen, daß dessen bisherige Haltung gegenüber dem Dogma seiner Kirche nicht einfach auf einem fundamentalen Irrtum beruht, wenn Küngs These richtig ist. Und diese meine Hypothese von der Möglichkeit einer „operativen“ Einigung möchte ich gleichzeitig als eine „Anfrage“ an das Amt in der Kirche verstehen, ob es schon beim augenblicklichen Stand der Diskussion so genau wisse, wie es auf die „Anfrage“ Küngs in der heutigen kirchlichen Situation zu antworten habe, damit der Wahrheit des Evangeliums sachgerecht und auch *wirksam* gedient werde. Im übrigen meine ich, daß die von mir gegen Schluß meines früheren Aufsatzes angedeuteten Etappen eines Gesprächs zwischen Hans Küng und den Theologen, die sich in ihrem Glaubensgewissen an die Erklärungen des Ersten und Zweiten Vatikanums gebunden wissen, für einen guten Gang eines solchen Gesprächs immer noch nützlich sein könnten.

¹ Vgl. den Text Küngs von Brüssel in: Publik vom 2. 10. 1970.

² Küng scheint mir dies in seinem Buch z. B. S. 169 nicht zu tun, da er hier den Konzilien überhaupt nur eine Autorität zuzuerkennen scheint, wenn sich ihre Aussage hinterdrein faktisch in der Kirche durchsetzt. Damit wird eine Theorie der „Rezeption“ so verstanden, daß eine wirkliche Rezeption gar nicht mehr gegeben ist, wenn „rezipiert“ wird. Es müßte doch mindestens gefragt werden, welche Gründe und Motive, zu denen eben auch das Konzil selbst im voraus zur geschehenen Rezeption gehört, bei einer solchen Rezeption wirksam werden.

Bleibender theoretischer Dissens

Mit dem eben Gesagten ist der grundsätzliche Dissens zwischen Hans Küng und mir natürlich noch nicht aus dem Weg geräumt und auch nicht zu einem müßigen Theologienstreit degradiert, der für den konkreten Christen in seinem Leben von keiner Bedeutung mehr wäre. Dies schon darum nicht, weil die obige Unterscheidung zwischen einer „operativen“ und „theoretischen“ Einigung von mir nur mit höchster Vorsicht vorgetragen wird und sicher nicht wenige Bedenken in sich birgt.

Was diesen theoretischen Dissens angeht, so möchte ich zu seiner Verdeutlichung zunächst etwas sagen über die von Küng geforderte *Methode* für die Austragung unseres Konflikts. Küng sagt mir und auch Karl Lehmann, daß die Beweislast nicht auf seiner, sondern auf unserer Seite liege³. *Wir* hätten aus der Schrift usw. zu beweisen, daß die Bischöfe ein Lehramt haben, daß dieses Lehramt unter bestimmten Voraussetzungen Erklärungen abgeben könne, die „infallibel“ sind, daß das Erste Vatikanum in einer Frage entscheiden könne, in der weder die eine noch die andere der auf dem Vatikanum sich gegenüberstehenden Richtungen jene dritte Möglichkeit überhaupt gesehen hätte, die Küng jetzt anbietet usw. Ich meine, hier in dieser Methodenfrage begeben sich Küng in eine gefährliche Situation und zeige, daß ich offenbar doch nicht so unrecht gehabt habe, wenn ich zu Beginn meines früheren Aufsatzes erklärte, ich könne nicht mehr sehen, daß es sich zwischen ihm und mir um eine *innerkatholische* Kontroverse handle (was ich unter ganz bestimmten Vorbehalten gesagt habe, die in diesem früheren Aufsatz genannt sind und auf die ich hier nicht mehr zurückzukommen brauche).

Es gibt doch für die katholische Theologie, so wie sie mir allein bekannt ist, offenbar zwei wesentlich verschiedene Argumentationsverfahren: ein fundamentaltheologisches und ein dogmatisches. Fundamentaltheologisch kann der Fundamentaltheologe hinsichtlich des ganzen Christentums nichts voraussetzen und hat für alles die Beweislast. Selbstverständlich hat auch der Dogmatiker in einem dogmatischen Beweisverfahren die Aufgabe, die Legitimität eines vom Glaubensbewußtsein der bischöflich-päpstlichen Kirche vorgetragenen Satzes in dessen Konformität mit Schrift und Tradition darzutun (wie, in welchem Umfang und unter welchen Voraussetzungen so etwas zu geschehen hat, warum ein solches Verfahren sich sehr grundsätzlich von einem fundamentaltheologischen Argumentationsverfahren unterscheidet, darüber scheinen mir zwischen Küng und mir auch Meinungsverschiedenheiten zu bestehen, auf die ich hier aber nicht weiter eingehen kann). Aber es ist nun einmal für jede katholische Theologie, die ich kenne und immer vorausgesetzt habe, nicht so, daß das heute in der Kirche sich aussprechende Glaubensbewußtsein dort, wo es einen absoluten Glaubenssinn fordert, für mich erst *dann* und nur dann eine verpflichtende Bedeutung hat, wenn ich als einzelner Theologe mir oder anderen den historischen Nachweis geführt habe, daß

³ Siehe in: Publik vom 29. 1. 1971.

diese Glaubensforderung der heutigen Kirche vor der Schrift und der früheren Tradition bestehen kann. Das aktuelle Glaubensbewußtsein der heutigen Kirche ist für mich selber eine theologische Instanz, und zwar so, wie dieses sich in den einen absoluten Glaubensassens fordernden Lehrentscheidungen des ordentlichen oder außerordentlichen Lehramts der Kirche ausspricht. Für mein theologisches Verständnis gehörte und gehört dies zu den Grundlagen einer katholischen Theologie.

Diese Überzeugung brachte mich zum Zweifel darüber, ob es sich in diesem Punkt zwischen Küng und mir noch um eine innerkatholische Kontroverse handelt. Und dieser Zweifel scheint sich mir zu bestätigen durch die Erklärung Küngs, die Beweislast für meinen Widerspruch gegen ihn liege bei mir. Mir scheint, daß Küng gar nicht bestreitet, daß er sich mit dem Ersten und Zweiten Vatikanum schlicht und einfach im Widerspruch befindet. Er scheint mir nur den Versuch zu machen, zu erklären, *wie*⁴ es zu dieser irrigen Meinung des Ersten Vatikanums damals, verzeihlicherweise, kommen könnte, die dann vom Zweiten Vatikanum einfach wiederholt wurde. Natürlich kann der Nachweis, daß ein Konzil bei einer Definition ein bestimmtes Problem überhaupt gar nicht gesehen habe (weder durch die eine noch durch die andere Partei), u. U. durchaus ein legitimes hermeneutisches Prinzip dafür sein, daß ein Konzil über eine bestimmte Frage gar keine Entscheidung habe treffen wollen, weil die betreffende Sache gar nicht zur Debatte stand.

Aber dieses hermeneutische Prinzip scheint mir in dem vorliegenden Fall schlechterdings nicht anwendbar zu sein. Die Kirche hat immer in Sätzen gesprochen, hat für viele ihrer Sätze einen absoluten Glaubensassens gefordert, den sie bei anderen Sätzen nicht verlangt; sie erklärt im Ersten Vatikanum, daß solche Sätze unter bestimmten Voraussetzungen „infallibel“ seien. Ich sehe nicht ein, was die Kirche in diesem Fall nicht gewußt habe oder nicht bedacht habe, was sie wissen und bedenken muß, um den Satz genügend zu verstehen, den sie ausspricht. Wenn man nämlich von jemand verlangen dürfte, er müsse schlechterdings *alle* Umstände, Beziehungen und Zusammenhänge explizit von der Sache wissen, von der er rede, könnte im Grund niemand eine von ihm selbst genügend verstandene und für andere verbindliche Aussage machen. Wie kann man übrigens so genau wissen, daß jene höhere Alternative, die Küng vorschlägt, beiden Parteien im Ersten Vatikanum unbekannt gewesen sei, wenn diese Lösung Küngs für mein Verständnis sich nicht wesentlich von der Theorie Calvins unterscheidet, deren ungefähre Kenntnis man wenigstens den Theologen des Ersten Vatikanums nicht von vornherein absprechen muß, auch wenn sie darauf nicht explizit eingehen?

⁴ Ist z. B. diese psychologisch und geistesgeschichtlich monokausale Erklärung der vier letzten Dogmen wissenschaftlich nachgewiesen in dem Sinn, daß wirklich nur die von Küng verabscheuten Motivationen am Werk waren und sonst gar nichts? Ist das wirklich historisch sicher bewiesen? Ja, wie kann man überhaupt so etwas eindeutig beweisen? Was aber das Wichtigste ist: Will Küng mit einer solchen monokausalen Erklärung sagen, diese Dogmen seien für und in dem Augenblick der Erkenntnis solcher Monokausalität schlechterdings unverbindlich geworden? Vgl. Küngs Buch S. 120 f. und seinen Aufsatz in: Publik vom 29. 1. 1971.

Küng wird natürlich sagen, *ich* selber (Rahner) helfe mir bei schwierigen Definitionen durch Umdeutungen und Interpretationskünste, während er (Küng) schlicht und ehrlich diese oder jene Definition als falsch bezeichne, weil ja alle Definitionen mindestens grundsätzlich als menschliche Sätze irrig sein können. Ich aber kann erstens auch bei den Beispielen, die Küng mir vorhält, nicht erkennen, daß ich die fraglichen Dogmen wirklich in einem Sinn interpretiert habe, der mit dem ursprünglich gemeinten nichts mehr zu tun hätte, daß ich also künstlich alte Formeln mit einem ihnen ursprünglich fremden Inhalt gefüllt habe. Das müßte mir Küng viel genauer nachweisen, als er es bisher auch nur versucht hat. Dies zumal ich gänzlich unabhängig von der Kontroverse mit Küng immer schon betont habe, daß in concreto auch Definitionen von dem geschichtlich bedingten Verständnishorizont her, innerhalb dessen sie formuliert werden, mit Meinungen amalgamiert sind, die mit dem eigentlichen Dogma nichts zu tun haben, deren Unterschied vom eigentlichen Dogma selbst aber vielleicht erst durch einen späteren Reflexionsprozeß ausdrücklich erfaßt wird. Ich habe immer schon betont, daß auch Dogmen in der Geschichte bleiben und ihre Interpretation nach vorne offen ist. Das gehört zum ursprünglichen Sinn des Dogmas selbst. Solche Wesenseigentümlichkeiten des Dogmas in seiner konkreten Interpretation im einzelnen wirksam werden zu lassen, bedeutet noch lange keine Uminterpretation. Natürlich kann man, ohne es zu wollen und sich dessen bewußt zu sein, im einzelnen Fall eine Interpretation eines Dogmas vortragen, die seinem ursprünglichen Sinn wirklich nicht mehr gerecht wird. Aber dies ist eben doch nicht schon dadurch nachgewiesen, daß man sagt, die ursprünglich Definierenden hätten sich bei dieser bestimmten Definition auch noch dieses und jenes dazugedacht, das heute nicht mehr akzeptabel ist⁵. Überdies habe ich schon früher die These vertreten, daß die Kontinuität eines bestimmten Glaubensverständnisses in der Geschichte bei deren nur zu deutlichen gleichzeitigen Diskontinuitäten und bei aller Möglichkeit eines gewissen Aufweises von Kontinuität letztlich noch einmal Sache des Glaubens selbst und nicht der bloßen historischen Forschung allein sei.

Worauf es aber bei dieser immer notwendigen Interpretation des Dogmas, die Küng mir als spekulativen Trick vorwirft, *letztlich* ankommt, ist doch dieses: Eine solche Interpretation des Dogmas durch den einzelnen Theologen wird nach meinem Verständ-

⁵ Freilich muß man bei solchen Verdikten auf heutige „Inakzeptabilität“ doch sehr vorsichtig und selbstkritisch sein. Küng müßte dies eigentlich aus eigener Erfahrung selber wissen. Hat er noch keine Studenten getroffen, die ihm erklären, *seine* Theologie und *sein* Christentum seien für sie völlig „unassimilierbar“? Ein selbstkritisches Bemühen kann doch auch in einem Dogma unter der nötigen Bemühung Zugänge für ein Verstehen usw. finden, die man auf den ersten Blick gar nicht gesehen hat, kann Bedeutsamkeiten entdecken in einem solchen Dogma, die einem bisher völlig entgangen waren. Gegen eine in allerletzter Konsequenz lernunfähig machende Identifizierung mit seinem eigenen, letztlich unreflektiert bleibenden Selbstverständnis hilft uns gerade der Respekt vor einem kirchlichen Glaubensbewußtsein, das uns zunächst einmal „schockiert“ und gerade so etwas für uns „Neues“ lehren kann. Der hermeneutische Zirkel zwischen Gelehrigkeit und Kritik, der freilich gar nicht für den konkreten Fall adäquat theoretisierbar ist in nur noch simpel anzuwendende Prinzipien hinein, gehört nun einmal zu der katholischen Grund-Mentalität.

nis immer dem Glaubensbewußtsein der Kirche (der institutionell verfaßten Kirche!) angeboten, damit sie selbst darüber urteile, ob sie ihr eigenes Glaubensbewußtsein in einer solchen Interpretation wiedererkennen könne (mit einer positiv deutlichen Identität oder wenigstens mit einer genügenden Verträglichkeit, die diese Interpretation als freie, wenn auch umstrittene Lehre in der Kirche zu gestatten erlaubt). Für diese Haltung, für diese bleibende und immer neue Unterstellung der eigenen Theologie, die man auf eigene Rechnung und Gefahr zu betreiben gar nicht vermeiden kann, unter das Glaubensbewußtsein der Kirche ist aber gerade die Lehre, daß es in der Lehre des Lehramts auch infallible Sätze gebe, die Garantie. Denn nur so scheint mir für das innerkirchliche Gespräch und das gemeinsame Bekenntnis die Garantie gegeben zu sein, daß der einzelne Theologe sich nicht von vornherein in der normativen Bedeutung des Glaubensbewußtseins der Kirche im konkreten Fall mit der Erklärung entziehen könne, auch der entschiedenste Widerspruch der Kirche gegen das in ihrer Öffentlichkeit geäußerte eigene Verständnis der Sache des Christentums sei unerheblich, weil ja ein solcher Widerspruch auch irrig sein könne und nach der Meinung des betreffenden Theologen de facto irrig sei. Für extreme Notfälle, wo es sich um die Sache des Christentums selber handelt, scheint mir Küng ein solches absolutes Nein der Kirche zu gestatten. Aber ich sehe wirklich nicht, wie man dann noch einem solchen Nein der Kirche den, allerdings richtig verstandenen, Charakter der „Infallibilität“ verweigern könnte: Die Kirche würde sich doch absolut von der Sache Christi distanzieren und also auch nicht mehr „indefektibel“ sein, wenn ein solches *absolutes* Nein einerseits sich auf die Grundsubstanz des Christentums selbst bezieht und andererseits irrig wäre. Dann aber sehe ich auch nicht mehr ein, wenn es wenigstens in diesen Fällen eine nicht mehr vermeidbare Irrtumslosigkeit der indefektiblen Kirche gibt, wieso die Berufung auf den allein unfehlbaren und irrtumslosen Gott durchschlagend sein kann, da diese Berufung dann *jedwede* Forderung auf einen absoluten Glaubenssinn ausschliesse, der aber in der Kirche gar nicht immer „vermeidbar“ ist, gleichzeitig aber die Supposition ausschließt, der so bejahte Satz könne grundsätzlich irrig sein.

Um noch einmal auf den Ausgang dieser letzten Überlegungen zurückzukommen, so scheint mir zu sagen zu sein, daß die Grundforderung methodischer Art bei Küng gegen mich und gegen Lehmann schon den ganzen Dissens zwischen ihm und uns enthält: die mir wesentlich scheinende Verschiedenheit in der Interpretation der normativen Bedeutung des aktuellen Glaubensbewußtseins der Kirche, wie es sich in ihren Dogmen äußert. Natürlich kann Küng fordern, daß dieses Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihres Lehramts auch fundamentaltheologisch nachgewiesen werde und nicht nur als Voraussetzung eines innerkatholischen dogmatischen Gesprächs von mir behandelt werde. Aber in dem Zusammenhang der Kontroverse mit Küng habe ich diese fundamentaltheologische Aufgabe gewiß nicht wahrzunehmen. Sie zu erfüllen ist gewiß schwierig. Aber bevor man diese Schwierigkeit ausnützt, sollte man sich als Christ und Theologe darüber klar sein, daß die Aufgabe, die absolut normative Bedeutung Jesu Christi fundamentaltheologisch darzutun, mehr oder weniger ebenso schwer ist.

Theologie innerhalb des „Systems“

An diesem Punkt sei mir eine persönliche Bemerkung gestattet, selbst wenn ich mich durch sie vor Küng und vielleicht noch mehr vor anderen „unmöglich“ mache. Küng hat mir zwar in sogar viel zu lobender, ja fast pathetischer Weise bescheinigt, daß ich mir in der Auflockerung oder Überwindung einer römischen Schultheologie große historische Verdienste, ja sogar um ihn selbst, erworben habe. Nun, ob das stimmt oder nicht, ist im Augenblick nicht so wichtig. Ferner weiß ich auch, daß ein katholischer Theologe eine fundamentaltheologische Aufgabe hat, d. h. nach Kräften denen, die nicht glauben oder meinen, nicht zu glauben, die Glaubwürdigkeit des Christentums nahezubringen hat. Ich denke, unbescheiden, wie ich bin, daß ich in meinem Theologenleben auch ein klein wenig dieser fundamentaltheologischen Aufgabe nachgekommen bin. Aber (und jetzt kommt das schockierende Geständnis, das aber für jeden, der meine Theologie kennt, doch wieder selbstverständlich ist) ich habe mich immer als einen „systemimmanenten“ Theologen gefühlt und wollte nie etwas anderes sein. Ich habe immer wieder gegen Verengungen und unglaubwürdige Interpretationen dieses „Systems“ (das natürlich im philosophischen Sinn und im Sinn einer Abschließung gegenüber dem immer größeren Gott und seinem Christus in sich selber kein „System“ ist) gekämpft. Aber gerade im Namen des „Systems“ selbst, unter Anrufung der Prinzipien, die dieses „System“ als seine eigenen bekennt. Wenn man aber auch in den letzten und entscheidenden Sätzen, mit denen sich dieses „System“ absolut zu identifizieren erklärt, grundsätzlich Irrtümer finden kann (auch wenn man hinzufügt, die meisten solcher Sätze seien natürlich durchaus richtig), dann tritt man außerhalb dieses Systems. Ich aber bin und bleibe als Dogmatiker ein „systemimmanenter“ Theologe. Mir ist im Lauf des Lebens als Theologe in diesem „System“ kein Satz begegnet, der, als für das „System“ von ihm selbst als absolut verbindlich erklärt, mich nicht in die Freiheit des unendlichen Geheimnisses, das Gott in Christus ist, entließe. Ich wüßte somit nicht, warum ich nicht ein „systemimmanenter“ Theologe bleiben sollte.

Ich fühle mich durch diese Eigenschaft gerade in besonderer Weise vor etwas geschützt, was ich noch mehr als das „römische System“, an dem Küng, und sehr oft mit Recht, leidet, fürchte: die Beliebigkeit meiner eigenen Subjektivität. Ich weiß zwar, daß man seine Subjektivität letztlich gar nicht überspringen kann, weil der dauernd neue Eintritt in das „System“ selbst nicht noch einmal sekundäre Funktion des „Systems“ ist⁶. Aber wenn und insofern man sich einer Wahrheit übergibt, die nicht bloß im eigenen Kopf, sondern in der Konkretheit der Geschichte und der Gesellschaft eine gegen die eigene subjektive Beliebigkeit real handeln könnende Instanz sein kann, fühle ich mich freier, als wenn ich, statt dem größeren „System“ der Kirche anzugehören, einfach dem „System“ ausgeliefert wäre, das ich mir selber bilde. Küng wird sagen, daß die ge-

⁶ Dieser „Eintritt“ in das System ist natürlich nicht ein punktförmiges, vergangenes Ereignis, sondern ein dauernd zum Glauben selbst gehörendes Geschehen. Denn dieser Glaube an Jesus Christus, seine Kirche und deren auch formale Autorität ist und bleibt ein immer angefochtener, eine (je nach der individuellen Situation verschieden geschehende) fundamentaltheologische Auseinandersetzung.

schilderte Alternative zu einfach sei. Aber daraufhin würde ich wieder verweisen auf die Bedingungen, die ich oben für eine wenigstens „operative“ Einigung genannt habe, und Küng fragen, ob er mir deutlich machen könne, sie so zu erfüllen, daß eine wenigstens „operative“ Überbietung der eben genannten Alternative zwischen Freiheit durch Institution und in ihr einerseits und Freiheit durch einen letzten Vorbehalt gegen sie andererseits gewährleistet sei.

Daß der einzelne Theologe, insofern er „systemimmanent“, „innerkatholisch“ denkt und arbeitet, nach meiner Auffassung dem kirchlichen Lehramt eine Art „Blankoscheck“ ausgestellt hat, gegen dessen mißbräuchliche Verwendung durch das Lehramt er keinen rechtlich oder logisch handhabbaren Vorbehalt mehr hat, wenn dieses Lehramt definiert, das ist richtig. Aber dazu sage ich: Ich habe bei eigentlichen Dogmen der Kirche einen solchen Vorbehalt bisher in meinem Leben nicht gebraucht; gegenüber anderen authentischen Lehren der Kirche steht mir nach der Lehre der Kirche selbst ein solcher Vorbehalt zu, ich besitze ihn und habe ihn auch schon unbefangen ausgenutzt, wenn auch gegen eine in der katholischen Theologie nicht selten geübte Praxis, praktisch alle Denzinger-Nummern für verpflichtend zu halten und im Stil einer römischen Schultheologie eine theologische Lehre zu konstruieren, die ungefähr mit allem und jedem im Denzinger positiv versöhnt sein will.

Was das Fehlen des genannten Vorbehalts gegenüber eigentlichen Dogmen der Kirche für den katholischen Christen und den Dogmatiker als solche angeht, so ist weiter zu sagen, daß die Entbehrlichkeit eines solchen Vorbehalts zu meiner eschatologisch begründeten Hoffnung gehört, die ja letztlich bei seinem Kirchenbegriff auch Küng nicht entbehren kann. Und schließlich kommt noch dazu, wie ich schon sagte, daß dieses ganze „System“ von mir in einer freien Wahrheitsentscheidung angenommen wurde und immer neu angenommen werden muß, die in sich gründet (d. h. in Jesus Christus allein und in seiner Gnade) und nicht im „System“ als solchem. Von all dem her kann ich mich auch durch ein Lehramt, wie ich es verstehe, in meiner Freiheit nicht vergewaltigt oder weniger frei fühlen. Auch wenn ich Modernität als solche nicht als Kriterium der Wahrheit anerkenne, so finde ich doch meine Meinung (auch wenn ich keine sonderlich paternalistischen Gefühle dem Lehramt gegenüber habe) nicht einmal sonderlich unmodern in einer Zeit, wo junge Leute bei uns einen bourgeoisen Objektivismus verabscheuen und Hunderte von Millionen in China die Mao-Bibel schwenken⁷.

„Humanae vitae“

Ich möchte nun im folgenden noch diese und jene Bemerkungen zu dem Aufsatz von Küng machen, Bemerkungen, die in einer, wie schon gesagt, in etwa willkürlichen Auswahl und ohne systematische Absichten vorgetragen werden.

⁷ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die neue Kirchlichkeit der Theologie: Gnade als Freiheit (Freiburg 1968) 131–143.

Küng legt zur Erhärtung seiner Grundthese in seinem Aufsatz weniger Gewicht auf seine Ausführungen über „*Humanae vitae*“, als ich bei seinem Buch den Eindruck hatte. Wie dem auch sei, ich möchte noch einmal betonen, daß mich Küngs Ausführungen darüber, daß in *Humanae vitae* eine Lehre vorgetragen werde, die nach römischen Prinzipien irreformabel oder infallibel ist, in keiner Weise überzeugen. Zunächst spielt in *unserem* Zusammenhang der Unterschied zwischen „*tenere*“ und „*credere*“, auf den Küng auch in seinem Aufsatz zurückkommt, gar keine Rolle. Das „*tenere*“ wurde an der fraglichen Stelle im Zweiten Vatikanum (Lumen gentium Nr. 25) gewählt, um damit in den Umkreis des Definierbaren auch solche Sätze einzuschließen, die unter die „*fides ecclesiastica*“ zu rechnen sind, *wenn* es eine solche *fides* überhaupt gibt, was ja z. B. von Congar bestritten wird, ohne daß im Zweiten Vatikanum über diese Frage etwas entschieden ist. Wie dem auch sei: Die einzige Frage ist, ob die Lehre von Pius XII. und von „*Humanae vitae*“ als eine „*definitiv*“ zu behandelnde Lehre vorgetragen wird, selbst wenn man die Einsicht, daß es sich *dann* auch um eine „*fides divina*“ handeln müsse, ohne Grund noch anzweifelt. Daß aber ein solcher absoluter Assens gefordert wurde, was etwas ganz anderes ist als eine sehr eindringliche Forderung nach einem Assens, der nicht als absolut definitiv qualifiziert wird (auch durch längere oder lange Zeit hindurch und unter Berufung auf die kirchliche Lehrautorität), und was auch etwas anderes ist als die Behauptung, eine solche theoretische Lehre impliziere eine schwere sittliche Pflicht vor Gott (dieser letzte Gesichtspunkt scheint mir im Buch von Küng eigentlich der einzige Versuch für einen Beweis zu sein), das hat Küng nun einmal nicht bewiesen. Selbst wenn die Minderheitskommission gesagt hätte, es handle sich in dieser Frage um einen absolut definitiven Assens, wäre dies eben die Meinung dieser Minderheit und sonst nichts.

Ich hatte schon betont, daß es für einen Theologen ein häufig vorkommender Fall ist, daß diese Theologen einen Satz als Dogma qualifizieren, jene dies bestreiten, und dann bei Bestehen einer wirklich erheblichen Meinungsverschiedenheit unter den Theologen hinsichtlich einer solchen Qualifikation sogar nach dem geltenden Kirchenrecht kein Dogma vorliegt⁸. Wie hätten sonst die deutschen Bischöfe in dieser Frage so vorsichtig reden können, was ihnen Küng ja auch zum Lob anrechnet und wogegen Rom keinen wirklich amtlichen, die deutschen Bischöfe zu einer Änderung ihrer Meinung zwingenden Widerspruch erhob? Ich habe auch schon betont und meinte dafür auch allgemeine anthropologische Gründe angedeutet zu haben, daß der einzelne und so

⁸ In dem von Küng mehrfach herangezogenen Bericht: Postkonziliare Hintergründe der Enzyklika (Herder-Korrespondenz 22 [1968] 525–536) heißt es dazu auf S. 533 unter ausdrücklichem Hinweis auf die „lang anhaltende Auseinandersetzung um den eventuellen unfehlbaren Charakter dieser Enzyklika“ wörtlich: „Eine Berufung auf die unfehlbare Lehrautorität ist in der Enzyklika nicht beabsichtigt . . . Nach langem Streit über die Bestätigung oder Nicht-Bestätigung von *Casti connubii* hat der Enzyklikatext (Abschnitt 25) das Lehrschreiben Pius' XI. mindestens in dem Sinne abgeschwächt, daß die Übertretung dieser Vorschriften nicht als ‚Todsünde‘ erklärt wird.“ Wie könnte Paul VI. so „abschwächen“, wenn er von dem absolut verbindlichen Charakter der ihm vorausgehenden Lehre überzeugt wäre? Die moraltheologische Qualifikation der Empfängnisverhütung als schwere Schuld war doch vor Paul VI. ebenso deutlich gelehrt wie der Widerspruch einer solchen Praxis gegen das Naturgesetz.

schließlich auch die Kirche gar nicht in *jedem* Fall mit letzter Reflexion wissen müssen, mit welchem größeren oder geringeren Engagement sie einen Satz bejahen. Bedenkt man dies und würdigt man die selbstverständliche theologische Lehre, daß auch ein Papst, wenn er Ansprachen hält, nicht definiert, sondern höchstens eine authentische Lehre vorträgt, ja sogar unter Umständen nur eine Privatmeinung äußert, und daß eine päpstliche Qualifikation einer Lehre, die außerhalb des Vollzugs dieser Lehre vorgetragen wird, die objektive Qualifikation dieser Lehre grundsätzlich gar nicht ändert, dann kann ich auch nicht verstehen, was die Berufung Küngs auf Verhalten und auf Aussagen Pauls VI. nach Erscheinen von „*Humanae vitae*“ für die anstehende Frage entscheidend ausmachen soll, ob in „*Humanae vitae*“ eine irreformable oder nur authentische, aber grundsätzlich reformable Lehre vorgetragen wird.

Was heißt „Irrtum“?

Küng tadelt mich, daß ich in einer „Wunschzettel-Theologie“ von ihm genauere Untersuchungen über den Begriff des Irrtums fordere, die es in der katholischen Theologie in unserem Zusammenhang doch nicht gebe. Letzteres habe ich ja selber festgestellt. Aber von den Voraussetzungen der üblichen, (wenn man will:) dogmatisch systemimmanenten Voraussetzungen der katholischen Theologie her glaubte ich, daß Küng uns diese Forderung zu erfüllen schuldig sei. Denn wenn jemand sagt, ein katholisches Dogma (als Satz) könne inadäquat, mißverständlich, gefährlich usw. sein, dann braucht er gewiß nicht alle Voraussetzungen und Implikationen eines solchen Satzes noch eigens zu erklären. Denn dann spricht er etwas aus, was man vielleicht oft zu wenig deutlich sagt, nicht aber etwas, was andere Theologen einfach als glatten Widerspruch zu kirchenlehramtlichen Erklärungen empfinden müssen, die für sie verbindlich sind. Wenn aber Küng nun weitergeht und erklärt, solche nach der Absicht des Lehramts letztverbindlichen Sätze könnten über die allgemein zugestandenen Begrenztheiten hinaus auch noch *irrig* sein, dann müßte er doch so einem armen, systemimmanenten Schultheologen wie mir auch noch erklären, was mit diesem Irrtum gemeint sei, den die für mich verpflichtende kirchenamtliche Lehre bei definitiven Sätzen ausschließt, denen ich sonst ähnliche „schlechte“ Eigenschaften zuschreibe, wie Küng es tut. Vielleicht hätte Küng (ich weiß es nicht) es da gar nicht so schwer gehabt.

Einmal etwas boshaft gesagt: Wenn ich selber Küng wäre und wollte partout seine Grundthese verteidigen, dann hätte ich gesagt: Auch Dogmen können insofern „irrig“ sein, als sie bleibend in der Geschichte stehend, konkret immer auch mit begleitenden Meinungen, Vorstellungsmodellen usw. amalgamiert sein können, die unter Umständen irrig sind; es kann sein, daß die in die Zukunft weitergehende, nicht unter der autonomen Steuerung des betreffenden Dogmas stehende Geschichte der darin verwendeten Begriffe dieses Dogma „irrig“ werden läßt, wenn seine Begriffe von dem späteren Punkt dieser Begriffsgeschichte her verstanden werden, obwohl das betreffende Dogma

in seinem ursprünglich gemeinten Sinn richtig bleibt; es kann auch ein Dogma von einem als „irrig“ verstanden werden, der das Moment der in einem Dogma auch mitgegebenen Sprachregelung nicht versteht oder sich dieser Sprachregelung, gewissermaßen schismatisch, nicht aber eigentlich häretisch, nicht fügt (man denke z. B. an gewisse Formen von bloß scheinbar häretischen Christologien in der Väterzeit).

Aber solche mit einer traditionellen Orthodoxie vereinbaren Deutungen des Worts „Irrtum“ in Küngs These wird Küng vermutlich ablehnen als Ausflüchte eines hartnäckig „systemimmanent“ bleiben wollenden Theologen. Dann aber frage ich, was heißt bei Küng „Irrtum“? Was meint dieses Wort, da doch offenbar der Sinn des Worts in der Theologie nicht an Modellsätzen abgelesen werden kann, die in der Mathematik und ähnlichen Wissenschaften vorkommen? Wenn sich Küng grundsätzlich weigern würde, zwischen Inadäquatheit, Gefährlichkeit usw. von Sätzen einerseits und Irrtümlichkeit solcher Sätze andererseits zu unterscheiden, dann kommt ein Theologe, für den die Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien verbindlich ist, freilich in ein gewisses Dilemma: Soll er sagen, Küng meine ja im Grund nur mit einem etwas schockierenden Wort „Irrtum“ das, was man selber ja auch sage und unterstreiche, und verstoße so im Grund doch nicht notwendig gegen mehr als gegen eine Sprachregelung? Oder soll er sagen, Küng meine eben doch sicher und eindeutig mit „Irrtum“ dasjenige, was auch die beiden Konzilien darunter verstanden und von Definitionen ausschlossen, und was auch der normale Leser unter „Irrtum“ (wenn auch nicht in einer adäquat durchreflektierten Weise) versteht, so daß einem nichts übrigbleibe als das Urteil, Küng lehne auch der Sache nach die diesbezügliche Lehre der beiden Konzilien ab? Dann aber sind oder wären wir wieder bei der grundlegenden Frage nach der Grundthese als einem Problem, das nicht mehr in einer innerkatholischen Diskussion bereinigt werden kann.

Zur theologischen Methode

Ich möchte versuchen, einiges zu dem zu sagen, was Küng „meine“ Theologie nennt und als solche zu charakterisieren versucht. Er tut dies, um seinem Leser verständlich zu machen, aus welchen verschiedenen Grundhaltungen heraus der augenblickliche Dissens zwischen uns entstanden sei. An sich interessiert mich „meine“ Theologie *als* meine herzlich wenig. Ich denke nicht daran, mich mit Thomas von Aquin zu vergleichen. Aber da ich schon zwanzig Jahre älter bin, als er geworden ist, habe ich wohl auch das Recht, über meine Theologie zu sagen: *paleae sunt, frater Reginalde*. Aber das Grundsätzliche an dieser Beurteilung einer Theologie, die Küng „meine“ nennt, ist vielleicht doch von einigem Interesse. Darum verletze ich wohl meinen Vorsatz am Anfang dieses Aufsatzes nicht, wenn ich davon spreche.

Einfach gesagt charakterisiert Küng „meine“ Theologie als eine transzendental-spekulative, die eigentlich nur zur Zeit des Pianischen Monolithismus ihre Funktion hatte, weil man da nur mit solchen spekulativen Kunststücken sich gegen die Enge des

römischen Systems wehren konnte; seine eigene betrachtet er als positiv-historisch von den Quellen her arbeitende, die viel unbefangener die geschichtliche Kontingenz der theologischen Aussagen an den eigentlichen Urdaten des Christentums, an Jesus und seiner Sache messen und darum unter Umständen auch auf Irrtum erkennen könne. Küng sagt, ich hätte nur ein paar bußgeschichtliche Aufsätze veröffentlicht, sonst aber nur meiner theologischen Methode gehuldigt, so wie er sie versteht. Nun, wenn man diese bußtheologischen Aufsätze zusammenfassen würde, gäbe es einen stattlichen Band. Wenn man darüber hinaus das noch hinzunähme, was von mir bisher als bloße Vorlesungsnachschrift über die Bußgeschichte existiert oder einstens in der römischen Zensur hängengeblieben ist, dann wäre alles zusammen wohl ebenso viel theologiegeschichtliche Arbeit, wie Küng sie bisher veröffentlicht hat. Aber das ist ja schließlich gleichgültig. Wichtig aber scheint mir zu sein, daß jeder Theologe das Recht hat, sein Themengebiet und seine Methode selber zu wählen, vorausgesetzt, daß die Materie selbst von einiger sachlicher Bedeutung ist und die Methode selber legitim. Die Bedeutsamkeit meiner Fragestellungen hat Küng ja selber zugegeben und gerühmt.

Wie kann aber die Methode, die ich befolgte und dabei nie als die einzig legitime, sondern als *eine* mögliche und vielleicht oft unvermeidliche betrachtete, so schlecht sein oder für eine methodisch unmittelbarer historisch arbeitende Theologie so bedeutungslos sein, wenn Hans Küng selber daran gelernt hat, „das Dogma geschichtlich zu verstehen“? Warum soll eine solche „transzendente“ Theologie so schlecht sein in den Augen eines historisch arbeitenden Theologen, wenn eine solche „transzendente“ theologische Anthropologie ja gerade verständlich machen will, daß der Mensch notwendigerweise auch in seinen letzten Existenzfragen das auf die Geschichte, auf die selber vorurteilslos als einmalige und konkrete zu befragende Geschichte verwiesene Wesen ist, und darüber hinaus auch auf die Gesellschaft (so daß z. B. Wahrheit und Institution von vornherein etwas miteinander zu tun haben)? (Ich habe übrigens die Exegese in meinem Studienplan sachlich nicht so vergessen, wie Küng meint – Anmerkung 20 seines Aufsatzes –, der meine Antwort an Lohfink zwar zitiert, aber in keiner Weise auswertet; vielleicht bin ich der erste deutsche katholische Systematiker, in dessen Hauptvorlesung in diesem Semester ein Fachexeget dauernd sitzt und durch Beiträge und Einreden dafür sorgt, daß meine systematische Christologie vor dem Forum der Exegese einigermaßen bestehen kann; ich weiß – vielleicht ist es unbescheidene Einbildung – keinen modernen christologischen Traktat, der mehr als meiner die Bibeltheologie der neuesten Zeit unbefangen und radikal zur Kenntnis zu nehmen sucht. Aber auch das nur nebenbei.) Jedenfalls halte ich eine solche systematische Rechtfertigung der Geschichtlichkeit des Menschen als Voraussetzung einer historischen Theologie, die selbst nicht naiv ist, für heute unerlässlich. Oder hat Küng noch nicht bemerkt, wie in den letzten Jahren sich das Verhältnis der ganz jungen Theologen zur Bibel so sehr geändert hat noch gegenüber der Zeit, in der Küng selbst Theologe wurde, daß diese jungen Leute auch einer Lehre des Neuen Testaments gegenüber mehr oder weniger gleichgültig gegenüberstehen, wenn diese ihnen sonst, z. B. aus ihrem „Lebens-

gefühl“ heraus, nicht paßt? Hätten wir Theologen mit unseren verschiedenen Methoden somit nicht allen Grund, methodologisch *zusammenzuhalten*, um die eine Sache Christi einer Zeit gegenüber zu vertreten, die ebenso unhistorisch wie unmetaphysisch ist?

Noch etwas sei zu „meiner“ Theologie gesagt. Wenn man sie genau betrachtet, ist sie nicht so sehr eine „transzendental-philosophische“, sondern eher die Anwendung jener vom Ersten Vatikanum empfohlenen Methode, nach der der Sinn eines Dogmas sich eigentlich nur dann, und zwar auch gerade in seiner Rationalität und, wenn man will, Relativität enthüllt, wenn man es immer neu und eindringlich mit Glaubensaussagen konfrontiert, also „*analogia fidei*“ mehr als „*analogia entis*“ betreibt. So etwas scheint mir aber eine legitime theologische Methode zu sein, weil sie den „Gegner“ im innerkatholischen Gespräch noch am ehesten aus dem Juridismus seiner engen Denzingertheologie herauszutreiben vermag, wenn man ihm mit Sätzen zu Leibe rückt (natürlich mit ein bißchen Logik), die er selber in seinem Denzinger vorfindet.

Glaubenswirklichkeit und Glaubenssätze

In diesem Zusammenhang noch eine Nebenbemerkung, die hierher paßt. Meine Argumentation mehr „transzendental-philosophischer“ Art für das Bestehen (richtig verstandener) absolut bejahter Sätze sollte meine frühere, Küng bekannte Argumentation für infallible Sätze in der Kirche aus der (zusammen mit Küng bekannten) eschatologischen Indefektibilität der Kirche selbstverständlich nicht ersetzen, sondern ergänzen. Ich sehe nicht den leisesten Widerspruch zwischen diesen meinen beiden Überlegungsgruppen. Wenn ein Mensch in seiner Existenz an Sätzen gar nicht vorbeikommt, die er mit einem absoluten Assens als mit seiner letzten Grundentscheidung notwendig gegeben annimmt, dann kann es auf jeden Fall nicht von vornherein dem Wesen Gottes als dem allein „unfehlbaren“ widersprechen, daß es solche Sätze auch in der Kirche gibt, natürlich mit all den menschlichen Begrenzungen, die auch solche Sätze noch radikal von dem Wissen des „allein“ unfehlbaren Gottes unterscheiden. Daß ein einzelner Mensch in einem solchen Satz, den er mit einem absoluten Engagement zu setzen meint, sich im einzelnen Fall immer noch irren kann, habe ich nie bestritten. Daß dies dann nicht auch bei der Kirche so sein könne, wenn sie mit einem solchen absoluten Engagement, d. h. mit einem absoluten Glaubensassens, ihre eigene vorbegriffliche Grundglaubensüberzeugung formuliert, das muß darum selbstverständlich noch eigens verständlich gemacht werden. Hierbei muß natürlich dann jene Gruppe von Überlegungen verwendet werden aus der eschatologischen Indefektibilität der Kirche als der Glaubensgemeinde, die ich anderswo schon ausgeführt habe und die Küng in seinem Buch noch nicht kennt. Sie scheinen mir auch immer noch richtig, wenn man sich über das gegenseitige Bedingungsverhältnis im Menschen zwischen Grundentscheidung und Satzwahrheit bei aller Verschiedenheit untereinander genü-

gend Rechenschaft gibt und vielleicht auch (wiederum die grundlegende Methodenfrage!) ausgeht vom heutigen Glaubensbewußtsein der Kirche und *dieses* zu verstehen sucht, d. h. vor allem zunächst, ihm eine echte Chance bei sich zu geben sucht, richtig zu sein.

Um diesen notwendigen Zusammenhang zwischen einem Grundverhältnis des Menschen zur christlichen Grundwirklichkeit einerseits und Glaubenssätzen andererseits deutlicher zu sehen, möchte ich noch auf folgendes aufmerksam machen: Küng betont durchaus mit Recht, daß bis ins Neue Testament hinein Jesus und seine Sache einerseits und das, was in Sätzen darüber gesagt werden kann, andererseits immer voneinander verschieden sind und das zweite immer der „Kritik“ der Sache selbst unterstellt bleibt. Dies ist natürlich wahr und ist auch möglich, selbst wenn für uns die Sache gar nicht anders als durch diese Sätze hindurch gegeben ist, wenn also keine „Erfahrung“ der Sache anders gegeben ist als durch diese Sätze hindurch, weil auch der menschliche Satz grundsätzlich immer von sich selbst aus auf die ihn überbietende, ihn weitertreibende Sache offen ist und selbst gewissermaßen über das unmittelbar Gesagte hinaus einen Überschuß in sich enthält, der eine „Kritik“ an dem in ihm ausdrücklich Gesagten möglich macht. Dies impliziert jedoch noch nicht notwendig und überall, daß der Satz darum schon irrig sein müsse, wenn er so kritikfähig ist. Hat Küng dabei genügend gleichzeitig bedacht, daß Jesus und seine Sache ihm und uns gar nicht anders zugänglich sind als durch Sätze, seine absolute Herrschaft über uns, der wir uns bedingungslos unterstellen, darum gar nicht anders gegeben sein kann als durch Sätze, die wir, wenn auch in freier Glaubensentscheidung, als *norma normans non normata*, also als „infallibel“ akzeptieren?

Wiederum nur ganz nebenbei: Ich habe, wenn ich von kirchenlehramtlichen Äußerungen als *norma normans* sprach, nie bestritten, sondern anderswo höchst ausdrücklich gesagt, daß nur die Hl. Schrift *norma non normata* sei, kirchenlehramtliche Aussagen also immer auch an der Schrift zu messen sind. Dabei bleibt natürlich immer noch die methodische Frage offen und ist vermutlich zwischen Küng und mir kontrovers, *wie* genauer diese Rechtfertigung kirchenlehramtlicher Aussagen vor der Schrift zu geschehen habe, d. h. ob jene erste einen normativen Charakter für den katholischen Theologen besitzen, nachdem er für sich allein auf eigene Rechnung und Gefahr diese Rechtfertigung als geglückt erachtet, oder ob diese kirchenlehramtlichen Aussagen für ihn einen – je nach Fall verschiedenen – Grad von Verbindlichkeit schon vor einer durch ihn selbst vorgenommenen Konfrontation mit der Schrift haben.

Dazu noch etwas: Wenn ich den satzhaften Aussagen der Schrift über die Offenbarungswirklichkeit „Infallibilität“ zuschreibe, dann kann die Schrift für mich sogar eigentlich mehr *norma non normata* sein als für Küng, für den auch auf die Heilswirklichkeit zielende Sätze der Schrift irrig sein können und erst noch einmal der offenen Frage unterworfen werden müssen, ob sie Jesus und seiner Sache gerecht werden, der Sache, die Küng doch eigentlich nur durch diese Sätze hindurch erreicht. Mit *diesem* Differenzpunkt zwischen mir und Küng ist auf meiner Seite nicht auch die Ansicht ver-

bunden, sämtliche Sätze der Schrift stünden in gleicher Nähe zu Jesus und seiner Sache selbst, träfen alle in gleicher Weise die Mitte des Evangeliums, gehörten in gleicher Weise zum „Kanon im Kanon“. Wohl aber ist es meine normalkatholische Überzeugung, daß kein Satz im Neuen Testament, richtig verstanden und im Ganzen der Schrift gelesen, die Sache Jesu positiv verrät, also „irrig“ ist in dem Sinn, wie in katholischer Theologie und Terminologie das Wort „Irrtum“ verstanden wird.

Küng sagt, ich hätte noch nie so deutlich über Irrtum im kirchlichen Lehramt gesprochen wie in meinem Aufsatz über sein Buch. Wenn er damit sagen wollte, erst sein Buch habe mich eigentlich zur deutlichen Feststellung solcher Irrtümer veranlaßt, dann muß ich ihm höflich widersprechen. Man lese nur meinen Aufsatz in den „Stimmen der Zeit“ 185 (1970) Heft 2, S. 73–81: „Disput um das kirchliche Lehramt. Zum Problem nicht-unfehlbarer kirchlicher Lehrentscheidungen“ und den 1966 verfaßten Aufsatz „Zur Geschichtlichkeit der Theologie“ (Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 88–110), den Küng nicht zitiert, und man wird feststellen, daß über diese Sache mindestens schon damals ebenso deutlich gesprochen worden ist. Die Übereinstimmung, die und soweit sie zwischen Küng und mir auch in diesen Fragen bei allem Dissens besteht, brauchte also gar nicht noch zu „wachsen“.

Andrerseits fühle ich mich in dieser Hinsicht gar nicht als „Zauberlehrling“, der die Geister nicht mehr los wird, die er rief. Auch Küng wird wissen, daß jeder Mensch in seinem Leben und bei aller Verantwortung, mit der er handelt, Wirkungen hervorruft, die man nicht voraussieht, nicht will, die nicht in logischer Konsequenz aus der eigenen Überzeugung folgen, für die man nicht verantwortlich ist, und die doch faktisch eintreten. Darum ist man noch lang kein „Zauberlehrling“. Und erst die weitere Geistesgeschichte wird darüber entscheiden, ob die Geister, die faktisch ungerufen kamen, wirklich die Geister dessen sind, den man einen „Zauberlehrling“ nennt. Es gab schon oft genug Philosophen und Theologen, die sich als die wirklichen Testamentsvollstrecker eines Vorgängers verstanden hatten, von dem sie meinten, er habe sich selbst nur noch nicht ganz recht verstanden. (Man denke z. B. an das Verhältnis zwischen Kant und Fichte.) Aber ebenso hat sich oft herausgestellt, daß eine solche Meinung über den legitimen Zusammenhang der Geistesgeschichte unrichtig war.

Ich bleibe bei der Lehre, daß bestimmte, genau qualifizierte Sätze der Kirche und ihres Lehramts als solche zwar in der Geschichte stehen und stehen bleiben mit all der Menschlichkeit solcher Sätze, aber dennoch, so sehr ich sie immer neu verstehen, also interpretieren muß, für mich bleibend verbindliche Norm meines Glaubens und meiner Theologie bleiben, in diesem Sinn „infallibel“ sind und von mir nicht abgelehnt werden können mit der Erklärung, sie seien „irrig“. Dabei weiß ich, daß ich eben diesen Satz meines Glaubens in der Freiheit eines Christenmenschen ergreife und mit einer Verantwortung, die ich auf niemanden, auch nicht auf das kirchliche Lehramt, abwälzen kann.

Hansjürgen Koschwitz

Ideologie und Nachrichtenpolitik

Die Auslandsberichterstattung der sowjetischen und chinesischen Parteipublizistik

Das Bild des kommunistischen, neutralen wie nicht-kommunistischen Auslands wird im Bewußtsein der breiteren sowjetischen und chinesischen Öffentlichkeit mit Sicherheit weitaus stärker von den Darstellungen der offiziellen Publizistik geprägt sein, als dies aller Wahrscheinlichkeit nach bei der westeuropäischen oder nordamerikanischen Öffentlichkeit der Fall ist. Die Autoren amtlicher Verlautbarungen in der UdSSR oder China dürfen stets damit rechnen, daß ihre Aussagen zumindest öffentlich nicht in Frage gestellt werden können. Vor allem wirkt sich bei der Formung und Lenkung der öffentlichen Meinung – speziell im Hinblick auf das Auslandsbild – die Erschwerung oder die Unmöglichkeit des persönlich-individuellen Kommunikationsaustauschs mit der Bevölkerung von Staaten abweichender Gesellschaftsordnungen vorteilhaft aus. Da aber allgemeine oder spezielle außenpolitische Maßnahmen von Regierungen zentralistisch und diktatorisch geführter Länder durch eine langfristig gezielte Orientierung und Ausrichtung der Inlandsöffentlichkeit erleichtert werden, kommt der Analyse gerade der Auslandsberichterstattung erhöhte Bedeutung zu.

Die Parteipresse als authentischer Aussageträger

Trotz der Verbreitung der neuen Massenmedien Rundfunk und Fernsehen nimmt die Parteipresse in den meisten sozialistischen Staaten eine Vorrangstellung ein. Ebenso wie sie die öffentliche Meinung für den innenpolitischen Bereich maßgeblich beeinflußt, schreibt sie gleichermaßen die offizielle Interpretation des Auslandsgeschehens vor. Daß die übrigen Kommunikationsmittel in der Tendenz ihrer politischen Aussagen mit der Presse nicht konform gehen könnten, ist demnach normalerweise auszuschließen. Überdies ist die gesamte Presse in sich insofern hierarchisch gegliedert, als an ihrer Spitze ein bestimmtes Organ und Sprachrohr der Staatspartei steht, das allen anderen Pressepublikationen den Ton angibt. In der Sowjetunion ist dies immer noch unbestritten das Moskauer Parteiblatt „*Pravda*“, in China die Pekingener „*Volkszeitung*“ (Renmin Ribao) – auch wenn ihr seit 1966 die *Armeezeitung* (Jiefangjun Bao) diesen Rang zum Teil streitig gemacht hat.

Prestigeblätter wie die „Pravda“ oder die „Volkszeitung“ sind für das Studium politischer Ereignisse und Entwicklungen in diesen Ländern eminent wichtige Quellen. Während Weltblätter westlichen Typs die Haltung von Staatsautorität und Öffentlichkeit gewöhnlich in subjektiver – den Tatbeständen oft durchaus angemessener – Weise auslegen und über die Richtung der öffentlichen Meinungsbildung nur aus ihrer jeweiligen politischen Sicht urteilen können, sind offizielle Partei- und Regierungszeitungen totalitärer Staaten grundsätzlich zu autorisierten Darstellungen der Politik staatlicher Obrigkeit befugt. Eben aus diesem Grund stellen sie unentbehrliche Informationsnachweise für das Ausland dar. Da sie der direkten Kontrolle der zentralen staatlichen Entscheidungs- und Machtinstanz unterstehen, da die politisch Verantwortlichen selbst außerdem häufiger in solchen Blättern Artikel oder Stellungnahmen verfassen oder inspirieren, spiegeln sie die Motivationen der intern entscheidenden kollektiven Führung wider. Dennoch sind Inhalt und Aussagen dieser Presseorgane nicht uneingeschränkt mit den *tatsächlichen* Auffassungen der politischen Führung zu identifizieren. Eine derartige Identifikation ist nur annäherungsweise vertretbar, da die spezifische Propaganda- und Repräsentationsfunktion kommunistischer Zeitungen mit Sicherheit oft eine einseitig pointierte oder propagandistisch überzogene Darlegung der offiziellen Meinung bedingt. Rückschlüsse auf die wirklichen Absichten der Partei- und Regierungsspitze können trotz der Authentizität der publizistischen Äußerungen somit vielfach nur indirekt und mit einigem Vorbehalt gezogen werden.

Andererseits reflektieren diese Blätter getreulich die Prägung der „öffentlichen Meinung“, sofern unter diesem Terminus eine staatlich dirigierte Öffentlichkeit verstanden wird, aus der abweichende oder gar oppositionelle Meinungen strikt verbannt sind. So kann die stärkere Akzentuierung der Auslandsberichterstattung gegenüber der Inlandsberichterstattung, wie sie etwa in der chinesischen Publizistik nach dem Abflauen der Kulturrevolution zu beobachten ist, auf den Wunsch der Führung hinweisen, die Aufmerksamkeit intensiver auf die Ereignisse außerhalb der eigenen Landesgrenzen zu lenken, und deutlich machen, in welchem Grad die Bevölkerung überhaupt am System der internationalen Kommunikation teilhaben soll. Umgekehrt verrät die Überbetonung der Inlandsberichterstattung im Vergleich zum Anteil der Auslandsmeldungen den Wunsch der politischen Führer, den Blick der Leser mehr und mehr auf das heimische Geschehen zu konzentrieren, möglicherweise auch, die nationale Selbstbezogenheit, das Aufsichselbstgerichtetsein des Landes oder die Tendenz zum Isolationismus hervorzukehren. Auch hierfür war das kulturrevolutionäre China ein Beispiel: vergleicht man quantitativ die strukturellen und thematischen Veränderungen in der außenpolitischen Berichterstattung der Pekinger „Volkszeitung“ im Zeitraum Januar-März 1965 und Januar-März 1969, so fällt als erstes auf, daß die Auslandsberichterstattung (einschließlich der Meldungen zu Fragen der auswärtigen Beziehungen Chinas) 1965, also vor Beginn der Kulturrevolution, noch 75 % des gesamten Zeitungsinhalts betrug, Anfang 1969 nurmehr 50 %. Noch deutlicher ließ sich dies an einem Vergleich der Titelseiten im gesamten Zeitabschnitt ablesen: 1965 machte hier

die Auslandsberichterstattung fast 75 % aus, 1969 nur noch 38 %, wobei überdies fast alle Beiträge und Informationen die durch den Ussuri-Konflikt hervorgerufenen Spannungen mit der Sowjetunion betrafen. Eindeutig bevorzugtes Thema der Titelseite waren nun die innenpolitischen Vorgänge, insbesondere die kulturevolutionäre Parteiagitation. Demgemäß gestatten die Verteilung der inhaltlichen Schwerpunkte und die Aufgliederung der Themen unmittelbare Schlußfolgerungen hinsichtlich derjenigen politischen Bereiche, in denen die Verantwortlichen Prioritäten zu setzen gedenken.

Auch ist stets dann ein direkter Rückschluß auf die offizielle Informationspolitik möglich, sobald Meldungen verfälscht oder gänzlich unterdrückt werden. Demgegenüber sind Einseitigkeiten und Verzerrungen der Nachrichtenvermittlung in unabhängigen „Qualitätsblättern“ westlicher Provenienz meist auf redaktionelle Willkür zurückzuführen, nicht aber in der Regel staatlicher Intervention anzulasten.

Es wird hingegen schwer fallen, aus den Staatszeitungen allein die wirkliche Meinung der Bevölkerung zu erkennen. Wenn nicht zusätzliche Indizien herangezogen werden können, so etwa untrügliche, das Denken und die Einstellung der Massen tendenzfrei darstellende schriftliche oder mündliche Zeugnisse und Äußerungen kompetenter Beobachter, sind solche Blätter nur begrenzt auswertbar. Diktatorische Systeme reagieren zumeist auf Volksstimmungen recht unterschiedlich; es gibt hinreichend Belege für die totale Negation solcher Stimmungen in der Publizistik ebenso wie für ein vorsichtig-behutsames Eingehen auf latente Strömungen in der „öffentlichen Meinung“. Die offizielle Staats- und Parteipresse kann zweifellos häufig Anhaltspunkte zur Erforschung der Volksmeinung liefern, die jedoch stets anhand anderer Quellen nachzuprüfen sind.

Komplementäre Funktionen der Inlands- und Auslandsberichterstattung

Zu den gängigen Auffassungen über das Wesen dieser Parteipresse gehört die These, daß die weitgehend zentral gelenkten Organe der Staatspublizistik bestrebt oder gezwungen sind, Tatbestände oder Entwicklungen des politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens in bewußt tendenziöser Form darzustellen oder durch einseitiges Filtern von Informationen das Bild des Geschehens zu verfälschen. Zwar erscheine es als unmöglich, in der innenpolitischen Berichterstattung die Erfahrungen und Einsichten des einzelnen Lesers, insbesondere sein Wissen um allzu evidente Mißstände gänzlich zu ignorieren. Andererseits bleibe aber der Staats- und Parteiführung für die außenpolitische Berichterstattung erheblicher Spielraum zu Manipulationen und willkürlichen Auslegungen, da hier die Nachprüfbarkeit der Meldungen durch die Leserschaft nahezu ausgeschlossen ist. Gerade in den sogenannten „geschlossenen“ Gesellschaftsordnungen des Sozialismus fehle dem Durchschnittsleser meist jede Gelegenheit zur Kontrolle und Korrektur von Fehlinformationen, so daß

er sich in weit geringerem Maß einen persönlichen Einblick in die Vorgänge der internationalen Politik verschaffen könne, als dies dem Leser westlicher Länder möglich ist, dem zum großen Teil ungehindert ausländische Informationsquellen zur Verfügung stehen.

Da Zeitungen (und Zeitschriften) im kommunistischen Machtbereich Instrumente der staatlichen Massenführung im Innern sind, ist in der Tat zu erwarten, daß sie Diskrepanzen zwischen den tatsächlichen politischen Vorgängen im Ausland und ihrer Deutung durch Regierung und Partei nur insoweit reflektieren, als der für die innenpolitische Berichterstattung relevante spezifisch propagandistische und erzieherische Auftrag der Presse nicht wesentlich beeinträchtigt wird. Somit werden die Redaktionen gewiß bestrebt sein, die Übermittlung des außenpolitischen Geschehens mit den Erfordernissen der innenpolitischen Agitations- und Propagandaziele in Einklang zu bringen und die Öffentlichkeit nur in dem Maß zu informieren, wie die politische Führung dies für angemessen oder opportun hält. Widersprüchlichkeiten zwischen der Realität und den von der Partei propagierten Leitbildern werden möglichst aus der Nachrichtenpolitik gänzlich ausgeklammert, bis sie sich als gelöst erweisen, oder aber nicht mehr übersehen werden können und im Sinn der offiziellen Parteilinie zu interpretieren sind.

Wie häufig die Auslandsberichterstattung nur eine *Funktion* der Inlandsberichterstattung ist, zeigen u. a. die folgenden Beispiele: Während der Kulturrevolution berichtete die chinesische Presse häufig über die „Umerziehung“ der intellektuellen Jugendlichen, vor allem der Oberschüler und Studenten, über ihre Ausweisung aus den Universitäten und ihre Zwangsumsiedlung in ländliche Regionen. Indirekt wurden die Schwierigkeiten und Widerstände in dieser Kampagne vereinzelt in der Presse zugegeben. Die Auslandsberichterstattung versuchte dem durch den auffallend häufigen Abdruck übertriebener Berichte über die Unruhe der westlichen akademischen Jugend entgegenzuwirken. Oder: Die Pekinger „Volkszeitung“ vom 6. Juli 1969 brachte in der Inlandsberichterstattung einen ganzseitigen Artikel, in dem rühmend von der Stabilität der chinesischen Volkswährung im Rahmen des internationalen Valutasystems gesprochen wurde („Ein großartiger Sieg der Mao-Tse-tung-Gedanken an der Währungsfront“). In der Auslandsberichterstattung erschien ergänzend eine mehrspaltige Meldung über die sich angeblich verschärfende Finanz- und Währungskrise im Westen („Die Währungskrise erschüttert in wachsendem Maß die kapitalistische Welt“). Solche Gegensätzlichkeiten sind nie zufällig, sondern entspringen stets dem redaktionellen Grundsatz der einheitlichen inhaltlichen Zeitungsstruktur. Gerade die Wirtschaftsthematik reizt natürlich zu solchen Gegenüberstellungen von Negativem und Positivem, zur Schwarz-Weiß-Berichterstattung.

Ideologische Grundlagen der sozialistischen Nachrichtenpolitik

Als entscheidende Kriterien jeder Nachrichtenpolitik (Informationspolitik) gelten gemeinhin die selektive Darbietung bestimmter Tatbestandsmitteilungen, die absichtlich tendenziöse oder grob verzerrende Darstellung des veröffentlichten Informationsmaterials sowie das Verschweigen von einzelnen, mehr oder minder charakteristischen, dem betroffenen Informanten jedoch mißliebigen Ereignissen in der Berichterstattung. Definitionen zum Thema Nachrichtenpolitik legen gewöhnlich jene Kriterien als wesentlich zugrunde und umschreiben sie demgemäß als die „bewußte Beeinflussung der Öffentlichkeit durch Verbreitung bestimmter Nachrichtengruppen oder Zurückhaltung anderer Nachrichtengruppen“ (E. Dovifat). Aus dieser Praxis erklärt sich leicht, daß das Wort Nachrichtenpolitik einen zumeist wenig ehrenvollen Klang erhalten hat und durchaus zu Recht häufig mit dem Begriff der gezielten Irreführung, der gewollten Desorientierung oder gar der totalen Manipulierung assoziiert wird. In Staats- und Gesellschaftsordnungen mit verfassungsmäßig verankerter und ungehindert praktizierter Meinungsppluralität, in denen sich die unterschiedlichsten politischen Betrachtungsweisen und ideologischen Vorurteile entgegenstehen, ausgleichen oder erbittert befehlen, in denen außerdem die politisch gewichtigen Gruppierungen der Öffentlichkeit uneingeschränkter Zugang zu staatlich nicht-kontrollierten Informationsquellen haben, wird die bewußt verfälschende Nachrichtenpolitik auf die Dauer generell ein wenig ratsames Mittel politischer Führungskunst sein – von akuten Krisen und Bedrängnissen des Staates einmal abgesehen, die zuweilen die informationspolitischen Normen der Verfassung außer Kraft setzen. Nichtsdestoweniger sind auch Regierungen demokratischer Länder gegenüber dem Drang, der Inlandsöffentlichkeit die nationale wie internationale Politik in einer für die eigene Linie schmeichelhaften Weise auszulegen und den Verlauf der internationalen Entwicklung als Bestätigung des eingeschlagenen politischen Kurses zu deuten, keineswegs immun. Schon hier erweist sich Nachrichtengebung in ihrem eigentlich informatorischen Aspekt als ein Faktor politischer Willensbildung. Zwar gibt es zweifelsohne Maßstäbe einer „objektiven“ Berichterstattung insofern, als damit das Bemühen um detailliertes, protokollhaftes Recherchieren, um allseitiges Erfassen der Tatbestände, um sachlich-neutrale, unpolemische Darstellung als Voraussetzungen einer sich anschließenden kommentierenden Wertung gemeint ist; doch schon der jeglicher Form des Berichtens innewohnende Zwang zur Sondierung des Wesentlichen vom Unwesentlichen setzt der „Objektivität“ Grenzen. Das Überakzentuieren unrepräsentativer, wahllos herausgegriffener Fakten ist dabei oftmals weniger der offenkundigen Absicht zu verfälschender Darlegung als in erster Linie der unbewußten Prädisposition des Beobachtenden und Berichtenden zuzuschreiben. Ideologische Motive sind es besonders, die das Postulat objektiver, neutraler Information relativieren müssen.

Den Vorwurf der absichtlichen Verfälschung oder Manipulation von Informationen würden kommunistische Presse- und Propagandafunktionäre für ihre Praxis nicht

gelten lassen, weder für die Inlands- noch für die Auslandsberichterstattung. Typisch ist, daß das „Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Soziologie“ (1969) Manipulation als eine ausschließlich klassenbedingte Erscheinung ansieht und sie als „Herrschaftstechnik der Großbourgeoisie, die das Bewußtsein der großen Masse des Volkes, entgegen deren objektiven Interessen, den Klasseninteressen der Großbourgeoisie, der imperialistischen Ideologie so weit wie möglich anzupassen sucht“, umschreibt. Als Gegensatz der Manipulierung wird die „demokratische und sozialistische Bewußtseinsbildung und Bewußtseinslenkung“ (!) verstanden. Wenn demnach die Moskauer „Pravda“ in einer TASS-Meldung am 17. Juli 1969 die folgende wirtschaftspolitische Nachricht aus Bonn bringt:

„In Westdeutschland steigen die Steuern ununterbrochen. Während der ersten sechs Monate dieses Jahres stiegen allein im Land Nordrhein-Westfalen die Steuern im Vergleich zum vergangenen Jahr um 18,3 Prozent . . .“

so wäre diese Information nach westlicher, „bürgerlicher“ Auffassung ein charakteristischer Fall von Manipulation, da in Wirklichkeit nicht die Steuerbelastung, sondern das Steueraufkommen gewachsen ist; hingegen müßte dieses Beispiel nach sozialistischer Ansicht als spezifische Form der demokratischen Bewußtseinslenkung interpretiert werden. Die Forderungen, die an die journalistische Nachrichtengebung gestellt werden, laufen in der Praxis auf zwei Dinge hinaus. Erstens geht es um die Vervollkommnung der Nachrichtengebung, d. h. um die systematische und zielorientierte Information der Bevölkerung als entscheidendem Bestandteil wissenschaftlicher Führungs- und Leitungstätigkeit auf dem Gebiet der ideologischen Erziehung. Zweitens handelt es sich um die Erhöhung der Überzeugungskraft jeder einzelnen Nachricht, um ihren theoretischen Gehalt und die Anwendung effektiver Mittel und Methoden bei der Nachrichtenbeschaffung und -gestaltung. Die Publizistik, so hieß es demzufolge in einem Beitrag der „Pravda“ vom 16. September 1968, „soll keine einfache Photographie der Fakten, keine Konstatierung des Geschehens geben, sondern eine zielgerichtete Darstellung der Vorgänge, Erscheinungen und Neuerungen“!

Solchen Behauptungen widerspricht es durchaus nicht, wenn Theoretiker der kommunistischen Informationspolitik die Wahrhaftigkeit und Objektivität ihrer Berichterstattung rühmen. Objektivität und Parteilichkeit stehen sich nicht entgegen, sondern ergänzen sich, ja bedingen einander. Ein im Februar 1962 von der Leipziger Fakultät für Journalistik vorgelegter Thesen-Entwurf zur Informationspolitik hat deren ideologische Motivation unzweideutig klargestellt: „Nur die sozialistische Journalistik, die die grundlegende Gesetzmäßigkeit unserer Epoche, den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus, erkennt und die als Organ der revolutionären Arbeiterbewegung für die Durchsetzung dieser Gesetzmäßigkeit kämpft, vermag die echten, objektiven Informationsbedürfnisse der Volksmassen zu fördern und zu befriedigen. Ihre Informationspolitik ist offen parteilich und wissenschaftlich, objektiv, wahrhaftig zugleich.“ Das ist konsequent praktizierter Leninismus. Gerade die Parteilichkeit für den Standpunkt des „Proletariats“ bleibt oberstes Kriterium.

In dieser Konsequenz sind sich im Prinzip europäische und chinesische Kommunisten völlig einig. Noch im September 1968 haben die drei wichtigsten Presseorgane Chinas, die Pekinger „Volkszeitung“, die ideologische Parteizeitschrift „Rote Fahne“ und das Armeebblatt, in einem gemeinsamen Grundsatzartikel auf die kompromißlose Klassenorientierung hingewiesen: „Eine Journalistik, die frei von jeglicher Bindung wäre, kann es einfach nicht geben . . . Die Journalistik hat Klassencharakter und ist parteiisch. Eine ‚objektive Berichterstattung‘, die über den Klassen steht, gibt es nicht . . .“ Und statt nach den Leserbedürfnissen, nach den Leserinteressen zu fragen – ein Vorwurf, der dem gestürzten Staatspräsidenten Liu Shao-qi gemacht wurde –, galt nun einzig und allein die Richtschnur Mao Tse-tungs: „Bei dem, was in der Presse propagiert wird, muß in Erwägung gezogen werden, ob es dem Volk nützt oder nicht.“ Die Frage nach dem Nutzen läßt sich aber in dieser Sicht nur unter ausschließlich ideologischem Aspekt, niemals aus dem subjektiven Blickwinkel des einzelnen Lesers beantworten.

Ist man sich über die ideologisch motivierte Umdeutung der publizistischen Begriffe im klaren, so verwundert keineswegs die in dem sowjetischen KP-Journal „Kommunist“ (H. 4/1970) geäußerte Meinung: „Die Partei fordert von allen Presseorganen, die Werktätigen umfassend und systematisch über das politische, wirtschaftliche wie kulturelle Leben des Landes und über die internationale Lage zu informieren, mit ihnen in offener Sprache zu reden, ohne Schwierigkeiten und Mängel zu vertuschen, ohne akuten Problemen auszuweichen, und Wege zu ihrer Lösung gemeinsam zu durchdenken und auszuarbeiten.“ Speziell im Hinblick auf die Auslandsberichterstattung der kommunistischen Publizistik hat ein Kommentator der „Pravda“ (30. März 1969) die Konzeption der auf politisch-ideologischen Grundsätzen fußenden Nachrichtenpolitik der von ihm demonstrativ verworfenen Praxis der westlichen Presse entgegengesetzt: „Die modernen Informationsmedien sind in der Lage, den Menschen viel Gutes zu leisten, wenn sie den echten Interessen der Völker dienen, wenn sie auf Fragen Antwort geben, was das wesentliche an dem Gegenwartsgeschehen und was zweitrangig ist, und wie sich in ihnen die Grundlinien der Entwicklung in der Welt widerspiegeln. Jedoch bemüht sich die imperialistische Propaganda, die Waffe der Information für ihre Ziele auszunutzen. Hierbei verfälscht sie die Ereignisse, verzerrt ihre Bewertung, hebt die einen Tatsachen hervor und verschweigt die anderen mit dem Ziel, die fundamentale Tendenz der gegenwärtigen Entwicklung zu verbergen: den sich immer breiter entfaltenden Kampf der heutigen revolutionären Kräfte für Frieden, Demokratie und Sozialismus.“

Daraus leitet sich andererseits in folgerichtiger Weise für die Praxis der kommunistischen Auslandsberichterstattung der Anspruch ab, nur solche Ereignisse und Entwicklungen zu registrieren, die im Einklang mit der ideologischen Weltansicht des Sozialismus stehen, und alle „a-typischen“ Erscheinungen als im Grund unbedeutsam zu negieren. Auch in dieser Beziehung wird das Konzept der Einheit von Inlands- und Auslandsberichterstattung wieder wirksam, das oft dazu führt, daß die Auslands-

berichterstattung lediglich als eine Fortsetzung der Inlandsberichterstattung „mit anderen Mitteln“ erscheint. Es ist demnach kaum als übertriebene Polemik anzusehen, wenn der einst prominente Sowjetjournalist Leonid Wladimirow nach seinem Übertritt in den Westen in kritischer Rückschau gerade auf die Informationspolitik der Massenmedien seine Erfahrung äußert: „In vielen Ländern werden Nachrichten manchmal zensuriert, ‚manipuliert‘, oder es wird die freie Meinungsäußerung auf anderen Wegen beeinträchtigt. In der Sowjetunion aber werden die Nachrichten wie eine Symphonie dirigiert. Jeder Musiker hat seinen Part gut einstudiert, so daß er haarscharf die gewünschte Wirkung erzielt. Für Solisten ist in einer solchen Symphonie kein Platz.“ Wladimirow analysiert hier nur deskriptiv die spezifische Funktionsweise der Nachrichtenpolitik sozialistischer Massenmedien. Das aber dieser besonderen Funktionsweise unterliegende ideologieverhaftete publizistisch-journalistische Prinzip hat der polnische Philosoph Leszek Kolakowski in einem Vorwurf an die Redakteure der Parteipresse einmal so charakterisiert: „Sie beschreiben ein Konkretum nicht auf Grund seiner Analyse, sondern auf Grund der Deduktion aus dem von Ihnen normativ angenommenen Vorbild.“ Doch auch diese elegantere Umschreibung verhüllt nur schwer, daß es sich hierbei im wesentlichen um einen bewußten oder unbewußten manipulativen Akt handelt.

Die unterschiedliche Praxis der sowjetischen und chinesischen Nachrichtenpolitik

Die Auslandsberichterstattung in der sowjetischen und chinesischen Publizistik ist gleichermaßen weitgehend durch das Monopol der Informationsquellen bestimmt. Liegt dieses Monopol in China vollständig bei der Agentur „Neues China“ (Hsin-hua), so hat in der UdSSR die TASS-Agentur nicht eine ähnlich beherrschende Position, da hier das Parteiorgan „Pravda“, das Regierungsblatt „Izvestija“, die Gewerkschaftszeitung „Trud“ sowie das Organ des Jugendverbands „Komsomolskaja Pravda“ über eigene Auslandskorrespondenten verfügen. Allerdings übernehmen auch diese Zeitungen in großem Umfange Meldungen von TASS, die in 85 Ländern Filialen unterhält (Zahl der Abonnenten 4220). Zu den Besonderheiten der chinesischen Praxis gehört es, daß hier die Korrespondenten der Hsinhua-Agentur gleichzeitig Korrespondenten der „Volkszeitung“ sind, d. h. daß die Korrespondenten der „Volkszeitung“ sämtliche Aufgaben von der staatlichen Agentur zugewiesen erhalten. Selbstverständlich fungiert sie primär als Propagandazentrale; der frühere Chef der ZK-Propagandaabteilung Lu Ding-yi bezeichnete sie daher im Jahr 1957 als „ebenso wichtig wie die Partei, die Regierung, die Armee oder die Gerichte und eine Waffe des Klassenkampfes“. Gegenwärtig soll sie in ungefähr 50 Ländern Büros oder Filialen eingerichtet haben.

Abseits der offiziellen, für das sowjetische und chinesische Massenpublikum bestimmten, ideologisch wie informationspolitisch stark eingefärbten Auslandsberichterstattung verfügt das politische Führungscorps beider Länder über vertrauliche Nach-

richtenquellen, die ein ungeschminkteres Bild von der Außenwelt vermitteln. So gibt die TASS-Agentur neben den für die breite Öffentlichkeit vorgesehenen Bulletins (in violetter Farbe gedruckt) die sogenannten „weißen“ Bulletins heraus (belyj TASS), zu denen nur der verantwortliche Redaktionssekretär Zugang hat. Sie sind in sachlichem Ton gehalten und sollen vor allem als Grundlage für Artikel dienen, die sich mit westlichen Meldungen auseinandersetzen. Zusätzlich erscheinen die „roten“ Bulletins, die überwiegend aus Kommentaren der Auslandspresse bestehen und nur von den Chefredakteuren der großen Blätter oder von höheren Parteichargen eingesehen werden dürfen. Als Parallele zu den geheimen TASS-Informationen existiert auch in Rotchina eine vertrauliche Nachrichtenpublikation für Parteifunktionäre, höhere Kader- und Vertrauenspersonen: die von der Hsinhua-Agentur publizierten „Can-kao Hsiao-hsi“ (Nachschlage-Informationen). In Aufmachung, Format und Seitenzahl gewöhnlicher Zeitungen, jedoch ohne Leitartikel und Kommentare herauskommend, bietet dieses interne Informationsorgan den Funktionären ein wesentlich differenzierteres und weniger wirklichkeitsfremdes Bild der Weltpolitik, als es aus den allgemein zugänglichen Massenmedien zu entnehmen ist; es enthält nicht allein der öffentlichen Verfügbarkeit entzogene Meldungen, sondern bezieht diese zudem hauptsächlich aus nicht-kommunistischen Nachrichtenquellen.

Die Existenz solcher internen Nachrichtenpublikationen in der UdSSR und China ist aus dem Grund von erheblichem Interesse, weil sie weitgehend die Annahme widerlegt, daß internationale Spannungen oder Mißtrauen in den zwischenstaatlichen Beziehungen auf Kommunikationslücken oder Informationsdefizite und auf dadurch bedingte Mißverständnisse zurückzuführen seien. Auch in totalitären Systemen hat die Führungsschicht jederzeit die Möglichkeit, sich einen detaillierten und der Wirklichkeit angemessenen Eindruck vom Weltgeschehen zu verschaffen, so daß Kommunikationsschwierigkeiten an sich kaum als eine ins Gewicht fallende Ursache für politische Fehlentscheidungen angesehen werden können. Für solche Fehlentscheidungen ist weit mehr die ausschließlich ideologisch fundierte Auslegung von Informationen verantwortlich zu machen, die exakt ermittelbare Angaben und Daten einem vorfabrizierten Denkklichee unterwirft und dadurch absichtlich oder unbewußt häufige Ursache einer Verkennung der Realitäten ist. Ganz besonders für China scheint die Erfahrung zuzutreffen, daß die dortige politische Führung oft genug der Suggestion ihres illusionären Auslandsbilds erlegen ist und sich daher mannigfache Fehlinterpretationen der internationalen Entwicklung geleistet hat, wo die pragmatischer urteilenden Sowjetfunktionäre zu realistischeren Einschätzungen gelangt sind. Gedacht sei nur an die Meinungsverschiedenheiten über die Möglichkeit einer kriegerischen Auseinandersetzung mit dem westlichen Machtsystem oder an die von den Sowjets zu Ausgang der fünfziger Jahre vertretene These, daß in einem Teil der hochentwickelten kapitalistischen Hemisphäre eine gewaltsame Revolution nicht mehr zu erwarten ist. Die Prägung des jeweiligen Auslandsbilds ist naturgemäß nicht zuletzt von den Kontakten des Führungskorps zur Außenwelt abhängig.

Wie sind nun konkret die Unterschiede zwischen der sowjetischen und chinesischen Nachrichtenpolitik im Hinblick auf die Auslandsberichterstattung zu kennzeichnen?

Ein zunächst auffälliger Unterschied besteht in der nicht selten krass voneinander abweichenden Reaktionsweise auf Vorgänge von weltweiter Resonanz. Bei kaum einem anderen Ereignis ist dies einer breiteren internationalen Öffentlichkeit so bewußt geworden und von ihr ebenso aufmerksam wie überrascht zur Kenntnis genommen worden wie am Beispiel des amerikanischen Mondlandeunternehmens im Juli 1969, das über sein wissenschaftlich-technisches Interesse hinaus auch in politischer Hinsicht überaus bedeutsam war. Verwunderlich war diese Informationspraxis der Chinesen keinesfalls, da schon seit den frühen sechziger Jahren sowjetische und amerikanische Weltraumerfolge nicht mehr verzeichnet worden waren. Das totale Ignorieren der Mondlandung hat in der Presse des nicht-kommunistischen Auslands zu bissigen Kommentaren Anlaß gegeben, wobei man besonders auf die offenkundige Diskrepanz zwischen einer solchen Form restriktivster Nachrichtenpolitik und dem ständig und intensiv zunehmenden Kommunikationsaustausch selbst zwischen Staaten von unterschiedlicher Gesellschaftsordnung hinwies. Andererseits wurde erkannt, daß die Abkapselung der chinesischen Inlandsöffentlichkeit eine der Voraussetzungen für den Erfolg der kulturevolutionären Ziele darstellte: da Chinas Welt- und Gesellschaftsbild gänzlich von den Lehren Mao Tse-tungs beherrscht wird, müssen sämtliche diesen Lehren widersprechenden oder sie widerlegenden Entwicklungen, die die Revolutionierung des politischen Bewußtseins der Massen hemmen könnten, ignoriert werden. Die Publikation wissenschaftlicher Errungenschaften des gegnerischen Auslands würde aber notgedrungen den Glauben an die Unbesiegbarkeit und Unfehlbarkeit der Lehrsätze Maos – gerade im Hinblick auf die angebliche Überlegenheit der „proletarischen“ Wissenschaft – erschüttern helfen. Denn auch die Vermittlung von Sachinformationen wird immer wieder dem rigorosen ideologischen Konzept unterworfen. Das hatte im Prinzip der ehemalige Propagandachef Lu Ding-yi bereits 1957 klipp und klar von den Redaktionsfunktionären verlangt: „Die Korrespondenten und Redaktionsmitglieder stehen vor einer zweifachen Aufgabe: erstens, sich mit einer Meldung zu beeilen; zweitens, diese zu verzögern. Einzelne Informationen müssen rasch übermittelt werden, um Zeit zu gewinnen; andere Informationen dürfen hingegen erst gar nicht zur Veröffentlichung gelangen, sondern müssen zurückgehalten werden. Es ist erforderlich, daß sich der Journalist unbedingt in der Politik auskennt; er muß – von ausschließlich politischen Erwägungen ausgehend – überlegen, was eilig gemeldet werden soll und was zurückzuhalten, was zu akzeptieren und was fortzulassen ist . . . Unsere Journalisten müssen unsere eigene, proletarische, volksnahe, sozialistische Politik kennen.“ Dieses Informationspolitische Grundprinzip des chinesischen Journalismus erfuhr im Juli 1969 eine für das gesamte Ausland lehrreiche Interpretation.

Die chinesische Nachrichtenpraxis erregte um so mehr Aufsehen, als die sowjetische Publizistik über das Ereignis zu gleicher Zeit ausführlich, sachlich und wissenschaftlich fundiert berichtete, obschon es keine ähnlich starke Resonanz in den Massenmedien

fand, wie dies bei sowjetischen Weltraumunternehmen geringerer Bedeutung stets der Fall gewesen ist.

Der Unterschied an dem genannten spektakulären Beispiel demonstrierte eindeutig, worin sich im Grund die sowjetische Auslandsberichterstattung von der chinesischen generell abhebt: Die Sowjetöffentlichkeit kann in der Regel nicht mehr mit gleicher Radikalität von den Vorgängen in der Außenwelt abgeschirmt werden, wie dies offensichtlich bei der chinesischen Öffentlichkeit noch möglich ist. Das höhere wissenschaftliche und ökonomische Entwicklungsstadium der UdSSR bedingt einen unvergleichlich intensiveren Grad des Kommunikationsaustauschs mit dem Ausland, so daß das offizielle Nachrichtenmonopol mehr und mehr in Frage gestellt wird. Daraus folgt, daß die sowjetische Auslandsberichterstattung in wachsendem Maß gezwungen ist, Vorfälle zu registrieren, die sich nur schlecht in das eigene außenpolitische Bild einfügen lassen. Gerade bei solchen Gelegenheiten fällt aber die Verzögerung der Informationen auf und – als wichtiges Indiz – das Ausbleiben einer zügigen Kommentierung. Als am 6. September 1970 palästinensische Freischärler in Europa mehrere Flugzeuge in ihre Gewalt brachten – und die gesamte nicht-kommunistische Weltpresse dies tagelang zum beherrschenden Thema ihrer Berichterstattung machte –, ließ dagegen die Sowjetpresse vorerst nichts verlauten, möglicherweise, um negative Eindrücke in den arabischen Ländern zu vermeiden und die weitere Entwicklung erst abzuwarten. Als es augenscheinlich wurde, daß der Konflikt sich länger hinziehen würde, brachte die Presse am 10. September eine gleichlautende TASS-Meldung über „Zwischenfälle im Luftverkehr“, enthielt sich aber eines direkten Kommentars. Außerdem fehlte in der Meldung jeder Hinweis auf die Forderung der Guerillas nach Freilassung anderer inhaftierter Terroristen und auf ihre Drohung, im Fall der Weigerung seitens der Gewahrsamsstaaten die Flugzeuge mitsamt den Passagieren zu sprengen. Geraume Zeit später, am 17. September, ließ die „Pravda“ ihre Leser dann wissen, daß man sowjetischerseits die Methode der Flugzeugentführungen zwar ablehne, als die wahren Schuldigen der nahöstlichen Krise aber „israelische Extremisten“ ansehe. Die Verzögerung, das dilatorische Verfahren der sowjetischen Informationspolitik sollte eventuell auch dazu beitragen, eine vorschnelle, d. h. in diesem Falle negative Reaktion der Bevölkerung zu verhindern.

Obwohl die chinesische Auslandsberichterstattung den Ereignissen im Nahen Osten – wie allen Vorgängen, in denen „Befreiungsbewegungen“ ihre Hand im Spiel haben, – gewöhnlich außerordentlich breiten Raum widmet, fand die Luftpiraterie in ihr dagegen zu gleicher Zeit keinerlei Resonanz.

Die unterschiedliche Informationspolitik der sowjetischen und der chinesischen Publizistik ist um so erstaunlicher, als anzunehmen ist, daß beide Regierungen, sowohl die sowjetische als auch die chinesische, der Luftpiraterie als politischem Mittel ablehnend gegenüberstehen. Vorenthalten konnte die sowjetische Regierung diese ihrer Leserschaft, von der ein qualifizierter Teil mit Sicherheit aus anderen Nachrichtenquellen über die Vorfälle ohnehin unterrichtet war, kaum noch, da sie international

zu starkes Aufsehen erregt hatte. Die Pekinger Führung brauchte in ihrer Informationspraxis solchen Aspekten hingegen nicht nachzugeben. Dabei störte es durchaus nicht, daß die Vorkommnisse dominierendes Thema des Weltgeschehens gewesen waren. Vielmehr erfolgt die Auswahl der Nachrichten in der chinesischen Auslandsberichterstattung allein nach Gesichtspunkten des politischen Ermessens, nicht nach Erwägungen der Aktualität oder der rein publizistischen Wirksamkeit.

Noch deutlicher treten ähnliche Unterschiedlichkeiten in der Berichterstattung über Parlamentswahlen in westlich demokratischen Ländern in Erscheinung, die nicht nur aus rein informationspolitischen Gründen von Interesse ist. Zwangsläufig würde eine relativ oder nur annähernd sachliche Unterrichtung die Zeitungsleser in sozialistischen, einer echten Parteienpluralität ermangelnden Staaten mit völlig gegensätzlichen Herrschaftsformen und Gesellschaftsordnungen bekannt werden lassen. Über politische Wahlen mit realen Alternativmöglichkeiten zu berichten, hieße für die Publizistik sozialistischer Staaten demnach, den Lesern ein dem eigenen System konträres gesellschaftspolitisches Modell entgegenzusetzen. Ohne dieses Modell in toto für beispielhaft und nachahmungswürdig zu achten, könnten die Leser dennoch geneigt sein, Wahlen mit einer tatsächlichen politischen Entscheidungschance auch für das eigene Land als empfehlenswertes Prinzip politischer Willensbildung zu betrachten. Hypothetisch wäre deshalb anzunehmen, daß die primär um Konsolidierung vorgegebener Werthaltungen bemühte Parteipresse sozialistischer Systeme einer wirklichkeitstreuen Berichterstattung strikt ausweichen oder aber Informationen über Wahlvorgänge in westlichen Staaten nur in der Weise übermitteln wird, die eine agitatorisch-polemische Auswertung im Sinn des eigenen Systems gestattet.

Wiederum ist in der Auslandsberichterstattung der Chinesen und der Sowjets eine abweichende, ja geradezu gegensätzliche Praxis zu registrieren, die mehr als nur graduelle Unterschiede zutage treten läßt. Die Nachrichtengebung und Kommentierungsweise etwa der Moskauer „Pravda“ an den Kriterien einer sachlich-neutralen und alle wesentlichen Aspekte sorgsam abwägenden Informationspolitik zu messen, hieße nichts anderes, als Maßstäbe an die Sowjetpresse zu legen, die sie selbst ausdrücklich und mit aller Entschiedenheit ablehnt. Stellt man die extrem parteiische Funktionsbestimmung dieser ideologieverpflichteten Publizistik in Rechnung, so mag dennoch die relative Offenheit überraschen, mit der Niederlagen der linksorientierten, nichtbürgerlichen Kräfte eingestanden und die Erfolge der antikommunistischen Wahlgruppierungen verzeichnet werden, wie dies beispielsweise nach den japanischen Reichstagswahlen vom Dezember 1969 der Fall war. Es mag ebenso das direkt oder indirekt gegebene Eingeständnis verwundern, daß die Bevölkerung westlicher Demokratien tatsächlich und prinzipiell die Chance zu einer echten Entscheidung besitzt und keineswegs nur als die von der politischen Führung düpierte Masse hingestellt wird. Allenfalls versucht man, den tatsächlichen Wert der Entscheidung zu bagatellisieren oder den Lesern die Manipulierung der Wähler zu suggerieren. So meldeten die Sonderkorrespondenten der „Pravda“ am 5. November 1968 über die amerikanischen Prä-

sidentschaftswahlen, daß die Demoskopie den Wahlausgang maßgeblich mitbestimmen würde:

„... die Verantwortlichen für die Meinungsumfragen behaupten weiterhin, daß gerade sie, die sie über die statistischen Gesetze und eine vieljährige Erfahrung verfügen, die zuverlässigsten Prognosen geben könnten. In den bis zu den Wahlen verbleibenden Stunden werden sie die Amerikaner mit verschiedenen Hochrechnungen über die Ergebnisse der Wahlen, die noch gar nicht stattgefunden haben, buchstäblich überschwemmen. Unwillkürlich erhebt sich die Frage: warum wird das getan? Zweifellos zum Teil deshalb, um den Wähler zu beeinflussen. Ihm sagen sie gewissermaßen: warum soll er sich mit Zweifeln quälen, wenn der Ausgang der Wahlen bereits vorher entschieden ist. Gib deine Stimme dem Sieger!“

Insgesamt dürfte es den sowjetischen Propagandafunktionären aber klar sein, daß eine Übersteigerung dieses Prinzips zumindest bei den kritischen Lesern nicht verfangen würde. Da die Berichterstattung später ohnehin gezwungen ist, genauere Hinweise auf veränderte Regierungskonstellationen oder neue parlamentarische Kräfteverhältnisse zu geben, tut sie gut daran, eintretende Veränderungen in der politischen Führung schon beizeiten zu melden. Nach alledem kann es als ein Grundzug der sowjetischen Auslandsberichterstattung angesehen werden, daß sie häufig nicht nur die Hauptereignisse der Weltpolitik – wenn auch in einer zumeist politisch stark eingefärbten Version – verzeichnet, sondern darüber hinaus eine verhältnismäßig kontinuierliche, allerdings die Aktualität vielfach nicht streng beachtende Berichterstattung pflegt, selbst wenn die politischen Tatsachen den Erwartungen und Wünschen der sowjetischen Politik zuwiderlaufen. Ungünstigen Resultaten wird dann durch thematisch entsprechend gefaßte Berichte entgegenzuwirken versucht.

Wesentlich, wenn nicht gar grundsätzlich anders verhält es sich mit der Wahlberichterstattung in der chinesischen Publizistik. Hier wird den Lesern vielfach ein sinnlos entstelltes Bild geboten. In dieser Auslandsberichterstattung herrscht der erzieherische Auftrag zu politisch-ideologischer Indoktrination derart rigoros vor, daß Tatsachen oft genug in eindeutig verfälschender Form wiedergegeben werden. Dafür waren die Meldungen der Pekinger „Volkszeitung“ zum Ausgang der amerikanischen Präsidentschaftswahlen von 1968 typisch:

„Nach den von amerikanischen kapitalistischen Nachrichtenagenturen am 6. November gemeldeten Wahlergebnissen wird die seit acht Jahren hintereinander herrschende Demokratische Partei abtreten, die Republikanische Partei die Macht übernehmen. Nixon ist aufgrund von trügerischen Erklärungen ‚gewählt‘ worden, daß ‚wir unsere in aller Welt eingegangenen Verpflichtungen in jenen Gebieten vermindern müssen, in denen unsere Lasten zu groß geworden sind‘, und daß ‚wir die übermäßige Schwerepunktbildung auf bevorzugte Gebiete konzentrieren müssen‘, mit denen Westeuropa usw. gemeint ist. Das alles ist ein deutlicher Beweis, daß die monopolkapitalistische Clique der USA in einer überaus schwierigen und verworrenen Situation gezwungen ist, mitten im Strom ‚die Pferde zu wechseln‘, und ein Beweis für die zunehmende Krise des amerikanischen Imperialismus und für seine Ausweglosigkeit.“

Wurden die US-Wahlen von der chinesischen Presse noch zur Kenntnis genommen, da sie sich dank der polemischen „Aufbereitung“ gut in das allgemein stereotype anti-amerikanische Propagandabild einfügen ließen, so fehlte etwa bei den japanischen

Reichstagswahlen (Dezember 1969) oder den deutschen Bundestagswahlen (September 1969) jeder Hinweis in der aktuellen Berichterstattung. Als belanglose Marginale wurden sie später in anderen Zusammenhängen nachgetragen.

Generell fehlen exakte Wahlergebnisse, Wahlstatistiken, Aufstellungen über neue Sitzverteilungen – worüber die Sowjetpresse meist Details anführt – in der chinesischen Presse gänzlich. Gibt die Sowjetpresse Nachrichten mit tendenziösen Kommentaren vermischt wieder, so wird andererseits in der von Peking gesteuerten Presse die Tatsacheninformation fast völlig durch politische Agitation verdrängt, in der die wirkliche und ursprüngliche Bedeutung der Fakten keinerlei angemessene Rolle mehr spielt. Mit keinem Wort wird den Lesern, auch nur zwischen den Zeilen, angedeutet, daß die Bevölkerung an der politischen Wahlentscheidung beteiligt war, vielmehr geben ihnen die Zeitungen zu verstehen, daß die Wahlen – sofern man überhaupt von ihnen Notiz nimmt – nichts weiter als ausgeklügelte Betrugsmanöver seien (das Wort Wahl wird unentwegt in Anführungszeichen gedruckt!). Wie sehr in der chinesischen Auslandsberichterstattung ideologiefixiertes Wunschdenken und Wirklichkeit miteinander in Kontrast treten können, wurde spürbar, als die Pekinger „Volkszeitung“ nach den letzten japanischen Reichstagswahlen mit dem für die gesamte Linke ungünstigen Ausgang statt des Resultats die Gründung einer pekingfreundlichen kommunistischen Partei meldete und über den „tagtäglich wachsenden anti-amerikanischen, patriotischen Kampf des japanischen Volkes“ berichtete. Legenden werden hier bewußt aufgebaut.

Lassen sich andererseits Vorgänge der Weltpolitik in das übliche Schema der chinesischen Auslandsberichterstattung in brauchbarer Weise einordnen, so nimmt die Pekinger Publizistik jede Gelegenheit wahr, um die gewohnten außenpolitischen Thesen zu erhärten. Deshalb widmete die „Volkszeitung“ der vom 8. bis 10. September 1970 in Lusaka (Sambia) stattfindenden 3. Gipfelkonferenz der Blockfreien Länder erhöhte Aufmerksamkeit, da an diesem Beispiel erneut der von Peking stets geförderte Kampf der Dritten Welt gegen das westliche Macht- und Wirtschaftssystem zu demonstrieren war. Die sowjetische Publizistik hatte hingegen weit zurückhaltender berichtet: der Gedanke an ein zwischen Ost und West stehendes politisches Lager mit dem Anspruch auf Neutralität war der sowjetischen Politik weniger sympathisch, die alle Neutralisten stets auf die Linie der sozialistischen Politik zu verpflichten trachtet. Peking aber sah in ihnen eine willkommene Kraft, um den beherrschenden Einfluß der beiden Großmächte USA und UdSSR einzudämmen. Diese unterschiedlichen Haltungen kamen auch in der abweichenden Berichterstattung zum Ausdruck.

Die Problematik der kommunistischen Auslandsberichterstattung

Resumierend läßt sich aus der Analyse einzelner repräsentativer Beispiele feststellen, daß die sowjetische Publizistik – wiewohl in ihr das Prinzip der komplementären Funktionen von Inlands- und Auslandsberichterstattung ebenso unangefochten herrscht

wie in der chinesischen Publizistik – das wesentliche internationale Geschehen zu Protokoll nimmt, es aber in tendenziöser Form – bei Berücksichtigung nicht zu umgehender Fakten – ausdeutet; daß hingegen die chinesische Praxis eine solche kontinuierliche Protokollierung nicht kennt, vielmehr nur dasjenige aus dem internationalen Fragenkomplex willkürlich herausgreift, was politisch-ideologisch opportun erscheint, und dieses dann selbstherrlich oder gar völlig sinnentstellend den heimischen Lesern vorsetzt. In ihr ist Auslandsberichterstattung quasi nur eine Verlängerung der Inlandsberichterstattung. Das alles heißt nicht, daß die sowjetische Nachrichtenpolitik das bewährte Mittel des Ignorierens total verschmähen würde. Es wäre unsinnig anzunehmen, beispielsweise die sozial positiven Aspekte westlicher entwickelter Gesellschaften fänden in ihr irgendwelche Resonanz. Nur ist sie in viel intensiverer Weise zur Reaktion auf Weltereignisse gezwungen, und zwar auch dann, wenn die Umstände der allgemeinen Tendenz sowjetischer Politik nicht gerade entgegenkommen.

Daß es für die Funktionäre des sowjetischen Propagandaapparats immer schwieriger wird, die Auslandsberichterstattung in der gewohnten Manier zu ideologisch-erzieherischen Zwecken auszunutzen, daraus hat – vor allem angesichts des fortschreitenden Abbaus des Informationsmonopols – der Chefredakteur der Regierungszeitung „Izvestija“, Lev Tolkunov, in dem führenden Parteijournal „Kommunist“ (1967/2) keinen Hehl gemacht, als er mahnte: „In den letzten Jahren ist der Angriff der bürgerlichen Ideologie gegen den Sozialismus und Kommunismus stärker und sind die Formen ihres Eindringens in die sozialistische Welt raffinierter und hinterhältiger geworden. Man darf nicht vergessen, daß die Erweiterung der Kommunikation zwischen den Völkern, die wissenschaftlich-technische und ökonomische Zusammenarbeit, die Erfolge von Funk und Fernsehen, der verstärkte kulturelle Austausch zwischen den Staaten, die Entwicklung des Tourismus und der internationalen Sportbeziehungen eine neue Lage bei der Behandlung von Problemen des ideologischen Kampfes geschaffen haben.“ Mit anderen Worten heißt dies: die Sowjetpropaganda muß künftig immer mehr davon ausgehen, daß die propagierten Leitbilder auch der Auslandsberichterstattung auf Passivität der Kommunikationsempfänger stoßen oder gar mit den Meinungen der Bürger kollidieren können, da die sowjetische Gesellschaft gegenwärtig, trotz der augenblicklich forcierten ideologischen Ausrichtung im Innern, einen geringeren Grad des Verschlossenseins gegenüber der Außenwelt aufweist, als dies noch in früheren Jahrzehnten der Fall war oder als es für das heutige China zutrifft.

Nicht nur auf amtlicher sowjetischer Seite, in autorisierten Stellungnahmen, macht man sich Gedanken über die Auslandsberichterstattung der Sowjetpublizistik. Die systeminterne Kritik greift das Thema ebenfalls mit Nachdruck auf. Deutlich wurden Vorbehalte gegenüber der jetzigen Praxis in dem von den Professoren Sacharow, Turtschin und Medwedew im März 1970 an die Spitze der KPdSU gesandten Memorandum. Hier ist unmißverständlich davon gesprochen worden, daß die Methoden der Auslandsberichterstattung erst als Folge einer echten innenpolitischen Liberalisierung wahrheitsgetreuer und glaubwürdiger werden können, denn auch in diesem Be-

reich habe die Erstarrung und dogmatische Praxis der Führung zur Störung des Vertrauens der Leser in die offizielle Sprachregelung geführt.

„Eine Reihe richtiger und notwendiger außenpolitischer Aktionen unserer Regierung werden nicht in gebührender Weise verstanden, da die Bürger darüber nur unvollständig informiert werden. Früher gab es sogar Fälle ungenauer und tendenziöser Information, die das Vertrauen natürlich keineswegs förderten. Eines dieser Beispiele ist die Wirtschaftshilfe an Entwicklungsländer. Vor 50 Jahren leisteten die Arbeiter des kriegszerstörten Europa Hilfe an die Verhungerten im Wolgagebiet. Die Sowjetmenschen sind nicht egoistischer und hartherziger. Aber sie müssen davon überzeugt werden, daß unsere Ressourcen für wirkliche Hilfeleistungen und zur Lösung wichtiger Aufgaben benützt werden und nicht für den Bau pompöser Sportstadien oder für den Kauf amerikanischer Automobile für lokale Beamte. Die Situation der heutigen Welt, die Fähigkeiten und Aufgaben unseres Landes verlangen eine breite Beteiligung an der Wirtschaftshilfe für Entwicklungsländer in Zusammenarbeit mit anderen Ländern. Damit die *öffentliche Meinung* ein richtiges Verständnis für diese Fragen erhält, genügen nicht verbale Appelle, sondern sie braucht *Erklärung* und Belehrung und dafür wieder volle Information und Demokratisierung.“

Ein weiterer prominenter Kritiker des herrschenden Systems, Andrej Almarik, hat in einer pessimistischen Analyse der Perspektiven seines Landes „Kann die Sowjetunion das Jahr 1984 erleben?“ die Gedanken des Sacharow-Memorandums in noch schärferer Akzentuierung wiederholt, möglicherweise jedoch in einer allzu große Skepsis verrätenden Sicht. Dennoch verdienen gerade seine Ausführungen zu dem Einfluß und den Folgen der Auslandsberichterstattung in der Sowjetpublizistik Beachtung, da sie indirekt die Wechselbeziehungen zwischen Inlands- und Auslandsberichterstattung unterstreichen, aber auch die zunehmende Problematik der ideologieverhafteten Informationsweise bestätigen. Almarik sieht zweifellos die offene Diskrepanz zwischen dem durch die offiziellen Medien vermittelten Bild des internationalen Geschehens einerseits und der trügerischen Hoffnung des von ihm attackierten Regimes andererseits, für dieses Bild auch in Zukunft im eigenen Machtbereich volle und unwidersprochene Geltung beanspruchen zu können: „Hier muß auf einen weiteren wichtigen Faktor hingewiesen werden, der sich jedem friedlichen Umbau widersetzt und für alle Schichten der Gesellschaft in gleichem Maß nachteilig ist – die außerordentliche Isolierung, in die das Regime die Gesellschaft und sich selbst hineinmanövriert hat. Es handelt sich nicht nur um die Isolierung des Regimes von der Gesellschaft und der einzelnen Gesellschaftsschichten voneinander, sondern vor allem um die totale Absonderung des Landes von der ganzen übrigen Welt. Sie hat bei allen – angefangen von der bürokratischen Elite bis hin zu den untersten Schichten – ein reichlich unwirkliches Bild der Welt und unserer Situation in dieser Welt geschaffen. Doch je mehr ein solcher Zustand dazu beiträgt, daß alles unverändert bleibt, um so schneller und entschiedener beginnt alles zu zerfallen, sobald der Zusammenstoß mit der Wirklichkeit sich nicht mehr vermeiden läßt.“

Noch aber scheinen die Verantwortlichen des sowjetischen Informations- und Propagandawesens davon auszugehen, daß dem politischen Bewußtsein der Massen ein ungeschminkter Eindruck vom Geschehen in der Außenwelt nicht förderlich sein

würde. In der Tat sind Wandlungen der Auslandsberichterstattung von erheblichen Änderungen des innenpolitisch gerichteten Führungsstils der Partei abhängig. Gegenwärtig aber geht diese innenpolitische Tendenz durchaus nicht in Richtung auf eine Liberalisierung. Noch immer scheint die Partei den Glauben zu hegen, daß die von ihr propagandistisch verkündeten Leitbilder ihre Bestätigung durch den Gang der wirklichen Ereignisse erfahren, daß ihre Worte Fakten und Normen schaffen werden.

In noch extremerer Weise neigen die chinesischen Kommunisten zu einer solchen Haltung, so daß in ihrer Auslandsberichterstattung oft genug die Grenze zum rein Illusionären überschritten wird. Hier hat der Vorrang der Ideologie vor der Realität zu fast grotesken Formen der Einseitigkeit und Auswahl von Informationen geführt; es zeigt sich hier aber ebenso das hohe Maß an Eigengerichtetheit der Pekinger Politik: das Weltgeschehen wird nur noch im Reflex der chinesischen Selbstbezogenheit begriffen. Unserer Kenntnis entzieht sich dabei vollständig, welcher Art die Reaktion der chinesischen Inlandsöffentlichkeit auf die von der Hsinhua-Agentur monopolistisch übermittelte Darstellung der internationalen Situation und Entwicklung ist. Die Erinnerung an das plötzliche Aufbegehren chinesischer Intellektueller während der „Hundert Blumen“-Kampagne im Jahr 1957 legt es jedoch keineswegs nahe, aus dem heutzutage erzwungenen Ausbleiben kritischer Stimmen auf eine unbedingte Übereinstimmung zwischen offizieller Sicht und gesellschaftlicher Meinung zu schließen.

Roman Bleistein SJ
Antiautoritäre Erziehung

Herkunft eines Schlagworts

Jedes Schlagwort ist eine Denkhemmung; denn es suggeriert, Weiterdenken sei nicht erlaubt. Es weckt Klischees, Vorurteile, dogmatische Fixierungen, seelische Zustimmung oder emotionale Abwehr, entsprechend der starren Indoktrination oder den modischen Standards.

Heute zählt das Wort „antiautoritär“ zu den meist zitierten Schlagworten, mit denen Menschen disqualifiziert, Gespräche abgeschnitten und Ratschläge abgewertet werden. Die Variationen des Worts: a-autoritär, anti-autoritär, un-autoritär, nicht-autoritär können nur auf einen höchst unpräzisen Inhalt des Worts Autorität beruhen, so daß notwendigerweise Mißverständnisse provoziert werden. Wenn Worte aber einen Sinn haben sollen, müssen sie Bestimmtes meinen. Was meint „Autorität“, was „antiautoritär“ wirklich?

Ein Schlagwort hat es an sich, andere Schlagworte um sich zu versammeln. Beim Wort „antiautoritär“ stellen sich auf assoziativem Weg die folgenden Worte ein: repressionsfrei, emanzipatorisch, kollektiv, sozialistisch, proletarisch. Mit innerem Protest werden natürlich auch die entsprechenden Gegensätze festgehalten: repressiv, nichtemanzipatorisch, individualistisch, kapitalistisch, wobei man heute noch präzisieren muß: spätkapitalistisch. Wer dieses moderne Kauderwelsch einmal auf Inhalte, Implikationen, Unterstellungen und emotionale Besetzungen befragt, wird feststellen, daß ein Schlagwort das andere eben nicht erklärt, sondern das Problem nur verschiebt oder gar verdichtet, es sozusagen multipliziert, ohne etwas zu seiner Lösung beizutragen.

Wenn der Herkunft eines Schlagworts nachgegangen wird, dann deshalb, weil man über ein emotionales Quodlibet nicht diskutieren kann, weil die „Anstrengung des Begriffs“ die Voraussetzung jedes Dialogs wie jeder kritischen Position darstellt. Es muß also gefragt werden: Woher kommt der Begriff „anti-autoritär“? Wo sind seine Ahnen, seine legitimen oder illegitimen Vorfahren? Der Aufweis der Herkunft eines Worts erleichtert das Urteil über seinen Inhalt, über die in ihm gemeinte Wirklichkeit.

Den Ausgangspunkt zu einer Betrachtung jener Bewegung, die das Wort „antiautoritär“ wie eine Fahne vor sich herträgt, gibt das Neuerscheinen des Buchs von A. S. Neill ab. Doch es weist zurück auf Praxis und Theorie der antiautoritären Kinder- und Schülerläden, die sich hinwiederum als genuine Fortsetzung der proletarischen

Erziehung der zwanziger und dreißiger Jahre verstehen. Am Schluß stellt sich die Frage, ob und wo in der Geschichte der Erziehung ähnliche Tendenzen vorhanden waren, wenn auch vermutlich unter einem anderen Namen.

A. S. Neill und die Erziehung in Summerhill

Im Dezember 1969 erschien als Rowohlt-Taschenbuch „*Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung*“ von Alexander Sutherland Neill. Das umfangreiche Taschenbuch segelte im antiautoritären Wind, wurde zu einem Bestseller und erreichte bis zum Februar 1971 eine Auflage von über 650 000 Exemplaren. Wenn die Auflagenhöhe etwas über Wahrheit aussagen würde, müßte man einräumen: dieses Buch ist das Evangelium der antiautoritären Erziehung, A. S. Neill der große Prophet.

Bevor der Inhalt des Buchs befragt werden soll, verdient seine Genesis im Hinblick auf eine Urteilsbildung eine besondere Beachtung. Das Buch erschien bereits 1965 im Verlag der Humanistischen Union unter dem Titel „*Erziehung in Summerhill*“. Damals wurde es kaum beachtet, hat „keinen Hund hinter dem Ofen hervorgelockt“ (H. Krieger), und der Szczesny-Verlag blieb auf seinen Büchern sitzen. Von der antiautoritären Idee fasziniert, hoffte man 1969 auf einen Verkaufsschlager, einen Sensationserfolg. Man gab dem Buch einen neuen, verführerischen, aber falschen Titel, und schon griff das informationshungrige, pädagogisch interessierte Publikum, das up to date sein wollte, nach dem Buch. Die Quintessenz dieser Story lautet: Nicht Bücher werden verkauft, sondern Bewußtsein und Prestige; denn „man“ muß Neill gelesen haben.

Wieso ist der Titel des Buchs unzutreffend, ja falsch? Einmal bringt Neills Buch keine „Theorie“ einer antiautoritären Erziehung; es berichtet höchstens von einer bunten, wohl anregenden, in sich aber nicht widerspruchsfreien *Praxis*. Der amerikanische Verleger H. H. Hart hatte 1959 aus vier verschiedenen Büchern Neills und neuesten Materialien ein Buch zusammengestellt und 1960 in New York unter dem Titel „*Summerhill. A Radical Approach to Child Rearing*“ publiziert. Das Buch sollte in Amerika für das pädagogische Modell Summerhill werben. Zweitens enthält das Buch keine Hinweise zur „antiautoritären“ Erziehung, sondern höchstens zu einer freiheitlich-demokratischen Erziehung, die sich allerdings von jeder Laissez-faire-Erziehung distanziert. Neill selbst lehnte erst neulich in einem kurzen Beitrag in der Wochenzeitung „Die Zeit“ es ausdrücklich ab, von der politischen Linken als Kirchenvater der antiautoritären Erziehung vereinnahmt zu werden. Er schrieb, Antiautorität, wie er sie verstehe, habe nichts mit Politik zu tun. Summerhill sei dann antiautoritär, wenn unter „autoritär“ die Herrschaft der Erwachsenen über die Kinder verstanden werde. Summerhill wolle mit diesem politischen Schachspiel nichts zu tun haben¹.

¹ A. S. Neill, Antiautorität, in: Die Zeit vom 30. 10. 1970; ders., Erinnerungen an Deutschland, ebd., 7. 8. 1970; Leserzuschriften in der Ausgabe vom 11. 9. 1970 und die Antwort von Neill am 2. 10. 1970.

Neill berichtet in diesem Buch von seinen höchst originellen Erziehungsmethoden. Keiner will ihm den Titel streitig machen, den E. Spranger für große Erzieher bereit hielt: ein geborener Erzieher. Ein antiautoritärer Erzieher ist er nicht, will er nicht sein, weil seine Erziehung das Gegenteil einer politischen Erziehung darstellt; sie ist apolitisch. „Ich sehe meine Aufgabe nicht in erster Linie in der Änderung der Gesellschaft, sondern darin, wenigstens einige Kinder glücklich zu machen“, äußerte Neill bereits in seinem Buch (S. 40).

Längst bevor Neill den Offenbarungseid über seine Erzielungsziele in der „Zeit“ ablegte, hatte die antiautoritäre Linke seine politische Abstinenz erkannt; sie waren über seine Schützenhilfe wenig erfreut. Sie lehnten das Buch ab: „Da diese anti-autoritäre Erziehung mit ihren Vorbildern Wera Schmidt und N. S. Neill nicht in der Lage ist, die Kinder auf eine radikale Vertretung und Durchsetzung ihrer Interessen gegenüber dem autoritären und monopolkapitalistischen System vorzubereiten, gilt es zu einer politischeren Erziehung vorzugehen, die zum Angriff auf dieses System befähigt.“²

Man kann nur festhalten, daß einige Kinderläden – etwa die Kinderschule von Frankfurt und der Kinderladen Stuttgart – aus diesem Buch ihre ersten Anstöße bezogen³, daß sie dann Neill fallenließen – und daß heute nur noch liberal oder humanistisch orientierte Kinderläden in Neills Buch ihre Magna Charta erblicken.

Will man die Erziehungsgrundsätze in Neills Buch zusammenfassen, müßte man sagen: „Selbstbestimmung, Spontaneität. Glück der Kinder macht den obersten Rang in der Skala pädagogischer Werte aus.“⁴ Neill überläßt es den Kindern, sich in einem repressionsfreien Erziehungsraum in ihren Interessen, Wünschen und Verwirklichungsweisen selbst zu bestimmen. So sagt er, Daseinszweck des Kinds sei es, sein eigenes Leben zu leben – nicht das Leben, das es nach Ansicht der besorgten Eltern führen sollte oder das den Absichten des Erziehers entspricht, der zu wissen glaubt, was für das Kind am besten ist. Solche Einmischung und Lenkung von seiten Erwachsener habe lediglich eine Generation von Robotern zur Folge (S. 30). Neill schätzt gemäß diesem Ziel vor allem den Selbstaussdruck des jungen Menschen, das Spielerische im Gegensatz zu einem einseitigen Ethos der Arbeit und Leistung.

Deshalb rangiert unter seinen pädagogischen Maximen die Einschätzung des Schöpferischen, des Künstlerischen an erster Stelle. In der Kreativität und durch die in ihr investierte Emotionalität findet der Selbstaussdruck statt. Das Kind soll lernen, sich darin selbst zu bejahen, wie es ebenso auch vom Erzieher restlos bejaht wird; denn

² Berliner Kinderläden (Köln 1970) 222; vgl. R. Reiche, Sexualität und Klassenkampf (Frankfurt 1969) 160 f. Reiche bezieht sich auf eine ungedruckte Arbeit von R. Offe (Der Beitrag der Triebtheorie Wilhelm Reichs zu einem Modell repressionsfreier Erziehung, Frankfurt 1966), die Neill gerade unter der Rücksicht „repressionsfreier Gemeinschaftserziehung“ kritisiert; vgl. ebenso Erziehung zum Ungehorsam (= EzU). Antiautoritäre Kinderläden (Darmstadt 1970) 10.

³ EzU 45, 15.

⁴ J. Drews, Das Geheimnis von Summerhill, in: Süddeutsche Zeitung vom 27./28. 6. 1970.

das Kind ist von Anfang an und in seiner Tiefe gut. Bei einer solchen Ausrichtung mußte der künstlerische Rang der Schule auch von den staatlichen Schulinspektoren bestätigt werden (S. 93).

Im Bereich des Selbstausdrucks und der Selbstbejahung spielt die bejahte, freie, normenfreie Sexualität eine große Rolle. In diesem pädagogischen Anliegen übernimmt Neill die Position von W. Reich, wie sie vor allem in dessen Buch „Charakteranalyse“ vorgelegt wird; allerdings muß er sich in einer konsequenten Durchführung mäßigen und auf die Prüderie der englischen Öffentlichkeit Rücksicht nehmen. In dieser pädagogischen Absicht trifft er sich mit der antiautoritären Linken. Neill sagt: „Hebt die Unterdrückung der Sexualität auf, und die Jugend wird für die Obrigkeit verloren sein“ (S. 202). Denn: „Die Sexualität und die Liebe sind zusammen die höchste Form der Ekstase, die höchste Form des Gebens und Nehmens“ (S. 205).

Sieht man einmal von Neills antimetaphysischer, antimoralischer und antikirchlicher Attitüde ab, die weithin von einem depravierten Liberalismus der Jahrhundertwende bestimmt wird, dann muß man – teilweise in Übereinstimmung mit Erich Fromm – dreierlei an dieser Praxis in Summerhill kritisieren:

1. Das intellektuelle Begreifen wird zugunsten des emotionalen Wachsens und Reifens unterschätzt. J. Drews fragt sogar, „ob nicht eine antiintellektuelle Ideologie hinter seiner pädagogischen Theorie steckt“; ob es nicht auch eine „intellektuelle Unterforderung bei Kindern gibt“. Deshalb scheint mir das Urteil der Schulinspektoren nicht unbegründet, wenn sie in ihrem Bericht vermerkten: „Die Schule hat immer einige äußerst fähige und intelligente Kinder. Es muß aber bezweifelt werden, daß Summerhill diesen Schülern geistig alles gibt, was sie brauchen“ (S. 93). Daran schließt sich die geringe Beachtung der modernen Lernpsychologie, der Begabungsförderung usw. an, obgleich die Lernsituation in der Schule durch die entspannte Atmosphäre nur gefördert würde. Wiederum urteilen die Schulinspektoren zutreffend: „Teilweise werden noch überraschend altmodische Lehrmethoden benutzt. Wenn die Schüler das Alter erreichen, in dem sie sich mit schwierigen Dingen auseinandersetzen können, zeigt sich, daß ihnen die Grundlagen dafür fehlen; das stellt die Lehrer oft vor große Probleme. Der Unterricht der älteren Schüler ist bedeutend besser und in einigen Fällen wirklich gut“ (S. 92).

2. Die Bedeutung der Sexualität wird überschätzt⁵. Hier setzt Neill, wie alle Nachfahren W. Reichs, zu sehr auf die sexuelle Freiheit, die keineswegs in der radikalen Weise alle Muster des Verhaltens bestimmt, wie die sexual-ökonomische Theorie Reichs suggeriert. Müssen ihm die Sexologen auch zustimmen, wenn er behauptet, der

⁵ E. Fromm moniert auch diese Überschätzung der Sexualität (S. 16). Gegen dieses Urteil wendet sich H. Krieger (Die Zeit v. 7. 8. 1970). R. W. Leonhardt nimmt dagegen in: Neill als Erzieher. Schwierigkeiten mit der sexuellen Freiheit (Die Zeit vom 8. 1. 1971) die Kritik von E. Fromm auf: „Neills Einstellung hat sich im Laufe der Jahre geändert: Er mißt der Kindersexualität wohl nicht mehr jenen Stellenwert zu, der alles andere zur Bedeutungslosigkeit zusammenschrumpfen läßt“. Vgl. auch J. Popenoe, Schüler in Summerhill (Reinbek 1971).

neue moralische Mensch werde erkennen, daß er beide Funktionen der Sexualität befriedigen muß: daß er dann höchsten Genuß im sexuellen Akt finde, wenn er liebe (S. 213), wird man dennoch Bedenken anmelden, wenn Neill pauschal schreibt: „Ich kenne kein stichhaltiges Argument gegen das Liebesleben Jugendlicher. Fast jedem Einwand liegt ein verdrängtes Bedürfnis oder Haß gegen das Leben zugrunde – dem religiösen Einwand, dem moralischen, dem der Nächstenliebe, dem der Autorität und dem der Pornographie.“⁶

3. Endlich wäre herauszuheben, daß Neill für seine Pädagogik auf jede Orientierung an Politik verzichtet. Selbst wenn man nicht für eine Ideologisierung der Erziehung plädieren will, zählt der politisch-soziale Aspekt zu den wesentlichen Determinanten einer modernen Erziehung.

Wollte man Neills Erziehung kurz charakterisieren, müßte man urteilen: Seine sogenannte antiautoritäre Erziehung ist eine unautoritäre Erziehung für den Mittelstand. Hans Krieger faßt in seiner Rezension von Neills Buch in der „Zeit“ sein Urteil in diese Sätze:

„Summerhill lehrt: ein freies, nicht auf Autoritätsangst und Zwang begründetes Zusammenleben von Erwachsenen und Kindern ist möglich; man kann Kindern sehr viel Freiheit geben, wenn man Freiheit nicht mit Zügellosigkeit verwechselt. Respekt vor den Lebensinteressen der Erwachsenen lernen die Kinder am besten, wenn sie erfahren, daß ihre eigenen respektiert werden, daß sie ihr eigenes Leben leben dürfen. Das allerdings hängt unter heutigen Lebensverhältnissen nicht allein vom Willen der Erzieher ab; wieviel Repression schon im Städte- und Wohnungsbau steckt, kann eine Theorie der nichtautoritären Erziehung nicht unberücksichtigt lassen. Summerhill profitiert da von seiner Insellage.“⁷

Diesem Urteil kann man sich ungeteilt anschließen, sowohl was das Ethos der Freiheit wie was die insulare Existenz Summerhills als „eine privilegierte Privatschul-Utopie“ (J. Drews) angeht.

Die antiautoritären Kinderläden

Im Rückblick sieht es so aus, als seien plötzlich, wie auf geheimen Befehl hin, im Lauf des Jahres 1968 jene Kinderläden in Deutschland entstanden, in denen antiautoritär erzogen wird. Bei näherem Zusehen wird sichtbar, daß sich Anlaß der Gründungen und Methoden der Erziehung sehr unterscheiden. Drei Kinderläden, die zur Avantgarde zählen, sollen in ihrer Geschichte und Methode skizziert werden: die Kinderschule Frankfurt, der Kinderladen Stuttgart, der sozialistische Kinderladen Berlin-Kreuzberg.

Die *Kinderschule Frankfurt*, Eschersheimer Landstraße, geht auf pädagogisch interessierte Eltern zurück, die sich im Juli 1967 entschlossen, eine Kinderschule aufzuma-

⁶ A. S. Neill, a. a. O. 200. Er selbst hat auch Einwände, vgl. S. 72.

⁷ H. Krieger, Das Beispiel Summerhill, in: Die Zeit v. 7. 8. 1970.

chen und deshalb einen gemeinnützigen Verein gründeten (Verein für angewandte Sozialpädagogik). Die theoretischen Grundlagen ihrer Arbeit sahen sie in A. S. Neill, Summerhill; W. Reich; J. und P. Ritter; Free Family und Kirkdale, eine Schule in London, von der die Anregung für diese Initiative ausging⁸. Der politische Anspruch der Arbeit wird – zumindest im heutigen Verständnis – deutlich formuliert:

„Realisierung eines repressionsfreien Erziehungsstils in Form eines Experiments; Schaffung eines Modells, im Rahmen dessen gezeigt werden kann, daß innerhalb und gegen eine repressive Gesellschaft eine freie, antiautoritäre Erziehungspraxis möglich ist. Ferner: Kritik an den bestehenden herkömmlichen Kindergärten – städtischen und konfessionellen, einschließlich Montessori und Waldorf:

Es hat sich gezeigt, daß

a) bei den überall üblichen Kindergruppen (fast durchweg 1 zu 20, häufig mehr) und der konservativen Ausbildung der Kindergärtnerinnen sich zwangsläufig ein autoritärer Erziehungsstil einstellt;

b) man sich unter diesen Umständen nicht intensiv genug mit den bei jedem Kind auftretenden psychischen Entwicklungsschwierigkeiten und den gesellschaftlichen bzw. milieubedingten Störungen befassen kann;

c) das Lernen von Selbständigkeit und individueller Entscheidungsfreiheit unmöglich gemacht wird;

d) die intellektuellen Bedürfnisse der nicht schulpflichtigen Kinder bisher nicht in ausreichendem Maß befriedigt werden; deshalb der Schuleintritt für die meisten Kinder ein Schock bedeutet, da die Sphären des Spielens und des Lernens nicht koordiniert sind.“⁹

Ab September 1967 trafen sich zweimal fünf Kinder im Raum eines Nachbarschaftsheim, ab 1. 12. 1967 wurde der Kinderschule ein Raum in einem Falkenheim zur Verfügung gestellt, ab 1. 4. 1968 hatte die Kinderschule eine eigene große, allerdings sehr teure Wohnung gemietet, ab September 1969 besitzen die Eltern von der Stadt Frankfurt die Zusage einer finanziellen Unterstützung von 2,40 DM pro Kind und Woche. Nach den Sommerferien 1969 besuchten die Kinderschule 14 Kinder (4–6 Jahre) und zwei Erstkläßler, die durchweg aus der Mittelklasse stammten.

Über den *Kinderladen Stuttgart* berichtet unter Mitarbeit der Pädagogengruppe G. R. Kiefer („Bericht über einen Prozeß“). Über den Beginn heißt es:

„Ausgangspunkt waren erstens häufige Diskussionen über den Erfolg von politischen Demonstrationen und die Erfahrungen bei der Vermittlung politischer Informationen. Wir erkannten dabei, wie wichtig für die Realisierung oder Verhinderung politischer Intentionen pädagogische Momente sind. Zweitens sahen wir konkret die dürftigen Bildungsangebote für unsere Kleinkinder und darin zugleich eine Möglichkeit für die Frauen, durch Eigeninitiative aktiv zu werden und deren Emanzipation zu fördern. Es ging also darum, eine sinnvolle Basisarbeit zu finden. Ohne zunächst davon genaue Vorstellungen zu haben, war ein Ziel Intelligenzförderung der Kinder. Ebenso diskutierten wir die Möglichkeit nichtautoritärer Erziehungsmethoden im Zusammenhang mit Erfahrungen, die Alexander S. Neill in seiner Internatsschule Summerhill gemacht hatte.“¹⁰

⁸ EzU 45; vgl. ebenso: Vorgänge 1970, 158–162.

⁹ EzU 45 f.

¹⁰ Ebd. 15.

1968 kam es zu einem ersten praktischen Ansatz, der reichlich bescheiden war, da zuerst nur in einem Institut ein Raum zur Verfügung stand. Das Angebot an die Kinder beschränkte sich auf Leselernspiele und didaktische Spiele, bei denen die Veröffentlichungen von Prof. R. Lückert (München) den theoretischen Hintergrund abgaben. Hauptziel war dabei, „für Arbeiterkinder vor dem Eintritt in die Schule die Chancengleichheit zu erhöhen, hierin also der ‚Vorschule‘ ähnlich“¹¹. Zwei Vormittagsgruppen von je 10 Kindern kamen zustande, deren Eltern sich intensiver mit der Fachliteratur auseinandersetzten, z. B. mit Entwicklungspsychologie, Psychoanalyse, Gruppendynamik¹². Dieser Kinderladen bezog im Herbst 1968 den Dachstuhl eines Fabrikgebäudes, der von Eltern und Pädagogen gemeinsam ausgebaut wurde. Weil im Frühjahr 1969 der Raum aus baupolizeilichen Gründen aufgegeben werden mußte, erwarben die Eltern einen ehemaligen Konsumladen und gestalteten ihn zu einem Kinderladen um. Der gegenwärtige Zustand dieses Experiments stellt eine Mischform von Vormittags-, Nachmittags- und Ganztagsgruppierungen dar. Im Sommer 1970 wurde ein Kinderladenrat (aus Mitgliedern, Eltern, Pädagogen bestehend) gegründet, der die Eltern noch intensiver in die Kinderladenpraxis einbeziehen will; es wurde ferner ein Zentralauschuß der Stuttgarter Kinderläden mit dem Ziel der Kooperation und Koordination der Kinderläden geschaffen. Auch in diesen Kinderläden gehen nur Kinder aus dem gebildeten Mittelstand.

Ogleich die Mitglieder des Kinderladens eine Revolutionskonzeption für ihre Arbeit ablehnen¹³, ist ihre Tätigkeit auf Veränderung der bestehenden Strukturen (wirtschaftlicher und politischer Art) angelegt. Trotz sehr differenzierter pädagogischer Einsichten wollen sie eine „unautoritäre“ Erziehung mittels Reichscher und Freudscher Begriffe inszenieren. Man hat den Eindruck, daß ein rein pädagogischer Versuch erst allmählich seine politischen Ziele entdeckt hat und die Ideologie nur eine sekundäre Rationalisierung darstellt.

Es waren die Berliner Kinderläden, vor allem der *Sozialistische Kinderladen Berlin-Kreuzberg*, die der Idee der antiautoritären Erziehung die große Publizität in Deutschland verschafften. Sie wurden in einem Bericht im „Stern“, in „Konkret“¹⁴ und in einer Sendung des Fernsehens (ARD) „Erziehung zum Ungehorsam“ (1. 12. 1969) ausführlich dargestellt. Diese Kinderläden wurden im Zusammenhang mit der Kinderladeninitiative des „Aktionskomitees zur Befreiung der Frau“ im Frühjahr 1968 ins Leben gerufen. Der Kinderladen Schöneberg II (der spätere Kinderladen Berlin-Kreuzberg) „verstand sich von Anfang an als ein Projekt der sozialistischen

¹¹ Ebd. 16.

¹² Ebd. 16.

¹³ Ebd. 39.

¹⁴ H. Gebhardt, Kleine Linke mit großen Rechten, in: Stern v. 2. 3. 1969; E. Predehl, Apo-Kinder, was nun? Antiautoritäre Kindergärten in Deutschland, in: Konkret v. 21. 1. 1969.

Studentenbewegung, die im Februar 1968 mit dem Vietnam-Kongreß in Westberlin ihren ersten Höhepunkt erlebt“¹⁵.

„Am Rand dieser großen Ereignisse spielten im Garderoberaum der TU etwa 40 APO-Kinder. Die Frauen des Aktionsrats waren es müde gewesen, Zaungäste zu bleiben. Sie organisierten während des Kongresses und der Demonstration einen Kindergarten, in dem Eltern und freiwillige Helfer abwechselnd die Aufsicht übernahmen, so daß alle, die sonst wegen der Kinder zu Hause bleiben mußten, am Kongreß teilnehmen konnten.“¹⁶

Damit ist erwiesen, daß die Idee der (sozialistischen) Kinderläden unmittelbar aus der Theorie der antiautoritären Studentenrevolte herauswuchs.

„Die Kinderläden entstanden in einer Phase, als sich die politische Praxis aus der Hochschule auch auf Bereiche außerhalb verlagerte. Da sich aus der Randgruppentheorie keine verbindliche allgemeine Revolutionsstrategie entwickeln ließ, konnte jede Gruppe, die an irgendeinem Punkt des Systems ihre kritische Arbeit ansetzte, sich der konturlosen APO zurechnen. Der gemeinsame Nenner der Bewegung läßt sich am besten mit dem bereits zitierten Satz von Rudi Dutschke charakterisieren, daß ‚in der kulturevolutionären Phase kein Bereich der Gesellschaft ausschließlich privilegiert wäre, die Interessen der Gesamtbewegung zu repräsentieren‘. Gleichzeitig verstand jede Gruppe ihre Arbeit als die entscheidende revolutionäre Praxis. Dieser Widerspruch hatte für die Entwicklung der Kinderläden, die sich von Anfang an als ein Teil der APO verstanden, wesentliche Bedeutung.“¹⁷

Aus diesem geschichtlichen Zusammenhang ergibt sich zwingend, daß die Zielvorstellungen der sozialistischen Kinderläden im Beginn bereits ideologisch programmiert sind.

„Wir haben versucht, und zwar zu Anfang weniger deutlich, schließlich klarer, in unserer Arbeit den Zusammenhang aufzudecken, der zwischen der Krise im Erziehungssektor der industriellen Arbeitsprozesse und der kapitalistischen Verwertungsprozesse besteht. Von daher haben wir die Kinderladenarbeit nicht nur als einen Versuch verstanden zur Befreiung der (aufgrund rückständiger Erziehung) gefesselten intellektuellen und psychischen Energien unserer Kinder, sondern zugleich als einen Versuch, bewußt gegen die kapitalistischen Herrschafts- und Ausbeutungsinteressen zu erziehen. Deshalb bemühten wir uns nicht allein, überflüssige, unterdrückende Autorität im Erziehungsprozeß aufzugeben, sondern versuchten gleichzeitig das Kinderladenprojekt politisch zu bestimmen und im Zusammenhang mit SDS-Studenten zu organisieren.“¹⁸

Die Eltern dieses Kinderladens studierten die Fragen: Erziehung und Klassenkampf, Erziehung und Arbeiterbewegung, und gaben als Ergebnis ihrer gemeinsamen Arbeit den Band *„Erziehung und Klassenkampf, Anleitung ... Nr. 3“* (Berlin 1969) heraus, der den alleinigen Sinn der Kinderläden, sich an der Phase frühkindlicher Sozialisation zu orientieren, aufgab und deutlich zum Ausdruck brachte: „Die Kinderläden sind keine ‚Kinderlaboratorien‘, sondern Ansätze einer Erziehung zu Kampf, Konflikt und sozialistischer Lebensperspektive.“¹⁹

¹⁵ EzU 62; zur allgemeinen studentischen Situation vgl. *Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition* (Reinbek 1968) 154, 157, 165, 176, 178.

¹⁶ Berliner Kinderläden, a. a. O. 33.

¹⁷ Ebd. 43.

¹⁸ EzU 63.

¹⁹ Ebd. 64.

Infolge dieser ideologischen Kurskorrektur verließen sie ihre „Kinderladeninsel“ in einem bürgerlichen Stadtviertel und zogen im Herbst 1969 in ein Arbeiterviertel, nämlich Berlin-Kreuzberg, um. Damit war die Umstrukturierung des Kinderladenprojekts zu einem Unternehmen einer proletarischen Kinderarbeit vollzogen. Sechs Punkte zählt das Aktionsprogramm:

„1. Es gilt, Stützpunkte in Arbeitervierteln zu gründen, am besten durch Verlegung der schon bestehenden Kinderläden in Arbeiterbezirke. 2. Diese Stützpunkte müssen die unpolitische und individuelle Arbeit pädagogischer Inseln überwinden und politische Arbeit unter den Kindern beginnen. 3. Die Formen der Organisation der Arbeiterkinder sind: freie Kindergruppen, Kinderclubs, proletarische Kindergärten, proletarische Schulzellen. 4. Unser Ziel ist die Politisierung der Arbeiterfamilie und die Entfaltung des Volksschulkampfes. 5. Wir müssen unsere Kinder zu disziplinierten kommunistischen Intellektuellen entfalten, die bereit sind, sich den Zielen der Arbeiterklasse unterzuordnen. 6. Die Arbeit unter den Kindermassen muß zusammengehen mit der Elternarbeit (Herausgabe von Eltern- und Kinderzeitungen, Kinderfesten, Demonstrationen etc.).“²⁰

Rückblickend ist für die allgemeine Berliner Situation nachzutragen, was sich parallel zur Geschichte dieses Kinderladens vollzog²¹. Am 10. 8. 1968 konstituierte sich der Zentralrat der sozialistischen Kinderläden Westberlin. Er gab im Oktober eine Informationsveranstaltung über diese pädagogischen Modelle und lud für den 23. 11. 1968 zu einem Treffen in der Technischen Universität Berlin ein. Dieses Treffen verlief – nach dem Urteil der Veranstalter – chaotisch.

Während sich ab 1969 eine breitere Öffentlichkeit Deutschlands für die Kinderläden interessierte, tendierte die Entwicklung des SDS und der neo-marxistischen Linken allgemein auf eine Radikalisierung. Im April 1969 wurde bei der Arbeitskonferenz des SDS in Frankfurt auch ein Arbeitskreis „Kinderläden“ gehalten. Man bildete daraufhin im Berliner Zentralrat drei Arbeitskreise. Der eine sollte den Streik der Kindergärtnerinnen vorbereiten, der zweite die Erfahrungen der deutschen Arbeiterbewegung zwischen den beiden Weltkriegen mit Kinderläden sammeln und verarbeiten, der dritte den Zusammenschluß der Kinderläden und die Umwandlung des Zentralrats in ein „Sexpolzentrum“ vorbereiten. Nach zwei Monaten stellte sich heraus, daß die Arbeit der drei Gruppen ein reiner Fehlschlag war. Man löste daraufhin den Zentralrat der Kinderläden auf. Hauptgrund war dabei auch, daß man in der bisherigen Arbeit nur die Mittelklasse erreichte und es nicht gelungen war, die Arbeiterklasse anzusprechen.

In der Folgezeit setzten einige Elternkollektive ihre Arbeit mit linken Gruppen in Westberliner Arbeitervierteln fort – wie Schöneberg II –, während andere Gruppen mit unterschiedlichen Zielvorstellungen und Methoden in bürgerlichen Stadtteilen weiterarbeiteten. Innerhalb der politischen Linken zeichneten sich zwei politische Linien ab: einmal das *Rote Kollektiv Erziehung* (ROTKOL), das im März 1970 das Papier „Zur Strategie und Praxis proletarischer Kindererziehung“ herausbrachte, zum ande-

²⁰ Ebd. 65.

²¹ Vgl. außer der bereits zitierten Literatur: Kommune 2. Versuch der Revolutionierung des bürgerlichen Individuums (Berlin 1969).

ren das *Proletarierinnen-Zentrum der Marxisten-Leninisten Westberlin* (PROZ-ML). Doch diese Entwicklungen gehen schon eindeutig auf einen sozialistisch-proletarischen Kurs und verdecken den eigentlichen Ansatzpunkt der Kinderladenbewegung durch ihre einseitige Ideologisierung aller pädagogischen Beweggründe.

Am 1. 12. 1969 lief dann im ARD der Fernsehfilm „Erziehung zum Ungehorsam“, in dem über die Kinderläden – im Kontrast zu den überkommenen Kindergärten – berichtet wurde. Der Film rief nicht nur Verwunderung, Erstaunen und Ratlosigkeit hervor; er weckte ebenso Begeisterung wie Protest²². Der Film bewirkte sowohl eine liberalere Einstellung zu diesem heiklen Thema in der Öffentlichkeit wie auch eine kritische Überprüfung der Erziehungsmethoden in den Kindergärten kirchlicher oder staatlicher Provenienz. Die heutige Situation wird kurz beschrieben mit den Worten: Kritisches Stadium eines kritischen Experiments.

Unter welchen Zeichen auch immer man begann, mit welchen pädagogischen Anliegen man ansetzte (ob unautoritär, nichtautoritär, auf Intelligenzschulung, auf Kreativität, auf Sprachintensivität hin), heute ist es Mode, einen Kinderladen zu führen, der von vornherein den Begriff antiautoritär impliziert, wobei im Moment noch ungewiß ist, wann dieser Begriff zum zentralen Wort einer antirepressiven Erziehung wurde. Vermutlich entdeckte man ihn beim Studium der Schriften von M. Horkheimer, Th. W. Adorno und E. Fromm aus den zwanziger und dreißiger Jahren.

Gewiß ist eines: die eigentlich ideologische Kinderladenarbeit weist weiter zurück in die Geschichte, nämlich auf die Sexpolbewegung, auf die proletarischen Kinderlaboratorien und die proletarische Kindererziehung in der Weimarer Zeit, Ansätze, die durch das Dritte Reich in der Praxis und in der Theorie verschüttet wurden – und die heute wieder ins Bewußtsein einer erstaunten Öffentlichkeit gebracht werden.

Schülerladen Rote Freiheit – Berlin

Für die antiautoritäre Erziehung älterer Kinder stellt das Experiment des Schülerladens „Rote Freiheit“ Berlin-Kreuzberg²³ ein berühmt-berüchtigtes Exempel dar. Über kritische Zeitungsberichte hinaus existieren nur die vertraulichen, durch Indiskretionen in die Öffentlichkeit gelangten Protokolle der Studenten des Psychologischen Instituts der FU, die diesen Kinderladen nicht nur psychologisch, sondern vor allem ideologisch betreuten. An marxistischer Ideologie fehlte es diesem Erziehungsversuch nicht, wie die Theorieprotokolle beweisen:

²² EzU 170 ff.: Text des Films und eine Dokumentation der Reaktionen in der Öffentlichkeit.

²³ Inzwischen wurde der Bericht publiziert: Schülerladen Rote Freiheit. Analysen – Protokolle – Dokumente (Reinbek 1970); vgl. auch: J. Nawrocki, Schlechter Kinderdienst im „Schülerladen“, in: Die Zeit v. 17. 4. 1970.

„Alle Kindergruppen müssen fester Bestandteil der sozialistischen Bewegung sein. Die proletarische Kampferziehung hängt von der organisierten Klassenkampfstrategie ab ... Die proletarische Kindergruppe ist die revolutionäre Erziehungsinstitution in der Phase vor der Errichtung der Diktatur des Proletariats ... Als Nahziel muß die Schaffung von Klassenkampfkindercamps mit den Tendenzen zum experimentellen Schulkampf energisch verwirklicht werden ... Wir verstehen die Individuen des Schülerladers als Subjekte der Transformation von Systemen ...“²⁴

Selbst wenn man beschönigt und sagt, die Studenten bedienten sich hier einer „revolutionären Märchensprache“, war die dieser Ideologie entsprechende Praxis kaum mehr „märchenhaft“. Die Klassenkampffideologie wurde in politische Spiele umgesetzt²⁵, antiautoritäre Attitüden wurden in primitiven und zotigen Kampfliedern eingeübt²⁶, sexuelle „Hemmungen“ wurden in Sexspielen abgebaut²⁷.

Das Bedenkliche an diesem Experiment war, daß es als wissenschaftlicher Versuch vom Psychologischen Institut der Freien Universität Berlin betreut, mit Geldern der Universität finanziert und von Prof. Klaus Holzkamp, dem Direktor des Psychologischen Instituts, mit folgenden Worten verteidigt wurde:

„Den Kindern unterprivilegierter Schichten wird das trügerische Bild von Harmonie und Chancengleichheit vorgegaukelt, so daß sie ihre eigene Erfolglosigkeit als Unfähigkeit ansehen müssen ... (es geht darum), ein aus repressiver Erziehung entstandenes Verhalten in seiner Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Lebenszusammenhang zu begreifen und durch partielle Abschaffung von Zwang und durch Bewußtmachung des Verhaltens in emanzipatorische Richtung zu verändern ...“²⁸

Diese Veränderung schien den Verantwortlichen allerdings nicht nur jenseits wissenschaftlicher Relevanz, sondern auch jenseits des Paragraphen 69, Abs. 1 des Gesetzes zur Ausführung des Reichsgesetzes der Jugendwohlfahrt. Denn auf diesen berief sich der Berliner Jugendsenator, als er dem Experiment „Rote Freiheit“ ein Ende bereitere. Er begründete diese Maßnahme damit, die Studenten des Psychologischen Instituts hätten „einseitige und verzerrende Informationen“ verbreitet, bei den Kindern „systematisch Aggressionen gegen Einrichtungen und Behörden“ geschürt, „sexuelle Enthemmung in widerlicher und abstoßender Weise“ betrieben, die „Preisgabe von Geschehnissen aus dem intimen Familienbereich“ veranlaßt und damit „das Recht der Kinder auf Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit“ verletzt²⁹.

²⁴ W. Pohl, Klassenkampf im Kinderzimmer, in: Christ und Welt vom 6. 11. 1970.

²⁵ Bullen-Spiel, im Protokoll v. 18. 12. 1969: Schülerladen Rote Freiheit, a. a. O. 319–321.

²⁶ Vgl. das Adventslied: „Advent, Advent, die Stube brennt mit Teppich und Gardinen. Der Pappi brennt, die Mutti brennt und ich freß Apfelsinen. Lustig, lustig, tralala, bald ist Heiligabend da. – Ich hatte schon als lieber Sohn mir oftmals gewünscht im Stillen, zur Weihnachtszeit die Eltern wie Hühner zu grillen“ (a. a. O. 300 f.).

²⁷ Vgl. Protokoll v. 1. 12. 1969 und 12. 12. 1969: a. a. O. 279–281, 312–315.

²⁸ Vgl. Pohl, a. a. O.

²⁹ Vgl. Pohl. Vgl. auch den Bericht über ein ähnliches Experiment: H. Hansen, Protokoll aus einem antiautoritären Ferienlager (München 1970).

Auch dieser ideologische Versuch, der würdig neben anderen Agitationen wie Sexualkampagne des AUSS, Schülerinitiativen unter der Ägide des SDS usw. steht³⁰, findet seine Ahnen in der sexpolitischen Literatur der zwanziger Jahre. Wilhelm Reich beschrieb damals die „Jugendkommune in Sowjet-Rußland“³¹ und berichtete darin über die Kommune Sorokin und die Arbeitskommune der GPU für Verwahrloste „Bolschewo“. W. Reich ist aber nur einer der Vertreter einer emanzipatorischen, proletarischen Erziehung der Weimarer Zeit.

Proletarische Erziehung in der Weimarer Zeit

Im Rückgriff auf die Weimarer Zeit wird die revolutionäre kommunistische Kindererziehung einerseits und die Sexpolbewegung andererseits zum Arsenal von Begriffen und Ideen, die heute neu aufgelegt werden.

In der *emanzipatorischen Pädagogik* der zwanziger und dreißiger Jahre arbeiteten für die Befreiung des proletarischen Kinds vor allem *Siegfried Bernfeld*³², *Edwin Hoernle*³³, *Otto Rühle*³⁴, *Wera Schmidt*; letztere schrieb den bekannten Bericht über das Moskauer Kinderlaboratorium³⁵. Aus diesen Schriften, die erst in Raubdrucken, heute aber zusehends auch in seriösen Büchern neu aufgelegt werden, beziehen die heutigen Antiautoritären ihr klassenkämpferisches Pathos, das sich in Attacken gegen die kapitalistische Gesellschaft, gegen das herrschende Establishment, gegen die repressive Leistungs- und Konsumgesellschaft, gegen den Mystizismus der Religion ergeht. Wenn man sich zuweilen des Eindrucks nicht erwehren kann, das Vokabular passe nicht recht auf die heutigen Phänomene, rührt dies daher, daß die Begriffe an der damaligen, noch wenig technisierten und automatisierten Gesellschaft gewonnen wurden. Vermutlich erlaubt diese Differenz eine um so unbedenklichere Flucht in die sozial-revolutionäre Utopie.

Die andere Quelle stellt die *Sexpolbewegung* dar, die 1930 innerhalb der KPD auf Anregung von Wilhelm Reich entstand. *W. Reich* (ein Schüler S. Freuds), dessen Hauptwerke „Die sexuelle Revolution“, „Die Funktion des Orgasmus“, „Charakteranalyse“³⁶ sind, war der Meinung – und das macht mit die entscheidende These seiner

³⁰ Vgl. G. Amendt (Hrsg.), *Kinderkreuzzug oder Beginnt die Revolution in den Schulen* (Reinbek 1968); H. J. Haug, H. Maessen, *Was wollen die Schüler* (Frankfurt 1969). Als Gegenposition: K. Barth, *Die Revolutionierung der Schüler I* (Mannheim o. J.).

³¹ Als Raubdruck erschienen. Auch in W. Reich, *Die sexuelle Revolution* (Frankfurt 1969) 261–289.

³² S. Bernfeld, *Erziehung und Psychoanalyse I-III* (Darmstadt 1969–1970).

³³ E. Hoernle, *Grundfragen proletarischer Erziehung* (Darmstadt 1970).

³⁴ O. Rühle, *Zur Psychologie des proletarischen Kindes* (Darmstadt 1969).

³⁵ W. Schmidt, in: *Antiautoritäre Erziehung und Kinderanalyse* (Hamburg, Berlin, Hannover o. J. Raubdruck) 3–16. Vgl. zum Programm eines proletarischen Kindertheaters: W. Benjamin, *Über Kinder, Jugend und Erziehung* (Frankfurt 1969) 79–86.

³⁶ W. Reich, *Die sexuelle Revolution*, a. a. O.; *Die Funktion des Orgasmus* (Köln 1969); *Charakteranalyse* (Köln 1970); vgl. J. Ollendorff-Reich, *Wilhelm Reich. A Personal Biography* (New York 1969).

sexual-ökonomischen Theorie aus, die er als authentische Fortführung der Psychoanalyse verstand –, daß die gesellschaftliche Struktur über die Triebstruktur mittelbar die Charakterstruktur forme und bedinge. Im Abbau der überkommenen Moral sah er ein Ergebnis seiner auf sexual-ökonomischer Selbststeuerung angelegten neuen Regulierung des Menschen. Von Wilhelm Reich bezieht die antiautoritäre Linke vor allem Begriffe wie Selbstbestimmung, Selbststeuerung, Selbstregulierung. Ihm verdankt sie die Hinwendung zu einer Sexualpädagogik, die – zumindest für den kritischen Betrachter, der sich von der Schelte, er sei nicht mündig, nicht irritieren läßt – auf einen sozial verbrämten Hedonismus hinzielt.

Als dritte Quelle – wenn auch in anderer Hinsicht – wären die Beiträge von *M. Horkheimer* und *E. Fromm* zu nennen, die sie 1936 in den „*Studien über Autorität und Familie*“ vorlegten³⁷. Beide Wissenschaftler entdeckten – von je anderem Ansatzpunkt her – die Korrelation zwischen autoritärem Charakter und Familie und bezeichneten die Familie nicht ohne Grund als „psychologische Agentur der Gesellschaft“³⁸. Aus diesen Schriften bezieht die antiautoritäre Bewegung das sozialkritische Vokabular, die soziologische Attitüde, die psychoanalytischen und sozialpsychologischen Begriffe und Theoreme. Eigentlich müßte von Horkheimer und Fromm her eine wissenschaftliche Diskussion der Probleme um Autorität und Familie möglich sein.

Dieser Überblick über die Herkunft eines Schlagworts läßt erkennen, wie weit zurück die ideologischen Wurzeln einer für sehr zeitbedingt gehaltenen Mode reichen können. Weiter in der Geschichte zurück liegt der Versuch einer emanzipatorischen Erziehung, den *J. J. Rousseau* in seinem „*Emile*“ vorlegt, einer Erziehung, die vom Kind ausgeht. Wie aber seine Erziehungsutopie in ihrem Idealismus an der konkreten Wirklichkeit scheiterte und nur etwas Atmosphärisches für die Erziehung übrigblieb, nämlich das Pathos des Wachsenlassens, so könnte es auch mit der antiautoritären Erziehung geschehen: daß sie die ideologische Verfremdung abstreift und als gültiger Kern die Befreiung des Kinds von irrationalen Autoritäten bleibt³⁹.

³⁷ M. Horkheimer, *Autorität und Familie*, in: M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (Frankfurt 1970) 162–230; E. Fromm, *Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil*, in: *Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol* (Frankfurt 1970) 251–306.

³⁸ E. Fromm, a. a. O. 260.

³⁹ Das Buch von R. Grigat und R. Kemmler, *Autoritäre oder antiautoritäre Erziehung* (München 1971) enthält ähnliche Prognosen.

Paul Konrad Kurz SJ

Deutschstunde in New York

Uwe Johnsons Roman „Jahrestage“

Auf die Frage, welche seiner Gestalten ihm am nächsten stehe, antwortete Johnson im Juli 1966: „Vor allen anderen interessiert mich immer noch Gesine Cresspahl. In meinem neuen Buch lebt sie in Amerika, und ich möchte mich noch öfters mit ihr beschäftigen.“ Gesine – der Leser erinnert sich – ist die weibliche Hauptgestalt aus Johnsons erstveröffentlichtem Roman „Mutmaßungen über Jakob“ (1959). Drei Erzählungen über Gesine, aus den „Mutmaßungen“ herausgeschält, stehen in „Karsch und andere Prosa“ (1964). Gesine ist nach Aussage des Autors eine „composite“-Figur, zusammengesetzt aus Stoffen des Lebens und der Vorstellung. „Was sie von tatsächlichen Personen meiner Bekanntschaft in sich haben, weiß ich nicht.“¹ Johnson verbrachte 1961 einen Studienaufenthalt in den USA. 1966–1968 lebte er in New York, zunächst als Verlagsangestellter, danach zu ausschließlicher Arbeit am Roman. „Ich kann nicht eigentlich sagen, daß ich Amerika liebe, ich liebe New York. New York hat mich als Experiment einer Stadt fasziniert, so etwas gibt es sonst einfach nicht. Ich meine damit die gesamten Mechanismen, die gesellschaftlichen wie die technischen.“²

In den „Mutmaßungen“ tastete sich Johnson durch anonymen Dialog, Bericht des Erzählers und Monologe der Hauptpersonen an die Gestalt Jakobs heran. Die Innenperspektive überwiegt, die Frage nach den Bedingungen des Handelns, den Motiven begrenzter Entscheidung. Hohlräume werden erzählerisch sichtbar. Das Wissen um die Schwierigkeit der Wahrheitsfindung ist in die epische Form eingegangen. Das gilt auch für „Das dritte Buch über Achim“ (1961). Der westdeutsche Journalist Karsch will bei einem längeren Besuch drüben die Wahrheit über einen prominenten Radrennfahrer der DDR herausfinden. Wer ist Achim, über den zwei popularisierende und tendenziöse Biographien vorliegen? „Beschreibung einer Beschreibung“ sollte der Roman zuerst heißen. Bereits Beschriebenes war zu durchstoßen, der Vorgang des Erkennens darzustellen. „Zwei Ansichten“ (1965), der dritte Roman, hielt diese Spannung der Wahrheitsfindung nicht durch. Die Konfrontation des durch Wohlstand verdorbenen Pressefotografen B. und der moralisch sauberen Krankenschwester D. aus Ostberlin (eine Gesine-Gestalt) war zu einfach geraten. Damals wünschte der Rezen-

¹ W. J. Schwarz, Der Erzähler Uwe Johnson (Bern, München 1970) 91.

² Ebd. 93.

sent dem Autor nach den beiden komplizierten ersten Romanen und den simplen „Ansichten“ ein drittes Experiment³. Es heißt „Jahrestage. Aus dem Leben der Gesine Cresspahl“⁴.

Die Geschichte und ihr Thema

Gesine Cresspahl, 1933 in Jerichow/Mecklenburg geboren – 1953 hat sie die DDR verlassen – lebt 1967 seit sechs Jahren mit ihrer zehnjährigen Tochter allein in New York. Ihr Mann Jakob ist tot. Sie hat als Dolmetscherin einer Bank eine gute Position. Wie einst Autor Johnson wohnt Gesine auf der Riverside Drive mit Blick auf den Park. Ihre Beziehungen zu anderen Menschen bleiben distanziert, reserviert; auch zu D. E., einem Landsmann aus Mecklenburg im wissenschaftlichen Dienst der US-Rüstung, der sie umwirbt. Privat wird Gesine intensiv beansprucht von ihrer Tochter Marie, die zu einer amerikanischen young lady heranwächst. Marie, in der Rolle der klassischen ZuhörerIn des traditionellen Romans, will wissen, wie es damals war in Mecklenburg. Damals, nicht als Gesine Jakob heiratete – das bleibt offenbar aufgespart für einen späteren Romanteil –, sondern als Großvater die Großmutter nahm. Der Johnson-Leser kennt diesen Großvater, den wortkargen und aufrechten Tischlermeister Cresspahl, aus den „Mutmaßungen“. Durch Gesines Lesen und des Erzählers ausgiebiges Zitieren der „New York Times“ verbindet der Autor öffentliche Welt mit der privaten und erinnerten. Innenpolitisch nehmen die sozialen und rassischen Auseinandersetzungen in den USA zu, außenpolitisch das Unbehagen am Vietnam-Krieg. Erzählerisch unauffällig, aber von einem seismographischen Erzählbewußtsein wahrgenommen, mehren sich die Ereignisse und die Toten, die ein selbstsicheres Land zum erstenmal verunsichern. Die Tagebucheintragungen des Romans reichen vom 21. August bis zum 19. Dezember 1967. New Yorker Gegenwart 1967 und Mecklenburgische Vergangenheit 1933/34 durchdringen sich. Eine Art erzählerische Parallelaktion spinnt zwei Fäden zusammen. Ähnlich isoliert und mit seinem Land politisch unzufrieden wie die Tochter ließ sich Vater Cresspahl Anfang der dreißiger Jahre in Richmond/London nieder. Die endgültige Emigration des Sozialdemokraten verhindert seine Heirat mit der Tochter des wohlhabenden Händlers und deutschnationalen Grundbesitzers Papenbrock in Jerichow. Wie Grass in Danzig die Nazizeit, Siegfried Lenz in Rugbüll deren Ende, macht Johnson die ersten Nazijahre in Jerichow gegenwärtig: die politische Umpolung einer Kleinstadtbevölkerung durch die Machtübernahme der Partei, Einspernung und Ausschaltung Nicht-Gefügiger, die Trübung des Blicks und der nachlassende Widerstand der Nationalliberalen, die beginnende Diskriminierung der Juden, die schleichende Veränderung. Wie geht so etwas vor sich? fragt nachher die Geschichte, der Geschichten schreibende Autor.

³ „Zwei Ansichten“, s. in dieser Zschr. 176 (1965) 625–629.

⁴ Uwe Johnson, Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl. Frankfurt: Suhrkamp 1970. 478 S. Lw. 24,-.

Die Erzählweise

Der Roman ist in Tagebuchform geschrieben, Tag für Tag, Jahrestag, Wochentag, kalendarisch datiert. Die Tagebuchform entkommt vordergründig der Konstruktion der Fabel. Ein exemplarisches Bewußtsein berichtet, notiert, zitiert, erinnert, reflektiert. Wer erzählt? „Wir beide. Das hörst du doch Johnson“ (256), antwortet Gesine dem fragenden Erzähler, der ein ironisches Spiel mit dem Autor eingeht. Ein zweifacher Erzähler also. Der unmittelbaren Erzählerin Gesine schaut mit höherem und tieferem Wissen ein zweiter über die Schulter. Die Doppelung verbindet die Vorteile des personalen, perspektivischen, begrenzt sehenden Erzählers mit den Möglichkeiten des aus der Überschau ordnenden, ergänzenden, auktorialen Erzählers. Johnson läßt im Roman drei Erzählfäden zusammenlaufen: erstens die Erzählung Gesines, zweitens die Zeit- und Weltokumentation der „New York Times“, drittens erinnerte und vorgestellte Dialoge, Dialogteile. Sie ergänzen ein auf der Bericht- und Beschreibungsebene Ungesagtes, beleuchten sie mehr aus der Innenperspektive. Dieser dritte Erzählfaden ist – wie schon in den „Mutmaßungen“ – gesperrt gedruckt. Die Erzählung Gesines verbindet eine Recherche nach der Zeit heute (1967) mit einer Recherche nach der Zeit damals (1933/34). Die Ortsbeschreibung der Weltstadt New York und der Mecklenburgischen Kleinstadt Jerichow beleuchten sich gegenseitig, kontrastieren und durchdringen sich. Mehr eine Feldbeschreibung als eine lineare Geschichte. Eine epische Breite wie bei Thomas Mann. Anstelle des Mannschen Essays im Roman die Dokumentation der Zeitung, dazu die Technik des Bewußtseinsstroms und etwas von der komplizierten Technik Faulkners. Was Sartre in seinem Essay über die Zeit bei Faulkner sagte, gilt für Johnsons „Jahrestage“: „Die Geschichte entwickelt sich nicht, vielmehr entdeckt man sie hinter jedem Wort wie eine ungefüge, unflätige Gegenwart. Es springt in die Augen, Faulkners Metaphysik ist eine Metaphysik der Zeit.“

Warum stellt sich dem Leser bei Johnson dennoch so etwas wie Behagen ein? Ist es nur der Mangel an halslautem Protest, die Abwesenheit des Fäkalischen und des Obszönen? Mehr der Erzählfluß, der sich trotz der diarischen und perspektivischen Brechungen einstellt, die Wiederkehr des Gleichen in der Dokumentation – als geschehe in drei Weltmonaten politisch nichts Neues. Mit Gesine schwimmt der Leser in einem verhaltenen Geschehnis- und Bewußtseinsstrom. Woher, warum, wohin? Die Frage wird in diesem ersten Romanteil nicht gestellt. Zum leidenschaftslosen Erzählton Gesines gesellt sich der zu weiterer Orientierung eingeschaltete höhere und distanziertere dazu, der vertrauenswürdige Ton der „ehrlichen alten Tante“ New York Times. „Sie ist in der Welt unterwegs gewesen, sie hat dem Leben ins schmallippige Antlitz geblickt; ihr kann man nichts vormachen“ (39). Alle drei Erzähler stiften Vertrauen, Einvernehmen. In die Wahrheitssuche und Faktenmitteilung schleicht sich Raunen, ins Raunen Johnsons kühl-listige Ironie. Die Tugenden der New York Times sind die Tugenden von Johnsons Erzählern.

„Sie (d. i. die New York Times) erwähnt Hörensagen als Hörensagen. Sie läßt noch zu Wort kommen, wen sie verachtet . . . Sie hilft den Armen durch milde Spenden . . . Sie silt das unverhältnismäßige Urteil. Sie hat wenigstens Mitleid. Sie ist unparteiisch gegen alle Arten der Religion . . . Sie gesteht gelegentlich Irrtümer ein. Sie kann sich mäßigen und einen Mörder einen umstrittenen Charakter nennen, vom Brigadegeneral aufwärts. Sie hat die guten Formen mit dem Löffel gegessen. Warum sollten wir ihr nicht vertrauen?“ (40).

Ihr gegenüber hat der Leser

„die begründete Erwartung, daß Nachrichten bei dieser Hausfrau nicht unter den Teppich gekehrt werden, daß schmutzige Wäsche ihr ein Anlaß zum Waschen ist, daß jeder Schrank geöffnet werden kann, und in keinem hängt ein Skelett am Kleiderbügel! Diese Person des Vertrauens, sie hat uns ausgerüstet mit Gründen für ein Leben in New York! hier zum ersten Mal konnten wir unsere Anwesenheit zusätzlich mit Vernunft auslegen und sagen, daß eine hiesige Zeitung die Nachrichten aus Deutschland mit denen aus der Welt in ein richtiges Verhältnis setzt: in ein kleines, so daß sie uns half und dazu erzog, Wirklichkeit entgegenzunehmen mit Erwartungen und Urteilen, auf die Eltern uns ohnehin gestimmt hatten!“ (74).

Zur Erzählmethode Johnsons gehört die Bloßstellung durch Zitat und Vergleich. „Die Ostdeutschen an der Macht sagen: Soeben führen wir die Fünftageswoche zu 43³/₄ Stunden ein, eine einzigartige sozialistische Errungenschaft. Die New York Times sagt: In den USA wurde die Vierzigstundenwoche 1938 eingeführt“ (29). Daß Geld in Person denkt, Personen zu Geld geworden sind, enthüllt ein Gespräch, das der Vizepräsident von Gesines Bank mit ihrer Tochter Marie führt. „Ein Krieg bringt und züchtet Inflation. Inflation, young lady, ist etwas Furchtbares für eine Bank. Auf die Dauer setzt ein Krieg die Regierung in die Lage, den Banken die Hände zu binden, ihnen bis ins Kleinste vorzuschreiben, was sie tun dürfen, und was nicht. . . Und dann ist da die humane Seite. „Bankers have human feelings too“ (465). So sind Bankleute betroffen. Zuletzt beteuern sie, sie seien außerdem auch noch Menschen. Johnson kontrastiert ein anderes Mal „den riesigen, den strahlenden, den bunten Weihnachtsbaum“ an der Rockefeller Plaza mit der Demonstration Jugendlicher gegen den Napalm-Hersteller Dow Chemical (424). So vieles ist gleichzeitig; so viel Gleichzeitiges steht im Widerspruch; so viel Widerspruch wird öffentlich geschützt.

Gesine als zentrale Figur

Der Roman lebt von einer einzigen Mittelpunktfigur her, von Gesine. Ihre Wahrnehmungen, Erinnerungen, Überlegungen, Zeitungslektüre erfährt der Leser. Ihr Bewußtsein bildet die Erzählachse zwischen New York und Jerichow. Gesine ist zugleich der ruhende Pol, so sehr, daß es scheint, sie würde sich nicht verändern, hätte sich nie geändert. Diese Gesine hatte sich in den „Mutmaßungen über Jakob“ vom „sozialistischen Friedenslager“ losgesagt, war nach Westdeutschland gegangen, konnte sich aber auch mit dieser Gesellschaftsform nicht identifizieren. Wenig erfuhr der Leser damals über ihr Äußeres. Die Beschreibung eines Paßbilds: „Das Gesicht sehr achtzehnjährig Haarfarbe dunkel vielleicht nicht ganz schwarz straff rückwärts die Haut fest sonnenbraun über

den starken Backenknochen gleichmütig ernsthaft querköpfig blickende Augen, Augenfarbe: grau.“⁵ Das war im Herbst 1956. Inzwischen ist Gesine in New York 34 Jahre geworden. Der auktoriale Erzähler setzt auf den ersten Seiten zu einer Porträt-Skizze an. „Ich stelle mir vor: Unter ihren Augen die winzigen Kerben waren heller als die gebräunte Gesichtshaut. Ihre fast schwarzen Haare, rundum geschnitten, sind bleicher geworden. Sie sah verschlafen aus, sie hat seit langem mit Niemandem groß gesprochen. . . Sie trägt die Sonnenbrille nie in die Haare geschoben. Sie hatte kaum Spaß an der Wut der Autofahrer. . .“ (12). Eine solche Direktbeschreibung geschieht auch in den „Jahrestagen“ kein zweites Mal. Gesine ist mehr erzählerisches Medium als um ihrer selbst willen da. Gesine, die Unauffällige, wird nur in ihren Beziehungen gezeigt, in Beziehungen zu ihrer Tochter, ihrer Erinnerung, ihren Beobachtungen in New York, ihrer Zeitungslektüre. Nicht um ihr persönliches Schicksal geht es, sondern um das Geschehen der Zeit. Gesine, die noch fast junge Witwe, ist kritisch, kühl, korrekt, fast spröde in ihren persönlichen Beziehungen, in sich ruhend, geradezu englisch konservativ, höflich und unerreichbar, rätselhaft sanftmütig und gerecht wie Jakob; als Person von ihrem Autor legitimiert für die klassische Rolle des Beobachters in einer unklassischen Zeit. Als wäre in ihr keine Unvernunft, keine Angst, keine ungemäße Emotion. Weder Großmutter, noch der emanzipierte Frauentyp der späten sechziger Jahre; eine sehr selbständige, alleinstehende Frau ohne Selbstmitleid, ohne Flucht vor sich selbst, ohne Drang zu einem neuen Partner.

Warum heiratet Gesine nicht D. E., ihren wohlstuierten Landsmann, der sie und ihre Tochter Marie umwirbt? Weil D. E. verschiedenes fehlt, ohne das sich Gesine einen Menschen in ihrer Nähe nicht vorstellen kann. Er kann z. B. nicht schenken. „Er gibt das Geschenke mit der Bedingung, es müsse mit ihm, in seiner Gesellschaft verbraucht und benutzt werden“ (338). „Wir haben nicht einmal die Herkunft noch gemein“, teilt Gesine dem Leser mit. „Seine Vergangenheit, die Leute und das Land, Schusting Brand und Wendisch Burg, achtet er gar nicht für Wirklichkeit. Er hat seine Erinnerung umgesetzt in Wissen. Sein Leben mit anderen in Mecklenburg vor doch nur vierzehn Jahren, es ist weggeräumt wie in ein Archiv, in dem er die Biographien von Personen wie Städten fortführt auf den neuesten Stand oder nach Todesfällen versiegelt. Gewiß, es ist alles noch vorhanden, beliebig abrufbar, nur nicht lebendig. Damit lebt er nicht mehr“ (339). D. E. ist der typische moderne Wissenschaftler, technisch, sachlich, selbstbewußt eingestellt, obschon im Dienst der amerikanischen Raketenrüstung, „nicht mehr anfällig für moralische Störversuche“ (ebd.). Später erfährt der Leser, daß Gesine grundsätzlich nicht mehr zu heiraten gedenkt. Die ganz und gar rational erscheinende Gesine offenbart eine Verletzbarkeit, die sie kraft ihrer Vernunft schützt. „Wenn ich mich auf einen Menschen einlasse, könnte sein Tod mich schmerzen. Ich will diesen Schmerz nicht noch einmal. Ich kann es mir nicht leisten, mich auf jemand einzulassen. Diese Bestimmung wird nicht angewandt auf ein Kind namens Marie Cress-

5. U. Johnson, *Mutmaßungen über Jakob* (Fischer-Bücherei. 457.) (1962) 9.

pahl“ (388). In den „Mutmaßungen“ erklärte diese Gesine einmal aus der Tiefe des Traums dem um sie werbenden Jonas Blach: „Es ist meine Seele, die liebet Jakob“ (Fischer-Bücherei, 141). Das ist die Sprache des Hohen Lieds. Gesine erscheint wie eine weltliche Heilige. Auch Jakob erschien wie ein weltlicher Heiliger. Beide leben im Angesicht einer absoluten Gerechtigkeit – ohne an Gott in einem theistischen Sinn zu glauben. Die Integrität Gesines ging nach der Integrität Jakobs. Jakob war ihr wie ein großer Bruder. Ihr Vertrauen zu ihm war absolut. Mit weniger als der Integrität Jakobs gibt es keinen wahren Kontakt mit dieser Gesine.

Warum unterhält sie sich im inneren Dialog mehr mit ihrem Vater Cresspahl als mit Jakob? Genauer gesagt, meist beginnt Cresspahl das Gespräch. Das dürfte damit zusammenhängen, daß hier die Zeit um 1933 erinnert wird, Jakob aber erst 1945, 17jährig als Flüchtling nach Jerichow kam. Der innere Dialog mit Jakob wird zweifellos in einem späteren Band zu seinem Recht kommen. Auffallend wenig weiß Gesine ihrer Tochter von deren Vater zu erzählen. „Von deinem Vater weiß ich nur was man über Tote wissen kann. Handballspieler. Sozialist. Untermieter. . . Dein Vater konnte gut mit Mädchen. Er konnte gut mit alten Frauen, mit Cresspahl meistens, mit Katzen, mit allen seinen Freunden. . . Jakob konnte noch mit Leuten, denen die Geduld ganz und gar abhanden gekommen war, mit Verkäuferinnen am Abend, mit Güterzugschaffnerinnen. Mit mir konnte er wie ich mit Niemandem“ (388). Es ist eine verschwiegene Liebesgeschichte, die Gesine zu Jakob und Gesine zu Gesine versammelte.

Johnson läßt ironisch ein paar deutsche Schriftstellergrößen auftreten: Anselm Kristlein, den Schriftsteller Johnson, „einen westdeutschen Schriftsteller namens Günther Glass“ mit bewußter Anspielung auf Jerome D. Salingers epische Glass-Familie. Karsch, der Journalist, den der Leser aus dem „Dritten Buch über Achim“ kennt, kommt aus Italien nach New York, um einen Bericht über die dortige Mafia zu schreiben. Er wird von der Mafia gekidnappt und von Gesine und Marie losgekauft. Auch Karsch ist einer auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, ein alter ego seines Autors.

Zeit und Schuld

Herbst 1967. Swetlana Allelujewa, die Tochter Stalins, veröffentlicht ihre Memoiren. Che Guevara stirbt im bolivianischen Busch und hinterläßt ein Tagebuch. In Deutschland regiert das ehemalige Mitglied der NSDAP Kurt Georg Kiesinger, finden Prozesse gegen nationalsozialistische Judenmörder statt. Rudi Dutschke führt in Berlin den linken Flügel des SDS. In Moskau wird drei Schriftstellern ein geheimer Prozeß gemacht (38). Später werden vier weitere Schriftsteller angeklagt, „weil sie zu verstehen gaben, daß ihnen der Prozeß gegen die Schriftsteller Daniel und Sinjawsky nicht gefiel“ (427). Im dänischen Roskilde tagt Lord Russels Vietnam-Tribunal, das die USA in sämtlichen Punkten der Anklage für schuldig befindet.

„Warum warst du gestern nicht bei der Demonstration in Washington?“, fragt der Erzähler im inneren Dialog Gesine. Die antwortet: „Weil ich nicht daran glaube. Die Politik des Präsidenten in Vietnam wird nicht durch die Proteste von Minderheiten geändert. . . Die Politik des Präsidenten wird nicht einmal vom Präsidenten entschieden“ (206 f.). Gesines Tochter Marie ist eine typische Vertreterin der jungen Generation. Sie entscheidet sich aus Instinkt für „moralische Solidarisierung mit den Unterlegenen“, mit den Indianern einst, mit den Vietnamesen jetzt. „Ein Kind, das bereit sei zur Erregung über feststehende Tatsachen, könne zu einer Gefahr werden für die Gemeinschaft im Lernen und Leben“, läßt Schwester Magdalena, Maries Lehrerin, deren Mutter wissen. Schwester Magdalena hat „nichts als das seelische Wohlbefinden dieses Kindes“ im Auge. Sie ist – gut erziehungsamerikanisch – besorgt um Maries Anpassung. Die weitere Frage wäre freilich, wie sich Marie später verhält. Vorerst ist ihre Solidarität jugendliche Gesinnungsethik. Der Weg zur Handlungsethik der Erwachsenen ist weit.

Der alte Cresspahl weiß das. Gesine weiß das. Cresspahl, der als sozialdemokratischer Tischlermeister die Nazipartei früh richtig beurteilte, „wollte das Unrecht in seinem England verpassen, bloß um keine Schuld abzukriegen. War das nicht selbstsüchtig?“ fragt der Erzähler durch Cresspahls Frau Lisbeth weiter. „Durfte Einer aus seinem Land weggehen, bloß um in Sicherheit zu leben?“ (365). Cresspahl kam seiner jungen Frau und ihres Kinds wegen zurück. Aber was konnte er in Jerichow tun? Ein paar menschliche Kontakte gegen die sich etablierende Ideologie, ein Stück Gesinnung dagegen. Was nutzte es? Gewiß, er trat nicht in die Partei ein. Aber mußte er sich nicht wohl oder übel einen Auftrag für Tischlerarbeiten bei der neuen Wehrmacht besorgen? Mitschuldig wider Willen?

Wie kommt das eigentlich? Wie geht das? dieses komplizierte gesellschaftliche Leben im kleinen und im großen? dieses Hineingleiten und Sich-Verfestigen im Unrecht? damals, 1933, in Deutschland, heute, 1967, in New York? die Unterdrückung der Juden in Jerichow, der Schwarzen in New York, die Vorbereitung des Kriegs im Nazi-Deutschland, der USA-Krieg in Vietnam? Es ist die Frage nach der Schuld eines jeden und der Schuld aller, die Frage nach der arg bedingten Freiheit, wenn nicht einmal der Präsident der Vereinigten Staaten kann und darf, wie er will. Trägt Dow Chemical Schuld, daß in Vietnam Menschen durch Napalm verbrennen? „Dow Chemical hat einen Persilschein des Kriegsministers: die private Industrie habe keinen Einfluß auf die militärische Verwendung ihrer Produkte: und ohnehin kommt Napalm B nur für ein halbes Prozent des Absatzes von Dow Chemical auf“ (424). Es ist die Moral der Arbeitsteilung, der partiellen Systeme, der Gruppeninteressen. Was kann Gesine dafür? Was meint der Erzähler? „Haushaltsprodukte der Firma Dow Chemical kaufen wir schon lange nicht mehr. Aber sollen wir auch nicht mehr mit einer Eisenbahn fahren, da sie an den Transporten von Kriegsmaterial verdient? Sollen wir nicht mehr mit den Fluggesellschaften fliegen, die Kampftruppen nach Vietnam bringen? Sollen wir verzichten auf jeden Einkauf, weil er eine Steuer produziert, von deren endgültiger

Verwendung wir nichts wissen? Wo ist die moralische Schweiz, in die wir emigrieren könnten?“ (382) Das ist's. Es gibt keine moralische Schweiz. Und es gibt in einem System komplizierter Abhängigkeiten keine Unschuld.

Gesine erkennt Cresspahls Schuld. „Du wolltest doch nicht in noch einen Krieg“, spricht sie im inneren Dialog mit ihrem Vater. „Warum bist du dann hingefahren zum Krieg?“, das heißt heimgekommen nach Nazi-Deutschland. Warum bist du nicht öffentlich aufgestanden gegen das einsetzende Unrecht? „Da gab es mit einmal politische Todesstrafen (d. h. erkennbares Unrecht), aber du wolltest dich eben aus der Politik halten?“, insistiert die Tochter. „Wo sittest du, Gesine?“, fragt Cresspahl im Mecklenburgischen Platt zurück. „Kannst du dich nicht sehn? Worum gehst du nicht wech, dat du kein Schult krichst? Du kennst dat nu doch as dat iss mit de Kinner. Wat secht Marie, wenn se't markt hett?“ (391).

Papenbrocks Schuld (Gesines Großvater mütterlicherseits) war eindeutig geschäftsopportunistisch. Ihm ging es nur darum, ob seines SA-Sohn „Verwandtschaft mit der neuen Macht gut war für das Geschäft oder mißlich, im Grunde aber bedenkenlos bereit für den einen wie den anderen Entschluß“ (261). Als ehemaliger Deutschnationaler fand er später „zu jeder verdächtigen Handlung des Führers und Reichskanzlers wie eh und jeh eine, die er nicht verdächtigte“ (471). Geschäftsfiguren wie Papenbrock oder der New Yorker Bankier sind als Einzelpersonen uninteressant – weil eine wirkliche moralische Entscheidung gar nicht vorliegt –, als Produkt einer Gesellschaft aber furchtbar durch Zahl und Mächtigkeit. Auf einer Flugreise nach Richmond/London reflektiert Gesine, was wäre, wenn ihr Vater hier geblieben wäre. „Ich wäre jemand anders, bis auf den Namen. Ich wäre nicht deutsch; ich würde von den Deutschen sprechen in einem fremden und entfernten Plural. Ich hätte die Schulden einer anderen Nation“ (334).

Papenbrock meint als Besitzer eine bürgerliche, juristische Gerechtigkeit. Seine Tochter Lisbeth, Gesines Mutter, denkt an eine biblische. „Sie meinte die Ungerechtigkeit, was die Vorschriften der Bibel untersagten und mit Strafe belegten“ (365). Sucht Gesine weniger als eine biblische Gerechtigkeit von Mensch zu Mensch, von Gruppe zu Gruppe? Kaum, auch wenn sie ihre Vorstellung von Gerechtigkeit nicht mehr an ihrer Mutter Bibel mißt. Die theistische Beziehung der Gerechtigkeit bleibt allerdings ausgespart.

In „Jahrestage“ ist Johnsons Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit episch breiter, welthaltiger geworden. Die erzählerische Anstrengung nach Wahrheit heißt zuerst Richtigkeit, nämlich der Sachen, Personen, Tatsachen, Information; danach Aufrichtigkeit als persönliches Ethos; zuletzt aber scheint mehr als eine Summe von Richtigkeiten und Aufrichtigkeiten auf. Johnsons Roman enthält dieses Mehr⁶. Jahrestage in New York sind zugleich Deutschstunde für Jerichow. Hier beobachtet einer von außerhalb des literarischen Betriebs, mitten in der Zeit am Rand der Zeit, Leben in der

⁶ Zum Problem der Wahrheitsfindung s. U. Johnson, Berliner Stadtbahn, in: Merkur (1961) 722–733.

westlichen Welt mit Augen der Gerechtigkeit. Wir lasen Nazizeit und Jetztzeit durch die Augen von Böll, von Grass, von Siegfried Lenz. Nunmehr lesen wir sie durch Johnson. Verharmlost er die bösen Nachrichten von 1933 und 1967? Er schreit sie nicht hinaus. Er erbricht sie nicht. Er gerät nicht in Zorn. Das ist wahrscheinlich zuerst eine Frage des Temperaments. Die Gefahr, daß schlimme Nachrichten eingebettet werden durch den Roman als Roman, daß sie eingebettet werden in den Erzählstrom, ist vorhanden. Sie liegt in der Gattung des Romans und im Sprachton. Wenn der Leser nur reagiert, wenn er angeschrien und provoziert wird, so ist das zumindest auch eine Sache des Lesers. Mir scheint, daß neben der zunehmend lautstarken literarischen Provokation die leisere ihren Platz hätte. Enthält Johnsons Erzählhaltung introvertierten Stoizismus, resignierte Kontemplation? Eine gesellschaftspolitische Antwort auf die Frage „was sollen wir tun?“, das Bekenntnis zu einer der politischen Richtungen, ist von Johnson nicht zu erwarten. Er hat einen synthetischen Zeit-Roman geschrieben. Er ist kein Rebell und kein Revolutionär. Er hat seinen eigenen Nonkonformismus. Einen kontemplativen. Vielleicht stellt Gesine eines Tags die Sinnfrage. Wir sind gespannt auf den zweiten Romanteil.

UMSCHAU

Ivan Illichs „Anti-Fortschritt“

Dankbar für die schonungslose Kritik an den Verfehlungen des Fortschritts in Lateinamerika bleibt dem Leser der Aufsätze von Ivan Illich¹ die unbeantwortete und dringliche Frage: Ist der „Anti-Fortschritt“ des Dr. Ivan Illich der gesuchte „dritte Weg“ für die Entwicklung, aufbauend auf einem „radikalen Humanismus“ und frei von der Offerierung westlicher oder östlicher Systeme?

Die erste Veröffentlichung der Aufrufe und Reden von Ivan Illich, die gleichzeitig mit der amerikanischen Originalausgabe erscheint, ist allein schon deshalb zu begrüßen, weil sie die Person, das Anliegen und die für uns überraschende Sicht Illichs besser verstehen hilft. Zwar ist der in Wien gebürtige Sohn eines katholischen Dalmatiners und einer lutherisch getauften deutschen Jüdin und jetzige Direktor des unabhängigen Centro Intercultural de Documentacion in Cuernavaca (Mexiko) spätestens seit seinem Interview mit dem „Spiegel“ in Deutschland kein Unbekannter mehr, doch dürften seine Vorträge, die er im Jahr 1970 in Berlin, München und Salzburg hielt, wiederum gezeigt haben, daß nur wenige sein eigentliches Anliegen wirklich verstehen. Sein Charme und seine brillante Gelehrsamkeit lassen den Hörer vergessen, daß die von Lebendigkeit und Phantasie sprühenden Ausführun-

¹ Ivan D. Illich, *Almosen und Folter. Verfehlter Fortschritt in Lateinamerika*. Einleitung v. Erich Fromm, deutsch v. Helmut Lindemann. München: Kösel 1970. 157 S. Paperback 15,-. — Die vom Interkulturellen Dokumentationszentrum in Cuernavaca in loser Folge veröffentlichten „Alternatives to Education“ liegen noch nicht in deutscher Sprache vor; sie enthalten interessante Erklärungen und Ergänzungen zu den Thesen Illichs.

gen einen „schöpferischen Schock“ vermitteln wollen (Erich Fromm in der Einleitung). Bei Illich ist das geschriebene Wort unmittelbarer und eindrucksvoller; auch wer ihn einfachhin neben Camilo Torres und Helder Camara stellt, wozu leider auch das Umschlagbild und der Klappentext des Buchs verführen, wird merken, daß man Ivan Illich nicht „einordnen“ kann. Der Vergleich mit Camara und Torres droht zu verschleiern, daß die Unterschiede größer sind als die Gemeinsamkeiten.

Versucht man, die zwölf Beiträge der Sammlung nach dem Erkenntnisobjekt zu typisieren, so treten drei Themen hervor: die Situation in den USA, die Probleme der Kirche und der Mission, und Kritik an Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe.

Illich kennt die USA. Von 1951 bis 1956 war er in New York als Priester auf der West-Side von Manhattan tätig; und durch das von ihm gegründete Zentrum in Cuernavaca ging ein Großteil der nordamerikanischen Priester, bevor sie in Lateinamerika als „Missionare“ tätig wurden. Alle Aufsätze bezeugen die tiefe Verärgerung Illichs über die staatliche und kirchliche Politik der Vereinigten Staaten, eine Verärgerung, die bis zur Verbitterung reicht, wenn der „American Way of Life“ zur Sprache kommt: „Nicht der American Way of Life, den ein paar Millionen leben, widert die Milliarden an, sondern vielmehr das zunehmende Bewußtsein, daß diejenigen, die auf amerikanische Art leben, keine Ruhe geben werden, bis ihre halbreligiöse Überzeugung von den Zu-kurz-Gekommenen akzeptiert wird“ (22).

Es mag zunächst nach Vorurteil und blindem Haß aussehen, wenn Illich den Krieg in Vietnam, den Krieg gegen die Armut und die

Allianz für den Fortschritt als „drei Schauplätze nordamerikanischer Missionstätigkeit und Kriegführung“ (19) auf einen gemeinsamen Nenner bringt; aber muß man Illich nicht zustimmen, daß diese Befriedungsprogramme „schwanger mit Gewalt“ (18) gehen? Gemessen an den ursprünglich besten Absichten ist die Allianz für den Fortschritt gescheitert, weil die Durchführung dieses Programms ideologisch-politisch und nur im geringsten Maß entwicklungsconform war. Leider hat die Realität bestätigt, was Illich vor zwei Jahren prophezeite: „Verstehe ich die gegenwärtigen Tendenzen richtig – und dessen bin ich gewiß –, so werden sich Gewaltausbrüche in den nächsten Jahren hauptsächlich gegen Symbole ausländischer Ideen richten und gegen den Versuch, diese zu verkaufen“ (21). Man kann sich darüber streiten, ob die Methode und die aggressive Sprache Illichs diejenigen wirklich anspricht, die er treffen will; aber man wird sein ärgerliches Staunen teilen können, daß die Zusammenhänge nicht gesehen werden: „Das Scheitern in Haarlem, Guatemala und Vietnam hat eine gemeinsame Wurzel. Alle drei Fehlschläge beruhen darauf, daß das amerikanische Evangelium von massiver materieller Leistung dort bei der ganz überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung keinen Glauben findet“ (17). Seine Diagnose der wahren Natur der Krise, nämlich „die dämonische Natur der gegenwärtigen Ordnungen, welche den Menschen zwingen, seiner immer tiefergehenden Selbsterstörung zuzustimmen“ (12), würde allerdings eher zu einem fruchtbaren Dialog führen, wenn Temperament und Engagement weniger provozierend, extrem, einseitig und pauschal zum Ausdruck kämen. Das soll aber die Zielvorstellung Illichs, nämlich „das Ende von Privileg und Bevorzugung“ (13), in keiner Weise in Zweifel ziehen.

Eine solche Zielvorstellung mußte gegen die Anordnung von Papst Johannes XXIII. Sturm laufen, die im Jahr 1960 alle Ordensoberen in den USA und Kanada verpflichtete, binnen 10 Jahren 10% der Nonnen und Priester nach Lateinamerika zu schicken. Illich schrieb im Januar 1967 seinen berühmten ge-

wordenen Artikel in der Jesuitenzeitschrift „America“, in dem er gegen den „Ausbruch von karitativer Wut“, gegen die „päpstlichen Freiwilligen“ und gegen den „Missionskreuzzug“ (45) polemisiert. Auch bei diesem Artikel, der zu den aussagereichsten und kritischsten der Sammlung gehört, wird sich der Leser fragen, ob es Illich wirklich gelungen ist, deutlich zu machen, daß der Kern der Debatte nicht darin besteht, „wie man mehr Menschen und Geld schicken könnte, sondern warum man sie überhaupt schicken soll“ (54). Nur aus dieser Sicht ist die Zielsetzung des Zentrums in Cuernavaca, wie sie Illich bei der Eröffnung umriß, verständlich: „einmal den Schaden zu mindern, der von der päpstlichen Anweisung drohte“ (43); „zum anderen wollten wir bei den entscheidenden Organen derjenigen Institutionen, welche die Mission förderten, genügend Einfluß gewinnen, um ihnen die Ausführung des Plans auszureden“ (44).

Aber auch unabhängig von diesem konkreten Anlaß hat sich Illich mit den Problemen der *Kirche* und der *Mission* auseinandergesetzt. Diese Gruppe von Beiträgen zeigt, wie Illich christlichen Glauben und Kirche interpretiert. Wiederum überstürzen sich Pauschalurteile, wie z. B. die undifferenzierte Charakterisierung des Priesters als subalternen und inkompetenten Beamten der Institution Kirche, so daß die Grundthese, die eigentlich veranschaulicht werden soll, leicht aus dem Blickfeld verschwindet: „In der Struktur der katholischen Kirche müssen große Veränderungen stattfinden, wenn sie bestehen bleiben soll“ (57). Die Grundzüge dieser 1959 formulierten Kritik sind auch heute noch gültig. Was Illich über die Gesetze der kirchlichen Bürokratie, die Säkularisierung des Amtes und die Priesterausbildung sagt, trifft echte Notstände der heutigen Kirche. Es bleiben jedoch viele Fragen offen, wie nun die Kirche konkret aussehen soll. Modelle sind gut, doch sie müssen auch Hinweise enthalten, wie sie an das Bestehende anknüpfen und in welchen Schritten sie das für notwendig Erkannte im Kontext von Ort und Zeit verwirklichen.

Illich bejaht den Dienst der Kirche an der Entwicklung und der Gesellschaft; allerdings

ist für ihn der Vertreter der Hierarchie, der Kollekten für die Armen rechtfertigt, ein ebenso großes Hindernis der Verkündigung des Evangeliums wie der Rebellenpriester. Die „besondere Aufgabe der Kirche muß ein Beitrag zur Entwicklung sein, den keine andere Institution leisten könnte. Ich meine, daß dieser Beitrag der Glaube an Christus ist“ (81). Das bedeutet für die Kirche, „allmählich die Macht, Gutes zu tun, die sie jetzt hat, aufgeben und dafür sorgen müssen, daß diese Macht auf eine Institution neuer Art übergeht; auf freiwillige und sogar umstrittene Verkörperungen weltlicher Religion“ (81).

Wenn diese Auffassung bedeutet, daß der Dienst der Kirche am gesellschaftlichen Wandel vornehmlich darin besteht, die Entwicklungsziele kritisch zu überprüfen und zu inspirieren sowie breite Bevölkerungskreise für den Aufbau gerechterer und menschlicherer Strukturen zu sensibilisieren und zu mobilisieren, dann kann man Illich ohne Vorbehalte zustimmen. Wenn Illichs Meinung aber dahingehend zu interpretieren wäre, daß sich die Kirche in Lateinamerika den gesellschaftlichen und politischen Problemen nicht widmen darf, so widerspricht dies nicht nur dem in den Dokumenten von Medellín festgehaltenen Selbstverständnis der Kirche selbst, sondern auch der auf der Hand liegenden Herausforderung des Elends und der Not, an der die Kirche nicht einfach in spiritualistischer Verengung vorbeigehen kann.

Zum Nachdenken und zur kritischen Auseinandersetzung gibt vor allem jene Gruppe von Aufsätzen Anlaß, in denen sich Illich mit Problemen der *Entwicklungspolitik* und der *Entwicklungshilfe* beschäftigt. Die I. Entwicklungsdekade, so werden Fachleute übereinstimmend bekennen müssen, hat gerade in der Richtung sehr ernüchternd gewirkt, in die Illich argumentiert: „Wer Entwicklungspolitik entwirft, folgt einem normalen Weg, ob er nun in Nord- oder Südamerika, in Rußland oder Israel lebt. Diese Menschen definieren Entwicklung und bestimmen deren Ziele auf eine Weise, an die sie gewöhnt sind, um ihre eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, und die es ihnen gestattet, sich der Institutionen zu be-

dienen, über die sie Macht oder Kontrolle ausüben. Diese Methode hat versagt und muß versagen“ (143).

Illich kann sich mit Helder Camara und mit der lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín einig wissen, wenn er das System kritisiert, nach dem der Fortschritt definiert wird, und wenn er isolierte Maßnahmen, die eine Abhängigkeit von außen verstärken, kritisiert, weil dadurch der „interne Kolonialismus“ und der „externe Neokolonialismus“ eher verfestigt als behoben werden. Am Beispiel der Bevölkerungspolitik zeigt Illich überzeugend, daß isolierte Maßnahmen, die noch dazu ohne Dialog mit dem herrschenden Wertesystem angewendet werden, zum Scheitern verurteilt sind, weil sie „mehr die Furcht vor Armut als die Freude am Leben betonen“ (115), weil eine „Diskrepanz zwischen der neuen Botschaft und dem Lebensstil, wie er den bürgerlichen Mehrheiten in Lateinamerika gemeinsam ist“ (116), besteht, und weil persönliche Beweggründe weder importiert noch von den politischen Verhältnissen isoliert werden können.

In allen Bereichen halten uns, wie Illich richtig in seiner Kritik am Pearson-Bericht bemerkt, unsere Vorstellungen von Fortschritt gefangen, so daß sie Gedanken außerhalb des Systems verhindern, in das wir verstrickt sind. Sicher findet unsere Gebermentalität darin ihren verwerflichsten Ausdruck, daß wir „abgepackte Lösungen“ anbieten und veraltete Modelle unserer Standardprodukte exportieren (vgl. 132 f.); aber Illich wird sich den Hinweis gefallen lassen müssen, daß gesellschaftlicher Wandel nicht mit dem Punkt Null anfangen kann, und daß Industrialisierung trotz aller Ehrfurcht vor anderen Wertesystemen bestimmte Verhaltensweisen verlangt, die nun einmal – vielleicht leider – in Europa und in den USA entstanden sind. Freilich ist Unterentwicklung in gewissem Sinn „das Ergebnis eines Geisteszustandes, der sozialistischen und kapitalistischen Ländern gemeinsam ist“ (148); freilich ist die heutige Armut weithin „das Abfallprodukt eines Weltmarktes, der den Ideologen eines industriellen Bürgertums dient“ (148 f.) – aber

die von Illich genannte Alternative zur Entwicklungshilfe und zur bloß politischen Revolution, die er „institutionelle oder kulturelle Revolution“ (149 f.) nennt, muß genauer auf ihre möglichen Ansatzpunkte und auf ihre Durchsetzbarkeit untersucht werden. Ohne Zweifel ist es dringend nötig, „brauchbare Alternativen zu modernen Lösungen zu entwickeln“ (139), aber Illich selbst muß zugeben, daß es einfacher ist, über Alternativen zu vorhandenen Institutionen, Dienstleistungen und Produkten zu reden, als solche Alternativen zu beschreiben. Und es dürfte zu pauschal geurteilt sein, wenn dieser „Gegenforschung über Alternativen“ (142) vorgeworfen wird, daß sie den anhaltenden Kapitalmangel in der Dritten Welt übersehe. Ist nicht jene „Meritokratie“ (151), die Illich an den extremen Beispielen Boliviens und Cuba schildert, gerade im Namen einer Kulturrevolution entstanden, die auf die Bildungsfähigkeit des Menschen setzt?

Nach Illich bleibt es „die Aufgabe des Kulturrevolutionärs, die Irrtümer zu überwinden, auf die sich die Förderung des Schulwesens gründet, und ein Programm für die radikale Entschulung der Gesellschaft zu umreißen“ (155). Illich stellt sich mit aller Energie und Phantasie in den Dienst dieser ersten Phase der Kulturrevolution. Das Feuerwerk an treffenden und bissigen Argumenten läßt jedoch leicht übersehen, daß Illich nicht den Beitrag der Bildung als solcher zum Entwicklungsprozeß leugnet, sondern nur das in Lateinamerika existierende formale Bildungssystem aus dem Instrumentenkasten der Entwicklungspolitik verbannt sehen möchte. Wo Bildung einzig als durch Zahlen definierbares Produkt der Schule aufgefaßt wird, wo Bildung reduziert ist auf eine Verbindung von Klassenzimmern, Lehrplänen, Subventionen, Prüfungen und Noten, wo das Verlangen nach Bildung dem Zwang zur Schulung gewichen ist, wo Schule „zur Staatskirche des säkularisierten Zeitalters geworden“ (106) ist, dort muß man mit Illich die Schule als bildungs- und gesellschaftsfeindlich bezeichnen, als Symbol des Status quo, das „den göttlichen Ursprung der gesellschaftlichen Schichtung viel

starrer, als Kirchen es jemals getan haben“ (138), rationalisiert. Die Gegenüberstellung der erwarteten mit den tatsächlichen Wirkungen der Bildungspolitik in Lateinamerika, die Illich in seinem Aufsatz „Schulen helfen nicht“ (87 ff.) durchführt, ist äußerst aufschlußreich und beweist einmal mehr, daß auf allen Seiten Fehler gemacht wurden, und daß eine Bekämpfung der Symptome, zumal wenn sie nach dem Modell der Modernität und des Fortschritts hochindustrialisierter Länder geschieht, mehr als fraglich ist.

Illich sieht eine Kausalkette Schulbildung – Desintegration der Gesellschaft – Frustration der Mehrheit – Gewaltanwendung. Schulbildung sollte einen breiten Mittelstand schaffen, aber „die Kluft zwischen der randständigen Mehrheit und der Minderheit mit Schulbildung wird immer breiter. Die eine alte Feudalgesellschaft hat zwei getrennte und ungleiche Klassen hervorgebracht“ (89). So kommt Illich folgerichtig zur Behauptung, daß einer der Gründe für die einsetzende Frustration der Mehrheit die Annahme ist, Schulbildung gewährleiste die Integrierung in die Gesellschaft. Diese Täuschung hat ihre Wurzeln in den lateinamerikanischen Verfassungen, die mit Blick auf die USA das Ideal umfassender Schulbildung und gleicher Bildungschancen – wobei Bildung das Erzeugnis von Schulen ist – übernommen haben, ohne vergleichbare Startpositionen zu besitzen. Weil diese Zielvorstellungen aufgrund mangelnder Mittel und steigender Kosten nicht verwirklicht werden können, degradieren Schulen mehr als sie graduieren, und Schule wird zu einem tyrannischen Götzen, der diejenigen schützt, die bereits geschult sind: „Das Kind lernt nur, daß diejenigen, welche mehr Schulbildung als es selber haben, einen höheren Rang und unbestrittene Autorität besitzen“ (96). Am Ende steht für Illich die Gewalt. „Wenn man zuläßt, daß sich das Evangelium von der allgemeinen Schulbildung in Lateinamerika ausbreitet, dann muß die Fähigkeit der Militärs, Aufsässigkeit zu unterdrücken, noch größer werden. Nur Gewalt wird schließlich die Aufsässigkeit meistern, die aus den frustrierten Erwartungen

erwächst, welche die Werbung für den Schulmythos hervorruft“ (99 f.).

Gemessen an dem, was die wissenschaftliche Analyse über diejenigen in Lateinamerika auszusagen weiß, die über keine Schulbildung und über keinen Zugang zum Bildungssystem verfügen, ist zwar nicht einsichtig, warum Schulbildung einfachhin und überall „Freiheitsbeschränkung gesunder, produktiver und grundsätzlich unabhängiger Menschen“ (92) sein soll; doch verliert das Schulwesen sicher dort seine Relevanz für den Entwicklungsprozeß, wo es ein ritualisiertes Bescheinigungsverfahren darstellt, aus dem gesellschaftliche Privilegierung wächst und das allein als Norm der Tauglichkeit gilt.

Hier ist Illich wohl der größte Vorwurf zu machen: Seine Verdammung des herrschenden formalen Bildungssystems in den meisten lateinamerikanischen Ländern – obwohl auch hier eine ganze Reihe von Differenzierungen am Platz wären – ist generell richtig; aber er erweckt den Eindruck – ich unterstelle, daß er dies ohne böse Absicht tut –, daß Bildung in jeder systematischen Form und folglich auch Bildungshilfe schlechthiniger Unsinn sei, der die Unterentwicklung eher zementiere als überwinde. Illich übersieht, daß seit der Aufstellung des Santiago-Plans 10 Jahre vergangen sind, in denen die entwicklungspolitische Forschung in aller Welt und auch die

politischen Entscheidungsträger in vielen lateinamerikanischen Ländern Entscheidendes dazugelernt haben.

Aber vielleicht fehlen phantasievolle Entwürfe, weil man zwar Ziele des öffentlichen Bildungswesens formuliert (vgl. z. B. 112), aber die Übersetzung solcher Zielvorstellungen in operationelle Handlungsentwürfe nicht bewältigt. Ganz abgesehen von politischen und internationalen Konsequenzen, die Illich selbst sieht, stellen auch seine Vorschläge nur isolierte Maßnahmen dar, die keine konsistente Bildungsstrategie ergeben. Freilich wird man an seinen Empfehlungen – z. B. Beschränkung der Pflichtschule auf jährlich 2 Monate mit Ausdehnung der formalen Bildung über 20 bis 30 Jahre, programmierte Unterweisung in Fremdsprachen und Mathematik, subventionierte Umgestaltung industrieller Anlagen zu beruflichen Ausbildungsstätten – nicht einfach vorübergehen, aber man wird sich die Mühe machen müssen, vor dem Hintergrund einer Situationsanalyse eine Globalstrategie zu entwerfen, in der Bildung und Bildungswesen als Instrumente des bewußt gelenkten Kulturwandels ihren zielkonformen Stellenwert erhalten. Erst auf diese Weise wird das eigentliche Anliegen, das Illich in seiner Sammlung von Aufsätzen verfolgt, deutlich werden und politisch wirksam sein können.

Hans Zwiefelhofer SJ

Fernsehzuschauerforschung

Die Zuschauerforschung machte vor einiger Zeit von sich reden, als sie Zahlen auf den Tisch legte, nach denen das Zweite Fernsehprogramm das Erste an Beliebtheit übertroffen hat. Die Programmverantwortlichen der 9 Rundfunkanstalten, die zusammen das Erste Programm bestreiten, sind dabei, durch Umstrukturierung des Programms diesen Nachteil wieder auszugleichen.

Inzwischen haben zwei junge Sozialwissenschaftler in ihrem Buch „Massenmedien und Meinungsbildung“¹ der Diskussion eine neue Richtung gegeben. Sie greifen die Programm-

struktur des Fernsehens gerade da an, wo sich die Verantwortlichen empfindlich gezeigt hatten. Nach ihrem Urteil sind für die Anstalten Zuschauerzahlen und Sehbeteiligung, kurz Attraktivität vorrangig. Daher bestimmten Unterhaltungsprogramme und andere unpolitische Sendungen das Fernsehen. Diese Tendenz wird daraus abgeleitet, daß es dem

¹ Ralf Zoll, Eike Henning, Massenmedien und Meinungsbildung. Angebot, Reichweite, Nutzung und Inhalt der Medien in der BRD (München 1970).

Fernsehen wie den Zeitungen und Zeitschriften um die Einnahmen aus dem Werbegeschäft gehe. (Ca. 30% der Unkosten decken die Anstalten durch die Werbeeinnahmen.) Je mehr Zuschauer ein Programm auf sich ziehen kann, um so teurer können die Werbezeiten an die Wirtschaft verkauft werden. Damit scheint für die Rundfunk- und Fernsehanstalten dasselbe Gesetz zu gelten, das zumindest für die Zeitschriftenverlage niemand abstreitet: Die Verlage sind wirtschaftliche Großunternehmen. Sie sind an Umsatz und daher an Massenkonsum orientiert. Das Interesse am Profit bestimmt weitgehend die Arbeit der Redaktionen. Für die übrige Wirtschaft spielen diese Medien als Träger der Werbebotschaft für Konsumartikel eine entscheidende Rolle.

In einer bereits gängig gewordenen Analyse des Spätkapitalismus weisen Zoll und Hennig den Massenmedien ihren Platz an. Ihre eigentliche Funktion, eine kritische Öffentlichkeit herzustellen, nähmen sie nicht wahr. Statt dessen vermittelten sie die für die Aufrechterhaltung des kapitalistischen Systems notwendigen Konsumnormen und Kaufimpulse und sparten politische Fragen aus (29 f., 113 f., 140). Die wenig reichhaltigen Ergebnisse der deutschen Kommunikationswissenschaft und speziell der Zuschauerforschung führen die Autoren auf dieselben Tendenzen zurück. Da es den Rundfunkanstalten darauf ankomme, Daten für die Preisgestaltung der Werbezeiten zu erhalten, seien sie an Forschungen über die Wirkung von Sendungen mit politisch-sozialer Thematik nicht interessiert. Denn Werbungtreibende interessieren allein die Zahl der Zuschauer, die mit einem bestimmten Programm erreicht werden, sowie die Zusammensetzung dieser Zuschauerschaft nach sozialer Schichtung und Einkommensklassen (8, 60, 144).

Diese vehemente Kritik löste eine entsprechende Reaktion von seiten der Fernsehanstalten aus. Der Intendant des Süddeutschen Rundfunks, Dr. Hans Bausch, Vorsitzender der Medienkommission (ARD/ZDF), geht in einer Presseerklärung vom 7. 9. 70 auf einzelne Behauptungen der Au-

toren ein und polemisiert gegen deren „Praxisferne und Selbstsicherheit“².

Der Vorwurf von Zoll und Hennig, die ARD-Anstalten verschleierte die tatsächlichen Einnahmen aus dem Werbefernsehen, braucht hier nicht näher diskutiert zu werden, da es sich wohl um Nachwirkungen aus den Auseinandersetzungen um die Gebührenerhöhung handelt. Die Argumentation in der Erklärung von Dr. Bausch richtet sich in ihrer Spitze gegen die Kommunikationswissenschaft selbst. Die Autoren beklagen den unterentwickelten Zustand der deutschen Zuschauerforschung. Darauf lautet die Antwort der Anstalten: „Das ist eben das Dilemma! Wie soll eine Wissenschaft, die es kaum gibt, deren Ansätze als unzulänglich bezeichnet werden, die Jahre hinter der allgemeinen Entwicklung zurückgeblieben ist, die kein wissenschaftliches Instrumentarium für eine Wirkungsforschung vorzuzeigen hat – wie soll eine solche Wissenschaft den Rundfunk, seine Programme und deren gesellschaftliche Wirkung durchleuchten! Der Widerspruch zwischen Realität und Anspruch ist offenbar den Autoren gar nicht bewußt geworden...“ Es heißt weiter: „ARD und ZDF hätten sich schon in der Vergangenheit gewiß stärker für die Forschung engagiert, wenn einigermaßen überzeugende Instrumentarien vorgezeigt worden wären, die dem internationalen Standard entsprochen hätten.“

Hier entsteht allerdings die Frage, ob das Fernsehen seinerseits nicht etwas zur Änderung dieses Zustands hätte beitragen können. Auf welche Institute und Einrichtungen hätte dabei zurückgegriffen werden können? An einigen Universitäten (Berlin, Göttingen, Mainz, München, Münster und Nürnberg-Erlangen) sind Lehrstühle für Publizistik eingerichtet. Diese Institute sind jedoch schwach besetzt. Der Lehrbetrieb lastet den Lehrstuhlinhaber und seine Assistenten voll

² Deutsches Fernsehen, Sonderdienst, Ausgabe vom 8. 9. 1970; vgl. das Tele-Forum in: Das Parlament, Nr. 38-40. Vom ZDF war bis zum Abschluß dieses Artikels keine Stellungnahme zu erhalten.

aus. Es bleibt gerade noch Zeit für die Registrierung der (meist ausländischen) Literatur und einige kleine Probeuntersuchungen, die mit Hilfe der Studenten durchgezogen werden müssen. Große Forschungsprojekte können nur von den kommerziellen Befragungsinstituten durchgeführt werden, die über einen Stab von Interviewern und geschulten Auswertern verfügen. Aber auch hier ist die Auswahl nicht sehr groß. Wer den entsprechenden Personalstab unterhalten will, braucht Kapital und ein entsprechendes Auftragsvolumen. Konzentrationsbewegungen haben daher in den letzten zwei Jahren auch hier Monopolstellungen geschaffen. Die Zuschauerbefragungen in der Bundesrepublik werden seit Jahren durch Infratest München und dessen Tochterunternehmen Infratam durchgeführt. Dieses Institut scheint als einziges in der Lage zu sein, Auftragsvolumina dieser Größenordnung zu verkraften, denn sonst hätte man allein aus optischen Gründen einen Wechsel zwischendurch vornehmen können. Infratest befragt täglich 250 Personen zu den Sendungen der beiden vorangegangenen Tage. Infratam hat in 825 Haushalten einen Zeitmesser aufgestellt, der die Einschaltzeiten für das Erste und Zweite Programm aufzeichnet.

Diese Institute sind an ihren kommerziellen Auftraggebern orientiert, von denen sie den Großteil ihrer Aufträge erhalten. (Die Parteien bedienen sich für ihre Forschungsvorhaben eigener Institute.) Einer dieser Auftraggeber ist das Fernsehen, das mit demselben Apparat und denselben Untersuchungsmethoden bedient wird wie Zeitschriftenverlage und Konsumgüterindustrie.

Der Vorwurf von Zoll und Hennig, das Fernsehen betreibe nur deshalb Zuschauerforschung, um den Käufern von Werbezeiten Grundlagen für die Kostenberechnung zu liefern, ist zwar nicht zu belegen. Denn Erhebungen über die Reaktionen auf Sendungen, die nicht in näherer Nachbarschaft zu den Werbesendungen liegen, wären dann überflüssig. Aber durch die Praxis der Forschungsinstitute bleibt die Zuschauerforschung in dem Rahmen, der durch die Interessen der

Werbungtreibenden abgesteckt ist. Methodische Neuentwicklungen, die auf die speziellen Erfordernisse des Fernsehens eingehen, sind daher nicht erfolgt. Das Befragungsinstrumentar muß darüber hinaus den Möglichkeiten und Erfahrungen der Interviewer angepaßt sein, die gewöhnlich für Untersuchungen kommerzieller Auftraggeber eingesetzt werden. So wird auch bei der Zuschauerforschung wie bei allen Befragungen Alter, Geschlecht der Befragten, Bildungsstand und Einkommenslevel erhoben. Über das Fernsehprogramm selbst wird gefragt, welche Sendungen in den letzten zwei Tagen gesehen wurden und wie die gesehenen Sendungen beurteilt werden. Das sind ungefähr die Möglichkeiten, die sich mit einem großen, freiberuflich tätigen Interviewerstab (meist Hausfrauen und Studenten) durchführen lassen, die mit möglichst einfach zu handhabenden Fragebögen von Tür zu Tür geschickt werden.

Die so gewonnenen Ergebnisse der Erhebungen bleiben dann auch begrenzt. Der Leiter des Infratestinstituts, Dr. Wolfgang Ernst, beschreibt die Daten der Erhebungen deshalb folgendermaßen: „Die Beurteilung von Sendungen und Reihen ist nur eine Teilaufgabe der Zuschauerforschung, wenn auch eine wichtige... Zuschauerforschung liefert auch andere entscheidende Informationen, die die günstige Struktur eines Tagesprogramms oder eines Wochenablaufs betreffen können, ebenso wie den günstigen Zeitpunkt für bestimmte Sendarten oder die Zusammensetzung des Zuschauerkreises zu bestimmten Tageszeiten oder für bestimmte Sendarten.“³ Das sind aber genau dieselben Fragen, die den Anzeigenleiter einer Zeitschrift oder einer Tageszeitung interessieren: Wie stufen die Leser das Blatt ein, wann lesen sie es, wieviel Tage benutzen sie durchschnittlich eine Ausgabe der Publikation, und neuerdings, wie hoch ist die Wahrscheinlichkeit, daß eine bestimmte Seite – und damit die Anzeige auf dieser Seite – Beachtung findet? Schließlich

³ Fernsehen in Deutschland, hrsg. v. Chr. Longolius (Mainz 1967) 251.

interessiert noch Alter, Geschlecht und Einkommen der Leser- bzw. Zuschauerschaft.

Diese Daten sind für den wichtig, der mit einer bestimmten Werbebotschaft einen bestimmten Kreis möglichst intensiv und vollständig erreichen will. Sie nützen kaum etwas, um die Wirkung einer Sendung auf den Informationsstand oder die politische Willensbildung der Zuschauer festzustellen. Der Werbewirtschaft kommt es darauf an, mit dem geringsten Aufwand die größte Zahl von Kaufimpulsen zu geben. Die Forschungsinstitute liefern das Zahlenmaterial, um die geeigneten Medien für bestimmte Werbebotschaften auszuwählen. Das Fernsehen als Monopolunternehmen mit seinem Öffentlichkeitsauftrag braucht andere Daten.

Voraussetzung dafür ist eine Weiterentwicklung des methodischen Instrumentariums. In den letzten Monaten sind intensive Diskussionen zu diesem Thema gelaufen, die allerdings von den kommerziellen Auftraggebern der Institute ausgehen. Die jährlich durchgeführte Leser-Analyse (LA) der Publikumszeitschriften, auf deren Basis die Anzeigenpreislisten erarbeitet werden, ist in eine Krise gekommen. Es wurden neue Methoden entwickelt, um die tatsächliche Nutzung der Publikationen festzustellen. Die gewonnenen Zahlen sollen Aufschluß darüber geben, welchen Gebrauch die Käufer von dem Blatt machen und wieviel Leser ein gekauftes Exemplar überhaupt findet. Die augenblickliche Diskussion geht darum, die Nutzung der monatlich erscheinenden Publikationen mit der der Wochenblätter zu vergleichen.

Diese Diskussion wird für die Zuschauerforschung nicht sehr viel erbringen; sie zeigt nur, daß nicht alles so bleiben muß, wie es die eingefahrene Praxis der Meinungsforschungsinstitute als notwendig erscheinen läßt.

Bereits 1967 hat Klaus Scherer auf einige methodische Mängel bei der Zuschauerforschung aufmerksam gemacht⁴. Er weist dar-

auf hin, daß die Quote der täglich von Infratest Befragten zu klein ist, um statistisch abgesicherte Ergebnisse zu erhalten. Seine Kritik gründet sich auf folgende Überlegung. Die Befragten sollen die Sendung in eine von 5 Kategorien einteilen. Nach der Vorschrift statistischer Lehrbücher müssen für jede Kategorie mindestens 20 Nennungen erfolgen, damit die gewonnenen Prozentzahlen verallgemeinert werden können. Das heißt, daß mindestens 100 Befragte ein Urteil abgeben müssen. Da für eine Sendung maximal 500 Urteile zu bekommen sind (täglich werden 250 Personen zu den Sendungen der beiden Vortage interviewt), müßte eine Sehbeteiligung von 20% vorausgesetzt werden, damit überhaupt ein Indexwert ermittelt werden kann. Es werden aber Indexwerte schon bei 5% Sehbeteiligung angegeben.

Dem ist folgendes hinzuzufügen. Die Skala der 5 Beurteilungsgrade (ausgezeichnet, gut, zufriedenstellend, mäßig, sehr schlecht) ist noch unter einer anderen Rücksicht angreifbar. Die Nennungen werden nämlich in eine numerische Skala von -10 bis +10 umgerechnet. (Auf diese Weise kommen die Indexwerte von z. B. -1 oder +3 zustande.) Diese Umrechnung setzt voraus, daß zwischen einzelnen Urteilsgraden der gleiche „Abstand“ besteht. So müßte zwischen „mäßig“ und „schlecht“ genau derselbe Abstand bestehen wie zwischen „gut“ und „zufriedenstellend“, da zwischen -1 und -2 derselbe Abstand besteht wie zwischen +3 und +4. Es sind schwierige Untersuchungen notwendig, um den ideellen Abstand, den Befragte zwischen zwei Urteilsgraden machen, festzustellen. Erst wenn man darüber genauen Aufschluß hat, kann man verbale Urteilsmaßstäbe in Zahlen umsetzen. Selbst wenn diese Untersuchungen aber gemacht worden wären (Unterlagen waren trotz Anfragen bei zwei Anstalten nicht zu bekommen), müßte noch geklärt werden, ob die Skalen auf verschiedene Sendungen von den Befragten gleich angewendet werden oder überhaupt anwendbar sind.

Es ist unwahrscheinlich, daß jemand ungefähr dasselbe meint, wenn er eine Sport-

⁴ K. Scherer, Problematik der Zuschauerforschung in der BRD, in: Rundfunk und Fernsehen 15 (1967) 253-270.

reportage und eine Fernsehdiskussion mit demselben Wort „gut“ bezeichnet. Braucht man nicht vielmehr für einzelne Sendetypen spezielle Bewertungskategorien? Was weiß ein Wirtschaftsredakteur, wenn seine Sendung als gut bezeichnet wird? War sie unterhaltsam oder informativ für den Zuschauer? Ihm sagt ein Indexwert sicher weniger als dem Regisseur einer Unterhaltungssendung.

In diesem Zusammenhang ist auch eine Bemerkung von Klaus Scherer wichtig⁵, die auf ein rationelleres Erhebungssystem zielt. Es scheint Scherer nicht sehr sinnvoll, alle Zuschauer über das gesamte Programm zu befragen. Einzelne Sendungen wenden sich an eine bestimmte Zuschauerschicht. Es hat daher keinen Sinn, den durchschnittlichen Zuschauer zu diesen Sendungen (z. B. Wirtschaftsmagazin, Jugendprogramm, Kurzfilme usw.) zu befragen, sondern nur diejenige Gruppe, für die diese Sendungen gemacht wurden. Scherer empfiehlt, aufbauend auf eine Grundlagenuntersuchung, Zuschauergruppen nach ihrer Interessenrichtung zusammenzustellen, die im Rahmen von Paneluntersuchungen einzelne Sendungsgattungen beurteilen. Diese Befragungsmethode wäre wahrscheinlich auch weniger kostspielig als das augenblicklich übliche Verfahren.

Allerdings würden sich diese Verbesserungen noch innerhalb der Fragestellungen der augenblicklichen Zuschauerforschung bewegen. Eigentliche Wirkungsforschung hätte neue Aufgaben zu lösen. Das pauschale Urteil von Zoll und Hennig über den apolitischen Charakter des Fernsehprogramms hilft unter diesen Umständen nicht weiter. Zur Vorbereitung von Informationssendungen, Diskussionen und provozierenden Beiträgen müßten Forschungen über die Wirkung bestimmter Sendungen beitragen. Sehbeteiligung und Indexwerte geben darüber keinen Aufschluß, ob eine Dokumentation über Krankenhausprobleme oder Gastarbeiter, ob politische Magazine eine bestimmte Wirkung haben. Die Diskussion über Zimmermanns „Aktenzeichen XY ungelöst“ bleibt deshalb

⁵ Ebd. 268 f.

stecken, weil die Kritiker auch nur ihre subjektiven Eindrücke vorbringen können. Es ist ungeklärt, welchen Einfluß das Fernsehen auf die Herausbildung extremer politischer Einstellung hat und welche Wirkung Darstellungen von Gewalttätigkeiten und Aggressionen langfristig haben. Um diese Fragen beantworten zu können, müssen Befragungsmethoden zur Messung von Einstellungen und Aggressionen, müssen Längsschnittverfahren und Methoden der Inhaltsanalyse neu entwickelt oder aus dem Ausland übernommen werden.

Im Augenblick fehlen bei uns Untersuchungen, die dem technischen Stand und der gesellschaftlichen Bedeutsamkeit der Medien entsprechen. Diese Forschungen kosten natürlich Geld. Eine Bemerkung über das von NDR und WDR gegründete Hans-Bredow-Institut darf als vielsagende Bestätigung gelten: „Das Institut hat bisher die angedeuteten Aufgaben nur in begrenztem Maß wahrnehmen können, weil es im Rahmen der ihm zur Verfügung stehenden Mittel viele wünschenswerte Pläne nicht ausführen konnte.“⁶ Das Institut wurde vom NDR und WDR gegründet. In seinem Kuratorium sind Land und Universität Hamburg, der NDR und der Bund vertreten. Forschungsvorhaben werden daher zwangsläufig Gegenstand politischer Auseinandersetzungen, da sie nicht mit Hilfe kommerzieller Interessengruppen finanziert werden können. Allerdings muß auch eine politische Notwendigkeit für diese Projekte geltend gemacht werden. Denn neben der Tätigkeit einzelner Kritiker, die in Zeitungen und Informationsdiensten zu den Programmen Stellung nehmen, neben Zuschauerbriefen und der Tätigkeit der Aufsichtsgremien bedarf es methodisch abgesicherter Untersuchungsergebnisse, die für jeden der Beteiligten nachvollziehbar und überprüfbar sind – ob sie die eigene Meinung bestätigen oder nicht.

Eckhard Bieger SJ

⁶ Dokumentation 70, Publizistik, Zeitungswissenschaft, Communication Research, Journalism, hrsg. v. d. Deutschen Gesellschaft für Publizistik und Zeitungswissenschaft (Konstanz 1970) 117.

BESPRECHUNGEN

Soziologie

SEGER, Imogen: *Knaurs Buch der Soziologie*. Geleitwort von Prof. Robert K. Merton. Mit 220 meist farbigen Abbildungen, davon 75 farbige Zeichnungen von Klaus Bürgle. München: Droemer-Knaur 1970. 336 S. Lw. 19,80.

Wer wissen will, worum es geht bei all dem widersprüchlichen Gerede über Soziologie, sollte zu diesem Band der Reihe „Exakte Geheimnisse“ greifen. Die Verfasserin stellt ausführlich jene moderne Soziologie vor, die heute in Deutschland Verbreitung findet. Sie selbst hat an einer der Hochburgen dieser modernen Soziologie, der Columbia University in New York, promoviert. Die Geschichte der Soziologie dient als Einführung in die Grundfragen. Daran schließt sich die Darlegung der Begriffe, Theorien und Methoden der modernen Soziologie, die ja eine empirische, auf Beobachtung aufbauende Wissenschaft sein will. Der Leser wird auch mit der angewandten Soziologie und ihren Problemen bekannt gemacht. Die inhaltsreiche Beschreibung dessen, was empirische Soziologie ist und tut, ist verwoben mit der Apologie dieser neuen Wissenschaft, die mit altergebrachten Denkweisen zusammenstößt. Die Verfasserin beurteilt Erfolge der Soziologie realistisch; sie vertritt bescheiden, aber entschieden die Meinung, daß derjenige, der das schon über Generationen gehende professionelle Studium der Gesellschaft betreibt, mehr von den sozialen Vorgängen verstehen wird als der noch so helllichtige Laie.

Das Buch ist in zugänglicher Sprache geschrieben. Seine äußere Aufmachung, mit den vielen Abbildungen im Text, die das Gesagte veranschaulichen und weiterführen, kommt in etwa einem amerikanischen Einführungstext nahe, nur daß man für Studenten gewöhnlich weniger Farbe übrig hat. Es gehört

zu den Grundhaltungen des empirischen Soziologen, bei allen ihm begegnenden Aussagen über die Gesellschaft zu fragen: Ist es wirklich so? Diese Frage hätte sich auch der Verleger stellen sollen, bevor er behauptete, die meisten Abbildungen seien farbige.

Bei einem so umfangreichen Werk sind Schiefheiten in der Wiedergabe der Meinungen angeführter Autoren zu erwarten. Wir möchten auf die mangelhafte Unterscheidung des gegenwärtigen Systems der marxistischen Weltanschauung und seiner Entstehung hinweisen. In der Entstehungsgeschichte folgt der Dialektische Materialismus auf den Historischen Materialismus als dessen ontologische Unterbauung. Auch ist der Hauptbegriff der Analyse des gesellschaftlichen Seins der der Produktionsverhältnisse, nicht der Produktionsmittel. Diese Fehler in der Darstellung der marxistischen Position tun dem Wert des Buchs keinen Abbruch. Die Verfasserin will ja in die moderne Soziologie einführen. Sie tut es mit Auszeichnung.

J. Macha SJ

BÜHL, Walter L.: *Evolution und Revolution*. Kritik der symmetrischen Soziologie. München: Goldmann 1970. 451 S. Lw. 38,-.

Die Soziologen sind mit den ihnen zur Verfügung stehenden Theorien des gesellschaftlichen Wandels weithin unzufrieden. Während viele den Versuch einer umfassenden soziologischen Theorie für verfrüht halten und sich der empirischen Forschung widmen, suchen andere dem Übel durch Modifizierung der bestehenden Theorien abzuhelfen. Wieder andere machen sich an die Untersuchung und Revision der methodologischen Ansätze. Wie

der Verfasser, Dozent am Soziologischen Institut der Universität München, befindet, verfallen alle in Ost und West vorgetragenen Theorien des gesellschaftlichen Wandels dem Symmetrismus. Dieser führt zu durch Zirkelschlüsse sich selbstbestätigenden Systemen, die weite Gebiete des sozialen Geschehens und Wandels als residual außer acht lassen.

Auf der Suche nach neuen Ansätzen findet der Verfasser Inspiration bei der Dritten Welt. Für diese dürften ja die den aus den Industrieländern stammenden Theorien gemeinsamen weltanschaulichen Voraussetzungen einer adäquat erkennbaren Ordnung der Dinge und einer eschatologischen Geschichtsauffassung nicht selbstverständlich sein. Auch ihrer wissenssoziologischen Lage nach sind die von den industriellen Ländern angebotenen Theorien für die Dritte Welt unannehmbar, behandeln sie doch diese als Anhängsel der geschichtemachenden Staaten und verschreiben als Voraussetzung der Modernisierung weitgehende Modifizierung wenn nicht gar Aufgabe ihrer kulturellen Eigenart. In den Gesellschaftstheorien der Dritten Welt (dem Sunyatsenismus, dem Maoismus und dem Afrikanischen Sozialismus) findet Bühl, wenn auch nicht überzeugend, Ansätze zu einer soziologischen Theorie des „Segmentarismus“ oder methodologischen Pluralismus, der nicht mit dem schon praktizierten Methodenpluralismus zu verwechseln ist. Er kann freilich diesen Theorieansatz nur als „Kontrapunkt“ zu den dem Symmetrismus verfallenen Theorien darbieten, der selbst noch keine Theorie ist, sondern nur besagt, welche Annahmen und Voraussetzungen bei der Theoriebildung zu vermeiden sind: der eschatologische Fortschrittsglaube wie der organisch aufgefaßte Evolutionismus des Abendländers; der erkenntnistheoretische Realismus, die ontologische Auffassung der Kausalität und die assertorische Logik; die wissenssoziologische Naivität. Diese Forderungen sind nicht neu, und wie so oft in der Kritik der theoretischen Versuche ist der ungenannte eigentlich Schuldige das unvollkommene menschliche Erkenntnis- und Denkvermögen.

Es handelt sich um einen schwierigen Gegenstand, dessen Darstellung durch den Versuch, möglichst viele Aspekte der Probleme gleichzeitig auszudrücken, nicht an Klarheit gewinnt. Dazu kommt eine Überladung mit Anspielungen, die wohl dem in einer Habilitationsschrift (darum handelt es sich doch?) obligatorischen Vorweis einer umfassenden Kenntnis der Literatur dienen sollen. Der Text strotzt von Gänsefüßchen, und die angewandte Terminologie wird weithin als bekannt vorausgesetzt. Das Ergebnis ist eine so schwierige Lektüre, wie sie mir schon lange nicht mehr begegnet ist. *J. Macha SJ*

EUCKEN-ERDSIECK, Edith: *Die Macht der Minderheit*. Eine Auseinandersetzung mit dem neuen Anarchismus. Freiburg: Herder 1970. 124 S. (Herder-Taschenbuch. 372.) Kart. 2,90.

E. Eucken-Erdsieck bringt mit ihrem schmalen Buch (eine Sammlung von Aufsätzen) mehr Licht in das Dunkel der heutigen revolutionären Jugendsituation, als viele gescheite psychologische Deutungsversuche und soziologische Analysen es bisher vermochten. Brillant in der Formulierungskunst, vertraut mit der Geschichte der Anarchie, belehrt durch das Erlebnis der totalitären Systeme unseres Jahrhunderts und bereit zu einem dezidierten Urteil demaskiert sie die geheimen Väter des Protests (Bakunin, Marx und Freud, die Neokonservativen) ebenso wie die Propheten der heutigen Jugend (E. Bloch, H. Marcuse). Gegen die antiautoritäre Parole stellt sie die Frage nach dem Wert, den die Generation der Erwachsenen der freiheitlichen Ordnung beimißt, und setzt sie den pädagogischen Imperativ: „Diese Jugend braucht Führung, und das heißt sowohl Zielsetzung wie Grenzsetzung“ (119). Mag auch manchen diese Sicht zu einseitig, jenes Urteil zu apodiktisch sein, das Anliegen des Taschenbuchs ist viel zu bedeutsam, als daß eine Beckmesserei erlaubt wäre. Ideologische Winkelzüge erweisen sich dort alsbarer Hohn, wo gegen einen heraufkommenden Terror die Freiheit (vom Problem, ob sie sich selbst begründen kann, ein-

mal abgesehen) verteidigt wird. Und das geschieht hier. Eltern und Erzieher, zumal jene, die bereits mit den Worten des „Vorsitzenden Mao“ und dem „kleinen roten Schülerbuch“

vertraut sind, sollten dieses Taschenbuch als ermutigende Gegendarstellung unbedingt gelesen haben.

R. Bleistein SJ

Futurologie

TOFFLER, Alvin: *Der Zukunftsschock*. München: Scherz 1970. 392 S. Lw. 26,-.

Ein hemmungsloser Fortschrittsglaube wurde in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, der ungehemmte Veränderungsglaube in der zweiten Hälfte brüchig. Menschen, die in zu kurzer Zeit zu viele Veränderungen durchmachen müssen, erleiden eine psychische Belastung und Desorientierung, die sie krank macht. Alvin Toffler prägte für diesen kollektiven Zustand (zuerst in der amerikanischen Zeitschrift „Horizon“, 1965) den Namen „Zukunftsschock“. Eine Milliarde Menschen, die Industrienationen, sind von ihm bedroht. Ein Beispiel für den Beschleunigungsschub in Frankfurt: zwischen 1910 und 1939 stieg die Industrieproduktion nur um 5 %, zwischen 1948 und 1965, also in weit kürzerer Zeit, um 220 %. Der Beschleunigungsschub verändert das Lebenstempo einer Gesellschaft und die Zielvorstellungen einer Kultur (oder Zivilisation) radikal. Wir wissen zu wenig über das Anpassungsvermögen des Menschen, über die Anpassungsforderungen der Zukunft. Daß das durch Veränderungszwänge laufend überstimulierte Individuum die Belastung nicht aushält, konnte inzwischen auch statistisch nachgewiesen werden. Schon spricht man von einer Wegwerf-Gesellschaft, einer Wegwerf-Kultur. Das Ideal der Vergangenheit war die Dauer. Sie reichte von der Kathedrale bis zu den Stiefeln am Fuß. Heute werden die Beziehungen zwischen Menschen und Dingen immer kürzer. Immer mehr langlebige Güter werden durch kurzlebige ersetzt.

Eine Reihe von Konflikten in unserer Gesellschaft, z. B. der zwischen den Generationen, beruht nach Toffler auf unterschiedlichen Reaktionen gegenüber der Beschleunigung des Lebenstempes. „Die aufsehenerregenden An-

zeichen der Zersetzung allgemeiner Wertbegriffe, die wir um uns herum beobachten können – die Verbreitung des Rauschgiftgenusses, die Zunahme mystizistischer Lebensanschauungen, die wiederholten Ausbrüche zum Vandalismus und zielloser Gewalttätigkeit, die Politik des Nihilismus und der Rückwendung in die Vergangenheit, die beklemmende Apathie von Millionen – lassen sich ausnahmslos besser verstehen, wenn man ihren Zusammenhang mit dem Zukunftsschock erkennt. Es könnte durchaus sein, daß diese Formen gesellschaftlicher Irrationalität Ausdruck von Verfallserscheinungen in den Entscheidungsprozessen des einzelnen sind, die in einer Situation der Überstimulierung durch die Umwelt entstehen“ (275).

Tofflers Buch ist eine Anklage erster Ordnung gegen die technokratische Welt. Es rührt nicht – wie Herbert Marcuses „eindimensionaler Mensch“ – an das „Allerheiligste“ dieser Gesellschaft, an die Struktur des rücksichtslosen Gewinnstrebens und an die normierte Einpassung des einzelnen. Es ist unmittelbar praktischer und zum Überleben auffordernder Natur, verlangt keine Strukturveränderung im großen. Tofflers Thesen lassen sich zusammenfassen: 1. Die Welt ändert sich schneller als je zuvor. 2. Nur, wer sich anpaßt, überlebt. 3. Eine zu schnelle Veränderung hält der Mensch nicht aus. 4. Der Beschleunigungsschub muß kontrolliert, seine Folgen müssen bedacht werden.

Wie sagt der Bischof in Dürrenmatts „Wiedertäufer“? „Diese unmenschliche Welt muß menschlicher werden. Aber wie? Aber wie?“ Und wer soll es tun? Die Institute für Umweltschutz? Zuletzt die Politiker? Wir werden – vorerst wenig – sehen. Noch mehr Menschen müssen krank werden.

P. K. Kurz SJ

Philosophie

JASPERS, Karl: *Chiffren der Transzendenz*. Hrsg. v. Hans SANER. München: Piper 1970. 111 S. Kart. 6,-.

Diese letzten Vorlesungen geben in einfacher und sehr persönlicher Sprache den Kern der Philosophie von Jaspers. Sie betonen mit Entschiedenheit die verhängnisvolle Blindheit des Positivismus, der Wissenschaftsgläubigkeit und der Entmythologisierung und weisen mit Kraft hin auf die wesentliche Offenheit des Menschen, über alles Gegenständliche hinaus, auf die Transzendenz, ohne die er nicht Mensch wäre. Aber der Einfluß der monologischen Philosophie Kants mit ihrer Trennung von Sinnlichkeit und Verstand und ihrer Leugnung einer unmittelbaren, wenn auch an das Gegenständliche gebundenen Erkenntnis des Geistigen, die als personhafte bereits im menschlichen Bereich an Offenbarung gebunden ist, verstellen den Blick auf den Erkenntniswert dessen, was er Chiffren nennt. Allerdings bleibt diese Erkenntnis analog; sie ist nur ähnlich, zugleich so und nicht so; und sie führt immer ins Geheimnis. Dieser Einsicht kommt Jaspers an manchen Stellen nahe und nur durch sie erhält seine Lehre von den Chiffren ihre volle Bedeutung. Darum kann in einer Welt, in der durch die Verkennung der Grenzen der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, der Psychologie und Soziologie, der Blick auf das Geistige und dessen Überstieg über das Gegenständliche bedroht ist, das vorliegende Büchlein erweckend wirken.

A. Brunner SJ

RIESENHUBER, Klaus: *Existenzerfahrung und Religion*. Mainz: Matth. Grünewald 1968. 126 S. (Unser Glaube. Christliches Selbstverständnis heute. 2.) Kart. 10,80.

Der zweite Band der Reihe „Unser Glaube – Christliches Selbstverständnis heute“ leitet von der Frage nach dem Menschen als Ganzem zur Sphäre von Religion und Glaube über. Es geht hierbei um ein Problem, das in

den letzten Jahren wieder ganz aktuell geworden ist, nämlich die Frage nach der Erkenntnis und der Verehrung Gottes. Der Verfasser möchte zeigen, wo für einen heutigen Menschen ein ursprünglicher Zugang zu Gott sein kann. Was in früheren Zeiten philosophische Beweisgänge zu klären versuchten, dazu wird hier ein neuer Weg beschrrieben: In Analysen verschiedener grundlegender Situationen des menschlichen Lebens soll die Möglichkeit einer „Gotteserfahrung“ aufgewiesen werden.

Nach einer umfassenden Übersicht über alle kritischen Standpunkte der heutigen Zeit in der Gottesfrage begründet Riesenhuber die Methode und Berechtigung seines Vorgehens. Jede gültige Aussage muß letztlich auf „erkennende(r) Hinnaahme von Wirklichkeit in Unmittelbarkeit, also ohne Schlußverfahren“ (26 f.), d. h. auf Erfahrung beruhen. Exakt wird die Vielschichtigkeit des Phänomens Erfahrung und die notwendige Verquickung von Erfahrung und ihrer Deutung entfaltet. Allerdings dürfte dieser Abschnitt ein wenig zu sehr in fachphilosophische Streitfragen eindringen und somit die Gefahr mit sich bringen, daß der Leser nicht die notwendige Mühe aufbringt, ihn durchzuarbeiten. Doch gerade hier sind fundamentale Aussagen über das Denken und Erkennen des Menschen überhaupt zu finden, von denen man nur wünschen kann, sie wären geistiges Allgemeingut.

Das Hauptthema des Buchs bildet eine Vielfalt von Ansätzen, wie im täglichen Leben sich die Anwesenheit Gottes widerspiegeln kann. Dabei wird die Pluralität auch tatsächlich durchgehalten, wenn die Analyse auf Gott hin transparent gemacht wird. Sinn und Bejahung des Daseins, Verpflichtung und Verantwortung, Vertrauen und Liebe: sie alle weisen auf etwas Letztgültiges, Unbedingtes, Umfassendes und zeigen es in verschiedenem Licht. Die Ausdeutung dieser Erfahrungen rundet dann ein klassischer „Beweis“ ab, der die Beziehung des Menschen zu Gott, dem

Einen, Wahren und Guten aufzeigt. Wie verhält sich der Mensch gegenüber dem Gott, der ihm in der Erfahrung entgegentritt? Die aktuelle Frage der Säkularisierung wird hier nicht mit oberflächlichen Argumenten angegangen, sondern von der Kernfrage des Verhältnisses Gott – Welt her, wie es sich in der Gotteserfahrung zeigt, beantwortet. Dem sich in der Welt als von ihr unterschieden offenbarenden Gott schuldet der Mensch eine ausdrückliche Antwort. Vom Wesen des Menschen her ist jede einseitige Verabsolutierung im Bezug zu Gott und der Welt fehl am Platz. In weiteren Kapiteln entfaltet Riesenhuber die grundlegenden Vollzüge des religiösen Akts aus dem Wesen der Person. Dem Anruf Gottes antwortet der Mensch mit Anerken-

nung im Glauben, er übereignet sich an Gott in der Liebe und kann trotz der eigenen Unvollkommenheit in der Hoffnung auf Gott seine eigene Vollendung, sein wahres Selbst finden. Am Schluß des Buchs steht die Frage nach einer möglichen Offenbarung Gottes in der Geschichte. Ähnlich wie Karl Rahner in einem seiner Artikel versucht Riesenhuber hier, philosophische Linien hin zur Plausibilität der Inkarnation Gottes in einem Menschen zu ziehen.

Das Buch kann einen wertvollen Beitrag dazu leisten, in einer Zeit, die vom „Tod Gottes“ gezeichnet ist, Wege zu einem neuen und ursprünglichen Gottesverständnis zu weisen.

H. Schöndorf SJ

Pädagogik

BLEISTEIN, Roman: *Die Jugend von heute und der Glaube von morgen*. Theorie und Praxis. Würzburg: Echter 1970. 154 S. Kart. 9,80.

In einer zuerst theoretisch-diagnostischen und schließlich praktisch-projektiven Sicht geht Bleistein in neun Kapiteln, die teilweise schon in den „Stimmen der Zeit“ und den „Katechetischen Blättern“ veröffentlicht wurden, das Problem einer entwicklungs- und zeitgerechten religiösen Jugendbildung an.

Zuerst wird die „Situation des jungen Menschen von heute“ beschrieben: sein Informationsbedürfnis, seine Bindungsscheu und deren Ursachen und sein „vagabundierendes Gemüt“. Ein „entwicklungspsychologisches Portrait“ des 15- bis 20jährigen Jugendlichen schließt sich an und zeichnet die Prozesse der Ablösung von den früheren Autoritäten in wachsender Selbstfindung, der Übernahme der Geschlechterrolle und der Konstruktion einer neuen Lebensform nach dem Zerfall des kindlichen Weltbilds. In beiden Kapiteln hält sich der Autor streng an das, was die gegenwärtige soziologische und psychologische

Jugendforschung in Deutschland für eine religionspädagogische Besinnung hergibt, und hütet sich, Lücken durch vorschnelle Vermutungen auszufüllen. Mit Recht bemängelt er im Schlußkapitel, daß sich diese Forschung bisher viel zu wenig spezifisch religionspsychologischen Problemen (Gottesvorstellung, Zusammenhang zwischen Glaube der Familie und Glaubenskrise des Jugendlichen, Gebetspraxis usw.) zugewandt hat. Man könnte hinzufügen, daß im französischen Sprachraum mit beachtlich verfeinerten Beobachtungsmethoden Ergebnisse zutage gefördert wurden, die unsere deutschen Kenntnisse, auch die von Bleistein so sachkundig ausgewerteten, in manchen Punkten ergänzen könnten.

Ein drittes Kapitel skizziert weitgehend nach K. Rahner die „Gestalt des Glaubens von morgen – im Hinblick auf den heutigen Jugendlichen“. Die Stichworte „personaler“, „begründeter“, „ganzmenschlich angenommener“, „weltzugewandter“ und „brüderlicher Glaube“ enthalten eine überzeugende Synthese, die mit vielen bewußt oder unbewußt immer noch wirksamen volksskirchlichen und

gemütsfremden Zielvorstellungen aufräumt und sich realistisch den Aufgaben der unmittelbaren Zukunft stellt. In die gleiche Richtung geht die Bilanz des folgenden Kapitels „Christlicher Glaube in den Pubertätsjahren“, das den praktisch-projektiven Teil einleitet und das Ziel der religionspädagogischen Bemühungen als „mystagogische“, d. h. zur christlichen Erfahrung hinführende „Initiation“ bestimmt, als Initiation, die nicht zum Anpassungskatholizismus erzieht, sondern zur Mündigkeit, indem sie in Geduld und Redlichkeit das Risiko eines wirklichen Freiheitsspielraums für den Jugendlichen einlegt, ohne ihm jedoch resigniert eine religiöse Schonzeit zu verordnen. Aus der Überzeugung heraus, daß jedes Lebensalter seinen besonderen Bezug zu bestimmten Glaubenswahrheiten hat, versucht Bleistein in zwei Entwürfen eine „Kurzformel des Glaubens für Jugendliche“ zu konzipieren, die deren entwicklungs- und epochengemäße Glaubensgestalt umreißen könnte. Während sich der erste Entwurf an die urchristlichen Glaubensformeln anlehnt, wandelt der zweite die aus anthropologischem Ansatz entworfene Kurzformel K. Rahners für die Situation des Jugendlichen ab. So wird einer der wertvollsten Impulse K. Rahners, von dem die Jugendpastoral bisher nur rezeptfertige Anregungen übernahm, für die Jugendarbeit fruchtbar gemacht. Es würde sich übrigens lohnen, diesen Versuch mit den neueren Bemühungen um eine „induktive“ Methode der Jugendlichenkatechese in Beziehung zu setzen.

Nach diesen beiden Entwürfen liegen die Schwerpunkte, die das Buch originell und für die Praxis wertvoll machen, in den Ausführungen über „das Glaubensgespräch mit Jugendlichen“ – ein Glanzstück von „Pastoral Counseling“ für Jugendliche –, über „das Glaubensseminar für Jugendliche“ – mit dem Modell einer Tagesordnung und einer Skizze von Vorträgen – und über die „Krise und Reform der Jugendexerzitien“. Hier werden nach einer scharfsichtigen Auseinandersetzung mit ungenügenden Reformansätzen und fragwürdigen Zielsetzungen Exerzitien gefordert

und inhaltlich wie auch methodisch skizziert, die konsequent nur einer Auswahl von „exerzitienfähigen“ Jugendlichen (nicht unter 18–19 Jahren) zugeordnet sind, also eindeutig ein auf Entscheidung hingeeordnetes „existentielles Experiment des Glaubens“ sein können und mehr vom gemeinsamen Rundgespräch über die Tagesthematik und von der täglichen Aussprache mit dem Exerzitienleiter als von Vorträgen in Bewegung gebracht werden.

B. Grom SJ

Der Elternabend. Gedanken – Anregungen – Hilfen. Eine Schriftenreihe des Bischöflichen Seelsorgeamtes Passau zu den Themen des Rahmenplanes für die religiöse Unterweisung der Kinder. Hrsg.: Deutscher Katecheten-Verein, 8 München 80, Preysingstraße 83 c.

Schon vor Jahren wiesen Pastoraltheologen in gelehrten Abhandlungen auf die Notwendigkeit hin, die Glaubensunterweisung der Kinder von ihrer schulischen Isolierung zu befreien und wieder mit einer breiten Erwachsenen- und vor allem mit einer gezielten Elternbildung zu verbinden. Der schulische Religionsunterricht, so erkannte man, ist nur ein Faktor in der menschlich-religiösen Erziehung des Kinds, im Vergleich zu dem der Faktor Familie eine ungleich stärkere Prägestkraft ausübt. Der 1967 erstellte „Rahmenplan“ suchte dieser Erkenntnis dadurch Rechnung zu tragen, daß er den Katecheten erklärte, die Einführung der Eltern in die mit der Glaubensunterweisung zusammenhängenden Fragen gehöre zu ihrem „notwendigen Aufgabenbereich“ und jedes Jahr seien ein oder mehrere *Elternabende* zu bestimmten Schwerpunktthemen abzuhalten.

All diese Empfehlungen waren solange in den Wind (bzw. in die Ohren einiger weniger überdurchschnittlicher Katecheten) gesprochen, als es keine praktischen Anregungen und Materialien dazu gab. Diesem Mangel sucht nun endlich eine Reihe von Vorlagen abzuwehren, die zuerst in der Diözese Passau erprobt wurden und jetzt durch den Deutschen Katecheten-Verein allen Interessierten zugänglich gemacht werden.

Bis Ende 1970 sind vier Hefte „für Referenten“ (Ausgabe A, Preis pro Heft 1,50 DM) erschienen, die dem Katecheten Material für Vorträge und Themenvorschläge für Arbeitskreise bei Elternabenden an die Hand geben. Die Hefte, die Frau Ilona Köck zusammengestellt hat, behandeln jene Themen, die der Rahmenplan zur Aufgabe gestellt hatte: Für das 1. Schuljahr: „Grundsätzliches über die religiöse Erziehung“ (1969). Für dasselbe Jahr: „Grundfragen geschlechtlicher Erziehung. Mutterschaft“ (1969). Für das 2. Schuljahr: „Neuordnung in der Hinführung der Kinder zu Eucharistie und Buße“ (1969). Für das 4. Schuljahr: „Erziehung zu Buße und Umkehr“ (1970). Arbeitshilfen zu weiteren Themen sind geplant.

Zu diesen Anregungen für den Katecheten wurde in einer Ausgabe B (Preis je Heft 0,80 DM) jeweils ein „Elternbrief“ herausgegeben, der sich direkt an die Eltern wendet und dasselbe Thema behandelt. Die „Elternbriefe“ sind streckenweise so lebensnah und problembewußt geschrieben, daß sie sicher von vielen Eltern mit Interesse gelesen werden.

Die Referenten-Vorlagen bieten in übersichtlicher Form eine Vielzahl von wesentlichen Hinweisen und praktischen Anregungen zur Gestaltung eines Elternabends. Der Katechet braucht nicht mehr zu fürchten, er stehe mit leeren Händen vor den Eltern. Inhaltlich sind diese Hinweise sehr offen und eher zu wenig als zu sehr auf eine bestimmte religionspädagogische Richtung festgelegt. Das dürfte in der gegenwärtigen Situation, die von einem großen Nachholbedarf an praktischen Experimenten und praxisbezogener Reflexion gekennzeichnet ist, die beste Lösung für eine so dringende, ja überfällige Initiative sein.

Es ist zu wünschen, daß die Katecheten, Geistliche und Laien, von diesem Angebot nun auch reichlich Gebrauch machen. Die Erfahrung im westlichen Ausland hat gezeigt, daß das Interesse der Eltern, mehr zu erfahren über ihre pädagogische Rolle und über das, was der Religionslehrer ihrem Kind beibringt, größer ist, als wir gewöhnlich annehmen.

B. Grom Jf

KENTLER Helmut, LEITHÄUSER Thomas, LESING Hellmut: *Jugend im Urlaub*. 2 Bde. Weinheim: Julius Beltz 1969. 590 S. Kart. DM 48,-.

Tourismus und Urlaub sind für Soziologie und Sozialpsychologie weithin eine terra incognita. Mutmaßungen über dieses wichtige Feld menschlichen Verhaltens ersetzen oft stichhaltige empirische Untersuchungen. Diesem Mangel will der „Studienkreis für Tourismus“ (Starnberg) abhelfen, der gerade im Bereich des Jugendtourismus seit Jahren Untersuchungen in die Wege leitet, betreut und finanziert (z. B. Urlaub in Sizilien, am Ammersee, in Comillas, in Imperia, in Port Issol usw.). In diesem Buch „Jugend im Urlaub“ werden Forschungsberichte einer Untersuchung von 51 Urlaubsprojekten im Jahr 1964 einer größeren Öffentlichkeit zugänglich gemacht, nachdem sie bereits seit 1965/66 hektografiert vorliegen.

Aus der Fülle der Ergebnisse sei hervorgehoben: das Urlaubsmotiv der Jugendlichen ist das Erwachsen-sein-Wollen, Haupturlaubsziel die Geselligkeit, nicht zuletzt bei Fahrten, Exkursionen und beim Wandern; der Führungsstil des Jugendreiseleiters bestimmt wesentlich den Urlaubserfolg mit; die Kunst, Urlaub zu machen, wird am besten gelernt bei vorwiegend demokratischer Leitung, bei Befriedigung der Urlaubsbedürfnisse, bei Distanz von Außenreizen, bei ansteckend wirkenden Beispielen und bei kommunikativem Gruppenklima. Daß die Folgerungen der Verfasser dann etwas undifferenziert beim Abbau „längst überflüssiger Repressionen“ enden, ist ein etwas ideologischer Webfehler dieser Studie, die dadurch aber in ihrem wissenschaftlichen Wert nicht herabgesetzt wird.

Solche Studien regen zur Reflexion über Sinn und Möglichkeiten des Jugendreisens an (vgl. Giesecke/Keil/Perle, *Pädagogik des Jugendreisens*, München 1967) und ermutigen zur verhaltensgerechten Imperativen einer Tourismuspädagogik (vgl. Schricker/Reulecke/Antoch, *Handbuch für Jugendreiseleiter*, Düsseldorf 1968).

R. Bleistein SJ

MÜLLER, Gregor: *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance*. Grundlagen – Motive – Quellen. Wiesbaden: F. Steiner 1969. 672 S. Brosch. 72,-.

In der Geschichte der Pädagogik wird die Zeit des Humanismus, vor allem in der italienischen Renaissance, als ein großer, entscheidender Neuanfang, als eine „leidenschaftliche Abkehr von der älteren Zeit“ (A. Reble) bewertet: ein neues Weltbild und eine neue Haltung des Menschen entstehen. Im Gegensatz zu A. Reble meint Fr. Blättner, die Humanisten hätten wohl einen sinnfroheren Ton angeschlagen, aber eine neue Weise des Lebens und Sterbens zu gestalten, dazu habe ihnen der letzte, tiefste Ernst gefehlt. Vermutlich sind beide Urteile zu pauschal und klischeehaft. Deshalb kommt der neuen Untersuchung von Gregor Müller eine besondere Bedeutung zu. Sie bringt Licht in diese widersprüchlichen Aussagen und ermächtigt zu einem differenzierten Urteil über die Pädagogik dieser Zeit. Selbst wenn sich die Erziehung im Humanismus in eine „educazione cristiana“ und eine „educazione morale“ oder „civile“ aufspaltete, so waren beide doch grundsätzlich dem Christlichen

verpflichtet. Müller weist mit wissenschaftlicher Akribie nach, daß die Humanisten (von Fr. Petrarca bis E. Silvio de Piccolomini) der christlichen Erziehung einen Vorrang einräumen und sich auch von einem, allerdings geläuterten, Frömmigkeitsideal leiten lassen. Ihre Bemühungen um Herzensfrömmigkeit, Nächstenliebe und *litterata devotio* hätten einen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung des damaligen Christentums geleistet. Darin mögen sie in der geschichtlichen Kontinuität zum Mittelalter und zur scholastischen Anthropologie stehen; in anderen pädagogischen und philosophischen Anschauungen mögen sie Ungewohntes und Neues – zumal in der Auseinandersetzung mit der Antike und ihren literarischen Zeugnissen – gebracht haben (M. Ficino, G. Pico della Mirandola). Das Buch von G. Müller – als Habilitationsschrift von der Universität in Freiburg i. Br. angenommen – wird nicht nur von jeder kommenden „Geschichte der Pädagogik“ beachtet werden müssen; es kann auch Anregungen vermitteln, wie sich ein heutiger Humanismus zu dem Unaufgebbaren des Christentums verhalten kann.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

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

HANS ZWIEFELHOFER leitet das Institut für christliche Soziallehre „Heinrich Pesch Haus“ Mannheim-Ludwigshafen.

Peter Kapitza
„Schaufenster Gottes“

Zur Funktion und Sprache des Buchtitels in der gegenwärtigen religiösen Literatur

„Wie kann ein Rezensent, der nur etwas menschliches Gefühl hat, so hart sein, den Titel eines Buches zu kritisieren? Ist er nicht selbst Mensch? Ist er nicht selbst Schriftsteller? Denkt er nicht an jenen Tag, da er das Werk, woran er zehn Jahre gearbeitet, zu Ende gebracht und den Titel niedergeschrieben? War er nicht selig an diesem Tage? Hat ihn nicht der Gedanke berauscht: heute habe ich auf meinen Todesfall gesorgt, heute habe ich meine Unsterblichkeit in die Witwenkasse gebracht?“¹ Diesen von Ludwig Börne ironisierten Enthusiasmus scheint es zu unserer Zeit genauso zu geben wie vor 150 Jahren. Allerdings haben heute die Kritiker über der Diskussion der Massenmedien das Buch und seinen Titel abseits liegen lassen, und der Autor kann sich nach seiner Arbeit unbefangener selbst belohnen, indem er sich in die „Ewige Bestenliste“ einträgt, wie die Unsterblichkeit in der Sportsprache heißt. Niemand wird ihn daran hindern, es sei denn der Verleger, der einen noch besseren Titel weiß, oder der Übersetzer bzw. der Verlagslektor, der bei Büchern aus fremden Sprachen etwa den Titel einfach zu übersetzen für nicht opportun oder unter seiner Würde hält und seinerseits „unsterbliche“ Titel produziert wie „Christentum geht ins Mark“ (Une foi chrétienne pour aujourd'hui) oder „Stirb nicht im Warteraum der Zukunft“ (On not leaving it to the snake)².

Ist hier ein von der Sprachkritik vergessenes Medium, ein Spielplatz für Amateure neben den Arenen der Werbefachleute für die Massenmedien? Die Nichtbeachtung des Buchtitels ist jedenfalls deutlich genug auch in Untersuchungen zu dem uns hier interessierenden Verhältnis von „Kirche und Werbung“, zu der „Werbung im Dienste der Kirche“, zur „Verkündigung als Information“, zur „Verfremdung und Verkündigung“, zu den „Mechanismen religiöser Information“, zum „Gewußt wie“, zu den „Brücken zur Kirche“, zu der Frage „Soll die Kirche Werbung treiben?“, um einige neuere Arbeiten zur „Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien“ zu nennen³. Der Buchtitel wird disqualifiziert durch Nichtbeachtung, er scheint also nicht in die Spannungseinheit von Verkündigung und Werbung zu gehören.

¹ L. Börne, Über den kritischen Lakonismus, in: Sämtl. Schriften I (Düsseldorf 1964) 772.

² J. Steinmann (1969); H. Cox (1968).

³ F. Bennemann (1966); F. U. Gass (1966); H.-E. Bahr (1968); H.-D. Bastian (1967); E. M. Lorey (1970); H. Kauber (1966); W. Wilken (1967); W. Dreier (1967); F. Zöchbauer (1969).

Ist somit die Produktion von Buchtiteln zum letzten Reservat an Beliebigkeit geworden in der manipulierten Kommunikationswelt, einer gesellschaftlichen Zensur auf seine „demokratische“, „emanzipatorische“ oder „kritisch-freiheitliche“ Tendenz hin nicht unterworfen, weil das Buch, wie ehemals durch Überschreitung einer gewissen Bogenzahl, so heute durch seine – im Vergleich zu Tagespresse, Rundfunk und Fernsehen – große Schwerfälligkeit in Herstellung und Vertrieb sowie durch seinen Verbraucherpreis als hoffnungslos harmlos, da nicht meinungsbildend in den die Öffentlichkeit interessierenden Tagesfragen gelten kann? Gehört der Buchtitel, weil es immer schon Bücher gegeben hat – „daß die Verkündigung das Medium Buch benutzen kann, daran haben wir uns gewöhnt“ (Bastian, 24) –, nicht zu den Medien der Werbung, Propaganda, Verkündigung, deren Diskussion sich allein noch lohnt?

Der Buchtitel – Interpretament oder Werbetext?

Um über ein auf den ersten Blick abseitiges Thema mit Erfolg zu sprechen, muß man Autorität sein oder sich auf Autoritäten berufen können – beides verband Theodor W. Adorno, als er in seinen „Noten zur Literatur“ die Titel seiner eigenen Bücher wie „Prismen“ oder eben „Noten zur Literatur“ in einen Rahmen stellte, der von Lessing bis zu Adorno gespannt ist⁴. Lessing – und er ist die dritte Autorität, auf die ich mich neben Börne und Adorno berufen könnte – hatte es in der „Hamburgischen Dramaturgie“ zu seiner Aufgabe als Kunstrichter gezählt, auch die Titel der zu besprechenden Stücke in seine kritische Tätigkeit einzubeziehen. Allerdings kam es ihm weniger darauf an, den Werbecharakter des Titels zu betonen, als vielmehr den Zusammenhang von Stück und Titel ästhetisch zu sehen. Sein Urteil wiederum könnte jeden entmutigen, sich mit Titeln intensiver auseinanderzusetzen: „Ich möchte doch lieber eine gute Komödie mit einem schlechten Titel“, meint er, um schließlich gegen den später von Börne ironisierten Ewigkeitswert der Titel zu sagen: „Was ist leichter zu ändern als ein Titel?“⁵ Die Diskussion über Titel scheint damit zur innerliterarischen Geschmacksbildung zu gehören, zur Interpretationskunst, und die Titelproduktion erscheint als die Kunst, ein dem Werk integrales Interpretament zu finden, das losgelöst von diesem keine informative, keine werbende, keine beeinflussende Funktion hat.

Von der modernen Warenwerbung aus gesehen bietet sich allerdings ein anderes Bild, und die Werbefachleute unserer Zeit haben Lessings Satz eher in das Gegenteil verkehrt. Auf dem Gebiet der „Kulturindustrie“ werden alle, die sich in die illustre Gesellschaft Lessings, Börnes oder Adornos begeben, weil sie als Autoren, Verleger oder Herausgeber Titel zu machen haben, anderer Meinung sein. Der Konsument, sofern er nur aufmerksam ist, wird feststellen, daß es eine auf die Publikumserwartung spekulierende Gepflogenheit gibt, Titel zu wiederholen, in der Filmindustrie wie auf dem

⁴ Th. W. Adorno, Titel, in: *Noten zur Literatur III* (Frankfurt 1969) 7–18.

⁵ Beide Stellen zitiert und glossiert bei Adorno, a. a. O. 16.

Büchermarkt. Hier liegt ein sozilliterarisches Thema offen vor Augen. „Literarische Warenproduktion“ richtet sich nach marktbedingten Verhaltensmustern, von denen eines, den Titel betreffend, die Neigung ist, „an einem vorausgehenden parasitär sich festzusaugen“, weil dieses Verfahren es erlaubt, „die Ware billiger herzustellen“ (Adorno, 17), nicht nur seitens des Verlegers. Büchertitel gewinnen damit eine andere Funktion als die, Interpretament der Werke zu sein, denen sie vorangestellt sind. Sie gewinnen eine von der „Ware Buch“ losgelöste Funktion der Werbung für das durch sie nicht mehr eindeutig charakterisierte Produkt, sind Warenbezeichnungen, die mit der angezeigten Ware wenig oder nichts zu tun haben, wie Ruth Römer in ihrer Untersuchung „Die Sprache der Anzeigenwerbung“ für die Warenwerbung deutlich gemacht hat⁶.

Das Buch, das der christlichen Verkündigung dient, unterliegt nun der heiklen Situation, trotz seiner Verkündigungsfunktion, die man natürlich streng gegen Reklame oder Propaganda absetzen möchte⁷, doch „durch den Markt vermittelt“ zu sein⁸ und sich, soweit nicht durch Finanzierung von kirchlichen Institutionen unabhängig, nach den Marktgesetzen richten zu müssen. Wem solche Parallelen als zu äußerlich erscheinen, muß sich vor Augen halten, daß „die Diskutierbarkeit, die alle Bereiche erlangen, sobald sie als ‚Waren‘ allgemein zugänglich werden“ (Bahr, 37), auch für diese Publikationen gilt. Neben entscheidenderen theologischen Gründen ist auch hinsichtlich des Warencharakters kein Vergleich etwa zwischen den Paulus-Briefen und der Publikation „Damit die Welt glaube. Briefe an junge Menschen“⁹ eines Theologen mit großer Leserschaft möglich.

Profane Redegattung oder sakral-esoterische Sondersprache?

Vor diesem Hintergrund muß die Sprache der Büchertitel gesehen werden, soll sie nicht nur der Unverbindlichkeit des ästhetischen Urteils ausgesetzt bleiben. „Verkündigung steht im Bezugfeld der Werbung“ (Bastian, 63), wenn man Werbung versteht

⁶ Düsseldorf 1968. Wie D. Wellershoff, *Literatur und Veränderung* (Köln 1969) zeigt, wird trotz des Warencharakters der Literatur noch weithin der „Anspruch der alten bildungsbürgerlichen Ideologie“ aufrechterhalten, den Warencharakter anzusehen als „etwas dem literarischen Werk Äußerliches, als eine periphere und momentane Eigenschaft, die seinen ideellen Gehalt nicht berührt“ (123 f.).

⁷ W. Wilken zeigt schon durch den Untertitel seiner Arbeit „Public Relations der Kirche“ an, wie er die Werbung der Kirche sehen möchte. F. U. Gass erklärt auf S. 79: „Zwischen der Werbung für das Wort Gottes und für ein materielles Gut bestehen augenfällige Unterschiede, die nicht erst erklärt werden müssen.“ W. Dreier spricht auf S. 31 von „der ethisch höchst problematischen Absatzwerbung der kapitalkräftigen Großunternehmen“. Vgl. aber R. Römer, a. a. O. 206: „Es gibt zwischen Propaganda und Werbung keinen Wesensunterschied, sondern höchstens Unterschiede durch die Sache, für die geworben wird. Die Absichten der Sprecher: Überredung, Einflußnahme, Lenkung von Menschen und ihre sprachlichen Verfahrensweisen stimmen weitgehend überein.“ Davon kann man die christliche Verkündigung nicht ausnehmen.

⁸ Vgl. Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, a. a. O. 94, wo er diese Formulierung im Zusammenhang mit dem nach seiner Meinung anachronistischen Selbstverständnis der deutschen Klassik gebraucht.

⁹ H. Küng (41965).

als „eine Tätigkeit, die dazu dient, einen Mangel an Bereitschaft zur Folgeleistung zu überwinden – gleichgültig, ob dieser auf Grund eines Nichtbeachtens, einer gefühlsmäßigen Abneigung oder einer begründeten Ablehnung besteht“¹⁰. Diesen Bezug der christlichen Verkündigung zur Sprache der Werbung kann man leugnen, wenn man entweder die „Profanität aller Gattungen“ der Rede leugnet und eine „Eigenbewegung der Verkündigung“ auf Grund einer „verbalen Transsubstantiationslehre“ annimmt¹¹, was H.-D. Bastian mit Beispielen aus der protestantischen Theologie belegt und wogegen er anführt: „Verkündigung kann in keiner Mitteilungsform gestapelt und konserviert werden. Sie läßt sich niemals einkellern. Tradition als geschlossenes System strebt nach einem Zustand totaler Selbstverständlichkeit, die dann erreicht ist, wenn Aussage- und Informationswert des Überlieferten gleich null sind“ (S. 27). Die Verkündigung befindet sich dann in der von Goethe so charakterisierten Situation: „Ich bedaure immer unsere guten Canzelmänner, welche sich eine seit fast zweytausend Jahren durchgedroschene Garbe zum Gegenstand ihrer Thätigkeit wählen müssen.“¹²

Man kann ferner den Bezug der Verkündigung zur Werbung leugnen, wenn man Verkündigung – dem Auftrag der Schrift widersprechend – als „esoterische Kommunikation“¹³ versteht, als subtile Form einer „institutionellen Selbstdarstellung der Kirche: die Beschränkung des Adressatenkreises auf die bereits Glaubenden“ (Bahr, 96 f). Die Sprache der Verkündigung wird damit zur Sondersprache einer Gruppe, deren Absicht es ist, sich gegen andere Gruppen abzusetzen. Dieses sondersprachliche Element einer esoterischen Kommunikation läßt sich leicht in der wissenschaftlichen und somit auch in der theologischen Literatur feststellen („Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche“¹⁴), aber auch in der Literatursparte „Geistliches Leben“ („Tabernakelstunden der Liebe“¹⁵). Nun: „Das Kriterium der esoterischen Kommunikation scheidet für die Werbesprache gänzlich aus. Sie will in die größte Breite wirken“ (Römer, 205). In die Breite wirken will aber auch und muß die christliche Verkündigung, und wenn behauptet wird, 2000 Jahre christlicher Verkündigung seien überholt (Bastian, 11) und andererseits feststeht: „In den Medien redet die Kirche öffentlich“ (Lorey, 43), befindet sie sich in einer „institutionell unabgesicherten Konkurrenzsituation mit anderen Weltauslegungen im Feld öffentlicher Meinungsbildung“ (Bahr, 19), und wenn weiterhin „die öffentliche Meinung in der demokratischen Ge-

¹⁰ L. Freiherr von Holzschuher, *Psychologische Grundlagen der Werbung* (Essen 1956) 19 (zitiert nach H.-D. Bastian, a. a. O. 63). Siehe auch R. Römers Untersuchung, in der die verschiedenen Auffassungen von Werbung kritisch gegeneinandergestellt werden.

¹¹ H.-D. Bastian, a. a. O. 9 und 11.

¹² Diese Briefstelle (Goethe an F. v. Müller am 16. 8. 1828) hat Bastian, a. a. O. 14, zur Illustration des „Notstands kirchlicher Rede“ herangezogen.

¹³ „Der Begriff ‚esoterische Kommunikation‘ stammt von dem amerikanischen Politologen Myron Rask“ (R. Römer, a. a. O. 202).

¹⁴ J. Grotz (1955).

¹⁵ A. di Rocca (1959).

sellschaft mit ihren technischen Kommunikationsmitteln der nahezu unbestrittene Ausleger des menschlichen Daseins geworden“ ist¹⁶, also „Verkündigung als Information im Kontext öffentlicher Meinungsbildung“ zu praktizieren ist (Bahr, 20) und das „dritte große Propagandagebiet, die religiöse Verkündigung“¹⁷, von der sprachlichen Realisierung her gesehen gleicherweise zur ideologischen Propaganda zu rechnen ist wie die politische Propaganda und mit ähnlichen Schwierigkeiten in der öffentlichen Meinung zu rechnen hat, nämlich ob sie als „Information oder Überredung“¹⁸ erscheint, dann muß untersucht werden, wie die christliche Verkündigung mit ihrem Grund-Dilemma fertig werden kann, „neue Sachinformation“ (Bahr, 120), „echte Warenneigkeit“¹⁹ zu sein, um in der „publizistisch vermittelten demokratischen Gesellschaft“ eine andere Rolle spielen zu können als nur den „Illustrator einer bereits publizistisch ausgelegten Welt“ (Bahr, 38), mehr zu sein als nur „permanente Leistungsschau einer sich als Verband mißverstehenden Kirche, die nicht die Dimension des Ganzen (res publica) repräsentiert, sondern nur mehr ihre partikulären Institutionsbelange (res privata)“, also gerade „die gläubige Gemeinde zum homiletischen Kriterium und damit den Glauben zur Vorbedingung des Hörens“ macht (Bahr, 96 f). Dieses theologische Argument ist allen Überlegungen vorgelagert, die lediglich davon ausgehen, „die Zeitgemäßheit kirchlichen Redens sei nur ein rhetorisches, linguistisches oder grammatikalisches Problem“ (Lorey, 64).

Heterogenität des Gleichzeitigen: „Wegmarken“ und „Obskure“

Das Bemühen um „Glaubwürdigkeit“ in der Kirche („Die Glaubwürdigkeit des Glaubens“²⁰) als ein Symptom unter anderen für ihr Aggiornamento soll sich weithin an ihrer Anpassung an die Gegenwart zeigen, und das keinesfalls nur im Sprachlichen, wo wir neben der Wissenschaftssprache und der Frömmigkeitssprache die Sprache der

¹⁶ E. M. Lorey, a. a. O. 118. Vgl. H.-E. Bahr, a. a. O. 96 f: „Wir stehen ... noch weithin vor der Einsicht, daß die publizistischen Medien in einem qualitativen Sinn als Träger der öffentlichen Meinung zu akzeptieren sind.“

¹⁷ R. Römer, a. a. O. 208. Vgl. S. 206 ihre Definition von Propagandasprache: „eine Sprache, die gesprochen wird, um das Denken und Handeln von Menschen zu lenken, deren Denken und Handeln noch nicht in der Intention des Sprechers liegt, sondern dahin erst gebracht werden muß.“ Ausgehend von dieser Definition gelangt sie dazu, neben der ideologischen Propaganda (politische Propaganda, religiöse Mission) auch die Wirtschaftswerbung nur als eine Erscheinungsform, einen Teil des größeren Ganzen der Propagandasprache anzusehen.

¹⁸ Siehe das Buch von W. Dieckmann, *Information oder Überredung. Zum Wortgebrauch der politischen Werbung in Deutschland seit der Französischen Revolution* (Marburg 1964).

¹⁹ Vgl. R. Römer, a. a. O. 226. Wenn in der Werbung „echte Warenneigkeit“ mitgeteilt werde, sei sie „rational und überzeugend“.

²⁰ J. Sudbrack (1969). Diese Formulierung bezeichnet A. Hennig, in: *Zeitschrift für deutsche Sprache* 22 (1968) 112–121, als einen Versuch, „sprachlich eine Quadratwurzel zu ziehen“. „Der reiche Gebrauch von ‚glaubwürdig‘ auf weit auseinanderliegenden Gebieten zeigt das Vakuum an, das durch den Zusammenbruch des substantiellen Glaubens entstanden ist“ (ebd.). Vgl. auch W. Gössmann, *Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch* (München 1970).

Warenwerbung finden, den soziologischen Jargon, das Fluidum der Abenteuer- und Kriminalromanwelt. Ähnlich wie in der Literaturwissenschaft hängt dabei die Entwicklung im Schlepptau anderer Wissenschaften, in jüngster Zeit etwa der Freizeitforschung („Gott am Wochenende“; „Der Fremdenverkehr vor dem christlichen Gewissen“), der Soziologie („Kirche wohin? – Ein religions-demoskopischer Beitrag zur Situationsanalyse der Institution Kirche“), der Futurologie („Gott in Zukunft“)²¹. Die die Zukunft „ansagenden“ Titel sind nicht immer ein Zeichen dafür, den marxistischen säkularisierten Eschatologien die christliche unter anderen Vorzeichen erneut entgegenzustellen, sondern häufig nur opportunistische Angleichungen an die markt-gängige Futurologie: „Die Zukunft des Glaubens“; „Glaubwürdigkeit. Zur Zukunft der Kirche“; „Die Zukunft der Kirche vorbereiten“; „Gott – Die Zukunft des Menschen“; „Wir sind Zukunft“ und andere, konkretere Titel: „Zum Gottesdienst morgen“; „Gemeinde von morgen“; „Die Pfarrei von morgen“; „Liturgie übermorgen“²². Man wird an ein Verfahren erinnert, das manche Werbepraktiker verwenden, um ein neues Produkt gegen das eigene alte auszuspielen und darauf zu spekulieren, daß allein schon die Neuheit die Erwartung beim Käufer auslösen wird, auch Besseres zu finden. Dieser nichts erhellende Titel-Opportunismus könnte auch an anderen Schlagworten deutlich gemacht werden.

Neben den um Zeitgemäßheit bemühten Titeln finden sich auch solche, die vom Aggiornamento gänzlich unbeeinflusst sind – ein Phänomen der „Heterogenität des Gleichzeitigen“²³, das beachtet sein will, soll nicht ein verzerrtes Bild entstehen, indem man nur die „Wegmarken“, also die exponierten Vertreter der religiösen Literatur berücksichtigt²⁴. Nicht die Wegmarken bestimmen das Gesicht einer Landschaft, denn abseits der Straße der pilgernden Kirche liegt das platte Land: „Man kann die Berühmten nicht verstehen, wenn man die Obskuren nicht durchgeföhlt hat“²⁵. Das gilt für die „schöngeistige“ Literatur ebenso wie für die religiöse Journalistik, obwohl man sehr gern, besonders in übergreifenden Darstellungen, nur von Gipfel zu Gipfel springen möchte, um vornehm die Niederungen des Trivialen zu übersehen. In der Diskussion über Gegenstände und Methoden der Literaturwissenschaft hat man neuerdings wiederholt gefragt, welcher Germanist mehr über die Groschenromane weiß, als daß

²¹ R. Dufour (1969); H. Schäufele (1961); B. Kalusche (1969); J. Cardonnel (1969).

²² L. Dewart (1968); G. Baum (1969); W. Nastainczyk (1970); E. Schillebeeckx (1969); L. Boros (1969); H. G. Schmidt (Hrsg.) (1969); O. Betz (Hrsg.) (1969); F. Connan und J. C. Barreau (1968); K. Gamber (1966).

²³ Darauf weist für die Literaturwissenschaft H. R. Jauss hin in seiner Konstanzer Rektoratsrede „Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft“ (Konstanz 1968) 19.

²⁴ Vgl. den Essay von O. Köhler, Der deutsche Katholizismus im Spiegel seiner Bücher, in: Der katholische Buchhandel Deutschlands. Seine Geschichte bis zum Jahre 1967 (Frankfurt 1967) 15: „Der Anlaß dieser Schrift stellt uns die Aufgabe, den geschichtlichen Sinn des Weges zu skizzieren, den der deutsche Katholizismus seit seiner Geburtsstunde bis heute gegangen ist, exemplifiziert an Büchern, die als ‚Marken‘ dieses Weges gelten können.“

²⁵ Fr. Grillparzer, Der arme Spielmann (Reclam-Ausgabe 1966) 6.

sie existieren²⁶, eine Frage, die man auch den Theologen stellen kann. In welchem homiletischen oder katechetischen Seminar einer Universität stehen solche „Bestseller“ der letzten 10–15 Jahre wie „Die Muttergottes von Syrakus hat geweint“; „Die Hingabe an Gott. Ein Wegbereiter zu den Höhenpfaden seelischen Friedens“; „Apostel der Immakulata“; „Geweihete Hände in Fesseln“; „Geschichten um die Gottesmutter“; „Wer sagt uns die Wahrheit? Ein offenes Wort an reife Jugend“; „Bleib treu. Lebenswahre Erzählungen für Kommunionkinder“²⁷? Diese Reihe ließe sich noch beträchtlich verlängern. „Das nimmt ja doch kein Mensch ernst“, sagte mir ein Theologe zu diesem Teil meiner Titelsammlung und meinte, man könne das getrost als nicht repräsentativ weglassen. Und doch bilden, ähnlich wie die Leser der Walser, Heissenbüttel oder Johnson, im Vergleich zur Auflagenhöhe der religiösen Trivialjournalistik die Leser der „Groß-Theologen“ eine esoterisch anmutende Gemeinde²⁸.

Es sind also vergleichbare Erscheinungen, die nicht erst heute auftreten und die man auf den ersten Blick als nicht spezifisch für die Situation der christlichen Verkündigung halten möchte: Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen. Zu fragen ist jedoch, ob sich die Leser der angeführten religiösen Literatur ohne weiteres wie die Leser der Produktion aus den Literaturfabriken als Konsumenten eines vom Publikumsgeschmack abhängigen Büchermarkts, der seinerseits wiederum den Geschmack steuert, verstehen lassen. Für den Intellektuellen die Gott ist tot-Theologie und für den Einfältigen die „Tabernakelstunden der Liebe“? „Zur Betreuung des geistig tieferstehenden Volkes“²⁹ für fünf Groschen „Aberglaube als Massenwahn. Astrologie in christlicher Sicht“, für die Gebildeten aber vom selben Verfasser „Astrologische Plaudereien“ für 14,80 DM? Für den „kritischen“ Christen „Wohin ist Gott?“; „Existenzkrise Gottes?“; „Das Problem Gott“, für den Gottesfürchtigen aber „Wenn Gott basta sagt“. Das erschreckende Ende bekannter Gottesleugner“ oder „Das Innenleben Jesu“³⁰? Bestimmen auch hier Angebot und Nachfrage allein die Buchproduktion, und nicht der Verkündigungsauftrag, über den ja nicht Rezensenten nachträglich zu Gericht sitzen, sondern schon vor Erscheinen der Bücher die Generalvikariate?

Das Thema reizt zur Satire, verführte diese Schreibart wegen ihrer Nähe zum „Geistlichen Humor“³¹, der auf seine problemlose Art Bewegung in die hoffnungslos krisenfesten und des Aggiornamento nicht bedürftigen Christen bringt, nicht zu einer

²⁶ Vgl. Ansichten einer künftigen Germanistik, hrsg. v. J. Kolbe (München 1969).

²⁷ O. Musumeci (1957); J. Schryvers 40.–46. Tsd. (1957); J. Schmidt, 36.–46. Tsd. (o. J.); O. Pies, 21.–25. Tsd. (1959); O. Neisinger, 21.–25. Tsd. (o. J.); Cl. Pereira, 801.–900. Tsd. (1962); H. Schwarzmann, 173.–179. Tsd. (1965).

²⁸ Vgl. Das Fischer Lexikon, Literatur 2/2, Artikel „Trivialliteratur“. G. Hermanowski, Der Christ und das Buch (Friedberg 1969) schreibt S. 78: „Noch vor wenigen Jahren spielte dieser ‚religiöse Roman‘ nach Auflage und Verkaufsziffer eine bedeutende Rolle . . . Es war eine Art christliches Lesefutter, über das nicht viel geschrieben und gesprochen, das einfach gekauft und gelesen wurde.“

²⁹ H. Domizlaff, Denkfehler (Hamburg 1964) 124 („An die Amtswalter der Bibel“).

³⁰ Ph. Schmidt (o. J.); ders. (1950); C. Verhoeven (1969); H. Mynarek (1969); J. Delanglade (1966); P. G. Pasquali (1963); M. C. Baij, 2 Bde. (1963, 1966).

³¹ Titel eines Buchs von K. Rauch und Chr. M. Schröder (Hrsg.) (1967).

im ganzen systemimmanenten Kritik, wie sie „Kaplan Kräuterbein“³² mit Schuhgröße 59 und seiner – dem Schema der Trivilliteratur entsprechenden – Avancierung zum „Pfarrer Kräuterbein“ im nächsten Buch zu leisten haben. Daß „Die lachende Kirche“³³ zur gleichen Zeit in ihrer „Avantgarde“ mit thaumazein-Effekt nach Gott fragt und damit einem Aggiornamento eigener Art anheimfällt, springt jedem ins Auge, der in die „Schaufenster Gottes“³⁴ blickt.

Wie sich im Medium Buch und seinem Titel die christliche Verkündigung darstellt, ist über theologische und soziologische Fragen hinaus eine Sache der kirchlichen Rede unter den anderen „Reden“: „Sowohl vom Auftrag der öffentlichen Rede wie auch von ihrer Effektivität her muß die Kirche Konzeption und Praxis ihrer Mitarbeit an den öffentlichen Medien überprüfen“ (Lorey, 118). Die Sprache selbst zu untersuchen, um von hier aus die Verkündigung in den Kontext öffentlicher Meinungsbildung zu stellen, ist aufschlußreicher für ihre Rolle darin als über theoretische Positionen zu diskutieren, die man im Streit um Kirche und Werbung einnehmen kann.

Die Reduktion aufs Private

H.-E. Bahr hat in seiner Arbeit „Verkündigung als Information“ darauf hingewiesen, daß in hochindustrialisierten Gesellschaften, die sich „in publizistischer Kommunikation indirekt vermitteln“, oft Gegenbewegungen finden, die „unterhalb dieser Publizitätszone den direkten Umgang Auge in Auge, die personale Kommunikation“ suchen (111). Verkündigung wird dabei zum Wort „personaler Selbstmitteilung an ein Du, nicht aber zum gesellschaftsbezogenen Verheißungswort“. Es entsteht ein Sprechen „im Stil der intimen, der voröffentlich-privaten ‚Anrede‘“ (126). Die fehlenden persönlichen, nicht vermittelten Kontakte macht sich auch die Warenwerbung zunutze, und in ihr gilt es als Gesetz, „daß sie sich an den Umworbenen persönlich richten muß“ (Römer, 181). Vielfach geschieht dies mit einer „anbiedernden Intimität“, die in Titeln religiöser Literatur Ansporn sein soll, wo man nicht mehr an persönliches Engagement zu denken wagt: „Konzil für dich“; „Antwort für dich“; „Gott und Du“; „Was hältst Du von Christus?“ sind Titel, durch die eine Beziehung des einzelnen zu einem Geschehen (Konzil) oder zu einer Person („Mit Christus auf Du und Du“)³⁵ hergestellt werden soll, die es so nicht geben kann, eine Kameraderie, die bestenfalls eine Privatisierung der Verkündigung darstellt (Bahr, 126). Auch der Titel „Gute

³² J. Derksen, 3. verb. (!) Aufl. (1967 bzw. 1966).

³³ H. Engelhardt (1964).

³⁴ P. Corazolla, *Schaufenster Gottes. Wege der optischen Mission* (Düsseldorf 1959). Darauf spielt der Titel der vorliegenden Untersuchung an.

³⁵ A. Kard. Bengsch (1967); M. Reis, 196.–225. Tsd. (1960); M. I. Hülsbeck (o. J.); J. A. Hamm (1956); R. Graef (1967).

Nachricht für Sie. NT 68³⁶ trifft nicht in die Öffentlichkeit hinein, will es anscheinend auch gar nicht, denn durch das „für Sie“ wendet sich der Titel nur an viele einzelne als einzelne, wie es in der Warenwerbung auch ganz ähnlich geschieht: „Gute Nachricht für Ihre Haut: Die neue Sunlight ist da!“³⁷, wobei man in diesem Fall Ruth Römer widersprechen möchte, wenn sie der Warenwerbung nachsagt, sich den Anschein zu geben, als „habe sie eine frohe Botschaft zu verkünden“ (228), denn eher umgekehrt wird die frohe Botschaft so angepriesen, als sei sie der Lottogewinn, auf den man lange gewartet hat. Es ist außerdem eine falsche Information, analog dem Waschmittel Persil von einem NT 68 zu sprechen. Hier sinkt Verkündigung zum sprachlichen Gag ab³⁸, der in seinem saloppen Jargon zu einer noch deutlicheren Kluft zu den biblischen Fakten führen muß. Dann hilft auch nicht die TNT-Anleihe, um Explosivkraft in diese Botschaft zu bringen. Dieser Form der Werbung durch Buchtitel, die sich „scheinbar an den einzelnen wendet und behauptet, die Erzeugnisse würden eigens für ihn bereitgehalten oder bereitgestellt“ (Römer, 183), stehen in der Warenwerbung gegenüber: „Für Sie mit Liebe zusammengestellt“; „Skip – speziell für Ihre Waschmaschine“, wobei der religiöse Buchtitel über diese Texte hinaus lediglich ein unterbewußtes Assoziieren an den zentralen Glaubenssatz erlaubt: „Christus hat den Tod erlitten für dich.“³⁹

Es gibt eine große Anzahl von Titeln, bei denen ohne persönliche Anrede die Richtung des Werbestoßes an eine bestimmte Gruppe geht, so z. B. an die „Männer“. Ein Wort mit „gutem Klang“ in der Sprache der Politik, der Allgemeinsprache wie auch der Sprache der Warenwerbung („gute echte Männerart“), worauf auch Titel abzielen wie „Männer sprechen mit Gott“ oder „Männer im Gebet. Ein Männergebetbuch“⁴⁰, was die Wirkung haben soll, daß, wenn sogar „Männer“ (für die sonst die „Männersache“ oder das Getränk für „harte Männer“ in Frage kommt) beten, man das Beten nicht als Sache schwächerer Geister ansehen kann, sondern als seiner Rolle als Mann gemäß. Diese „Pseudo-Intimität“⁴¹ („ein Gespräch unter Männern“) läßt sich ausweiten auf eine anonyme Öffentlichkeit, die auf eine Person hingeeordnet zur „Familie“ zusammenfindet: „Die Mutter wartet auf uns“⁴² als Buchtitel-Aufruf zur marianischen Frömmigkeit ist in seiner an die „Tiefe“ rührenden Emotionalität nicht weit entfernt von der anheimelnden Anbietung der Warenwerbung: „Ihr BMW-Händler erwartet Sie.“

³⁶ Stuttgart 1967.

³⁷ Dieser und die folgenden Texte der Warenwerbung sind dem Buch von R. Römer entnommen und können dort mit Hilfe des Registers schnell aufgefunden werden.

³⁸ Vgl. H.-D. Bastian, a. a. O. 65 und E. M. Lorey, a. a. O. 90.

³⁹ Vgl. R. Spitzer, Amerikanische Werbung als Volkskunst verstanden, in: Sprache im technischen Zeitalter 12/1964, 951–973 (der Hinweis bei R. Römer, a. a. O. 182).

⁴⁰ F. J. Wothe (1967); W. Kammermeier (Hrsg.) (1969).

⁴¹ Vgl. R. Römer, a. a. O. 207, wo sie diesen Ausdruck von W. Höllerer zitiert.

⁴² J. Brummet (1962).

Religiöse Hochwertwörter: eine Parallele zu Warenwerbung und Propaganda

Eine Methode, mit der die Sprache der Anzeigenwerbung in der Wirtschaft arbeitet, ist die Verwendung von sogenannten „Hochwertwörtern“ (Römer, 99), also Wörtern, die Wertvolles bezeichnen, wie „Krone“ für eine Zigarette („Krone des Geschmacks“ – vergleiche den Buchtitel „Krone der Gerechtigkeit“⁴³) oder „Diamant“ für eine Mehlsorte. Dazu gehören auch Adelstitel (das Auto „Prinz“) sowie Bezeichnungen für hohe soziale Positionen (das Auto „Admiral“, der Sekt „Kardinal Rot“, der Füllhalter „Diplomat“). Vorangegangen ist hier die politische Propaganda, die bevorzugt religiöse Hochwertwörter säkularisiert, um eine bestimmte politische Meinung aufzuwerten: heilige Gleichheit, Altar der Freiheit, Menschheitsapostel, Blutzzeuge, Bekenntnis u. a. (Dieckmann, 89). In der religiösen Literatur nun geschieht ein eigentümliches Hochwerten, indem nicht etwa Hochwertwörter aus anderen Bereichen übernommen werden, sondern im Gegenteil „Niedrigwertwörter“ durch ihre Zusammenstellung mit geläufigen religiösen Hochwertwörtern, vor allem kirchlichen Symbolen und Amtsbezeichnungen, erst zu Hochwertwörtern gemacht werden, ohne daß sie ihre ursprüngliche Bedeutung verlieren. „Der heilige Pförtner“; „Der Rebell mit dem Krummstab“; „Magd und Königin“; „Ein Bauernbub wird Papst“; „Der Bäckerjunge von Znaim. Klemens Maria Hofbauer“⁴⁴ sind solche Titel, die eine kausale Beziehung zwischen sozialem Status und erreichtem Ziel zumindest suggerieren, also einen Seitenaspekt des sogenannten katholischen Bildungsdefizits darstellen.

Ein besonderes Feld bieten die adjektivischen Hochwertwörter, die zum Teil Rollenfestlegungen provozieren („Der kluge Ministrant“; der „einfache Dorfpfarrer“⁴⁵), zum Teil, besonders in der Aufklärungsliteratur, eine „ansagende“ Funktion haben („Klar und offen“; das „offene Wort“; die „offene Aussprache“⁴⁶) und wie das vielzitierte „echte Gespräch“ und die „brennende Frage“ („Die brennende Frage nach der Vollmacht“⁴⁷) zum Jargon der Eigentlichkeit gehören. Andere Adjektive mit „wertendem und emotionalem, mit vagem und dunklem Inhalt“ (Römer, 207) gehören der Sprache der Propaganda ebenso an wie der religiösen Literatur: „Jede Propagandasprache muß reich an Adjektiven sein, da sie stets stark wertet“ (78). Wie das in der religiösen Literatur aussehen kann, veranschaulicht folgender Anzeigentext: „Diese

⁴³ R. Fischer-Wollpert (1957). Beide Ausdrücke sind Gradbezeichnungen, formal gleichstrukturiert, und haben die Absicht, das abstrakte „vollendet“ oder „vollkommen“ durch diese Metapher mit einem Fluidum des sozial Höheren und Unerreichbaren zu versehen.

⁴⁴ F. Meingast (1957); R. Bourgeon (1970); G. Söll (1963); W. Diethelm (1963); W. Hünermann, 51.–55. Tsd. (o. J.).

⁴⁵ W. Blüm (1966); E. Claes. Heitere Geschichten um einen einfachen Dorfpfarrer (1964). An dieses Hochwertadjektiv assoziiert man fromm, gütig, „große Seele“. Es steht in der Tradition der bukolischen Dichtung.

⁴⁶ H. J. Schim van der Loeff (1966); F. Hafner-Staffelbach, Briefe an Gabriele. Ein offenes Wort für reifende Mädchen (1959); F. Boesmillier, Heiliges Wagnis. Offene Aussprache mit jungen Mädchen über wichtige Lebensfragen (o. J.).

⁴⁷ A. Hitzer (1969).

vorwärtsschauenden, kühnen Überlegungen zweier Priester wollen zeigen, wie die Kirche in einer kranken Welt zur großen Chance für diese Welt werden kann, wenn sie ihre Zukunft mutig wagt.“⁴⁸

Ein beliebtes wie vages Hochwertwort ist „heilig“, das nicht im religiösen Wortsinn von „Fascinosum“ oder in der abgeschwächten Form „sündelos“ seine hauptsächlichste Verwendung findet, sondern in der Bedeutung „was Ehrfurcht einflößt und was man sich zu verletzen scheut“⁴⁹. „Heiliges Wissen“; „Heiliges Mutteramt“; „Heiliges Wagnis“⁵⁰ sind Beispiele dafür, wie sich Propagandasprache („ewig heilige Barrikaden“; „heilige Errungenschaften“) und religiöse Verkündigung überschneiden können⁵¹. Bei anderen Hochwertwörtern wie „groß“ z. B. („Meditationen großer Gottesfreunde“; „Gebete großer Seelen“⁵²) liegt die Bedeutung irgendwo zwischen „hoher Grad“, „hoher Wert“ und, im moralischen Sinn, „erhaben, edel“, was die Sprache der Warenwerbung geschickt ausnutzt und Produkte mit dem Attribut „groß“ versieht („MM – der große Sekt“; „Der große Klare aus dem Norden“; „dralon – die große europäische Faser“) und einen vergleichbaren Effekt erzielt. Andere Schlüsselwörter wie „rein, reif, reich“⁵³ möchte man heute von vornherein eher der Sprache der Absatzwerbung zuordnen als der religiösen Aufklärungsliteratur. Die Warenwerbung hat die religiöse Aura der Wörter übernommen: „Er ist von beglückender Reinheit“ heißt es vom Gin.

„Königlich“ ist ein häufig verwendetes Hochwertwort in der Warenwerbung, und es ist fraglich, ob christliche Hoheitsbezeichnungen wie „königliches Priestertum“; „Das königliche Hochzeitsmahl“; „Am Tisch des Königs“⁵⁴ ihre im Neuen Testament wie in der kirchlichen Tradition vorgegebene Funktion angesichts des verwässernden Gebrauchs in der Warenwerbung noch erfüllen, abgesehen von theologischen Gründen, die man anführen könnte, etwa einer notwendigen Entsoziologisierung der biblischen Aussagen⁵⁵. Das Hochwert-Adjektiv ist nicht nur propagandistisch-wertend, sondern als Seele des trivialen Stils funktional so zu verstehen, daß es einfachhin ausspricht, was der Autor meint, ohne daß er es durch Schilderung (in der Dichtung) oder durch Argument belegen müßte.

⁴⁸ Verlagsanzeige zu H. Denis – J. Frisque, *Die Kirche darf nicht sterben* (1970).

⁴⁹ H. Paul – W. Betz, *Deutsches Wörterbuch* (1966) 299.

⁵⁰ H. J. Lux, *Heiliges Wissen. Rüstzeug für Jungen im Kampf um die Reinheit* (o. J.); A. Pichler, *Heiliges Mutteramt. Erziehung zur Innerlichkeit* (o. J.); F. Boesmillier, vgl. Anm. 46.

⁵¹ Belege bei W. Diekmann, a. a. O. 89.

⁵² A. Heilmann (1966); Vgl. auch „Die schönsten (!) Gebete der Welt. Der Glaube großer Persönlichkeiten“, hrsg. v. Chr. Einiger (1964).

⁵³ J. Schmitz, *Rein, reif, reich. Wegweisung für reifende Mädchen* (1960). Vgl. auch die „Stoffsammlung für Prediger und Katecheten“, Teil V: „Reine Jugend – starkes Volk“ (o. J.), bei der „rein“ in diesem Zusammenhang ganz andere Vorstellungen provoziert als christliche.

⁵⁴ S. Grün, *Ihr seid ein königliches Priestertum* (1966); H. Spaemann, *Das königliche Hochzeitsmahl. Vom Wesen und Wachsen des Glaubens* (1956); W. Hünermann, 5. Aufl. (o. J.) Vgl. etwa die Margarinewerbung „Frühstücke täglich wie ein König“. Weitere Belege bei R. Römer, a. a. O. 100.

⁵⁵ Vgl. E. Neuhäusler – E. Gössmann, *Die Konvergenz in der theologischen Wissenschaft*, in: *Was ist Theologie?*, hrsg. v. E. Neuhäusler u. E. Gössmann (München 1966) 443 ff.

Esoterische Beliebigkeit

Vergleichbar der auf das Emotionale, Suggestive zielenden Verwendung von Hochwertwörtern, die ihren Platz in der Propaganda, der Warenwerbung wie der Verkündigung haben, ist eine Esoterik, die besonders bei „auslegenden und umschreibenden Produkten“ mit einem „esoterischen Anspruch tieferen Eindringens und tieferen Einsseins“ vorgeht⁵⁶, also weniger in der Propaganda und der Warenwerbung als in der christlichen Verkündigung und in anderen Bereichen auftaucht, die „Geheimnisse“ auszulegen haben, wobei die „Probleme oder Problematiken viel zu köstlich sind, als daß die Absicht erlaubt wäre, sie etwa lösen zu wollen“⁵⁷. Nun, die diesen „präzisen Nebel des Darumwissens“ verbreiten, sind die Liebhaber des „Wissens um“ etwas, die Dolf Sternberger so charakterisiert: „Weiß er nicht etwas, sondern um etwas, nicht ein Ding geradezu, sondern um die Dinge, so glaubt er oder spiegelt vor, ein tieferes, satteres, auch heimlicheres Wissen zu haben, als es jedes Wissen von Objekten, jede Kenntnis oder Erkenntnis von Gegenständen sein könne“ (142). Titel wie „Wissen um den Glauben heute“⁵⁸ mit der schummerigen Klangfarbe des „um“ wollen bewußt unpräzise sein, sind im Grund Drückebergereien: „Der Darumwisseur ist von ernstlicher Erkenntnis ebensoweit entfernt wie von gläubig-bescheidenem Bekenntnis“ (Sternberger, 145). Das trifft auch zu für die Verfasser der „Gedanken um“ etwas, die so vage wie vielversprechend klingen: „Gedanken um das Gebet“; „Gedanken um die Letzten Dinge und die Ewigkeit“; „Gedanken um das Wirken des Heiligen Geistes in unserer Zeit“⁵⁹.

Wie steht es hinsichtlich der Geheimnis-Enthüllung bei gleichzeitiger Bewahrung des esoterischen „Anspruchs“ mit Titeln wie „Vom Sinn des Christseins“; „Vom Sinn der Sakramente“; „Vom Sinn des Christkönigsfestes“⁶⁰? Das „von“ in der Wendung „von etwas sprechen“ ist partitiv zu verstehen, so wenn ich von der Liebe, von Gott, vom Christentum spreche. Der Gegenstand meiner Rede kann einen Sinn haben oder Unsinn sein. Kann man aber den von einer Sache abstrahierten Sinn wiederum partitiv auffassen und „vom“ Sinn sprechen? Höchstens doch in bezug auf die „sensus“ in der Schriftinterpretation. Daran aber wird in den oben angeführten Titeln sicher nicht gedacht, sondern eher daran, das Unauslotbare, Unausprechliche doch zu besprechen, sich aber abzusichern gegen den Anschein der Vermessenheit, um dann um so ungestörter monologisieren zu können: eine selbstgefällige Arroganz bei gleichzeitiger Verunsicherung der Verkündigung. Was soll man sich etwa unter einem „Begegnungs-

⁵⁶ Siehe Sternberger – Storz – Süßkind, Aus dem Wörterbuch des Unmenschens, dtv 48, 140–145.

⁵⁷ Ebd. 145.

⁵⁸ N. Dunas (1966).

⁵⁹ E. Kirchgässner, Was wir Menschen brauchen. Gedanken um ... (1967); A. di Rocca, Der Tod ist nicht das Letzte. Gedanken um ... (1964); R. Fischer-Wollpert, Der Schöpfer Geist. Gedanken um ... (1966).

⁶⁰ J. Ratzinger (1966); O. Semmelroth (1963); J. Brummet. Wir haben einen König. Vom Sinn ... (1961). Vgl. auch derselbe, Wir haben eine Mutter. Vom Sinn der Marienverehrung (1961).

raum“ vorstellen? Wenn man Begegnung als Treffen, Zusammenkunft versteht und Raum wie in den Zusammensetzungen Schlaf- oder Tagesraum, dann erhöhen sich die beiden Glieder des Kompositums gegenseitig und man gewinnt den Eindruck, hier habe jemand in einem Internat oder einer Kaserne einen Klubraum mit Du-Effekt geschaffen. Der „Begegnungsraum der Pfarrgemeinde“ könnte eine solche pädagogisierende Bezeichnung für einen Gemeindesaal darstellen, über die man sich allenfalls mokieren könnte als allzu „eigentliches“ Sprechen. Wie verschieben sich aber Bedeutung und Wirkung des genannten Ausdrucks, wenn er in einem Titel wie „Priester und Frau im Begegnungsraum der Pfarrgemeinde“⁶¹ verwendet wird? Die obengenannte Bedeutung muß man, will man nicht böswillig sein, als nicht intendiert ausschließen. Was wird aber aus dem Begegnungsraum? Er wird ein „geistiger“ Raum, nicht mehr wie „Kirchenraum“ als das von den Kirchenmauern Eingeschlossene zu verstehen, sondern eher wie „Raum der Kirche“ oder „Raum der Universität“, „Raum der Wirtschaft“, die undurchsichtige Gebilde sind von fast „numinoser Fülle“⁶² wie auch der Ausdruck „Raum der Begegnung“ oder „Begegnungsraum“, den man syntaktisch auflösen kann wie man will und bei dem doch ein eindeutiger Sinn nicht erkennbar wird.

„Abenteuer Christentum“

Der innerkirchlichen, Verkündigung nicht als nach außen Mitteilbares ansehenden Esoterik stehen an ein breiteres Publikum gerichtete „Reißer“ gegenüber, die Verkündigung wohl auffassen als „Abenteuer Christentum“⁶³ („Abenteuer Gottes“; „Abenteurerin Gottes“; „Vagabunden Gottes“), als Kriminal- und Spionagestück („Gesandtin ohne Diplomatenpaß“; „Prozeß gegen Gott“; „Gott in der Todeszelle“), mit Sinn für Exotik, Dramatik, Wild-West-Sentimentalität („Vom Cowboy zum Trappisten“), Afrika-Sentimentalität („Ein Mann für Afrika“; „Zwischen Kreuz und Fetisch“; „Trommelruf zum großen Tag“), im ganzen die Hybris des Überlegenen („Der kleine Indio und die Gottesmutter“)⁶⁴, der eine Safari auf Heiden veranstaltet. Während sich die Theologen um die Berechtigung von Mission streiten, macht man aus ihr ein Geschäft mit dem Kannibalismus: „Bei den Menschenfressern in Neu-Guinea“; „Der Heilige und die Kopfjäger. Maristenpater Chanel, der erste Martyrer Ozeaniens“⁶⁵ (auf welchem Fleck der Erde kann man noch Erster werden? Man kann

⁶¹ B. Albrecht (1966).

⁶² Vgl. den Artikel „Raum“ im „Wörterbuch des Unmenschen“, a. a. O. 113–117. Diese „numinose Fülle“ soll auch der Titel „Raum der Liebe. Gedanken zur Hochzeit“ von H. Spaemann (1969) hervor-rufen.

⁶³ Reihentitel im Herold-Verlag.

⁶⁴ J. Brodrick (21959); J. Theeuwes (1965); A. Altenhöfer-Mons (1958); H. Firtel, 3. erw. Aufl. (o. J.); A. Richter (1968); M. Raymond (1960); ders. (41965); P. Pernier (1957); M. Bormann (1965); P. M. Leonhard (1967); A. Holgersen (1967).

⁶⁵ Michel-Droit (1956); H. Neufeld (41966).

natürlich dieses Dilemma lösen, indem man Juniorenklassen einführt: „Nicos Weltrekord. Domenico Savio, ein fünfzehnjähriger Heiliger“⁶⁶). Andere Titel führen in die Welt der Entdeckungen („Entdeckungsfahrten in die Wunderwelt der hl. Messe“), als gäbe es Neuland zu entdecken, während anderwärts bereits mit dem Grzimek-Titel „Die Kirche darf nicht sterben“ („Serengeti darf nicht sterben“) eine Art Naturschutz proklamiert werden soll, so daß man „Auf den Spuren Gottes“ wie „Auf den Spuren seltener Tiere“ wandeln kann⁶⁷.

Eine andere Variante des Spiels, das allzu Ehrwürdige reißerisch, zugkräftig zu machen, ist es, die bisherige Geheimnisstruktur aufzunehmen und zu verfremden. Dann heißt es nicht mehr „Heilige Beichte“ oder „Die Andachtsbeichte als Hilfe zum Höherstreben“, sondern „Beichte im Zwielficht“⁶⁸, ein gelungener Titel, der das Halbdunkel des Beichtstuhls mit dem übertragenen Gebrauch des „Zwielfichtigen, Anrühigen“ zu verbinden weiß. Wenn der Untertitel allerdings mit wissenschaftlicher Trockenheit heißt: „Überlegungen zur bußsakramentalen Erziehung“, verliert der „symbolische“ Obertitel seine Härte und erscheint nur noch als lustiger Einfall. Welche Implikate reißerische Titel haben können, zeigen Titel wie „Christus an der chinesischen Mauer“ und „Der Spion des Vatikan“. Dreiundzwanzig Jahre für Gott in Rußland“⁶⁹, die das Ressentiment, das gegen beide Länder weithin besteht, geschickt wiedergeben. Gegen diese Giganten des Atheismus kann man nur seine schwersten Geschütze auffahren, soll Spannung entstehen, und darum heißt es auch nicht Sowjetunion, sondern Rußland, und nicht Volksrepublik China, sondern Chinesische Mauer, nicht christlicher Missionar, sondern Christus.

Die „magische Ausstattung“

H.-D. Bastian hat in seiner Untersuchung „Verfremdung und Verkündigung“ einige Thesen formuliert zum „direkten“ Umgang mit der Bibel und einem „verfremdenden“ Umgang, die für die christliche Verkündigung überhaupt zutreffen. Er stellt unter anderem heraus, daß die Identifikation des Predigerworts mit dem Bibelwort „religiöse Gefühle ermöglicht“ und nicht „Konsequenzen provoziert“, daß dabei das Wort als „magisches Bannwort“ und nicht als „kritisch wirkende Kraft“ gebraucht wird, zur „Suggestion“ und nicht zum „Argument“ führe (46). Besonders die Literatur zum „geistlichen Leben“ kennt das magische Bannwort auch im Titel, vor allem in der Form, die die Rhetorik als Metonymie klassifiziert, so etwa bei der Setzung des Körperteils für die in diesem Organ konventionell lokalisierten geistig-emotionalen Tätigkeiten oder Zustände⁷⁰, was zu grotesken Gebilden führen kann wie im Titel

⁶⁶ G. Schmid (1963).

⁶⁷ K. Dörner (o. J.); H. Denis – J. Frisque (1970); H. S. Braun (1969).

⁶⁸ B. Siebers (o. J.); E. Schmid, 6. Aufl. (o. J.); O. Betz (Hrsg.) (21967).

⁶⁹ F. Houang (1959); W. J. Ciszek, 20. Tsd. (1965).

⁷⁰ Vgl. H. Lausberg, Elemente der literarischen Rhetorik (München 31967) 77.

„Blanke Herzen“⁷¹, in dem Herz natürlich metonymisch verstanden wird, nicht aber das Attribut blank, das man gewählt hat, um dem abgegriffenen „rein“ zu entgehen, dabei aber nicht beachtet hat, daß blank nur in bezug auf Sachen die Bedeutung „rein“ hat (blanker Tisch). Stärker magisch als das durch Dichtung und Schlagerindustrie „abgegriffene“ Herz sind immer noch die Hände. „Schenkende Hände“; „Segnende Priesterhände“; „Betende Händlein in betender Hand“⁷² sind solche Titel, die zu den „Müttern“ weisen. Das kann so weit führen, daß der Glaubensüberzeugung explizit entgegenstehende Titel wie „Geweihte Hände in Fesseln“⁷³ („Es wäre magisches Denken, wenn man etwa von den ‚geweihten‘ Händen des Priesters . . . spräche“⁷⁴) mit der KZ-Welt als Hintergrund nicht nur religiöse, sondern noch ganz andere Gefühle ermöglichen.

„Magische Bannworte“ finden sich auch in einer anderen Spielart der Metonymie, in der „konkretisierenden Benennung eines sozialen Phänomens durch sein instrumentales (oder konventionelles) Symbol“, die auf der „realen Verflechtung von sozialem Phänomen und Symbol“ beruht⁷⁵. Szepter und Thron einerseits und Altar und Krummstab andererseits wurden und werden im weltlichen bzw. kirchlichen Bereich metonymisch verwendet, und es gibt stehende Redensarten wie „den Schleier nehmen“. Gehört das metonymisch verwendete Wort allerdings zur „magischen Ausstattung“ (Domizlaff, 120), d. h. wird in ihm der Glaube in unzulässiger Weise verdinglicht und das Wort zum „Bannwort“, das zu anderen magischen Bannworten in konträre Beziehung tritt wie in den Titeln „Zwischen Kreuz und Fetisch“ oder „Kreuz in Japans Sonne“⁷⁶, verläßt dieser Sprachgebrauch die noch legitimierbare Verkündigung, die sich solcher rhetorischer Mittel bedient, auch wenn man der Ansicht ist, daß „Fetischneigungen, Symbolik und sonstige psychische Stützen . . . durch keine vernunftgemäßen Argumente ausgeschaltet und ersetzt“ werden können (Domizlaff, 173). Auch Titel wie „Die beiden Ringe und das Kreuz“⁷⁷ versuchen über eine Fetischisierung einen magischen Einfluß zu nehmen auf die Brautleute, wobei das Attribut „golden“ noch eine zusätzliche Steigerung bewirken kann und entsprechend verwendet wird („Die goldenen Ringe“; „Der heilige Gott im goldenen Kelch“⁷⁸), was sich auch die Warenwerbung zunutze macht, indem sie etwa ein Speiseöl „goldenes Öl aus goldenem Korn“ nennt⁷⁹.

⁷¹ P. M. Leonhard (1964). Vgl. auch den Reihentitel „Am Tisch des Wortes“ des Katholischen Bibelwerks.

⁷² O. Pies (21956); J. E. Mossong, 4.-14. Tsd. (o. J.); M. Müller (1960).

⁷³ O. Pies, 21.-25. Tsd. (1959).

⁷⁴ M. Schmaus, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik II (München 1970) 244.

⁷⁵ H. Lausberg, a. a. O. 77.

⁷⁶ M. Bormann (1965); E. Klausener (1964).

⁷⁷ G. Pulsfort (21962).

⁷⁸ R. Fischer-Wollpert (21960); B. Niklas (71966).

⁷⁹ Bei einem Test schmeckte 36 von 37 Versuchspersonen das mit Margarine aus einer Goldpackung bestrichene Brot besser als mit der gleichen Margarine aus einer Silberpackung bestrichene Brote (jede Packung hatte Phantasienamen, um Vorurteile auszuschließen). Siehe W. Bongard, Fetische des Konsums (Hamburg 1964) (nach R. Römer, a. a. O. 138).

Sprachmagie im technischen Zeitalter: Die „Weiß-Sonntags-Helden“

Bannworte im religiösen Sprachgebrauch finden sich nicht nur im metonymischen Sprechen, sondern auch bei Wortzusammensetzungen, einer in der neueren Sprachentwicklung immer häufiger verwendeten Methode der Wortneubildung. Besonders aus der Technik stammende Komposita können auf Grund ihrer dem Laien unverständlichen „Wissenschaftlichkeit“ faszinierende Wirkung haben. Die Warenwerbung hat das erkannt und benutzt reichlich solche zwei- und dreigliedrigen Komposita, um den Eindruck der Wissenschaftlichkeit ihres Verfahrens zu machen und den Käufer zu blenden („Ganggenauigkeit“; „Schrägnadelautomatik“; „Viscositätsindex“⁸⁰). Ihre Auflösung erfordert längere syntaktische Gebilde, die natürlich längst nicht so werbewirksam sind wie die Komposita. Der „Weitbogengriff“ eines Staubsaugers geht besser ein als „ein Griff, der es ermöglicht, in weitem Bogen zu saugen“. Allerdings ist es so, daß diese Komposita mit ihrer Zusammenziehung ganzer Satzteile „die gedankliche Fügung nicht erhellen, sondern verdunkeln“⁸¹. Die verknüpfenden Beziehungen bleiben unausgedrückt, es entsteht ein nur andeutendes Ungefähr. Dieser dreigliedrige Typ findet sich in der Erbauungsliteratur häufig, beliebt ist etwa die Zusammensetzung mit „Weiß-Sonntag“ (formal vergleichbar sind Frischei und Scharfsenf: ungebogenes Adjektiv und Substantiv): „Weiß-Sonntagsgeheimnis“; „Weiß-Sonntags-Kinder“; „Kleine Weiß-Sonntags-Helden“⁸², denen in der Warenwerbung die formal gleichstrukturierten Ausdrücke „Weithalsflasche“ und „bequemer Weitbogengriff“ entsprechen, die wiederum analog technischen Ausdrücken wie Kaltdampfheizung oder Großrechenanlage gebildet wurden. Sind diese technischen Ausdrücke logisch auflösbar, kann man „Weiß-Sonntags-Kinder“ syntaktisch nicht auflösen, es bleibt ein magischer, unverständener und unverstehbarer Rest. Die Denkverknüpfungen spielen gegenüber der beschwörenden Wirkung des Kompositums eine untergeordnete Rolle, da die einzelnen Glieder für sich genommen ja eindeutig sind und jeder spüren soll, daß irgend etwas „im Tiefsten“ geheimnisvoll bleibt⁸³. Entlarvend ist allerdings, daß ausgerechnet Titel, die auf eine solche emotionale Wirkung abzielen, „Rubrikwörter“ benutzen, die „die Masse und das Massenexemplar“ anzeigen, wie Frischfleisch, Kleinkind oder Kleinstkind: „Das Kleinkind ist eine Nummer im Geburtenregister oder in der Statistik der Hygiene oder sonst in einer Statistik . . . Daß die Benennung menschlicher, das heißt individueller Wesen wie kleiner und kleinster Kinder in Analogie zum Frischfleisch nur gerade der Statistik erlaubt sein kann, sollte sich von selbst ver-

⁸⁰ Vgl. R. Römer, a. a. O. 35 ff.

⁸¹ H. Eggers, Zur Syntax der deutschen Sprache der Gegenwart, in: *Studium Generale* 15 (1962) 59 (zitiert nach R. Römer, a. a. O. 42).

⁸² P. Cotti (o. J.); A. Waser (o. J.); ders. (1954).

⁸³ Vgl. auch „Lieb-Frauen-Jubel“, „Gut-Tod-Büchlein“, „Marienpater“, „Treaschar“, „christusfroh“, „gottfroh“, Ausdrücke, die in Titeln verwendet wurden und deren syntaktische Auflösung recht schwierig sein dürfte.

stehen . . . Ein Schriftsteller, der in einer Novelle von einem Kleinkind schriebe, würde sich selbst richten . . .“⁸⁴ Nun, diese Bedenken haben die Verfasser der Geschichten für „Beichtkinder“ und „Kommunionkinder“ augenscheinlich nicht⁸⁵.

Syntax und Semantik: „Gott heute“

Die Raffung syntaktischer Gebilde mit dem beschriebenen Effekt kann auch anders geschehen als durch Wortzusammensetzung, nämlich durch die semantische Verkürzung der Satzgliedbeziehungen in dem Bemühen, einen griffigen, verblüffenden, Aufmerksamkeit erregenden Titel zu finden. In der Dichtung hat die Metapher vor allem diese Funktion des Aufhörenlassens, des Aufdeckens neuer Bild- und Gedanken-zusammenhänge durch semantische Verschiebungen und Verkürzungen. In der religiösen Literatur scheinen sie allerdings den Sinn zu haben, der „durchgedroschenen Garbe“ der Verkündigung eine „verkaufsaktive“ Verpackung zu geben. Das kann so geschehen, daß man nicht mehr davon spricht, wie man sein Denken und Reden über Gott „verheutigen“ kann, sondern ihn kurzerhand selbst „Gott heute“ nennt⁸⁶. Hier fehlt ganz bewußt die Abstraktion, denn gemeint ist ja „Gottesbegriff heute“ oder „Gotteserkenntnis heute“ oder „Gottesbeziehung des Menschen heute“. Wenn der Untertitel „Fünfzehn Beiträge zur Gottesfrage“ das Unternehmen auf eine Stufe stellt mit politischen „Fragen“ (polnische Frage, soziale Frage, Frauenfrage), die sprachlich ihre Ableger haben in der „Messer- und Gabelfrage“ und der Lösung der „Platzfrage“ beim Arrangement der Tischordnung⁸⁷, gewinnt man den Eindruck, daß „Das Problem Gott“⁸⁸ sicher gelöst wird in diesem Buch, das ist keine Frage.

Wie der religiöse Büchermarkt mit jeweils marktgängigen Titelangeboten beliefert werden kann, wird in letzter Zeit, abgesehen von den die Zukunft „ansagenden“ Titeln, an dem wiederum „tot“ geredeten Nietzschewort „Gott ist tot“ in vielen Abwandlungen deutlich. In welcher Weise hierbei das den Markt beherrschende „Klima“ Autoren dazu verleiten kann, allzu sorglos auf den Trend zu rechnen und sich nicht mit dem Hinweis auf die Sache selbst zu begnügen, vielmehr in Analogie zu jenem „Zwang der materiellen Produktion, daß Neuerungen, die irgendwo eingeführt wurden, so oder so über das Ganze sich ausbreiten“ (Adorno, 17), den einmal gängigen Slogan in den Titel aufzunehmen für opportun halten, zeigt etwa jener in seinem explizit vorgetragenen Duellier-Ernst doch der Lächerlichkeit anheimfallende

⁸⁴ K. Korn, Sprache in der verwalteten Welt, dtv 79, 71 f.

⁸⁵ Vgl. auch R. Müller, Der Bußweg des Erstbeichtkinds (21958). Formal entspricht diesem Ausdruck die Bezeichnung „Jungbuchhändler“ in der Berufsstatistik.

⁸⁶ N. Kutschki (Hrsg.) (1967).

⁸⁷ Siehe W. Dieckmann, a. a. O. 129. Vgl. auch R. Laurentin, Die marianische Frage (1965); J. Dellepoort – N. Greinacher – W. Meyer, Die deutsche Priesterfrage (1961).

⁸⁸ J. Delanglade (1966).

Titel „Gott ist tot? Eine Herausforderung – zwei Theologen antworten“⁸⁹. Natürlich weiß der im theologischen „Klima“ Lebende, welche unter den vielen Möglichkeiten, die sich einer nur „immanenten“ Deutung dieser Sätze anbieten, gemeint ist, eben die „Gott ist tot-Theologie“, gegen deren theologischen Atheismus hier zum Duell angetreten wird (daß zwei „Theologen“, deren Profession es ist, von Gott zu reden, hier zu Felde ziehen, soll in der Wirkung auf den Leser einmal gar nicht berücksichtigt werden). Die Donquichotterie dieses „mutigen“ Titels liegt darin, daß das Theologem „Gott ist tot“ hier in indikativischer Frage aufgenommen und damit (um des Effekts willen?) als factum brutum hingestellt wird, gegen das sich der Titel (übrigens in unsinniger Weise) als „Herausforderung“ wendet, als werde über Leben und Tod Gottes tatsächlich in theologischer Diskussion entschieden. Die einschlägigen Titel der letzten Jahre sind ein theologisches Konzert mit dem Titel „Variationen über den Glauben“⁹⁰ wie über ein beliebiges „Thema“: „Stellvertretung – ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes“; „Gott ist nicht tot“; „Gott in Sicht?“; „Gott ist tot? Eine Herausforderung – zwei Theologen antworten“; „Gott ist nicht ganz tot“; „Existenzkrise Gottes?“; „Wird die Kirche zum Grab Gottes?“; „Der Mythos vom Tode Gottes“; „Gott existiert – ich bin ihm begegnet“⁹¹.

Diese Titel, die voneinander leben, stellen vom Leser her gesehen zunächst eine Orientierung dar, erfüllen aber im Grund nur eine Hauptfunktion der Kulturindustrie, nämlich „allgemeine Gesprächsstoffe, Geschmacksmuster, Inhalte zu produzieren, die als Spiel- und Kontaktmaterial dienen und eine gewisse Konformität der Lebensäußerungen sichern“⁹². Dem entspricht, daß auch die Literatur, die nicht zur Diskussion über den theologischen Atheismus beiträgt, die „Titelwirksamkeit“ des Wortes Gott nutzt, um die trotz aller erklärenden Tradition immer noch geheimnisvolle Chiffre in einen Zusammenhang zu setzen, den man nicht erwartet, also von einem Verfremdungseffekt zu zehren wie im Titel „Gott im Smog“⁹³, keineswegs die Überschrift eines mythisierenden Gemäldes, sondern der Hinweis auf den „Weg einer Industriegemeinde“. „Gott & Co.“⁹⁴ ist nicht eine Firma des tschechischen Schlagersängers gleichen Namens, sondern der Titel eines Buchs, dessen Verfasser sich als renitenter Laie fühlt und auch im Titel ansagt, daß er es ist. Mit welchem spielerischem Elan der Titelproduzent seine Renitenz zur Schau stellt, wird auch daran deutlich, daß er augenscheinlich einkalkuliert hat, daß der Leser statt Compagnon das umgangssprachlich häufige „Konsorten“ einsetzt bei der Auflösung des „Gott & Co.“, und Gott dann also nicht als Compagnon erscheint, sondern als korrupter Großkapitalist, mit dem die

⁸⁹ H. Fries – R. Stählin (1968).

⁹⁰ P. Jung (1967).

⁹¹ D. Sölle (1965); E. Borne (1965); G. Siegmund (1966); H. Fries – R. Stählin, vgl. Anm. 89; V. Gardavský, mit einer Einleitung von J. Moltmann (1969); H. Mynarek, Existenzkrise Gottes? Der christliche Gott ist anders (1969); R. Adolfs (1967); M. Daecke (1969); A. Frossard (1970).

⁹² D. Wellershoff, Literatur und Veränderung (Köln 1969) 140.

⁹³ H. G. Jaekel (1968). Vgl. ganz ähnlich „Gott am Wochenende“ von R. Dufour (1969).

⁹⁴ A. Müller-Felsenburg (1966).

„Christen m.b.H.“⁹⁵ undurchsichtige Geschäfte abwickeln. Hier wird „Aufmerksamkeit als billiger Selbstzweck verbraucht“ (Bastian, 65), da der Titel keine erhellende Funktion hat, sondern geläufige Vorstellungen lediglich dadurch verfremdet, daß sie in einen bisher nicht für möglich gehaltenen Zusammenhang gebracht werden wie auch bei dem Bestseller „Christus auf der Reeperbahn“⁹⁶, zu dessen selbstgefälligem Spiel der Identifikation Christus – Priester nur anzumerken bleibt, daß nicht Christus zu der Sünderin, sondern die Sünderin zu Christus kam (Lk 7, 36 ff).

Nimmt man die effektheischende Titelproduktion dieser Art nicht als literarisches Spiel innerhalb des mit der profanen Buchproduktion in Konkurrenz stehenden religiösen Buchmarkts zu wenig ernst, sondern sieht darin sprachliche Kristallisationen theologischer Tendenzen, dann können zwei Titel, die Buchreihen vorangestellt sind, exemplarisch den Trend aufzeigen: Vom „Abenteuer Christentum“⁹⁷ mit seinen vielfach ungeprüften Voraussetzungen und der ausschließlichen Blickrichtung nach außen aus dem Gefühl der eigenen Heilssicherheit kam man zum „Experiment Christentum“⁹⁸, eine Formulierung, die keinen Zusammenhang mehr erkennen läßt mit einem Verkündigungsauftrag, sondern eher auf eine gegebenenfalls vorzunehmende Selbstauflösung hinweist. Denn neben nüchterner Kalkulation und beobachtender Distanz gehört zum Experiment auch die – nicht ausgesprochene – Absicht, dieses wieder aufzugeben, falls es unergiebig ist. Das kann wie im „Experiment Isolotto“⁹⁹ sinnvoll sein – aber Experiment Christentum? Geht die Verfremdung so weit, daß man versuchen muß, als Außenstehender Verkündigung zu treiben? Hält man sich als einer, der „dazu“ gehört, für zu wenig effektiv? Wie anders ist es zu verstehen, wenn katholische Theologen über ihre Kirche ein Buch schreiben mit dem Titel „Strukturkrise einer (!) Kirche“?¹⁰⁰ Oder erforderte das Medium dtv diese opportunistische Angleichung an den sich betont nüchtern gebenden Jargon der Soziologie?

„Was nun ist mein Verdienst? Dies, daß ich das Evangelium verkünde ohne Entgelt und nicht Gebrauch mache von meinem Recht am Evangelium.“ Wenn ein Prediger diesen Satz des Paulus verfremden will für die heutige Situation, dann sollte er das Medium Buch nicht vergessen. Was aber dessen Titel betrifft, helfen wohl weniger Ermahnungen als der Wunsch, daß Lessings Satz zutrifft: „Doch was liegt an dem Titel? Genug, daß die Vorstellung alles Beifalls würdig war“¹⁰¹.

⁹⁵ S. Boldt (1965).

⁹⁶ J. Leppich, 351.–425. Tsd. (1961).

⁹⁷ Vgl. Anm. 63.

⁹⁸ Reihentitel im Pfeiffer-Verlag.

⁹⁹ H.-D. Bastian (Hrsg.), Experiment Isolotto. Dokumentation einer neuen Gemeinde (1970).

¹⁰⁰ Th. und G. Sartory (1969).

¹⁰¹ Hamburgische Dramaturgie, 14. Stück.

Elisabeth von der Lieth

Pädagogische Aspekte des Elternrechts

Edith Stein schrieb 1933 kurz nach ihrer Berufung an das Deutsche Institut für Wissenschaftliche Pädagogik in Münster an eine Freundin: „Haben Sie schon einmal darüber nachgedacht, was Pädagogik ist? Man kann keine Klarheit darüber bekommen, wenn man nicht Klarheit in allen Prinzipienfragen hat.“¹ Von der Klarheit in allen Prinzipienfragen sind wir heute weiter denn je entfernt. Und doch kann die Pädagogik nicht einfach vor ihrer eigenen Aporie kapitulieren. Sie braucht es auch nicht, weil ihr aus den Humanwissenschaften eine auf empirischen Forschungsbefunden beruhende Hilfe erwächst. Zwar ist die Pädagogik nicht einfach die Summe dieser Forschungsbefunde, aber wir können heute deutlicher sagen, mit welchem Anspruch die Pädagogik auftritt, wodurch sie ihren Anspruch legitimiert und warum sie zuweilen sogar gegen den Anspruch der Eltern sich zum Anwalt des Kindes macht. Biologie, Soziologie und Psychologie können heute klarere Aussagen über das Verhältnis von Anlage, Umwelt, Reifung und Erziehung² machen als zu der Zeit, da Pädagogik auf die spekulative Erhellung der Prinzipienfragen beschränkt war. Seither ist das Umfeld pädagogischen Handelns größer, aber auch unübersichtlicher geworden. Mit der Zahl der pädagogischen Variablen wächst der Normenpluralismus und damit die Möglichkeit des Normenkonflikts. Das gilt vor allem für das Spannungsfeld Elternhaus-Schule, wobei „Schule“ nur ein Moment, allerdings ein ausdrückliches, geplantes, organisiertes und darum relativ wirkmächtiges Moment im Geflecht derjenigen gesellschaftlichen Kräfte darstellt, die pädagogisch auf Kinder und Jugendliche einwirken. Recht und Pflicht zur Einwirkung sind institutionalisiert und juristisch abgesichert, elterliche und gesellschaftliche Rechte und Pflichten gegeneinander abgegrenzt. Aber was sich in der Theorie reinlich scheiden läßt, stellt sich in der Praxis als konfliktgeladenes Spannungsfeld privater und öffentlicher Ansprüche dar, deren latente Antagonismen sich selten harmonisch lösen lassen.

Nun kommen den Rechten und Pflichten der Eltern zur Erziehung ihrer Kinder nicht nur historische Prioritäten zu – lange vor aller gesellschaftlich institutionalisierten Erziehung haben Eltern ihren Kindern den Weg ins Leben gewiesen –, sondern auch das „natürliche“ Recht und die „natürliche“ Pflicht, die sich aus Zeugen und Gebären ableiten lassen. A. Portmanns³ Definition des Säuglings als „extrauteriner Frühgeburt“

¹ E. Stein, Briefauslese 1917–1942 (Freiburg 1967) 62.

² H. Aebli, Die geistige Entwicklung als Funktion von Anlage, Reifung, Umwelt- und Erziehungsbedingungen, in: Begabung und Lernen, hrsg. v. H. Roth (Stuttgart 1970).

³ A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1951).

mit ihren sozialetischen Implikationen macht das deutlich. Dieses durch Jahrhunderte unausdrücklich praktizierte und von der Gesellschaft respektierte Elternrecht, das immer zugleich Elternpflicht war, hat seinen Niederschlag im Bürgerlichen Gesetzbuch und im Grundgesetz gefunden. Die entsprechenden Abschnitte des Art. 6 GG lauten:

- (1) Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutze der staatlichen Ordnung.
- (2) Pflege und Erziehung der Kinder sind das natürliche Recht der Eltern und die zuvörderst ihnen obliegende Pflicht. Über ihre Betätigung wacht die staatliche Gemeinschaft.
- (3) Gegen den Willen der Erziehungsberechtigten dürfen Kinder nur auf Grund eines Gesetzes von der Familie getrennt werden, wenn die Erziehungsberechtigten versagen oder wenn die Kinder aus anderen Gründen zu verwahrlosen drohen.

Den zeitgeschichtlichen Kontext dieses Artikels bilden, wie bei anderen Artikeln auch, die Erfahrungen aus den Jahren 1933–1945. Die massiven Eingriffe des Staats in den familiären Bereich, die Direktiven des Reichserziehungsministeriums, die Politisierung aller Lebensvollzüge des Kindes und des Jugendlichen, die antireligiöse Propaganda, der das Kind in Schule und Jugendorganisation ausgesetzt war, – dies alles hatte die Eltern praktisch zur Ohnmacht verurteilt, und sie hatten ihrer Überzeugung oft nur um den Preis eines Zwiespalts im Kind Ausdruck verleihen können. Das schwer verletzte Recht der Eltern war Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen im Parlamentarischen Rat gewesen. Es hat damals einige Vertreter gegeben, die, aus dem gleichen Bewußtsein argumentierend, ein „Recht des Kindes“ postulieren wollten, nicht im Gegensatz zum Elternrecht, sondern ihm quasi vorgeordnet. Aber diese Verfechter scheiterten am Einspruch konservativer Gruppen, und so trägt denn auch der glücklich zustande gekommene Artikel 6 deutlich restaurative Züge, nicht nur in der sprachlichen Formulierung. Naturrechtsvorstellungen spielen ebenso herein wie traditionelle juristische Vorstellungen, nach denen das Kind als „bewegliche Sache“ (BGB) eine Art Eigentum der Eltern darstellt, über das diese die elterliche „Gewalt“ besitzen.

Nun bietet das gleichfalls im Grundgesetz verankerte Aufsichtsrecht der staatlichen Gemeinschaft ein gewisses Korrektiv gegen den Mißbrauch des Elternrechts und gegen die grobe Verletzung der Elternpflichten. Aber wir wissen, daß trotzdem in der Bundesrepublik jährlich etwa 100 Kinder an Mißhandlungen durch ihre Eltern zugrunde gehen, daß die Zahl derer, die solche Mißhandlungen zwar überleben, aber physische und vor allem psychische Schäden davontragen, um ein Vielfaches größer ist. Wer mit Fürsorgerinnen und Sozialarbeitern spricht, erfährt, wie eng die Grenzen gezogen sind, die staatliches Eingreifen ermöglichen. Nun wünscht sich gewiß niemand permanente Schnüffelei durch staatliche Organe, abgesehen davon, daß die Anzahl ausgebildeter Sozialarbeiter so klein ist, daß sie nicht einmal ausreicht, sich der Fälle anzunehmen, die aktenkundig geworden sind. Auch sind es nicht in erster Linie die Extremfälle von Kindermißhandlungen, die in unserem Zusammenhang zum Nachdenken herausfordern.

Überlegungen zum Elternrecht aus pädagogischer Sicht müssen tiefer ansetzen und weiter greifen. Sie können auch nicht dort haltmachen, wo Eltern ihr Elternrecht im

Sinn des Grundgesetzes wahrnehmen und Pflege und Erziehung ihres Kindes nicht vernachlässigen. Es geht um das *Wie* dieser Pflege und Erziehung, um die elterlichen Normvorstellungen, um ihre Erziehungspraktiken, um ihre sozialen Leitbilder, um das Selbstverständnis der Eltern und ihr Verständnis von der Gesellschaft, in der sie leben, um den Grad ihrer Aufgeklärtheit und Aufgeschlossenheit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen gegenüber. Diese stellen nämlich Eltern vor die schwierige Aufgabe, nicht nur ihre Affekte zu kontrollieren, sondern auch traditionelle Normvorstellungen, die Eltern besten Gewissens haben können, zu korrigieren. Dieser Vorgang hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Veränderungen in der Pastoral, deren Umorientierung unter der Einwirkung der Humanwissenschaften sich zwar nicht überall gleichzeitig und gleich ausdrücklich, aber doch unübersehbar vollzieht.

Wenn nun im folgenden das heute geltende und praktizierte Elternrecht unter pädagogischen Aspekten betrachtet werden soll, wird eine gewisse kritische Grundeinstellung unvermeidlich. Pädagogik geht vom Kind aus, von *seiner* Würde, *seinem* Recht, *seinem* Anspruch auf Entfaltung *seiner* Anlagen. Daß hier nicht an eine spätindividualistische Vergötzung des Kindes gedacht ist, sondern an seine „Sozialisation“, bedarf keiner ausdrücklichen Versicherung. Der Anspruch der Pädagogik wird um so glaubhafter, je mehr er abgestützt wird durch gesicherte Aussagen der Humanwissenschaften über das, was das Kind zu seiner optimalen Entfaltung braucht. Damit soll kein prinzipieller Gegensatz zwischen dem Recht des Kindes und dem Recht der Eltern konstruiert werden. Es soll nur deutlich gemacht werden, daß das Recht des Kindes nicht automatisch durch das Elternrecht gewährleistet ist, daß der Pädagogik unter Umständen also eine kritische Funktion zukommt, die sie allerdings nur zur Erhellung des Problemfelds, nicht zur praktischen Auflösung aller Spannungen benutzen kann und darf.

Elternrecht und häusliche Erziehung

Das juristische (Miß-)Verständnis, das heute immer wieder ins Spiel gebracht wird, wenn Recht des Kindes gegen Recht der Eltern steht, hat seine Wurzeln in einer liberalistischen Staatsauffassung, die den Spielraum des einzelnen möglichst groß, den Eingriff des Staats möglichst klein halten wollte. Verstärkt wird diese Auffassung durch das an sich gegensätzlicher Wurzel entspringende Naturrechtsdenken. Oft genug ist Naturrechtsdenken gegen den Liberalismus aufgestanden; im Elternrecht aber haben sich beide verbündet, nicht immer zum Nutzen des Kindes. Daß leibliche Elternschaft *eo ipso richtige* Erziehung des Kindes garantiere, ist eine weit verbreitete, aber naive Vorstellung. „Die Eltern wissen am besten, was für ihr Kind gut ist“, stimmt nicht in allen Fällen. Die meisten Eltern sind Gefangene ihrer eigenen Biographie, nicht in allen Fällen fähig, willens und bereit, diese Biographie kritisch aufzuarbeiten und ihre Kinder unter anderen Aspekten zu erziehen, als sie selbst erzogen worden sind.

Aufklärung der Eltern über psychologische und tiefenpsychologische Auswirkungen bestimmter Erziehungspraktiken ist deshalb so schwer,

– weil Psychologie und Tiefenpsychologie verhältnismäßig junge Wissenschaften sind, unter heftigen Schulstreitigkeiten leiden und ihre Ergebnisse zumal für Laien zuweilen widersprüchlich aussehen müssen;

– weil in unserer Gesellschaft feste Vorstellungen von „Autorität“, „Willenszucht“ und „Strenge“ immer noch recht tief sitzen und eine Korrektur durch die Psychologie leicht als bedenkliches Symptom moralischen Verfalls erscheint⁴ (daß heftige Gegenreaktionen in den „antiautoritären Kinderläden“ sichtbar werden, widerlegt nicht, sondern bestätigt diese These);

– weil die Zahl derer, die aufklären könnten, ohne Verwirrung zu stiften, sehr klein ist und Mühe hat, sich Gehör zu verschaffen;

– weil die traditionelle kirchliche Anthropologie mit ihrer Interpretation der Erbsünde Härte in der Kindererziehung zwar nicht verursacht, aber auch nicht korrigiert hat.

Ein Blick in moderne pädagogische Lexika macht das deutlich. Zum Stichwort „Elternrecht“ finden sich sowohl im „Handbuch Pädagogischer Grundbegriffe“ (München 1970) wie im „Pädagogischen Lexikon“ (Stuttgart 1961) und im „Lexikon für Pädagogik“ (Freiburg 1970) ausführliche Darlegungen der juristischen Sachlage, kaum aber eine kritische Infragestellung der daraus resultierenden erzieherischen Praktiken. Unter den Erziehungsmitteln, die Eltern zustehen, werden wie selbstverständlich „Züchtigung“, „Einsperren“, „Knapphalten“ aufgezählt. Zwar wird immer wieder auf die Pflichten der Eltern hingewiesen, und in vielen Fällen dürfen wir hoffen, daß Eltern ihr Recht nicht mißbrauchen. Aber die Verfasser von Lexikonartikeln sollten wissen, was die moderne Pädagogik⁵ zu solchen Erziehungspraktiken sagt, und ein kritisches Wort wagen, wenn sie das herkömmliche Verständnis von Elternrecht beschreiben, das heute noch vom Gesetz abgedeckt wird⁶. Die psychischen Auswirkungen der körperlichen Züchtigung, die Angst des eingesperrten Kindes interessieren Gesetzgeber nicht, aber den Pädagogen müssen sie auf den Plan rufen, letztlich mit dem Ziel, eines Tages auch den Gesetzgeber zu Änderungen zu veranlassen.

⁴ Vgl. die Statistik im „Handbuch Pädagogischer Grundbegriffe“ (München 1970) 315: „Trotz dieser relativ freiheitlichen kameradschaftlichen Erziehung neigen Eltern zu einer harten Strafpraxis. Drei Viertel aller Eltern bejahen Schläge (Noelle), und auf die Frage, wie sie ihre Kinder strafen, nennen 52 Prozent (34 Prozent) Prügel, 27 Prozent (30 Prozent) Freiheitsentzug, 18 Prozent (14 Prozent) erzwungene Verzichte, 17 Prozent (20 Prozent) pädagogische Maßnahmen, 16 Prozent (20 Prozent) Vorhaltungen, Krach und 5 Prozent (7 Prozent) Nichtbeachten.“ (Die erste Zahl betrifft die Jungen, die zweite Mädchen).

⁵ Vgl. W. Scheibe, Die Strafe als Problem der Erziehung (Weinheim 1967).

⁶ Vgl. die Gerichtsurteile und die zitierten Aussagen der Richter anlässlich des Prozesses der Maria Laskawsky: J. Jahnke, Geprügelte Kinder: „Gutgemeinte erzieherische Absichten“, in: Publik 1/2, 1971, S. 8.

Elternrecht und Schule

Ein besonderes Problem stellt das Elternrecht im Zusammenhang mit Schulfragen dar. Das im Grundgesetz verbürgte Recht der Eltern, den Ausbildungsweg ihres Kindes zu bestimmen, hat in der Realität manchmal Konsequenzen, die alles andere als pädagogisch sind. Dem Lehrer begegnen sie unter scheinbar entgegengesetzten Modi der Wahrnehmung des Elternrechts. Unser gegenwärtiges Schulsystem bietet den Eltern drei Möglichkeiten für ihr Kind nach der Grundschulzeit: Hauptschule, Realschule, Gymnasium. Die Gesamtschule, die überall erst im Entstehen begriffen und über das Versuchsstadium noch nicht hinausgekommen ist, könnte in Zukunft eine Alternative werden. Im Augenblick aber muß der weitaus größte Teil der Eltern eine Entscheidung treffen, wenn das Kind 10, höchstens 12 Jahre alt ist. Und nun machen Lehrer der drei weiterführenden Schulen folgende Erfahrungen:

Neben einer großen Gruppe von Kindern, bei denen das Gutachten der Grundschule, der Wunsch der Eltern und die Leistungen des Kindes in der Aufnahmeprüfung oder im Probeunterricht übereinstimmen, wo also die Schullaufbahn des Kindes nicht nur eltern-, sondern auch kindgerecht geregelt wird, gibt es zwei Gruppen von Eltern, bei denen Recht der Eltern und Recht des Kindes in Konflikt geraten. Einmal sind es diejenigen Eltern, die unter allen Umständen für ihr Kind das Abitur oder wenigstens die mittlere Reife anstreben und die dieses Streben durchzusetzen suchen ohne Rücksicht auf die tatsächliche Leistungsfähigkeit des Kindes. Die Abschulungsbestimmungen der einzelnen Länder kommen dem Elternrecht hier soweit entgegen, daß der Schule die Beweislast für die „negative Auslese“⁷ zufällt: Die Schule muß nachweisen, daß das Kind „mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit“ seine Mitschüler in ihrer Arbeit hemmt⁸. Erst dann darf es abgeschult werden. Hier wird die Problematik eines juristisch fixierten Elternrechts deutlich: So nötig es ist, daß der Staat das Individuum – hier das Kind – vor der möglichen Willkür der Schule schützt, indem er jeden Verwaltungsakt der Schule grundsätzlich einer verwaltungsgerichtlichen Nachprüfung zugänglich macht, so problematisch ist diese Maßnahme unter pädagogischem Aspekt: Gedemütigt durch permanente schulische Mißerfolgserlebnisse, gezeichnet durch die erlittenen Ängste, oft in ihrem Verhalten zur Umwelt gestört, verlassen die Kinder die Schule, nachdem ein Verwaltungsgericht den uneinsichtigen Eltern bescheinigt hat, daß ihr Kind das schulische Fortkommen seiner Mitschüler mit einer an Sicherheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behindert. Was in einem solchen Kind vorgeht, interessiert das Verwaltungsgericht nicht: Dem Elternrecht wurde juristisch einwandfrei entsprochen.

Noch problematischer wird das Elternrecht da, wo es nicht bis zur gerichtlich bestätigten Abschulung kommt: Wo das Verbleiben des Kindes auf der Schule durch mehr-

⁷ G. Mape, Rechtsprobleme im Schulwesen (Neuwied 1965).

⁸ Vgl. das Urteil des Obersten Verwaltungsgerichts Hamburg v. 16. 4. 1953 und v. 29. 6. 1957, veröffentlicht im Deutschen Verwaltungsblatt 1953, 506 ff. bzw. in: Entscheidungssammlung der Bundesverwaltung, Bd. V, 153 ff.

maliges Sitzenbleiben, permanenten Nachhilfeunterricht, notfalls Wechsel der Schule und kostspieliges Internat erzwungen wird. Abgesehen von den fragwürdigen sozialen Implikationen einer solchen Ausübung des Elternrechts – nur eine bestimmte Schicht kann ihr Elternrecht mit den oben geschilderten Mitteln wahrnehmen – bleiben auch in den Kindern, die ihre Schulzeit auf diese Weise durchlaufen, seelische Verbiegungen fast unvermeidlich. Wer solche Fälle in der eigenen Praxis mehrfach durchgespielt hat, kann gar nicht anders, als eine Modifikation des Elternrechts unter pädagogischen Aspekten wünschen.

Die andere Gruppe, die ihr Elternrecht bei der Wahl des Bildungswegs für ihr Kind nicht kindgerecht ausübt, oder besser, nicht kindgerecht ausüben kann, setzt sich zusammen aus Eltern meist einfacher Herkunft und geringer eigener Schulbildung. Aus ihrer begrenzten Sicht vermögen solche Eltern den Wert einer möglichst langen und anspruchsvollen Schulbildung für ihr Kind nicht zu erkennen und verwehren so aus mancherlei Gründen auch ihrem begabten Kind den Weg dorthin. Allerdings sind solche Eltern der pädagogischen Beratung zugänglicher, wie die ansteigenden Zahlen beim Übergang auf die Realschulen und Gymnasien zeigen⁹. Entscheidend aber bleibt, daß die Gesellschaft kein Mittel hat, Eltern begabter Kinder zu zwingen, diesen Kindern eine ihnen angemessene Ausbildung zuteil werden zu lassen.

Die Gesamtschule sucht dieses Problem dadurch zu umgehen, daß sie die endgültige Entscheidung über den Bildungsweg des Kindes weiter hinausschiebt, bis zu einem Zeitpunkt, da Leistungsfähigkeit und Begabungsrichtung des Schülers klarer erkennbar sind und der Schüler selbst sinnvoll mitreden kann. Die Organisationsform eines flexiblen Kurssystems, das Auf- und Abstufungen erlaubt, ohne daß mit jeder Umstufung gleich der Makel des Scheiterns mit allen psychologischen und schulrechtlichen Konsequenzen gegeben ist, erweist sich als zweifellos pädagogischer, weil kindgerechter als das bisherige System. (Daß dieser Vorteil mit manchen anderen Nachteilen erkaufte wird, steht im Rahmen unserer Fragestellung nicht zur Diskussion.) Das Kurssystem gerät allerdings da mit dem Elternrecht in Konflikt, wo die Schule von der „negativen“ zur „positiven“ Auslese übergeht, d. h., wo sie nicht mehr feststellt und nachweist, was der Schüler *nicht* kann, sondern, wofür er geeignet ist. Einwände aus Elternkreisen gegen die Gesamtschule konzentrieren sich immer wieder auf diesen Punkt: Die Zuweisung eines Schülers zu bestimmten Kursen aufgrund des Lehrerurteils, das auf der bisherigen Leistung des Schülers beruht, wird als Eingriff in das Elternrecht empfunden. Hier tritt neben dem unpädagogischen auch der individualistische Grundzug des Art. 6 GG zutage: Der Staat in Gestalt der Schule wird auch da in den Hintergrund gedrängt, wo seine Entscheidungen sachgerechter sind, und das Individuum wird auch da „geschützt“, wo es zu seinem eigenen Wohl „dirigiert“ werden sollte¹⁰.

⁹ Hitpaß-Laurien-Mock, Dreigliedriges Schulsystem oder Gesamtschule? (Bamberg o. J.).

¹⁰ Das individualistische Verständnis des Elternrechts wird besonders gut sichtbar bei H. Schelsky, Anpassung oder Widerstand? (Heidelberg 1961).

Daß die Schule in der Regel die größere Sachkompetenz hat, ficht viele Eltern nicht an. Das Grundgesetz muß erhalten, um dem Aufstiegs- und Prestigedenken der Eltern die gesetzliche Grundlage zu verleihen und die Schule zu zwingen, wider bessere Einsicht dem Elternwillen Rechnung zu tragen.

Die Friedenschule in Münster¹¹ ist der erste Gesamtschulversuch, der die Quadratur des Kreises zu lösen sich vorgenommen hat. Elternrecht und Kurssystem sind dort auf einen reinlichen Nenner gebracht, Eltern haben ein Einspruchsrecht, dem stattgegeben werden muß, wenn das Kind in einen Kurs mit geringen Anforderungen umgestuft werden soll. In vielen Fällen wird es der Schule sicher gelingen, Eltern vom Sinn der schulischen Maßnahme zu überzeugen. Wie oft das nicht der Fall ist, werden die Erfahrungsberichte zeigen. Vielleicht ist es gut, daß eine kirchliche Gesamtschule sich nicht gleich zu Beginn ihrer Arbeit mit einem Kampf gegen das etablierte Elternrecht belastet, sondern diesem Elternrecht ausdrücklich einen breiten Raum gibt. Es muß sich zeigen, ob auf die Dauer das pädagogische Konzept der Gesamtschule aufrechterhalten ist, wenn dem Elternwillen in der bisherigen Form stattgegeben wird.

Elternrecht und Konfessionsschule

Wie leicht Elternrecht manipulierbar ist, hat sich im Kampf um die Konfessionsschule gezeigt. Von vielen Kanzeln ist hier – oftmals sicher unbewußt und ungewollt – eine Ghattamentalität gepredigt worden, die den Lernbedürfnissen des Schulkindes heute in keiner Weise gerecht wird. Sicher tut man den einzelnen Verfechtern der Konfessionsschule Unrecht, wenn man ihnen als einziges Motiv für ihren Kampf die Erhaltung von kirchlichen Machtpositionen und Einflußmöglichkeiten unterstellt. Aber der Versuch, inmitten einer pluralistischen Gesellschaft die staatlich finanzierte Konfessionsschule zu stabilisieren, der Appell an das Elternrecht, der in vielen Fällen einer Einschüchterung gleichkam, die Verkennung der Realität, in die das Kind hineinwachsen soll, zeigen, worauf hier „Elternrecht“ tatsächlich eingeschrumpft ist: auf ein kirchlich manipuliertes Votum der Eltern für eine Schulform, deren innere Gestaltung keineswegs per definitionem problemfrei ist und deren Strukturierung des Lernangebots einer kritischen Überprüfung unter pädagogischen Aspekten nicht immer standhält. Eine katholische Schule ist nur so katholisch, wie ihre Lehrer katholisch sind, und zwar nicht nur dem Taufschein, sondern ihrem christlichen Lebensvollzug nach. Hinter dem Schild „Katholische Schule“ kann sich höchst Unkatholisches, weil künstlich „einheitlich“ und „ganzheitlich“ Organisiertes verbergen, von der Gefahr erstarrter Traditionalismen gar nicht zu reden. Darüber Eltern nicht aufzuklären, sondern ihr Gewissen zu binden in einer Option für die Konfessionsschule schlechthin,

¹¹ Friedenschule-Programm einer Gesamtschule, hrsg. v. A. Regenbrecht und J. Dikow (München 1970).

ist Mißbrauch des Elternrechts und hält einer kritischen Befragung unter pädagogischen Aspekten nicht stand.

Da, wo der Kampf um die Konfessionsschule nicht nur der Erhaltung des Status quo diene, sondern die Prinzipienfrage aufgriff, wurde ein Mißverständnis und Mißverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft kirchlich sanktioniert. Bildung und Erziehung sind nun einmal die Bereiche, in denen sich kirchliche, staatliche und individuelle Interessen überschneiden, und nicht immer lassen sich die Einflußbereiche konfliktlos gegeneinander abgrenzen. Da das Individuum in der Regel nicht in der Lage ist, sich die für seine Bildung nötigen Einrichtungen selbst zu schaffen, sondern auf gesellschaftliche Einrichtungen angewiesen ist, muß es seine individuellen Ansprüche bis zu einem gewissen Grad in die gesellschaftlichen integrieren. In diesem Sinn schafft aber auch die Kirche gesellschaftliche Einrichtungen, wenn sie Kindergärten und Schulen einrichtet, Bibliotheken erstellt, Kurse abhält, Erwachsenenbildung betreibt und Jugendgruppen organisiert. In einer pluralistischen Gesellschaft soll die Kirche das Recht haben, dies nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten zu tun.

Sie begibt sich aber auf gefährlichen Boden, wenn sie kirchliche Ansprüche absolut setzt und staatliche Einrichtungen im Erziehungs- und Bildungsbereich mit einem negativen Vorzeichen versieht. In einer Gemeinschaftsschule gefährliche Relativierungstendenzen für das Kind zu sehen und die staatliche Schule dicht neben dem Atheismus anzusiedeln, verrät Kulturkampfmoralität und manipuliert das Elternrecht derjenigen Eltern, deren eigener Bildungsstand nicht ausreicht, sich über Möglichkeit und Grenzen bestimmter Schulformen selbständig und objektiv zu informieren. Die eingängige Formel, daß in der nicht ausdrücklich katholischen Schule der Glaube des Kindes gefährdet sei, hat das Bewußtsein vieler Eltern in der falschen Richtung programmiert, und der daraus resultierende Appell an die Wahrnehmung des Elternrechts hat in letzter Konsequenz mit zu dem beigetragen, was Karl Erlinghagen das „Katholische Bildungsdefizit“¹² genannt hat. Der Kampf um die Erhaltung der dorfeigenen Zwergschule, gegen die Koedukation, gegen das Studium der Mädchen, die Warnungen vor den Gefahren der „Wissenschaft“ – dies alles im Namen des Elternrechts –, das alles hat eine schwere Hypothek auf die katholische Bildungspolitik gehäuft, an deren Abtragung viele weitsichtige und engagierte katholische Pädagogen lange Zeit werden arbeiten müssen.

Elternrecht und Sexualpädagogik

Der Streit um das Elternrecht ist in ein neues Stadium getreten, seit Sexualerziehung den Schulen zur Pflicht gemacht und durch Erlaß der Kultusminister geregelt ist. Hat schon das Daß solchen Unterrichts Kontroversen ausgelöst, so erst recht das Wie, das

¹² K. Erlinghagen, Das katholische Bildungsdefizit (Freiburg 1965).

heute in einen heftigen Meinungsstreit geraten ist, dessen Fronten unklar sind und dessen Ende noch nicht abzusehen ist. Daß der „Atlas zur Sexualkunde“¹³, den das Bundesministerium für Gesundheit vor zwei Jahren herausgegeben hat, von konservativ kirchlichen Kreisen ebenso heftig kritisiert wurde wie von der „Neuen Linken“, sagt einiges über die Unklarheit der Fronten aus. Bei dem, was sich zur Zeit in den Schulen abspielt, scheint auch ein pädagogisch interpretiertes Elternrecht an einer zentralen Stelle tangiert: Wann ein Kind was und in welcher Weise etwas über geschlechtliche Vorgänge erfährt, sollten Eltern bestimmen, dann aber auch selbst vollziehen. Der Intimbereich der Familie ist seinem Wesen nach wohl auch der beste Vermittlungsfaktor des Intimen. Aber es ist einfach eine Erfahrungstatsache, daß die wenigsten Eltern bereit und imstande sind, sich dieser Aufgabe sachgerecht und kindgerecht zu unterziehen. Nirgendwo wirken die Verdrängungen und Verklemmungen aus der eigenen Kindheit und Jugend stärker nach, nirgendwo hat eine allzu schematische Auslegung des 6. Gebots und die daraus resultierende Beichtpraxis die Unbefangenheit der Eltern nachhaltiger gestört. Was man vielleicht mühsam in der eigenen Ehe ausbalanciert hat, ist man nicht ohne weiteres fähig, an die eigenen Kinder weiterzugeben. Vielfach fehlen auch einfach die nötigen biologischen und psychologischen Sachkenntnisse, es fehlt vor allem ein Vokabular, das der Sache und dem Kind angemessen ist.

Die beklagenswerte Armut unserer Sprache wird darin deutlich, daß oft nur die Wahl bleibt zwischen dem lateinischen Fachausdruck für den biologischen Tatbestand und einem Sprachfeld, dessen Grenzen zur Zote fließend werden. Die Flut von Literatur höchst unterschiedlicher Qualität vermag diese Verlegenheit noch nicht zu beseitigen. So kommt es denn, daß genau da, wo Eltern ihr Recht theoretisch legitim reklamieren, ihr Versagen in der Praxis Pädagogen auf den Plan ruft und der Eingriff in das Elternrecht unvermeidlich wird.

Nun sind die Pädagogen natürlich nicht per definitionem geeigneter, diese heikle und verantwortungsvolle Aufgabe anzupacken. Auch sie leiden vielfach unter den nicht bewältigten sexuellen Problemen der eigenen Kindheit und Jugend, und auch ihr Erwachsenenendasein ist keineswegs immer gekennzeichnet durch eine geglückte Bewältigung dieses Problems. Aber sie haben den Eltern zweierlei voraus: In der Regel größere Sachkompetenz, weil die Beschäftigung mit diesen Fragen im Rahmen der Berufsausbildung sich vollzieht, zumindest aber in der Berufsausbildung das Instrumentarium erworben wurde, das die Aneignung von Fachkenntnissen über sexuelle Fragen ermöglicht, wenn auch nicht immer garantiert. Vor allem aber ist die Chance einer größeren Unbefangenheit gegeben: Die „Inzestschranke“ entfällt. Lehrer und Lehrerinnen, die zugleich Eltern sind, wissen es: Man kann mit fremden Kindern leichter und unbefangener über geschlechtliche Probleme sprechen als mit den eigenen. Dennoch werden sich viele Eltern das Recht, ihr Kind auf ihre Weise mit den Fragen

¹³ Atlas zur Sexualkunde, hrsg. im Auftrag des Bundesgesundheitsministeriums (Opladen 1968).

des Geschlechtlichen vertraut zu machen, nicht nehmen lassen. Aber gerade solche Eltern werden eine vernünftige sexualpädagogische Erziehung durch die Schule nicht als Konkurrenz oder gar als Destruktion empfinden, sondern als Ergänzung. Aber was ist hier „vernünftig“?

Soviel ist heute gesichert: Die Sexualität ist ein bestimmender Faktor jedes menschlichen Lebens, und zwar vom Säuglingsalter an. Die verschiedenen Humanwissenschaften bringen langsam Licht in das Dunkel, das jahrhundertlang über dem sexuellen Bereich lag. Daß der Mensch ein lernbedürftiges und lernfähiges Wesen ist, gilt auch für seine Sexualität. Ihre Integration in die Gesamtpersönlichkeit, die Annahme der eigenen Triebstruktur und ihre Überformung durch die personale Liebesfähigkeit muß die Aufgabe der Sexualerziehung sein. Über diese Zielvorstellung besteht weitgehend Konsens, aber der Weg ist gekennzeichnet durch divergierende Methoden. Die Zahl der Menschen, die das Problem gedanklich und existentiell bewältigt haben und die imstande sind, Kinder und Jugendliche hier richtig zu führen, ist sehr klein. Ein erschreckend großer Teil in unserer Gesellschaft hält hartnäckig an veralteten Tabuierungen fest, eine kleine, aber höchst beschlagene und mit fanatischem Eifer agierende Minderheit ist ausgezogen, die Tabus zu brechen. Dazwischen findet sich viel Unsicherheit. Theorie und Praxis der „antiautoritären Kinderläden“ eröffnen bedenkliche Perspektiven, wenn auch nicht alles, was dort an pädagogischen Experimenten erprobt wird, unter das gleiche Verdikt fallen soll. In einer Gesellschaft, in der einerseits Hans-Jochen Gamm¹⁴ in seiner „Kritischen Schule“ den Lehrern empfehlen kann, über die eigenen Potenzstörungen und Orgasmusschwierigkeiten mit den Schülern zu sprechen und andererseits Marielene Leists geglückter Versuch¹⁵, humane Aufklärung für Fünf- bis Zehnjährige durch schlichte Zeichnungen zu veranschaulichen, empörte Leserbriefe sogar in „Publik“ auslöst, ist schwer auszumachen, wie Sexualpädagogik betrieben werden muß, damit sie den Kindern gerecht wird und das Elternrecht nicht verletzt. Der Teufelskreis: Tabuierung der Sexualität – „Sexwelle“ – neue und engherzigere Tabuierung – schamlosere Sexwelle ist nur zu durchbrechen, wenn sich Eltern und Pädagogen einigen können.

Der Kirche käme hier eine wichtige Vermittlungsfunktion zu, sofern sie ihre eigene Vergangenheit bewältigt hat. Man kann diesen Prozeß der Bewältigung an den kirchlich empfohlenen Publikationen zum Thema „Sexualität“ ablesen¹⁶. Von Schilgen und Foerster bis zu Gusti Gebhard und Fritz und Marielene Leist ist ein weiter Weg. Es kann kein Zweifel bestehen, daß inzwischen von Moraltheologen, Psychologen und Pädagogen ein Konzept erarbeitet worden ist, dem Eltern sich getrost anvertrauen könnten, – wenn es nur schon populär genug wäre. Was theoretisch greifbar

¹⁴ H. J. Gamm, *Kritische Schule. Eine Streitschrift für die Emanzipation von Lehrern und Schülern* (München 1970) 68 ff. S. dazu diese Zschr. 187 (1971) 138.

¹⁵ M. Leist, *Mutter, erzähl mir alles!* (München 1969).

¹⁶ Vgl. den aufschlußreichen Aufsatz von R. Bleistein, *Moraltheologie und Sexualpädagogik*, in dieser Zschr. 186 (1970) 32–43.

ist, bleibt doch für die Praxis noch weitgehend ungenutzt. Vielfach mag die Scheu, die kirchliche Praxis der Vergangenheit zu desavouieren, mit dazu beitragen, daß sich die einschlägigen Bücher im Schriftenstand der Kirchen und in den Pfarrbüchereien oft nicht auf dem Stand der Diskussion befinden und daß das durchschnittliche Bewußtsein des einfachen Menschen noch einmal hinter dem Stand der Pfarrbücherei zurückbleibt. Wird aus solchem Bewußtsein ein „Elternrecht“ reklamiert, dann *muß* die Schule korrigierend eingreifen, zum Wohl des Kindes, für dessen notwendige Aufklärung und Einführung in den Problemkreis die Eltern sich als unzuständig erwiesen haben.

Aber es gibt auch einen legitimen Elternprotest gegenüber schulischer Sexualpädagogik, dann nämlich, wenn das Kind Opfer einer ideologisierten Aufklärungskampagne zu werden droht. Die allgemeine gesellschaftliche Unsicherheit in puncto Sexualität schlägt sich auch in sehr unterschiedlichen Einstellungen der Lehrer zur Sexualerziehung nieder. Die Kultusverwaltungen können zwar Rahmenrichtlinien erlassen, sie können aber nicht jeden Einzelschritt des Unterrichts beschreiben, wenn sie ihre eigenen Initiativen in dieser Richtung nicht schon im Ansatz wieder zurücknehmen wollen. Sie müssen einen gewissen Spielraum gewähren, wenn sie überhaupt Lehrer finden wollen, die bereit sind, sich dieser heiklen Aufgabe zu unterziehen. Ihr Eingreifen muß sich auf Fälle beschränken, wo Lehrer ihre Kompetenz und ihre Verantwortung nachweislich mißbrauchen. Dieser Nachweis wird nur im Extremfall zu führen sein. Davor aber kann viel Unglück geschehen. Gerade Eltern, die sich, aufgeschlossen für moderne psychologische Erkenntnisse, um eine kindgerechte Sexualerziehung bemühen, müssen nicht selten zusehen, wie in der Schule das gefährdet wird, was sie selbst mit Überlegung und Verantwortung aufgebaut haben; dann nämlich, wenn allzu einseitig präformierte und ideologisierte Lehrer – und ihre Zahl nimmt zu! – meinen, Tabus brechen zu müssen, indem sie eine Verflechtung von sexueller und autoritärer Repression konstruieren, diese mit Kindern diskutieren und zu sexuellen Praktiken ermuntern, um die Kinder zu „befreien“.

Dagegen gibt es wohl nur ein Mittel: Ein in Verantwortung wahrgenommenes Elternrecht, das dann zugleich ein pädagogisches Elternrecht ist, weil es das Recht des Kindes auf personale Entfaltung im Auge hat. Schocktherapie aber ist das Gegenteil von personaler Entfaltung. Hier kann der Schule nicht erspart werden, ihr Programm der Sexualerziehung vor den Eltern auszubreiten, zu begründen und zur Diskussion zu stellen.

Elternrecht unter pädagogischem Aspekt bedeutet also Einbeziehung der Eltern. Daß es auf vielfältige und fruchtbare Weise geschehen kann, zeigen Experimente, die einzelne Lehrer kühn wagen: z. B. den Sexualunterricht nicht in den Vormittagsstunden durchzuführen, sondern am frühen Abend in der Schule und dazu die Eltern mit einzuladen. Wir werden in Zukunft ein erweitertes Mitbestimmungsrecht nicht nur der Schüler, sondern auch der Eltern zu erwarten haben. Dieses Mitbestimmungsrecht

wird vor curricularen Fragen nicht haltmachen und erheblichen Einfluß auf Thematik und Umfang bestimmter Sachgebiete in der Schule gewinnen. Lehrer sind es im allgemeinen nicht gewohnt, ihre Unterrichtsvorhaben mit Eltern zu diskutieren und diese um Kritik und Zustimmung zu bitten. Eltern sind es erst recht nicht gewohnt, sich mit den Lehrern ihrer Kinder über Unterrichtsinhalte zu verständigen. Auch erfordert ein solches Vorgehen ein Vielfaches der Zeit, die heute für Elternbesprechungen durchschnittlich aufgewendet werden kann, und das ist für die ohnehin überlasteten Lehrer eine Zumutung. Aber auf die Dauer ist anders ein Elternrecht, das auch pädagogischen (und nicht nur juristischen!) Kriterien standhält, nicht denkbar. Im Zusammenwirken von Eltern, Lehrern, Psychologen, Ärzten könnte so allmählich die Praxis eines neuen Elternrechts geübt werden, bis es zurückwirken kann auf die Modifizierung der gesetzlichen Grundlage. Die Kompliziertheit unserer Lebensverhältnisse erfordert eine „Ausstattung des Individuums zum Verhalten in der Welt“¹⁷, die Eltern nicht nur nicht selbst leisten können, sondern deren Direktiven sie auch nicht allein bestimmen können. Die Einsicht der Eltern in diesen Tatbestand muß wachsen, damit die wachsende Einflußnahme gesellschaftlicher Instanzen nicht als Beeinträchtigung des Elternrechts empfunden wird, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner Ausübung.

¹⁷ S.-B. Robinsohn, Bildungsreform als Reform des Curriculum (Neuwied 21969), 18.

Herbert Schade SJ

Agnes Auffinger: Ikone gegen das Chaos

Zur Mythologie der Technik

Es gibt wohl kaum einen Bereich menschlichen Schaffens, dem wir mehr Präzision und Logik zuschreiben als den Vorgängen in der Technik. Das Ineinandergreifen des Räderwerks einer Maschine, das Funktionieren eines Computers und schließlich die exakte Zusammenarbeit zahlloser Apparaturen und Institutionen bei der Raumfahrt vermitteln uns den Eindruck einer absoluten Rationalität des modernen Lebens. Diese Beobachtung wird durch eine merkwürdige Erfahrung in Frage gestellt: Die Rationalität der Technik ist in der Lage, sich selbst aufzuheben und ins Irrationale umzuschlagen. In Masse werden die Autos, die den Verkehr beschleunigen, zur Auto- schlange. Wagenkolonnen stocken. „Die Schlange beißt sich in den Schwanz.“ Die Verpackung der Konfektionsindustrie erzeugt Müll. Der Abfall wächst. Die Schutthalden werden zu Gebirgen, die wie Riesen die Umwelt gefährden. Die Massenmedien informieren. Die Nachrichten ergeben „Informationsexplosionen“. Bilder, Geräusche, Farben schließen uns in ein selbstgeschaffenes Bewußtsein ein. Reklame, Plakate, Filme verstellen das eigene Selbst und lassen die Seele sich in den Labyrinthen der Infor- mationen verirren. Diese Mythisierung der Technologie machen die Federzeichnungen einer kaum bekannten Künstlerin offenbar, die hier einem größeren Publikum vor- gestellt werden sollen.

Marginalien zu einer Biographie

Agnes Fischer-Auffinger, ganz dem Haushalt verpflichtete Mutter von vier Kindern, wurde am 13. 7. 1934 in München geboren. Sie besuchte das Gymnasium in Regensburg. Als Künstlerin arbeitete sie ein Jahr bei dem Bildhauer Elmar Dietz und ein Jahr bei Professor Brenninger in München. Die Keramikschule von Franz Eska in München, deren Gesellenprüfung sie als Innungsbeste bestand, hat einen besonderen Einfluß hinterlassen. Ihr Figurenstil scheint von Eska mitgeprägt. Zwei Semester an der Akademie für bildende Künste bei Professor Heinrich Kirchner in München und drei Jahre Lerntätigkeit bei Professor Blasius Spreng in Grafik, Malerei, Mosaik und Plastik vervollständigen ihre Ausbildung.

Die Reihe selbständiger Arbeiten beginnt mit Sandsteinplastiken und Mosaiken für ein Regierungsgebäude in Würzburg. Ein Wandmosaik für die Maxburg in Mün- chen und die Arbeiten in der Wallfahrtskirche in Schwandorf folgten. An Mosaiken



Abb. 1: Adam-Kadmon, der Träger des kosmischen Lichts

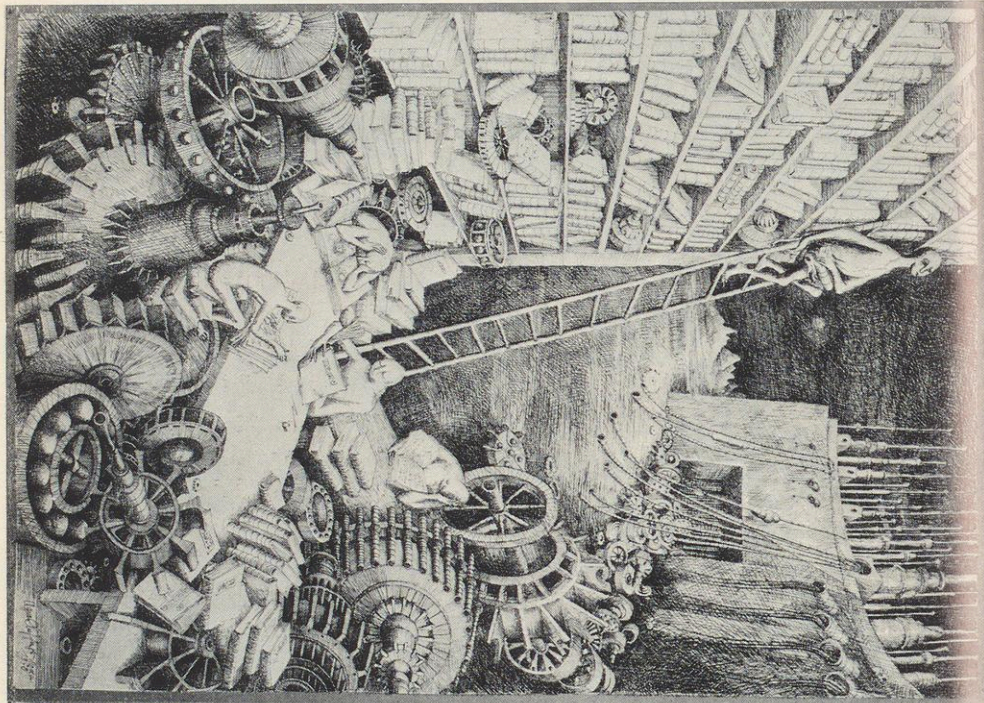
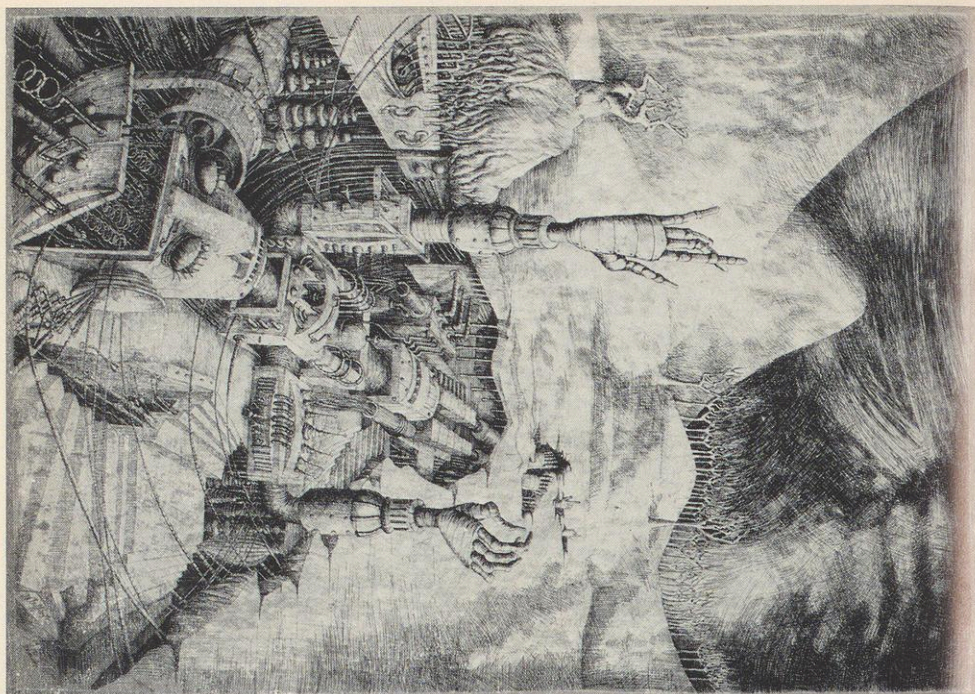


Abb. 2 (oben): „Die Auferstehung des Roboters“

Abb. 3 (unten): „Die Bibliothekare der Technologie“

für die Liederhalle in Stuttgart und den Flughafen Iberia hat Agnes Auffinger mitgearbeitet. Eine Bronzeplastik am Nationaltheater in München ist erwähnenswert. Der Kunstpreis von Schwaben (1969) und der Bürgerpreis der Stadt Kempten (1970) brachten verdiente Auszeichnungen. Durch die Ehe mit dem akademischen Bildhauer Anton Auffinger wurde die Künstlerin in ihrem Schaffen gefördert. Doch lebt sie seit ihrer Hochzeit im Jahr 1957 in Gunzesried im Allgäu. Dort, in einem alten Bauernhaus am Ende der Straße, fernab von Großstadt und Komfort, begann Agnes Auffinger zwischen ihren Kindern und dem Fernsehgerät jene seltsamen Gesichte zu zeichnen, die jeden Betrachter faszinieren. „Das Ergebnis meiner Arbeit von 3 Jahren rechne ich mir nicht als Verdienst an. Den Fleiß werde ich wohl geerbt haben, ebenso die Ausdauer und manches andere mehr, was eine Voraussetzung ist. Das, was meine Arbeit in Ihren Augen so wertbar macht, das ist wieder ein Geschenk.“¹

Zur künstlerischen Struktur der Bilder

Das Erscheinen einer programmierten und vollkommen durchkomponierten Welt läßt die Vermutung aufsteigen, daß es sich beim Werk von Agnes Auffinger um eine Art medialer Malerei handelt. Tatsächlich hat ein schmerzhaftes Leiden, das mit einer Hungerperiode verbunden war, Tiefenschichten des Unterbewußten in der Künstlerin aufgebrochen. Die Zeichnungen, hinter denen man Planung vermutet, entstehen neben der alltäglichen Arbeit in einer Art spielerischer Assoziation. Alles, was der Surrealismus von Salvador Dali bis zu Hans Bellmer aufzuweisen hat, wirkt diesen Blättern von Agnes Auffinger gegenüber erdacht, geplant und gemacht. „Ich überlege nicht viel beim Zeichnen. Die Komposition, Hell-Dunkel, große und kleine Formen, Perspektive und was sonst noch alles zum Aufbau eines guten Bilds gehört, das verlangt Konzentration. Das ist ganz bewußt gearbeitet. Das, was letztlich dem Bild seine Aussage und Inhaltswert gibt usw., das ist unbewußt, abgesehen vom Thema; dieses könnte man vielleicht als das Schöpferische bezeichnen. Ich fühle mich wie ein Seismograph, der automatisch aufzeichnet, was viele wache Menschen heute bewegt. Es ist ein innerer Zwang, das zu zeichnen und zu formulieren; und ein äußerer Zwang, mit Feder und Papier zu arbeiten. Das aber ist ein großes Vergnügen. Eigentlich bin ich eine Besessene und nur ruhig und zufrieden, wenn ich so arbeiten kann.“

Ihre Zeichnungen erwachsen also aus keiner nur künstlerischen, ästhetischen Präention. Es ist, als wollte uns in diesen Zeichnungen eine Urmutter Märchen erzählen. Über manche der namenlosen Blätter könnte man die Worte setzen: „Es war einmal...“ oder „vor vielen, vielen Jahren...“. Das Eigenartige an dieser märchenhaften Einfalt der Blätter ist ihr gleichnishafter Charakter, hinter dem sich verschiedenartigste philosophische Spekulationen und eine halluzinatorische Einsicht in Tie-

¹ Die Zitate sind einem Brief der Künstlerin an den Verfasser entnommen. Gunzesried 19. 2. 1971.

fenschichten modernen Daseins verbergen, also Elemente, die wenig mit dem Märchen zu tun haben. Dabei fällt die Integration von Form und Inhalt auf, eine Übereinstimmung, die das Kennzeichen großer Kunst bildet. Einige Grundzüge dieser Charaktere sind offenkundig.

Alle Blätter bauen auf einem Gegensatz oder einer Antinomie auf. Den einen Pol dieser Spannung bildet die Natur: Bäume und Wolken, Gebirge und Erdschollen, Tiere und Gespenster vibrieren von einem intensiven Leben. Ihr geheimnisvoller Duktus, der die Linien ins Phantastische führt, macht deutlich, daß diese Natur nicht den Kosmos der Naturwissenschaften oder der Landschaftsmalerei begreift, sondern die Welt des Magischen illustriert. Die Bäume umarmen sich oder werfen die Zweige wie betende Hände zum Himmel. Die geologischen Formationen der Erde und Steine profilieren sich hin zu den Horizonten. Licht und Finsternis kämpfen einen seltsamen Zweikampf.

Den anderen Pol des Bildaufbaus bestimmt das Artifizielle. Die Stadt, die Fabrik, abstruse Maschinenhallen, unentwirrbares Räderwerk, seltsame Bücherregale, einsame Alleen bilden technoide Labyrinth. Dieser Doppelcharakter der Blätter wird oft durch ein formales Element augenfällig gemacht. Die Perspektiven endloser Wege und Mauern, aufgeworfene Gräben, Alleen parallel laufender Bäume schneiden die Blätter in zwei Teile, ohne daß sie auseinanderfallen. Die Pole bleiben in einer unfaßbaren Spannungseinheit integriert. „Im Grunde ist es nicht meine eigene frauliche Welt. Ich lebe sozusagen zweigleisig, bin zweimal da und sehr unterschiedlich; trotzdem finde ich mich völlig normal und gesund.“ Die Künstlerin ist sich also der Doppelbödigkeit ihrer Welt bewußt. Die gewalttätigen Gestalten des Vordergrunds bleiben dem Hintergrund verpflichtet. Die Raumvorstellung, oft durch waghalsige Zentralperspektiven bestimmt, splittert gelegentlich in einen Pluralismus von Perspektiven auf, ohne daß der Raum selbst zerfällt. Die Beleuchtung, hektisch und sprunghaft, flackert in dunklen Gründen auf. Schlagschatten und Gegenlicht prägen die Figuren. Das Licht bietet der Finsternis Schach. Auch diese Beleuchtung durch Aladins Wunderlampe erzählt, daß Licht und Schatten Verwandte sind.

In diesem integrierten Zwiespalt hat die Künstlerin eine besondere Art menschlicher Figuren angesiedelt. Diese Figuren werden gleichfalls von der Antinomie zwischen Natur und Technik geprägt. Drahtspulen und Kabel formen die ganz zu technoiden Gebilden gewordenen Organismen. Inbegriff dieser Gestalten ist der Roboter, der artifiziiell hergestellte Homunculus eines modernen Faust. Seinen Gegensatz bildet nicht die organisch aufgefaßte Aktfigur der Akademie, sondern ein Mensch, der sich aus dem Vegetativen entwickelt. Wuchernde Aststücke und modrige Pilze gewährleisten einen bisher unbekanntten Kanon der menschlichen Gestalt. So wird der Roboter zum Kobold. Man erinnert sich an die Gemüsemenschen des Manieristen Giuseppe Arcimboldi, die Plastiken von Bomazaro und die „Horde“ eines Max Ernst, obwohl von direkten Anleihen oder Anregungen in den Werken der Künstlerin keine Rede sein kann. Ihr manieristischer Charakter ist bedeutsam. Die Spulmensen und die Ro-

boter schießen üppig ins Kraut. Die freudianischen Triebstrukturen des Menschen etablieren sich in den technoiden Organismen von Fabrikkellern. Einige abgebildete Zeichnungen mögen hier Namen und Deutung erhalten.

Adam Kadmon, der Träger des kosmischen Lichts

Die Zeichnungen von Agnes Auffinger sind nahezu ausnahmslos ohne Namen. Der Gedanke, die „Literatur“, wie die Maler es nennen, stand weder am Anfang noch am Ende dieser geistvollen Zeichnungen. Dazu kommt, daß wir christliche Motive kaum finden. Wenn hier zunächst der Versuch einer Benennung der Themen gemacht wird, dann nicht nur deshalb, weil das Benennen der Dinge zu den vornehmsten Aufgaben des Menschen gehört, sondern weil die archetypische Thematik eine Reihe von Namen geradezu spontan hervorruft. Da gibt es eine „Fabrik des neuen Menschen“, ein „Mausoleum für Roboter“, „Zerstörte Tempel“, ein „Warten auf Godot“, „gefesselte Türme“, den „Aufstand der Gebirge“, die „Flucht der Alleen“, die „Museumsallee“, die „Eingeweide der Großstadt“, „Unbetretbare Straßen“, den „Selbstmörderwald“, den „Rückzug der Gottheit“, das „Gefährliche Bankette“ und einen „Aufstieg aus dem Labyrinth der Laster“.

Die seltsame Gestalt des Menschen wird in unserer Illustration (*Abb. 1*) zwischen Himmel und Erde gestellt wie das Urbild des Mikrokosmos, der im Makrokosmos stand. Dieses von der Erde genommene Wesen (Adam = der Von-der-Erde-Genommene) aus Bäumen, Pilzen und Steinen wächst wie ein chthonisches Gebilde in den Himmel. Es scheint aus Wurzeln geformt. Dieser „Wurzelmensch“, wie ihn die Künstlerin nennt, ist jedoch zugleich der „entwurzelte Mensch“. Die Wurzeln der Hände und Füße sind nicht mehr im Erdreich eingebunden. Um seinen Leib windet sich die Schlange. Drachen und gespenstische Kobolde kriechen an ihm hoch. Das Brustbein bildet ein weiterer Stamm, in dessen Zweigen die Gestalt einer nackten Frau ruht. So haben die alten Künstler die Erschaffung Evas in einer Baumkrone dargestellt. Im Herzen Adams schläft Eva als der Traum des Manns. Seine Linke hebt eine kosmische Kerze in den Himmel, und in seiner Hand leuchtet die himmlische Stadt. Über seinem Haupt schwebt die Taube, oder besser: Ein Schwarm von Vögeln bildet den Nimbus, den dieser Kopf durchstößt. Die mythologische Vorstellung eines Menschen, der vom Licht der Gestirne geprägt wird, findet sich in der Gestalt des jüdischen Adam-Kadmon und in der christlichen Kunst des frühen Mittelalters. In der Figur aber, die hier entworfen wird, streiten die Kräfte des Titanen Prometheus, der den Göttern die Fackel entreißt, und die Elemente der Verwesung miteinander. Gregor von Nyssa konnte sagen: „Wegen der Ähnlichkeit zum König des Weltalls ist der Mensch gleichsam als lebendiges Bild aufgerichtet und hat infolge der Ähnlichkeit teil an der Würde und dem Namen des Archetypus“ (PG 44, 136). Für einen Augenblick wird uns bei der Betrachtung des Blatts die entsetzliche Situation des Menschen zwischen Himmel und Erde wieder bewußt.

„Die Auferstehung des Roboters“

Das Gegenbild zu Adam-Kadmon, dieser „anthropomorphen Weltenachse“, bietet der Roboter. Auf einigen Blättern der Künstlerin finden wir seine Entstehung geschildert, andere berichten von seinem Zerfall. Das prometheische oder faustische Tun seiner Daseinsphasen nimmt im graphischen Werk der Künstlerin einen breiten Raum ein. Auf unserem Bild erkennen wir die „Auferstehung des Roboters“ (Abb. 2). Mechanoform ruht die menschenähnliche Figur im Schoß der Erde. Der Roboter schläft. An seiner Seite öffnet sich ein Auge und nimmt Einblick in die industrielle Figur. Jeder Teil des Gebildes ist genau gezeichnet wie bei einer Präzisionsmaschine. Das Sich-zum-Himmel-Erheben, das nur dem geistbegabten Menschen wesentlich ist, vollzieht hier das artifizielle Gebilde. Erinnerungen an „Barbarella“ werden lebendig. Aber zu „Science Fiction“ und „Comic Strip“ gibt es kaum konkrete Bezüge. Das narrative Element fehlt den Zeichnungen von Agnes Auffinger. Der Ablauf einer Geschichte wird nicht erzählt. Das Motiv verharrt jeweils in sich als schicksalhaftes Symbol. Die technologische Gebärde der erhobenen Hand macht eine absurde Tendenz des Roboters ansichtig: Auch von der Technokratie wird eine Auferstehung des Menschen programmiert. Aber die Auferstehung eines Roboters ist unmöglich. Die Unmöglichkeit des Prozesses wird dadurch bewiesen, daß der Vorgang gezeigt wird. Der Roboter schläft und zerfällt. Zugleich erhebt sich die menschengestaltige Maschine zum Himmel und offenbart in monumentaler Dialektik nur das Negativ menschlichen Strebens: Selbst in der Absurdität seines technischen Schaffens bemerkt man die Tendenz des Menschen, ins Licht und zum Himmel aufzuerstehen. Diese Dialektik verstärkt noch das Thema des nächsten Blatts.

„Die Bibliothekare der Technologie“

Die Darstellung scheint von den Beziehungen zwischen Wissenschaft und Technik zu berichten (Abb. 3). Aber auch dieser Bericht überschreitet nicht die Grenze symbolhafter Gestaltung. Das Blatt bietet eine in sich abgeschlossene Komposition, die von der Antinomie zwischen Literatur und Räderwerk geprägt wird. Der Übergang von der Bücherwand und der Lektüre der seltsamen Männchen zum technischen Werk vollzieht sich unmittelbar. Das Studium führt unverzüglich zur Maschine. Kein Büro, keine Werkstatt oder Konstruktion vermittelt den Zugang zur Industrie. Unverbunden stehen Buch und Rad beieinander. Es fehlen nicht nur Erleben und Empfinden – die Vorgänge des schöpferischen Herzens. Selbst der wesentlichste Vorgang, der Bau, wird ausgespart. Das hochintellektuelle Arbeiten mündet im Fragment und im Zerfall. Die Bücherwand korrespondiert einem technoiden Chaos. Intensiver vermag man wohl die Problematik moderner Industriekultur nicht zu illustrieren. Spitzwegs „Bibliothekar“ und C. D. Friedrichs „Untergang der Hoffnung“ sehen sich zu einem Bild vereint. So manifestiert das Blatt die Aporie einer szientistischen Technologie.

„Die Anbetung der Zeit“ 1264

Es waren die Futuristen, die zuerst die „Schönheit der Geschwindigkeit“, die Dynamik modernen Lebens verherrlichten. Bei Boccioni vibrieren die Reiter und bei Carra schüttelt sich die Droschke. In ihrer Folge ironisierten die Surrealisten die Hektik der Moderne. Salvador Dali erfand die weich gewordenen Zifferblätter der Uhren.

Uhren beunruhigen an zahllosen Stellen unserer modernen Städte die Menschen und treiben sie an. Agnes Auffinger setzt das Zifferblatt einer Uhr in den aufgerissenen Rachen eines Drachen (*Abb. 4*). Um den Drachen und sein Mysterium, die Zeit, hocken Menschen im Kreis und beten an. In ihrem Rücken, im Schatten der Bäume, liegen zahlreiche Zahnräder verstreut. Selbst in den Kronen der Bäume hängen Zifferblätter und Räder. Die Menschen dazwischen winden sich wie eine Frage durch die seltsame Landschaft. Ihre Prozession mündet in einem Haus, das man den „Tempel der Ewigkeit“ nennen möchte, weil es den Horizont überschreitet. In dieser Apokalypse wird das Geheimnis der Technologie enthüllt. Jedes Auto versucht, die Zeit einzuholen. Lokomotiven, Flugzeuge, Raketen . . . , die Maschinen rasen. Aber die Zeit ist unüberholbar. Das Zifferblatt der Uhr steht im Maul des Drachen. Diese gewundene Schlange, die sich selbst in den Schwanz beißt, das uralte Symbol für Zeit und Raum, hält noch immer seine Verehrer in Proskynese. Apollo und Michael, die diesen Drachen bezwangen, sind außer Landes gegangen. Die Räder zerfallen. Die Bäume fliehen. Der Tempel am Horizont bleibt. Dort, an den Grenzen des Daseins, im Tod, vollendet sich die ungeheuerliche Liturgie der Technologie. Ihren Mythos interpretiert ein weiteres Blatt.

„Der Orpheus der Technologie“

Die Darstellung (*Abb. 5*) stellt uns vor ein gewaltiges Portal. Stufen führen uns zu seinem Eingang. Sein Dach wird von den Schaufeln eines gewaltigen Rads bekrönt. Flankiert von den Lichtmasten, die mit Kabeln behängt sind, öffnet sich das Tor zu einem industriellen Inferno. Aus unendlichen Räumen kabela zahllose Drähte die Energien für seinen Betrieb. Rohre umgreifen die Öffnung wie Arme. Der Drache mit dem Zifferblatt erfährt in dieser Konstruktion seine technoide Wiederholung. Die Metamorphose des mythischen Tiers in ein artifizielles Gebilde ist vollkommen. Auf der Seite kreisen, in den Speichen eines Rads eingeschlossen, die Menschen. Das Rad der Zeit, das Rad der Fortuna, die unendliche Wiederholung mechanischen Rotierens läßt sie auf der Stelle verharren. So werden die Menschen von den sozialistischen und kapitalistischen Systemen der Gegenwart aufs Rad geflochten und in die Tretmühle gespannt. Pausenlos drehen sie sich zwischen Produktion und Konsum, ohne einen Sinn des Daseins zu gewahren. Auch über den Eingang zu diesem Inferno könnte man Dantes schreckhafte Worte setzen: „Tu, der du eintrittst, alle Hoffnung ab!“

Doch vor dem Tor, an der untersten Stufe, sitzt in Locken nackt ein liebenswürdiger Jüngling und bläst die Flöte. Ein Orpheus, der mit seinem Sang die Unterwelt bezwang? Schauen wir näher hin, bemerken wir, daß der Musikant Bocksfüße und einen Schwanz trägt. Wie Pan lockt er uns mit dem Spiel seiner Flöte zu den Toren des Hades. Der Orpheus der Technologie ist ein Teufel. Aber nicht die Technik oder die Wissenschaft werden von der Künstlerin verdammt. Nur ihre Fehlformen werden gezeigt und verworfen. Bäume, Gebirge und Wolken offenbaren die normative Kraft der Natur und einer unbegreiflichen Vitalität. Am Leben scheitert der Ungeist des Menschen.

Die Steinigung der leeren Tafeln

Die Straßen des modernen Menschen sind mit moralischen Anweisungen jeder Art dekoriert: „Betreten verboten!“ „Parken verboten.“ „Bitte nicht aus dem Fenster lehnen!“ „Betteln und Hausieren untersagt.“ „Kein Eintritt.“ „Geschlossen.“ „Reserviert.“ Die Paragraphen des modernen Strafrechts sind unübersehbar. Polizeiverordnungen und Verkehrszeichen grenzen uns ein. Seit der Erfindung des „Kategorischen Imperativs“ durch Emmanuel Kant, der besagt, daß jedermann sein Tun zur Maxime des Handelns der Gesellschaft schlechthin zu machen habe, wird alles und jedes zur „moralischen Anstalt“. Selbst in den übelsten Boulevardblättern wuchern sittliche Entwürstung und ethische Vorstellungen wie Krebsgeschwüre. Es ist eine Moral ohne Gott. Deshalb vor allem ist der Aufstand gegen die Ethik im vollen Gang. Seine Absurdität macht die Illustration offenkundig (*Abb. 6*).

Rechts von einer endlosen Straße erheben sich Menschen mit verzerrten Gesichtern und tierhaften Fratzen. Gedreht wie Spulen aus Draht und gekrümmt wie Würmer heben sie Steine auf. Ihre Zielscheiben stehen auf der linken Seite des unüberschreitbaren Wegs. Tafel reiht sich an Tafel, aber – alle Tafeln sind leer. Ein Gesetz im Sinn der Zehn Gebote, die Moses auf dem Sinai empfangen hatte, gibt es nicht mehr. Nirgendwo lesen wir: „Ich bin der Herr dein Gott. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.“ Die Buchstaben auf der Tora des Moses sind erloschen. Was diese Menschen bei ihrem Aufstand bekämpfen und mit Steinen bewerfen, ist gegenstandslos geworden. Tafel an Tafel, Paragraph neben Paragraph, Anweisung neben Anweisung – alles ohne Bedeutung. Der Moralismus und die Antimoral werden zur „Don-Quijoterie“, zu einem Kampf gegen Windmühlen. Die Hand Gottes und das Gesetz des Himmels prägen nicht mehr die lapidaren Züge göttlicher Schriftzeichen in das Gestein. Die Verbotstafeln der modernen Gesellschaft, ihre Parlamente und Diktaturen, verstellen nur noch den Sinn des Daseins. Ihre Verordnungen, Gesetze und deren Novellen werden zu „Ikonostasen von Zwang und Gewalt“. Ein „Wald von Tafeln“ und – kein Gesetz.

So setzen die Blätter der Künstlerin den Bericht über das Absurde fort. Ihre Mythen der Technologie wirken wie apotropäische Ikonen gegen das Chaos. Erinnerungen an Goyas „Caprichos“ stellen sich ein. Die „Disparates“ des spanischen Malers tauchen auf. Die „Kerker“ eines Giovanni Battista Piranesi öffnen sich wieder. Die Ängste von Alfred Kubin werden spürbar. Der „phantastische Realismus“ der Wiener Schule – Ernst Fuchs, Rudolf Hausner und Erich Brauer – scheint den Vorstellungen von Agnes Auffinger verwandt. Wesentlich ist die Psychisierung der Dingwelt. Spulen werden zu Menschen, Maschinen zu Schlangen. Zyklopische Mauern aus uralter Zeit werden von Rädern bedrückt. Die Eingeweide der Großstadt werden unter gewachsenem Boden sichtbar. Trägerkolonnen wandern durch Labyrinth. Figuren balancieren von Baustelle zu Baustelle am Seil über den Abgrund. Verwirrt durch Drähte, umschlungen von Kabeln lauschen sie, warten sie, hoffen sie. Ein Stierkopf stößt durch die Platte des Tisches. Von fahrigem Gewändern gefesselt, unter Wurzeln verbannt, vom Sog gewaltiger Kräfte angezogen und aus unheimlichen Trichtern ausgespien ziehen sie dahin. Der verstellte Horizont eines unbegreiflichen Raums hält sie umfangen. Das Räderwerk der Zeit walzt sie ein. Die Wand bricht auf und aus dem Inferno der Großstadt erhebt sich der uralte Drache.

Doch die Menschen wandern durch die technologischen Wüsten weiter ins Licht, einem unbekanntem Portal entgegen.

Kurzfilme in der religiösen Jugend- und Erwachsenenbildung

Einer der erfolgreichsten Neuansätze in der religiösen Jugend- und Erwachsenenbildung der letzten Jahre blieb bisher viel zu sehr im Dunkel der Vorführräume einzelner Schulen und Jugendorganisationen und im Halbdunkel der „Handreichungen“ einiger Spezialzeitschriften: die Verwendung von *Kurzfilmen als „Anspieler“ eines Glaubensgesprächs*.

Es handelt sich hier *nicht um Dokumentarfilme* zum religiösen und kirchlichen Leben, die zur ergänzenden Veranschaulichung und Bereicherung von in sich stehenden Vorträgen und Unterrichtsstunden eingesetzt werden. Solche dokumentarischen Filme und Kurzfilme religiösen Inhalts gab es schon in den fünfziger Jahren: Filme über das Heilige Land, über Adolf Kolping oder Johann Hinrich Wichern, über Ikonenkunst, die Priesterweihe und das Leben in einem Kloster. Man muß allerdings hinzufügen, daß das Angebot an solchen religiösen Dokumentarstreifen nach einer 1964 von E. Dormuth-Thoma gezogenen Bilanz¹ recht dürftig war und ihr Zustandekommen „einer Gelegenheitsproduktion“, ja „in den meisten Fällen einer Verlegenheitsproduktion“ verdankte. Darum fehlte es diesen Filmen gemeinhin „an katechetischem Grundgehalt, didaktisch-methodischer Zielsetzung und auch an filmischer Linienführung“ (S. 259). Nicht unschuldig an diesem Zustand war auch die unqualifizierte Nachfrage: die meisten Religionslehrer verwendeten die Filme nur zur Ausschmückung ihres sonst unveränderten Unterrichts, als Ultima ratio im Kampf gegen das Gähnen der Schüler oder ganz schlicht als Belohnung für braves Stillsitzen während ihres Vortrags.

Der alte religiöse Dokumentarfilm und seine neuen Möglichkeiten

Auch wenn die im folgenden zu beschreibende Verwendung von nichtdokumentarischen Filmen (die auch keine Spielfilme mit ausdrücklich religiöser Thematik sind wie etwa Jean Delannoys „Gott braucht Menschen“) das Neuere ist, muß doch zuerst noch betont werden, daß der „alte“ Dokumentarfilm religiösen Inhalts auch in Zukunft von großer Bedeutung sein wird. Denn bei den mehr und mehr pragmatisch denkenden Ju-

¹ Film und Fernsehen in der Katechese, in: Katechetische Blätter 89 (1964) 259-266; 307-311.

gendlichen und Erwachsenen unserer Zeit würde eine rein worthafte Belehrung hoffnungslos wirklichkeitsfremd und blutleer wirken². Hier ist der *audiovisuelle Kontakt* mit echtem Leben aus dem Evangelium und mitten in unserer Welt unumgängliche Voraussetzung für eine wirksame religiöse Bildung, die im heutigen Überangebot an audiovisuellen Informationen bestehen will. Freilich müssen diese Filme dann auch organischer in die *Didaktik* der schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit einbezogen werden; das heißt, man muß die Lehrer und Erwachsenenbildner durch Kurse und Arbeitshilfen zu einer filmgerechten und gesprächs- und bildungswirksamen Verwendung der Dokumentarfilme befähigen. Erst dann ermöglicht der Einsatz von Dokumentarfilmen eine *Bildungsveranstaltung mit eigener Unterrichtsform und Wirkung*: Film plus Gruppengespräch. Erst dann bedeutet die Verwendung eines Films auch mehr als eine unterhaltende Ausschmückung, die einen eigenen Gang zu einem Bildungsabend eigentlich nicht rechtfertigt (weil man Unterhaltung und Information *ohne* fachliches Gespräch am häuslichen Fernsehschirm bequemer haben kann), die Präsenz eines Lehrers oder Referenten überflüssig macht und nur die bestehende Bilderflut vergrößert.

Und das *Angebot* selbst? Es ist kaum reichhaltiger als im Jahr 1964. Eine Arbeitskonferenz über das Problem der audiovisuellen Lehrmittel im Religionsunterricht, die von der Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit e. V., Köln, und dem Deutschen Katecheten-Verein in München abgehalten wurde, stellte im Dezember 1969 fest, daß die Katechese auf diesem Gebiet in einer „katastrophalen Lage“ sei und daß man sich sehr euphemistisch ausdrücke, wenn man von „Lücken“ im vorhandenen Bestand an katechetischen Filmen spreche.

Ein Hoffnungsschimmer in dieser katechetischen Filmfinsternis ist der Beschluß der Arbeitskonferenz, zunächst einmal die vorhandenen audiovisuellen Lehrmittel sichten zu lassen – unter der Federführung von Dr. Fritz Fischer, Wissenschaftlicher Assistent beim Deutschen Katecheten-Verein –, um auf dieser Grundlage eine Bedarfsplanung einzuleiten. Wenn die Deutsche Bischofskonferenz die finanziellen Mittel dazu bewilligt, soll eine zentrale Arbeitsstelle eingerichtet werden, die – unter Ausbau der vorhandenen Stellen und in Zusammenarbeit mit evangelischen Unternehmen ähnlicher Zielrichtung – Produktion und Verleih audiovisueller Mittel für den Religionsunterricht und die Information über sie (durch Arbeitsblätter) koordiniert.

Gerade auf dem Gebiet des Films und des Kurzfilms sieht die Arbeitskonferenz ganz neue Chancen. Erstens könnten bereits vorhandene Filme und Fernsehsendungen (beispielsweise die bei Tellux und Pro-Vobis archivierten) für den Gebrauch im Religionsunterricht umgearbeitet, allgemein zugänglich gemacht und methodisch erschlossen werden. Dabei sollte man auch schon an Kassetten denken, die vom Videorekorder, der bald auch in den Klassenzimmern und Pfarrgemeindesälen seinen Einzug halten wird,

² Eine österreichische Untersuchung über die verschiedenen Bereiche des polytechnischen Lehrgangs ergab, daß die Fächer das höchste Prestige genossen, die am häufigsten audiovisuelle Mittel eingesetzt hatten. Vgl. F. Zöchbauer, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien (München 1969) 67 f.

abgespielt werden können³. Zweitens könnten bei Filmfestspielen und Landesfilmstellen Kurzfilme gesichtet werden, die sich, obwohl sie keine ausdrückliche religiöse Aussage versuchen, durch ihre menschliche Dichte für eine religiöse Betrachtung eignen, „Anspieler“ eines religiösen Gesprächs sein können: im Religionsunterricht, in der außerschulischen Jugend- und Erwachsenenbildung (Gruppenabende, Glaubensseminare, Einkehrtage) und in Wortgottesdiensten (vorerst noch außerhalb kirchlicher Räume, da in ihnen keine Filmprojektionen erlaubt sind).

Die neuentdeckte „Anspieler“-Funktion menschlich dichter Kurzfilme

Mit diesem zweiten Punkt hat die Konferenz einen Neuansatz auf ihr Programm gesetzt, von dem in Zukunft kraftvolle Impulse ausgehen könnten. Schon in den fünfziger Jahren hat der französische Theologe und Filmkritiker Amédée Ayfre in feinsinnigen Analysen darauf hingewiesen, daß der Zuschauer mit der nötigen Bereitschaft zur letzten, vollen Ausdeutung auch in vielen Filmen ohne ausdrücklich religiöse Thematik ganz in der Sinnrichtung des Werks selbst auf die Wirklichkeit Gottes stoßen kann, in Bressons „Pickpocket“ ebenso gut wie in Rosselinis „Stromboli“. Meistens gerade durch die Abwesenheit Gottes im dargestellten Menschenleben hindurch, die je nach der Tendenz des Autors als Ablehnung, als Ignorierung, als Sehnsucht oder als Zeichen seiner Anwesenheit gedeutet werden kann⁴.

1964 riet der deutsche Studienrat Karl-Wilhelm Schiffer⁵, im Religionsunterricht auch solche Filme von einer religiösen Fragestellung her anzugehen, in denen nicht „ein Dutzend Priester oder Nonnen einherschreiten“, sondern wo einfach ein Stück Leben gezeigt wird, in dem der junge Mensch sich auch weltanschaulich orientieren will und soll, was ihm andere Fächer als der Religionsunterricht nicht ermöglichen. Methodisch empfahl er ein Filmgespräch mit den drei Stufen von F. Stückrath⁶: Filmbetrachtung („Durchleuchtung des wirklichen Gefüges auf dem von der Diskussionsgruppe erreichbaren Niveau“), Filmbesinnung (Frage nach den Menschen in der Aussage des Films), Dialog mit dem Film (Konfrontation der filmischen Aussage mit dem Ich des Jugendlichen). Letztere war noch stark moraltheologisch ausgerichtet. Schiffer dachte an abendfüllende Spielfilme, die alle Schüler ein oder mehrere Tage vor dem Unterricht

³ Vgl. die sehr konkreten Gedanken zum Thema „Kirchliche Bildungsarbeit durch die Bildkassette“, die W. Schätzler, Leiter der Kirchlichen Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit, in der Film-Korrespondenz vom 17. April 1970 vorgetragen hat.

⁴ A. Ayfre, *Dieu au cinéma* (Paris 1953); *Le Cinéma et le sacré* (zusammen mit H. Agel herausgegeben, Paris 1953); *Cinéma et foi chrétienne* (Paris 1960); *Conversion aux images?* (Paris 1964); *Cinéma et mystère* (Paris 1969).

⁵ Filmerzziehung im Religionsunterricht an höheren Schulen, in: H. Berresheim, H. Hoersch, *Die pädagogische Chance der technischen Medien* (Düsseldorf 1964) 80–91.

⁶ Film als Bildungserlebnis. Arbeitshinweise für Jugendfilmklubs, Nr. 1 (1956).

ansehen. Das Filmgespräch begann unter dieser Voraussetzung also zu einer Zeit, wo das Filmerlebnis schon weitgehend abgeklungen und vergessen war.

Dieser Nachteil, so erkannte man, läßt sich durch einen *Kurzfilm* (die meisten dauern zwischen 5 und 20 Minuten), den man zu Beginn der Unterrichtsstunde vorführen und gleich besprechen kann, weitgehend vermeiden. Das war wohl einer der Gründe, warum in den folgenden Jahren der Kurzfilm mehr und mehr für den Religionsunterricht, für Einkehrtage und Gruppenabende entdeckt und eingesetzt wurde. Durch den Erfolg, den einzelne Praktiker mit Streifen wie „Gesicht von der Stange“ (1960) und dem etwas längeren Film „Warum sind sie gegen uns?“ (1958) bei Jugendlichen erzielt hatten, entdeckte man allmählich Eigenart, Gesprächsdynamik und Einsatzmöglichkeiten eines neuen Genus: des „Fragezeichenfilms“, der eine reale Entscheidungssituation vorführt, die Lösung aber offenläßt⁷. Schon im Jahr 1966 veröffentlichten „Der katholische Erzieher“ und „Der evangelische Religionslehrer an der Berufsschule“ Arbeitshilfen für Glaubensgespräche im Anschluß an Kurzfilme. Als 1969 das Beiheft zu den „Katechetischen Blättern“, „Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen“, zu erscheinen begann, bot es von Anfang an Materialhinweise zur katechetischen Auswertung von Kurzfilmen an. Besonders Fritz Fischer widmete sich dieser Aufgabe.

Ein mehr inhaltlich bestimmter Grund für die Entdeckung des Kurzfilms durch die Religionspädagogik liegt wohl auch in der Tatsache, daß Kurzfilme im allgemeinen ihr Entstehen vorwiegend dem inneren Gestaltungswillen ihrer Urheber und weniger (als Kinofilme) kommerziellen Absichten verdanken und so oft eine außergewöhnliche *menschliche Dichte und Aussagekraft* aufweisen. Eine Aussagenanalyse der 190 bei den XV. Westdeutschen Kurzfilmtagen Oberhausen 1969 in einer „Vorschau“ gezeigten deutschen Beiträge ergab, daß sich 20 Prozent aller Filme mit einem so wichtigen Problem wie der Findung der eigenen Rolle und des persönlichen Lebensstils befassen, daß 16 Prozent die Sexualität und Ehe und ebensoviele die Bedrohung des einzelnen behandeln und daß – obwohl praktisch nie in positiver Sicht religiöse Überzeugungen und Werte dargestellt wurden – in 58 Prozent aller Kurzfilme direkt oder indirekt die Frage nach dem Sinn des Lebens gestellt wurde (wenn auch die Antwort nur in 13 Prozent der Fälle positiv ausfiel)⁸. Daß solche Streifen geradezu zu einem Weiterdenken in einer ethischen und religiösen Besinnung herausfordern können, ist unschwer einzu-

⁷ 1962 schlug der damalige Leiter der Abteilung Jugend- und Erwachsenenbildung und Referent für katholischen Religionsunterricht am Institut für Film und Bild, Stephan Grieger, folgende Definition vor: „Fragezeichenfilme engen die Fülle mitmenschlicher Erfahrungen junger Menschen auf ein zentrales Feld ein, führen – meist in Form einer Spielhandlung – dieses Problem auf eine zweiseitige Frage zu und brechen dann ab, um damit ein Gespräch zur Lösung der aufgeworfenen Frage anzustoßen“ (Fragezeichen-Filme für die Jugendbildungsarbeit, in: Film-Bild-Ton 1962, Mai, 44). Grieger entwickelte auch Ideen zu einer Produktion solcher Filme für den Religionsunterricht bei Grundschulkindern von 9–11 Jahren (vgl. seinen Aufsatz: Kurzspielfilme für die Grundschulkatechese, in: Film-Bild-Ton 1964, November, 28–32). Sie wurden leider viel zu wenig beachtet und realisiert.

⁸ Siehe F. Zöhbauer unter Mitarbeit von E. Schaar und H. Strobel, Der deutsche Kurzfilm. Versuch einer Aussagenanalyse der deutschen Kurzfilme Oberhausen 1969 (Düsseldorf, München o. J.) 15–19.

sehen. Dieses Weiterdenken – und zwar von verschiedenen Positionen aus – wird auch durch den Umstand gefördert, daß man im Bereich der Lebensfragen seit 1965 mehr und mehr vom dozierenden Unterrichtsfilm abrückt und Kurzfilme mit offenem Schluß, eben „Fragezeichenfilme“ schafft.

Eine induktive und reaktive Situation im Bildungsprozeß

Daß diese Herausforderung konstruktiv in die Methodik des Religionsunterrichts und anderer kirchlicher Bildungsveranstaltungen einbezogen wurde, ist wohl zwei innertheologischen und innerkatechetischen Trends zu verdanken, die einer solchen Liaison von Kurzfilm und religiöser Bildungsarbeit die Wege bereitet haben. Einerseits suchte die Religionspädagogik der ausgehenden sechziger Jahre von einer überwiegend lehrhaft-direktiven Vermittlungsform, die mit allen Nachteilen der Einweg-Kommunikation behaftet war, wegzukommen und *in mehr „selbstgeleiteten“ Formen des Gesprächs* – also auch des Gesprächs im Anschluß an einen Kurzfilm oder eine Diaserie, ein Hörspiel, eine Kurzgeschichte – zu arbeiten. Andererseits forderte dieselbe Religionspädagogik teilweise im Zug einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten, teilweise unter dem Einfluß einer hermeneutischen Neubesinnung oder schlicht und einfach im Kampf gegen die Langeweile der Schüler, daß im Unterricht „Lebensfragen“ behandelt und das Verständnis für Glaubenswahrheiten nach einer „*induktiven*“ Methode aus den Fragen der Schüler erarbeitet werden.

Beiden Trends kommt der Kurzfilm in nahezu idealer Weise entgegen. Durch seinen *Wirklichkeitsbezug*, der vor allem auf dem Realismus des photographischen Laufbilds, der Geräusche und der Sprache beruht, kann er in kürzester Zeit und auf überzeugende Weise ein Stück Leben, eine „Lebensfrage“ vergegenwärtigen und so in einer Gruppe oder Klasse einen *Kontakt mit dem Leben* herstellen, der gerade dem Religionsunterricht lange gefehlt hat und der mit Worten oder auch mit dem Anhören von Chansons, mit dem Vorlesen von Statistiken, Zeitungsausschnitten und modernen Kurzgeschichten oder Gedichten nicht in der gleichen Intensität hergestellt werden kann. Auch wenn die Gefahr einer Verselbständigung nicht zu übersehen ist, zeigt die Erfahrung doch immer wieder, daß der gezielt ausgewählte „Fragezeichenfilm“ ein hervorragendes Mittel zur Einführung in eine Problematik ist, auch bei Erwachsenen⁹.

Eignen sich Fernsehsendungen mehr für die Vergegenwärtigung von aktualitätsgebundenen Tatsachen und Zeitströmungen¹⁰, so sind Kurzfilme die berufenen Dar-

⁹ Vgl. H. Beddig, Film, Bild und Ton in der Erwachsenenbildung. Methodische Anregungen und Hinweise, in: *Erwachsenenbildung* 14 (1968) 195–214.

¹⁰ Speziell zur Behandlung von Fernsehsendungen in der religiösen Jugend- und Erwachsenenbildung vgl. F. Zöckbauer, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien, 68–69; B. Grom, Das Fernseh-Rundgespräch. Eine neue Aufgabe der Jugend- und Erwachsenenbildung, in dieser *Zschr.* 183 (1969) 418–421; ders., Kirchen – Bildung – Television, in: *Publik* v. 31. 7. 1970.

steller von menschlichen *Grundsituationen* (natürlich in epochaltypischer Ausprägung) wie Freundschaft, Liebe, Aggressivität und Haß, Selbstfindung, Generationenproblem, Einsamkeit, Arbeit, Freizeit, Schuld und dergleichen. Man kann sich davon leicht überzeugen, indem man einmal das Angebot auf Kurzfilmfestivals und bei Verleihstellen studiert. So stellt der Kurzfilm in einer nur ihm möglichen Intensität und Dringlichkeit „Lebensfragen“ von ethisch-religiöser Relevanz, Fragen, auf die man gemeinsam im Unterricht oder in der Gruppe eine Antwort aus dem Evangelium suchen muß. Damit wird aber, theologisch-didaktisch gesehen, der Religionsunterricht oder die außerschulische Glaubensbesinnung in eine „induktive“ *Situation* gestellt: man geht nicht von einem vorgegebenen Text oder einer bereits formulierten Glaubens Tatsache aus, um dessen oder deren Bedeutung in unserer heutigen Lebenswirklichkeit zu suchen, sondern man vergegenwärtigt sich zuerst ein wesentliches Stück unserer Lebenswirklichkeit, um sie im Licht der von Jesus und der Urgemeinde gelebten und überlieferten religiösen Erfahrung für uns heute zu erhellen. Man lädt die betreffende Klasse oder Gruppe ein, „christlich zu reagieren“. Damit wird eine Grundbewegung theologischen Verstehens eingeleitet, die *von der Frage zur Antwort* führt, also bei den vorhandenen oder unmittelbar weckbaren *Informationsbedürfnissen, Interessen* der Hörer ansetzt und nicht beim Prestige einer allseits anerkannten, nur noch aus zudeutenden *Glaubensüberlieferung*. Es wird ein Weg gefunden zur Erarbeitung eines realitätsbezogenen Selbstverständnisses aus dem Glauben, ein Weg von der Situation (Frage) zur Tradition (Antwort): eine Bildungsarbeit, deren Didaktik ein Grundmoment der von Paul Tillich analysierten und angewandten „Methode der Korrelation“ verwirklicht, eine „antwortende Theologie“ versucht¹¹.

Die Berufung auf P. Tillichs „antwortende Theologie“ bedeutet nun aber nicht, daß wir den durch den Kurzfilm ermöglichten Bildungsprozeß intellektualistisch einengen dürfen. Nichts wäre verfehelter als dies. Der Kurzfilm wirkt ja gerade – wie jeder Film – als „*psychischer Aktivator der jugendlichen Inwelt*“ (F. Stückrath). Durch seine Totalsprache, durch seine Symbolkraft, durch die Verdichtung einer Lebenswirklichkeit in einem menschlichen Schicksal und durch die sammelnde, erwartungsfördernde Wirkung des abgedunkelten Vorführraums wächst ihm die Kraft zu, durch die rein kognitive Schicht hindurch auf die affektive und personale Mitte des Menschen einzuwirken¹². Mit Recht hat man den Film mit einem Psycho- und Soziodrama verglichen. Durch einen Film kann darum der Katechet oder der Erwachsenenbildner

¹¹ „Gott antwortet auf die Fragen des Menschen, und unter dem Eindruck von Gottes Antworten stellt der Mensch seine Fragen“ (P. Tillich, *Systematische Theologie*, Stuttgart 1956, Bd. I, 75). Das andere Grundmoment, das Sich-in-Frage-stellen-Lassen durch das richtende, befreiende und horizont-erweiternde Wort der Schrift ist damit nicht aus der religiösen Didaktik ausgeschlossen, sondern anderen, mehr wortbetonten und von Dokumenten der Überlieferung ausgehenden Veranstaltungen vorbehalten.

¹² Diese psychologischen und pädagogischen Wirkungen und Wirkmöglichkeiten sind ausgezeichnet dargestellt bei F. Zöchbauer, *Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien*, 33–38; ders., *Gewissensbildung durch Massenmedien*, in: *experiment* 1/1970, 10–17.

Gefühle, Sehnsüchte und Einstellungen lebendig machen, die bei verbaler Kommunikation nur ein hochbegabter Redner oder Dichter anklingen lassen könnte¹³.

Die besondere psychische Dynamik des Films schafft nun für den religiösen Bildungsprozeß eine äußerst günstige Lage, die man – analog zu dem, was oben mehr theologisch-kognitiv „induktive“ Situation genannt wurde – als „reaktive Situation“ bezeichnen könnte: Der Jugendliche oder Erwachsene, der zu Beginn der Bildungsveranstaltung schon einen Kurzfilm gesehen hat, hat bereits – vielleicht noch sehr unbewußt, vorgeprägt und unpersonal – begonnen, zu reagieren; er hat begonnen, sich mit den Handlungsträgern zu identifizieren oder sie abzulehnen, Verhaltensmuster, Motivationen, Einstellungen, Normen zu übernehmen oder zu verwerfen, seelische Bedürfnisse – sentimentalste wie u. U. auch höchstpersonale – zu erfahren.

Da ist ein verarbeitendes Gespräch geradezu gefordert: um sich zunächst einmal einzugestehen, was der Film an Gefühlen und Einstellungen in einem wachgerufen hat; um diese ersten Reaktionen zu verbalisieren und sie damit in einer zweiten personaleren, verantworteteren Reaktion ins Bewußtsein zu heben und mit den Reaktionen und Meinungen der anderen zu konfrontieren, sie im Gespräch zu werten. Von welcher Instanz aus? Nun letztlich vom Gewissen und vom Glauben aus, die so beide zu einer Formulierung, ja in einem gewissen Sinn auch zu einem einstellungsprägenden Geltendmachen des personalen menschlichen und christlichen Selbstverständnisses provoziert werden.

Die Bildungsveranstaltung wird durch den Kurzfilm also verarbeitendes Gespräch (wenigstens in ihrem Ausgangspunkt, denn an dieses Gespräch können sich weiterführende Referate über Teilfragen anschließen). Damit wachsen dieser Bildungsveranstaltung ganz neue Vorzüge zu, die sie als rein verbale Kommunikation nicht im gleichen Maß hätte, auch wenn deswegen die Wirkung einer Kurzgeschichte oder eines Chansons nicht unterschätzt werden soll.

1. Über die gerade durch die Filmvorführung und ihre „hypnoide Situation“ (F. Zöchbauer) ermöglichte *Rückbindung an ein intensiv erlebtes Stück Wirklichkeit* haben wir schon gesprochen. Es sei hier nur noch hervorgehoben, daß dieser Wirklichkeitsbezug eine seit Jahren lautstark erhobene, in praxi aber gar nicht so leicht erfüllbare Forderung der Katechetik verwirklichen hilft: die Vermeidung einer religiösen Sondersprache und abstrakter Leerformeln oder positiv: *das Aufzeigen des Religiösen als Dimension des realen Menschenlebens*.

¹³ Ein so guter Kenner der katechetischen Handbuchliteratur wie Wolfgang Langer bemerkte einmal zur psychologischen Wirkung und zum Realitätsbezug des Kurzfilms: „Der Film ‚Phoebe‘ z. B., der das Schicksal einer jugendlichen Liebe und die Erlebnisse und Probleme eines schwangeren Mädchens darstellt, reißt in einer Tiefe auf, was Geschlechtlichkeit und Liebe für den Menschen bedeuten, daß daneben frühere Entwürfe für die Katechese über das 6. Gebot nur wie eine miserable Parodie auf das Geheimnis des menschlichen Eros und wie eine Entwürdigung des Menschen zu einem programmierten Roboter erscheinen.“ (Die Funktion des katechetischen Arbeitsbuches „glauben und leben“ im gegenwärtigen Religionsunterricht, in: Katechetische Blätter 94 [1969] 456.)

2. Der „Anspieler“-Kurzfilm schafft für die Gruppe aber auch eine *gemeinsame Erfahrungs- und Erlebnisgrundlage*, die der ganzen weiteren Bildungsveranstaltung eine *eigene Verständigungsmöglichkeit* sichert, wie sie durch einen Schlüsselbegriff, eine Kurzgeschichte oder ein Chanson nur selten gewährleistet wird. Wenn die Gruppe nach dem Betrachten eines Films ein Gespräch führt, kann sie viel stärker als sonst von einer gemeinsamen Erfahrungsgrundlage ausgehen. Hier kann man viel eher erwarten, daß alle mit demselben Wort denselben Inhalt, die gleiche Erfahrung verbinden¹⁴, daß die gesprächstragenden Wörter in den Kontext der eben gemachten gemeinsamen Erfahrung gestellt werden und so auf eine eindeutige „Meinung“ hin, wie H. Weinrich sagen würde¹⁵, determiniert werden.

3. Schließlich lädt der Kurzfilm zu einem Gespräch ein und ermöglicht so eine weniger direktive Form religiöser Bildung: den *weitgehend selbstgeleiteten Gedankenaustausch*. Da der Film auch die Tiefenschichten der Zuschauer zum Schwingen bringen kann, sind bei diesem Gedankenaustausch eine *aktivere, persönlichere Beteiligung* als gewöhnlich zu erhoffen – und Beiträge, die *stärker erfahrungsbezogen*, „reaktiver“ sind als die oft sehr sachorientierten, wissensbetonten Fragen und Antworten in anderen Aussprachen: eine aus dem unmittelbaren Involvement kommende gruppendynamische Intensivierung des Glaubensgesprächs.

Die Grundform des durch einen Film angespielten Glaubensgesprächs

Wie verläuft nun der Weg vom Film zum Glaubensgespräch? Wie sieht der didaktische Prozeß aus, in dem der Film als Film ernst genommen und doch „Anspieler“ (nicht nur Köder oder Aufhänger) einer echten Reflexion über das Religiöse in der vom Film vergegenwärtigten Lebenswirklichkeit wird?

Zunächst wird der Jugend- und Erwachsenenbildner überlegen müssen, *welche Gesprächsmethode* der Eigenart des einzelnen ausgewählten Films am besten entspricht. Filme, die ihren Stoff betont analytisch, in deutlich getrennten Sequenzen darstellen, wird man zweckmäßigerweise nach einer ersten zusammenhängenden Vorführung in einem zweiten Durchlauf *Sequenz für Sequenz* besprechen¹⁶. Hingegen müssen Filme

¹⁴ Es ist bekannt, daß Personen *verschiedener sozialer Herkunft* mit ein und demselben Wort durchaus nicht den gleichen Sinn verbinden. Der Begriff „Arbeit“ bedeutet für den Arbeitnehmer viel mehr „Anstrengung“ und „Zwang“ als für den Akademiker, bei dem im selben Begriff viel mehr „Interesse“, „Neugier“, „Prestige“ mitschwingt. R. Oerter hat selbst bei PH-Studenten, die also das gleiche Berufsziel verfolgen, Verständnisunterschiede bei den Begriffen „glücklich“ und „tüchtig“ festgestellt, die nach sozialer Herkunft und Geschlecht variieren (R. Oerter, *Moderne Entwicklungspsychologie*, Donauwörth 1968, 423–428). Vermutlich sind die Grundbegriffe der religiösen Sprache („Verantwortung“, „Liebe“, „Reue“) aber von Determinanten abhängig, die ungleich stärker als die sozialen variabel und damit unvorhersehbar sind: von den prägenden Ereignissen der *individuellen Lebensgeschichte* jedes Hörers.

¹⁵ Vgl. H. Weinrich, *Linguistik der Lüge* (Heidelberg 1966).

¹⁶ F. Fischer nennt dies „Impulsmethode“ und zeichnet als Modell ein Gespräch über den Film „Isoliert in der Welt“ vor. Vgl. seinen Beitrag „Praktische Beispiele für den Einsatz der audiovisuellen Medien“ in: F. Zöchbauer, *Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien*, 77–130.

mit stark verschränktem und vielbahinigem Handlungszusammenhang *als ganze* interpretiert werden.

Entscheidet man sich für diese zweite Methode, so ist zu fragen, ob das Gespräch gleich *im Plenum* stattfinden soll oder ob es nicht besser ist, die einzelnen Fragen – seien es nun die gleichen für alle oder „Teilaufgaben“ – zuerst *in Intensivgruppen* von höchstens acht Personen diskutieren (was eine Liste von vorbereiteten Fragen erfordert) und dann die Gesprächsergebnisse im Plenum zusammenfassen zu lassen¹⁷. Ist eine Thematik besonders komplex und darum nur arbeitsteilig zu bewältigen oder ist eine Gruppe besonders zahlreich und erst noch zu aktivieren und ins Gespräch einzuüben, so wird man die zweite Lösung vorziehen.

Den inneren Weg, den das Gespräch nun zu gehen hat, könnte man mit den beiden folgenden Etappen bezeichnen.

1. Vom Erlebnis des Films zur Erhebung seiner menschlichen Problematik¹⁸

Zunächst ist wie in jedem Filmgespräch aus der formalen Gestaltung und dem Gesamtzusammenhang der *Lebens- und Problembereich* zu erheben, den der Film vergegenwärtigen will. Die entsprechende *Startfrage* kann allgemein gehalten sein: „Was hat Ihnen besonders gefallen?“ „Welche Szene fällt Ihnen zuerst ein, wenn Sie zurückdenken?“ Besser ist, wenn sie der Eigenart des Films entspringt und nach Möglichkeit gleich den ergiebigsten Punkt aufgreift: Die bestimmenden Motive, die zu einer Handlung oder Situation führten; den roten Faden in den Dialogen und Handlungen; die Wandlung eines Menschen; die Frage, die aufgeworfen werden soll; die Schlüsselsymbole, die verkostet und zur Erschließung weiterer Zusammenhänge gedeutet werden sollen.

Am Ende dieser ersten Etappe sollte bewußt geworden sein, *was der Film sagt*, welche Lebenswirklichkeit, welche menschliche Problematik er darstellt. In einer zweiten Phase ist nun darüber zu reflektieren, *was wir, die Gruppe, sagen* zu der durch den Film vergegenwärtigten Problematik und – falls der Film schon eine Lösung und Aussage formuliert hat – zu seiner Meinung.

Genau an diesem Punkt beginnen nun in den angebotenen Arbeitshilfen, auch noch in den neuesten, gewöhnlich die *Schwierigkeiten*. Denn dort, wo sie die Interpretation

¹⁷ F. Fischer (a. a. O. 108–116) nennt diese Form „Team-Methode“. Im Grund ist sie einfach eine Abwandlung der bekannten „Methode 66“.

¹⁸ Diese erste Etappe verläuft ganz nach den Methoden des normalen Filmgesprächs, so daß hier eine knappe Skizzierung genügen mag. Vgl. dazu als methodische Leitfäden: S. Mohrhof (Hrsg.), *Filmgespräche mit Jugendlichen. Beiträge zur Methodik und Praxis der Jugendfilmarbeit* (München 1957); Institut für Film und Bild, „Das Filmgespräch“ (Tonband, über die Kreisbildstellen erhältlich); K. Schubert, *Das Filmgespräch mit Jugendlichen* (München, Basel 1957); P. d'Andrée, *Guide du spectateur et de l'animateur de cinéma et de télévision* (Paris 1964); E. Stümmer, G. Vogg, *Leitfaden zur Film- und Fernseherziehung* (München 1966); F. Zöchbauer, *Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien*, 51–64 und als grundlegendes Analysenschema: G. Albrecht, *Die Filmanalyse – Ziele und Methoden*, in: F. Everschor (Hrsg.), *Filmanalysen 2* (Düsseldorf 1964) 233–270.

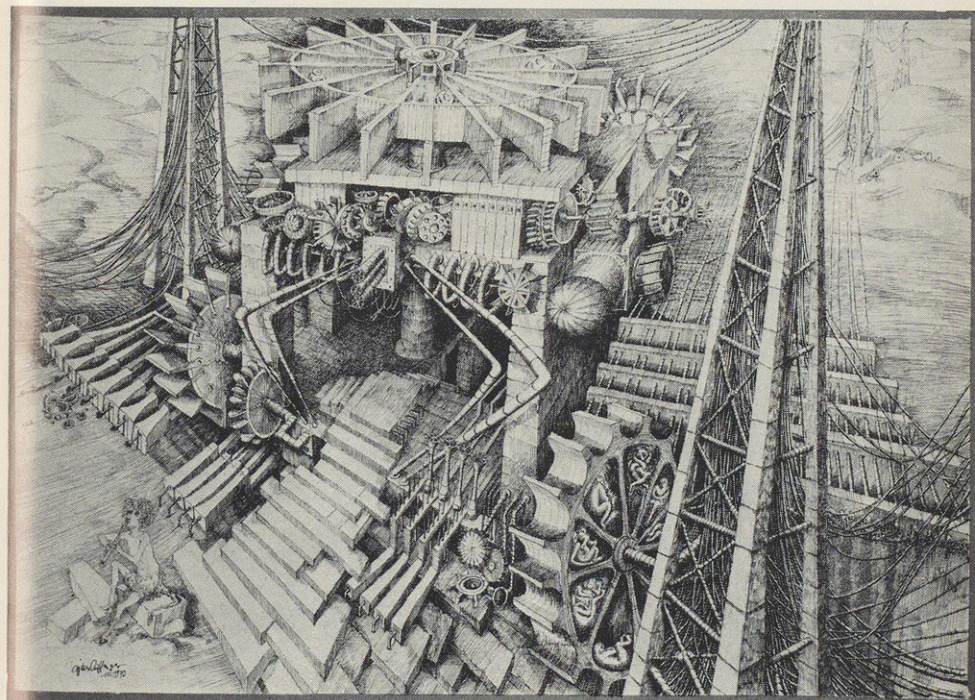
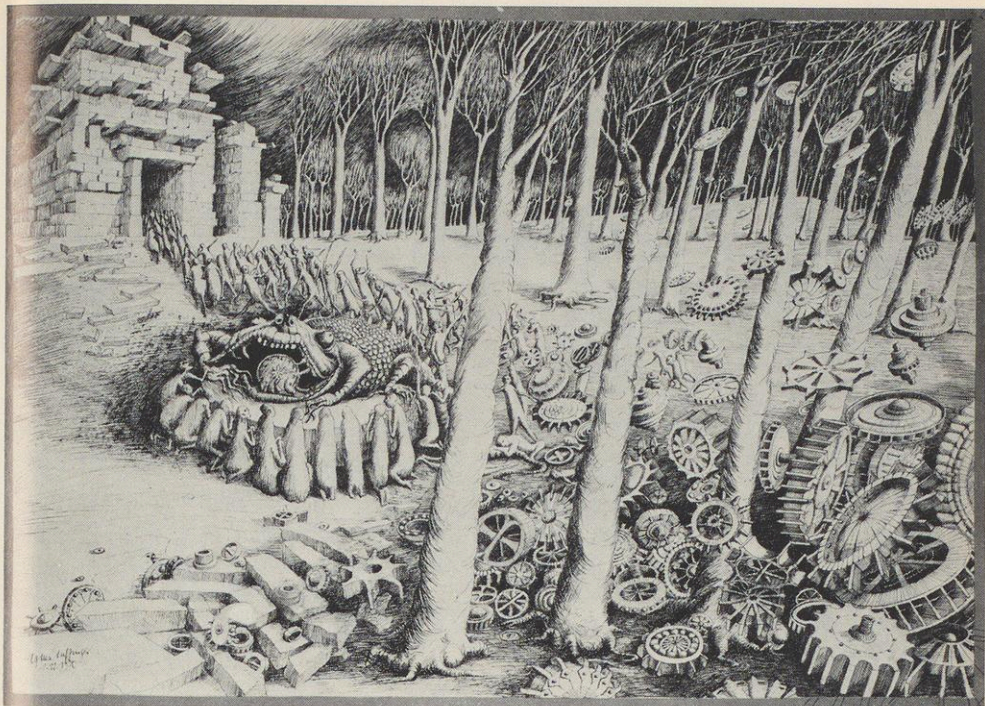


Abb. 4 (oben): Die Anbetung der Zeit

Abb. 5 (unten): „Der Orpheus der Technologie“

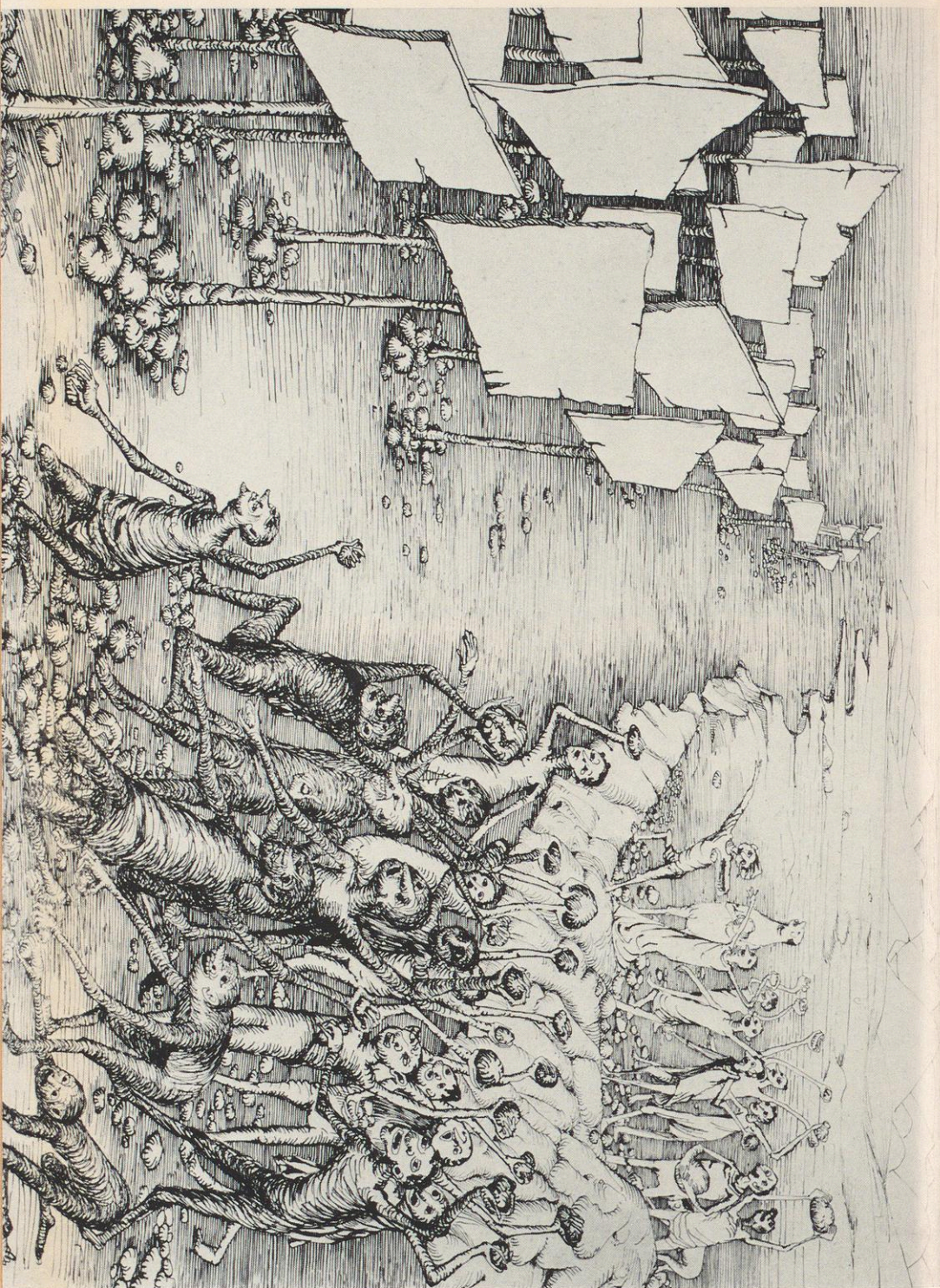


Abb. 6: Die Steinigung der leeren Tafeln

des Filmwerks verlassen und zu einer eigenen Stellungnahme ansetzen wollen (und sei es auch nur durch „Fragen zum Gespräch“), bleiben sie entweder auf halbem Weg zu einem Urteil aus christlichem Selbstverständnis stehen, oder aber sie finden diesen Weg, diesen Durchstoß nur durch eine *moralisierende und psychologisierende Engführung* der Reflexion

Gewiß sollen „Lebensfragen“ wie erste Liebe, Ehe, Gerechtigkeit in der Arbeitswelt, Verhältnis zu Alten und Verkrüppelten, Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern auch konkret, „pädagogisch“-praktisch behandelt werden. Muß dies aber ausschließlich so geschehen, und soll es ohne den Blick auf metaphysischere Horizonte geschehen? Die Engführung beginnt dort, wo beispielsweise die Dimension des *Dankens* für eine positiv dargestellte Schöpfungswirklichkeit ausfällt. Dort, wo die Fragen praktischer Lebensgestaltung ausschließlich *verhaltensorientiert* (in der Fragerichtung einer speziellen Ethik: „Was muß ich in diesem Fall tun?“) und nie *grundhaltungsorientiert* (in der Blickrichtung einer Fundamenteethik: „Was bedeutet dies für die sittlich-religiöse Grundentscheidung und Selbstverwirklichung des Menschen?“) erarbeitet werden. Wo die *religiöse Dimension*, die Relevanz für die Sinnbejahung des Menschen und für seine Teilhabe am unendlichen Leben Gottes nicht transparent gemacht wird¹⁹.

Wer in seiner Reflexion wenigstens nicht hin und wieder ausdrücklich zur sittlich-religiösen Grundhaltung des Menschen durchdringt, der begibt sich auch der Möglichkeit, *das eigentlich Christliche* einer Lebenssituation zu erhellen: jenen Punkt, wo ein menschliches Verhalten in seiner Relevanz für die „Nachfolge“ Jesu, als „größere“, entschiedener Sinnbejahung aus dem Geist Jesu, aus der Teilhabe an den „Früchten des Pneumas“ deutlich wird. Denn das eigentlich und unterscheidend Christliche ist ja nur selten in der Materialität des konkreten Verhaltens gegeben, sondern primär im Bereich der Grundhaltung, in der Grundmotivation einer Ethik des Humanum zu suchen²⁰.

Diese Schwächen in den vorhandenen Arbeitshilfen zum Glaubensgespräch sind nicht nur im Bereich des Kurzfilms zu beobachten. Der Kurzfilm macht nur – eben weil er eine konsequent von Lebenssituationen ausgehende Glaubensvermittlung erfordert – in besonderer Weise deutlich, daß die Religionspädagogik allgemein trotz ihrer neueren Bemühungen um ein „induktives“ Vorgehen noch nicht die nötige Sicherheit im Aufarbeiten konkreter Lebenssituationen gefunden hat. Daß sie es nur in einzelnen Glücksfällen versteht, „révision de vie“ zu treiben. Solange aber dieses Unvermögen besteht, kann sie den „Lebensstoff“, den ihr der Kurzfilm liefert, im Grund nicht recht in ihre Didaktik und ihr Programm einbeziehen. Solange das aber nicht möglich ist, wird die religiöse Bildungsarbeit mit dem Kurzfilm auf das Rand-

¹⁹ Vgl. die Ausführungen P. Tillichs über das „transmoralische Gewissen“ in seiner Abhandlung „Das religiöse Fundament des moralischen Handelns“, in: Gesammelte Werke (Stuttgart 1965) Bd. III, 13–83.

²⁰ Siehe J. Fuchs, Gibt es eine spezifisch christliche Moral? in: dieser Zschr. 185 (1970) 99–112.

gebiet des Moralunterrichts und in den Rang von ergänzendem Anschauungsmaterial abgedrängt und so nicht voll genutzt.

Vielleicht können auf dem Hintergrund dieser kritischen Bemerkungen die folgenden Andeutungen zur zweiten Etappe des Glaubensgesprächs besser verstanden werden²¹.

2. Von der menschlichen Problematik des Films zu einer anthropologischen Reflexion auf philosophischer und theologischer Grundlage

Es ist zuerst einmal in einer geduldigen, von vorschneller Ideologisierung freizuhaltenen Analyse zu klären, welche Bedeutung die in Frage stehende Lebenssituation für das Grundverhältnis des Menschen zu sich selbst, zu den Mitmenschen und darin zum Sinn und Grund des Lebens im ganzen hat. Wie sie darin die „Grundentscheidung“ bestimmt, in der wir uns im Lauf unseres Lebens immer endgültiger auf Gott beziehen, uns ihm gegenüber situieren: empfangend-dankbar, aktiv gestaltend und wählend oder passiv hinnehmend.

Ist dies gelungen, so kann man in einem letzten Schritt des Zu-Ende-Fragens, der freilich nicht immer in gleicher Ausdrücklichkeit vollzogen werden muß, daran erinnern, daß wir gemäß der neutestamentlichen Offenbarung in unserer Grundentscheidung und damit in der befragten Lebenssituation zu „größerer“ Sinnbejahung, Gottesnähe und Brüderlichkeit nach dem Vorbild und dem Wort Jesu und aus der auch uns ergreifen wollenden Kraft seines Geistes berufen sind. So daß wir uns fragen müssen, wie wir der Dynamik (und Motivation) dieser Heilssituation in unserem Verhalten entsprechen können, welche Lebensmöglichkeit uns Jesus in der betreffenden Situation anbietend und fordernd eröffnet.

Neuere Arbeitshilfen

Auch wenn man, wie gesagt, in den neueren Arbeitshilfen den Weg bis zur Mitte christlichen Selbstverständnisses nur selten fand und zu Ende ging, kann man in ihnen doch wertvolle, ja unentbehrliche Starthilfen entdecken.

Direkt für die religiöse Bildungsarbeit auswertbare Arbeitshilfen werden in der von F. Zöchbauer und F. Fischer zusammengestellten Sammlung von Vorlagen zu zehn Kurzfilmen angeboten, die unter dem Titel „*cine 16*“ erschien²² und der jährlich ein Fortsetzungsbändchen folgen soll – ein hochverdienstliches Vorhaben. Der erste

²¹ Zur ganzen Problematik einer religionspädagogischen Situationserhellung vgl. B. Grom, *Der Mensch und der dreifaltige Gott. Analysen und Konsequenzen für die Praxis der Glaubensunterweisung* (München 1970) 171–210.

²² F. Zöchbauer, F. Fischer, *cine 16*. 10 Kurzfilme für die Jugend- und Erwachsenenbildung (1969 beim Deutschen Katechetenverein, 8 München 80, Preysingstraße 83c). Die Arbeitshilfen erschließen die Filme: *Gesicht von der Stange*, *Käfige*, *Lonely Boy*/Paul Anka, *Magnet Großstadt*, *Maschine*, *Nashörner*, *Noch nicht entschieden*, 00173, *Rot im Kalender*, *Wie bekommt man ein braves Kind*. – Die zweite Folge,

Faszikel, „cine 16“, hat das Zeug, ein Klassiker und ein Richtmaß der hoffentlich bald entstehenden Präparationsliteratur für religiöse Kurzfilmarbeit zu werden. Hier wurden Kurzfilme ausgewählt, die sich sowohl durch ihre gestalterische Qualität als auch durch ihre menschliche Dichte und religionspädagogische Ergiebigkeit auszeichnen. Zu jedem Streifen werden in einem klaren Überblick Thematik, Einsatzmöglichkeit (Alter der Zuschauer), Laufzeit, Filmart, Ursprungsland und Verleihstelle (in Deutschland, Österreich und der Schweiz) mit genauer Adresse angegeben. Es folgen: eine ausführliche Inhaltsbeschreibung, methodische Hinweise zur Erschließung im Unterricht oder beim Bildungsabend, Interpretationen und Fragestellungen für das Gespräch. Ein thematischer Index am Ende der Broschüre zeigt, welche Filme für ein gesuchtes Thema in Frage kommen.

An anderer Stelle²³ legt F. Fischer ganz ähnliche Hilfen zur Aufschlüsselung von sechs weiteren, ebenfalls sehr gesprächsanregenden Kurzfilmen vor²⁴, die sich in der praktischen Bildungsarbeit bereits bewährt haben.

In folgenden *Fachzeitschriften* werden verhältnismäßig oft ausführliche Materialhinweise zu Kurzfilmen für den Religionsunterricht veröffentlicht: „Religionspädagogik an berufsbildenden Schulen. Beiheft zu den Katechetischen Blättern“ und „Der evangelische Religionslehrer an der Berufsschule.“ Gelegentlich werden auch in anderen Zeitschriften zu einem bestimmten Thema ganze Listen von Kurzfilmen zusammengestellt (allerdings mit äußerst kurzen Inhaltsangaben und ohne Hinweise zur Auswertung im Gespräch), beispielsweise in den „Katechetischen Blättern“²⁵, in der Zeitschrift „Zur Pastoral der geistlichen Berufe“²⁶ und anderen.

H. Hoersch²⁷ hat für zwölf *Themenkreise*, die den Themenvorschlägen für den zu erstellenden Rahmenplan der *berufsbildenden Schulen* entsprechen²⁸, eine umfangreiche Liste von 16-mm-Kurzfilmen nichtgewerblicher Verleihstellen zusammengestellt.

cine 16/II, ist im Herbst 1970 erschienen. Dieselben Autoren behandeln hier nach der gleichen Methode wie im ersten Bändchen die Titel: Stufen (Schody), Das Problem, das Spiel (Igra), Ein Platz an der Sonne, Der Sack (Worek), Toleranz, Die Zeit kann zurückkehren, La formula secreta, Die Tage kommen und gehen, Die Wohnung (Byt).

²³ In dem von F. Zöchbauer herausgegebenen Werk „Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien“, 78–130.

²⁴ Es sind die Titel: Des Anderen Last, Isoliert in der Welt, Die Schaukel (zuerst ein Fernsehfilm, jetzt auch im Verleih), Phoebe, Die Hand, Elegie. In diesen Vorlagen fehlt allerdings die Angabe des Verleihs.

²⁵ H. Friese, Der lebendige Elternabend, in: Katechetische Blätter 93 (1968) 498–502.

²⁶ S. Haas, 16-mm-Tonfilme: Ehe und Familie – kirchliche Berufe, in: Zur Pastoral der geistlichen Berufe, Heft 8 (1970) 20–25.

²⁷ H. Hoersch, Kurzfilme im Religionsunterricht der berufsbildenden Schulen, in: F. Zöchbauer, Verkündigung im Zeitalter der Massenmedien, 131–140.

²⁸ Es sind die Fragenbereiche: Christ in der Arbeitswelt, Freizeit (Kommunikationsmittel, Werbung), Mensch als Geschöpf Gottes (Ursprung, Wesen, Gewissen), Welt als Schöpfung Gottes, Moderne Gesellschaft (Tugenden, Toleranz, Nächstenliebe, Technik), Politik, Zusammenleben der Völker (Krieg, Frieden, Entwicklungshilfe), Glaube, Jesus Christus, Kirche, Liebe, Ehe, Familie, Weltanschauungen und Religionen.

Diese Liste bietet naturgemäß keine Arbeitshilfen für das Gespräch, gibt aber doch zu jedem Film eine einzeilige Inhaltsangabe und notiert Spieldauer und Verleihstellen, so daß der Religionslehrer, der ein bestimmtes Thema erarbeiten möchte, ein reiches Angebot von Kurzfilmen vor sich hat. Nähere Inhaltsbeschreibungen zu den vorgeschlagenen Titeln kann er in anderen Hilfsmitteln, vor allem in den Katalogen der Landes- oder Diözesanbildstellen und der Landesfilmdienste finden.

Mit Hilfe dieser Titel- und Themenliste und mit etwas Eigeninitiative kann ein Katechet oder Erwachsenenbildner auch in dem Verzeichnis „*Ausgewählte internationale Kurzfilme für die Medienpädagogik und politische Bildung*“²⁹ wertvolle Hinweise auf „Anspieler“ finden. Hier wurden aus dem unübersehbar und wegen Überalterung teilweise auch Makulatur gewordenen Kurzfilmangebot in Deutschland, Österreich und der Schweiz 220 Titel ausgewählt, die der sehr pluralistisch-offene Herausgeberkreis im Hinblick auf die Jugend- und Erwachsenenbildung für brauchbar hält. Zu jedem Titel werden Länge, Farbe, Verleiher (in allen drei genannten Ländern und mit den Adressen im Anhang), Inhaltsbeschreibung, Gesichtspunkte zum Gespräch (diese beiden Rubriken nehmen zwar gewöhnlich nur eine halbe Seite ein, geben aber doch wichtige Hinweise), Einsatzmöglichkeit (sehr kurz: Alter und Sachbereich; hier wird auch der Religionsunterricht berücksichtigt) und Arbeitshilfen (andere Filme und Literatur) angegeben. Besonders wertvoll ist die Aufschlüsselung des Angebots nach insgesamt 44 Themen (in 13 Themengruppen) am Anfang des Verzeichnisses. Hier kann man für die religiöse Jugend- und Erwachsenenbildung hervorragend geeignete Fragezeichen-Filme finden, besonders in den Themengruppen „Erziehung und Bildung“ und „Mensch und Gesellschaft“.

Wer noch selbständiger zu wählen und auszuwerten versteht und Informationen über ein breiteres und z. T. neueres Angebot sucht, kann sich an drei periodisch erscheinende *Filmverzeichnisse* wenden: 1. die jährlich im November veröffentlichte „Filmliste“³⁰; 2. das vom Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht (FWU) und den Landes-, Kreis- und Stadtbildstellen zusammengestellte Jahresverzeichnis „Filme Bildreihen Tonträger“³¹ und 3. die Jahreskataloge der Landesfilmdienste³².

²⁹ Redaktion: E. Bungter und H. Strobel unter Mitarbeit von H. Bitz, F. Fischer, E. Schaar, W. Schobert, G. Vogg. – Herausgeber: Der Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen; Landeszentrale für politische Bildung, Düsseldorf (Mannesmannufer 1a) und Arbeitszentrum Jugend Film Fernsehen e. V. München; Wissenschaftliches Institut für Jugend- und Bildungsfragen in Film und Fernsehen (mit der gleichen Anschrift: 8 München 15, Waltherstraße 23). Ohne Jahreszahl (1969).

³⁰ Filmliste (mit der laufenden Jahreszahl). Empfehlungsliste für Jugendfilmveranstaltungen, Schulfilmveranstaltungen und Erwachsenenbildung. Herausgeber: Arbeitszentrum Jugend Film Fernsehen e. V. (8 München 15, Waltherstraße 23).

³¹ Filme Bildreihen Tonträger für die Schulen, für die Lehrerbildung, für die Jugendbildungsarbeit, für die Erwachsenenbildung (mit der laufenden Jahreszahl). Herausgeber: Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht (8 München 22, Museumsinsel 1), Landes-, Kreis- und Stadtbildstellen der BRD einschließlich West-Berlin. Diesem Verzeichnis ist jeweils eine Liste der Neuproduktionen beigegeben. Es enthält auch die Anschriften der Landes-, Kreis- und Stadtbildstellen, die den Verleih besorgen.

³² Die Anschriften sind in dem bereits zitierten Verzeichnis „Ausgewählte internationale Kurzfilme“ aufgeführt (253 f.).

Die „*Filmliste*“ stellt die alten und neuen Titel, die eine Gutachterkommission³³ für Bildungsveranstaltungen empfiehlt, nach ihrer Eignung für die verschiedenen Altersstufen zusammen. Zu jedem Film wird das Herstellungsjahr, Laufzeit, Altersfreigabe der Freiwilligen Selbstkontrolle und Prädikat der Filmbewertungsstelle angegeben. Den Verleih kann man aus dem angeführten alphabetischen Verzeichnis der Filme ersehen. Die Inhaltsangabe beschränkt sich allerdings auf einen einzigen Satz; man muß sich also an anderer Stelle, womöglich durch eigenes Anschauen, ein Urteil über die religionspädagogische Ergiebigkeit bilden. Auch werden die Titel nicht nach Themen aufgeschlüsselt.

Das Jahresverzeichnis „*Filme Bildreihen Tonträger*“ informiert jährlich über das Angebot der 14 Landesbildstellen in der Bundesrepublik und in West-Berlin und der ihnen angeschlossenen 533 Kreis- und Stadtbildstellen. In einem umfangreichen Sachverzeichnis (das auch Bildreihen, Tonbänder und Schallplatten erfaßt) sind alle zu einem Themenkreis passenden Titel aufgeführt. Das folgende alphabetische Verzeichnis enthält Inhaltsbeschreibungen, die selten über drei Sätze hinausgehen. Das Schwergewicht liegt bei diesem Angebot auf den technisch-naturwissenschaftlichen Unterrichtsfilm. Doch innerhalb der Themenkreise „Religion“ und „Außerschulische Bildungsarbeit“ werden auch Streifen aufgeführt, die sich für das Glaubensgespräch eignen. – Leichter orientiert man sich in dem vom selben Institut herausgegebenen, aber schon etwas älteren Verzeichnis „*Arbeitsmittel für die Gruppenarbeit*“, Heft III³⁴, das zu 43 Kurzfilmen jeweils eine Inhaltsbeschreibung und Auswertungsvorschläge im Umfang von einer Seite bietet und die Titel auch thematisch aufschlüsselt.

Ausreichend detaillierte Inhaltsangaben – sie schwanken zwischen zwei Zeilen und zwei Seiten – bieten auch manche *Kataloge von Landesfilmdiensten*. Der Jahreskatalog des Landesfilmdienstes für Jugend- und Volksbildung in Bayern e. V. (8 München 23, Leopoldstraße 59/II) beispielsweise enthält Inhaltsbeschreibungen, die meistens auch signalisieren, für welche Kreise sich der Film eignet. Methodische Hinweise zum Filmgespräch oder kritische Urteile über die Qualität oder Aktualität (manche Streifen sind veraltet!) darf man darin allerdings nicht suchen. Sehr brauchbar für die praktische Arbeit ist hier die Aufschlüsselung der Filmtitel nach Sachgebieten. Unter den Rubriken „Ehe und Familie“, „Dienst am Nächsten“, „Religion und Ethik“

³³ Mit Vertretern des Bayerischen Jugendrings und Volkshochschul-Verbands, des Evangelischen Filmbeobachters, des Katholischen Filmdienstes u. a.

³⁴ München 1965. Seine beiden Vorgänger sind: „Filme für die Gruppenarbeit“ (München 1960) und „Filme für die Gruppenarbeit. Heft II“ (München 1963). – Einige anregende Streifen zur Einführung in die Problematik von Freundschaft, Liebe und Ehe bespricht das Sonderverzeichnis des Instituts für Film und Bild: „Filme, Lichtbildreihen und Tonträger für die Sexualerziehung“ (München 1970). Zum Thema: Die Frau im Familienleben, im Wirtschaftsleben, im Beruf und im Staat bietet eine schon ältere, aber immer noch brauchbare Broschüre des gleichen Instituts unter dem Titel „Mädchenbildung mit Film-Bild-Ton. Optisch-akustische Hilfsmittel für die Jugendarbeit“ (1963) wertvolle Titelvorschläge mit Kurzbesprechungen.

und „Rassenwahn“ sind viele Filme aufgeführt – lange und kurze –, die sich für die religiöse Bildungsarbeit gut eignen⁸⁵.

Doch bei allen drei erwähnten periodischen Filmverzeichnissen wird man vom vorherigen Betrachten, Beurteilen und Verarbeiten des Films nur in den seltensten Fällen dispensiert. Eine solche Auslese- und Vorbereitungsarbeit wird der in der Praxis stehende Jugend- und Erwachsenenbildner aber nur selten leisten können. Es ist darum dringend zu wünschen, daß die vom Deutschen Katecheten-Verein so fachkundig begonnene Erschließung religionspädagogisch ergiebigen Kurzfilmmaterials durch eine zentrale Sichtung und durch praktische Arbeitshilfen zielstrebig vorangetrieben werden kann. Die Arbeit, die auf diesem Gebiet begonnen wurde, ist in ihrer organisatorischen und didaktischen Konzeption so ausgereift, daß sie auch im Vergleich mit ähnlichen Bestrebungen in anderen Ländern als beispielhaft gelten kann. Sie birgt eine Chance, die nicht vertan werden darf: daß die religiöse Jugend- und Erwachsenenbildung wieder mehr Kontakt mit dem Leben und mit den geistigen Strömungen der Zeit findet.

⁸⁵ Wenigstens anhangsweise sei noch auf eine Publikation hingewiesen, die gewöhnlich nur außerhalb des schulischen Rahmens verwertbar sein dürfte, da sie „abendfüllende“ Spielfilme bespricht: die „blätter für das filmgespräch“, die einmal jährlich jeweils im Dezember als Sonderheft der Zeitschrift „Jugend Film Fernsehen“ vom gleichnamigen Arbeitszentrum in München herausgegeben werden. Diese Blätter sind sehr sorgfältig bearbeitet. Außer den vollständigen cinegraphischen Daten bieten sie auch eingehende Inhaltsbeschreibungen, „Gesichtspunkte zum Gespräch“ und weitere Arbeitshilfen (Literatur und andere Filme). Ausgewählt wurden durchweg anspruchsvolle Titel.

UMSCHAU

Darstellungen deutscher Literatur seit 45

Nach den gescheiterten Versuchen von *Walter Jens*, die großen Alten der deutschen und westlichen Weltliteratur von Proust bis Brecht darzustellen („Statt einer Literaturgeschichte“, Pfullingen 1957) und mit „Deutsche Literatur der Gegenwart“ (München 1961) in den laufenden Prozeß der literarischen Bewußtseinsbildung einzugreifen, nach den vom Feuilleton herkommenden Darstellungen und Kritiken *M. Reich-Ranickis* („Deutsche Literatur in West und Ost“, München 1963, „Literarisches Leben in Deutschland“, 1965, „Literatur der kleinen Schritte“, 1967), wagte der aus Leipzig zurückgekehrte *Hans Mayer* eine erste zusammenhängende Darstellung der jüngeren und jüngsten deutschen Literatur unter dem Titel „Zur deutschen Literatur der Zeit“ (Hamburg 1967)¹. Mayer hat die Zäsur von 1945 als Jahr Null literarhistorisch gelegnet, weil weder die Überlieferung gänzlich abgebrochen war, noch sprachlich und formal gänzlich Neues sich einstellte. Daß die politische Zäsur von 1945 auch literarische Veränderungen, Themen, Neubeginne zeitigte, bestreitet niemand. Hans Mayer, der als bürgerlicher Marxist die Tradition im Auge behielt, begann seine Darstellung bei der Generation Hauptmann, Hesse, Kafka, Mann, Musil, ehe er zu Brecht, Dürrenmatt, Johnson, zu Peter Weiß und Jürgen Becker kam.

Bereits ein Jahr später erschien unter der Regie eines fleißigen Herausgebers in Kröners Taschenausgabe die erste Sammeldarstellung „Deutsche Literatur seit 1945“ (Hrsg. D. Weber, Stuttgart 1968). Zwanzig Verfasser lieferten fünfundzwanzig Autoren- und Werkporträts in Einzeldarstellungen. Zusam-

menhänge zeitlicher, gattungsmäßiger, stilistischer, thematischer Art wurden nicht hergestellt. Jeder Verfasser kennt „seinen“ Autor gründlich, stellt ihn aber isoliert dar. Eine Werkbibliographie und eine kenntnisreiche Auswahl zugehöriger Sekundärliteratur macht den Band zu einem handlichen Nachschlagewerk.

Hier sind zwei Neuerscheinungen vorzustellen. *Peter Demetz*, der in Yale lehrende Literarhistoriker aus Prag, hat 1970 in New York eine „Postwar German Literature“ herausgebracht. Sie erschien noch im gleichen Jahr in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Die süße Anarchie“². Der Übersetzungstitel ist dem Vorwort und dort Madame de Staël entnommen – in der Gesamtdarstellung als solcher leider nicht reflektiert.

Demetz eröffnet sein Buch mit vier Essays über Gesellschaft und Literatur in den vier deutschsprachigen Ländern Schweiz, Österreich, Deutsche Demokratische Republik, Bundesrepublik. Der Hauptteil ist nach den drei Großgattungen Lyrik, Theater, Roman gegliedert. Am Anfang steht jeweils ein beschreibend-reflektierender Essay über die Probleme und Tendenzen der betreffenden Gattung. Es folgen die Werkporträts von acht Lyrikern, sechs Theaterautoren, acht Romaniers. Unter den Lyrikern fehlt Benn, unter den Dramatikern Brecht – der zumindest um seiner Wirkung und Schule willen hätte aufgenommen werden müssen –, unter den Romanautoren S. Lenz, H. E. Nossack, Th. Bernhard. Die Schreibgeneration der Jüngeren – R. D. Brinkmann, G. Wohmann, H. Fichte, P. Handke – kommt nicht mehr vor.

² P. Demetz, Die süße Anarchie. Deutsche Literatur seit 1945. Eine kritische Einführung. Berlin: Propyläen 1970. 304 S. Lw. 22,-.

¹ Siehe die Besprechung in dieser Zschr. 181 (1968) 202–205.

An diesem anspruchsvollen Buch eines anspruchsvollen Verlags ist vieles nicht verständlich. Es beginnt damit, daß die Beziehung von Literatur und Gesellschaft in den einleitenden Essays nur zu einem geringen Teil sichtbar wird. Im „Intermezzo“ „Probleme der Lyrik“ kommen die Überlegungen von Benn bis Enzensberger, die Probleme „konkreter Poesie“ und dokumentarischer Texte nicht vor. Im Essay „Tendenzen im Theater“ fehlt die Erörterung des epischen Theaters gänzlich. In der diesem Kapitel zugehörigen Sekundärliteratur ist Peter Szondi „Theorie des modernen Dramas“ (1956/63) nicht erwähnt. Die großen literarischen Zeitschriften, in denen sich ein beträchtlicher Teil des literarischen Lebens abspielt, kommen im Buch (mit Ausnahme einer flüchtigen Erwähnung des „Kursbuchs“) überhaupt nicht vor. Daß der Neue Realismus in den späten vierziger Jahren zuerst in der Kurzgeschichte seinen sprachlichen Ausdruck fand, wird nirgends gesagt, wie denn diese nach 1945 sehr wichtige Gattung gar nicht aufscheint. Auffallend vage, Readers-Digest-haft sind zu viele Sätze in diesem Buch geschrieben³. Der konzentrierende und intensivierende mystische Stachel wird im Kapitel über Nelly Sachs so wenig sichtbar wie die Spannung des Günter Grass der „Blechtrommel“ zu den parteipolitischen Wahlreden seit 1965 (hier ist Literatur und Gesellschaft!). Ich habe den Eindruck, daß Demetz mehr eine freundliche Einführung für die amerikanische College-Jugend als eine „kritische“, mehr eine besänf-

tigende als eine zu Wahrnehmung und Nachdenken provozierende Literaturgeschichte geschrieben hat. Vielleicht ist es zu schwer, von Amerika aus die deutsche Szenerie so vors Visier zu bekommen, daß eine Rückübersetzung informatorischen und kritischen Ansprüchen standhält.

Wo Demetz aufhört, setzt *Renate Matthaei* mit „Grenzverschiebung. Neue Tendenzen in der deutschen Literatur der 60er Jahre“⁴ ein. In einem außerordentlich kenntnisreichen, sprachlich sehr dichten Essay beschreibt Matthaei einleitend auf 30 Seiten, was der Untertitel verspricht, nämlich seit den 60er Jahren sichtbar werdende literarische Tendenzen. Worin besteht die „Grenzverschiebung“? Darin, daß die Literatur der 60er Jahre loskommt von der Fixierung an das Trauma der deutschen Vergangenheit. Die Jüngeren brachten nicht mehr das Schock- und Schuld-erlebnis mit. Die Nazi- und Kriegsvorgänge machte sie nicht mehr produktiv. Das Gegenüber ihrer Erfahrung und ihr Vorstellungshorizont veränderte sich. Sie wurden ungeheuer empfindlich gegenüber allen Ansprüchen von Tradition und Autorität. Das Stichwort hieß nicht mehr „Bewältigung“, sondern „Veränderung“, Veränderung eines Systems und einer pervertierten Gesellschaft, „die ihren Überschuss nur in die Steigerung des Konsums und die Sicherung des Bestehenden investiert“. Es entstanden „Utopien herrschaftsfreier Lebensformen, Vorschläge zur Humanisierung des technologisch entfremdeten Milieus, zur Befreiung der Sexualität und Kreativität, zur Entwicklung der unterdrückten Potenzen des Menschen, aller Menschen, überhaupt“ (16).

Von den reinen Akteuren wurde in diesen Jahren Literatur moralistisch bagatellisiert. Die Schriftsteller nutzen „die Chance des permanenten Widerstands, einer produktiven Anarchie“. „Literatur führt dem revolutionären Konzept die Energie ihrer umpräg-

³ Der erste Satz über Nelly Sachs: „Nelly Sachs entdeckte ihre jüdische Abstammung in Hitlers Berlin, und nachdem sie wie durch ein Wunder vor der Verfolgung gerettet worden war, sprach sie mit einer lyrischen Stimme voll Kraft, Rätselhaftigkeit und Strenge“ (75). Der erste Satz über Günter Grass: „Günter Grass erschien wie ein plötzliches Sommergewitter über dem literarischen Horizont, und seine epische Substanz und sein Idiom (von der Weite und Kraft der Weichsel) entlarvte die modischen Diagnosen über den Tod des Romans oder der fatalen Sterilität der deutschen Sprache nach Hitler als voreilig und blind“ (254).

⁴ R. Matthaei, Grenzverschiebung. Neue Tendenzen in der deutschen Literatur der 60er Jahre. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1970. 342 und 47 S. Kart. 36,-.

den Imagination zu und hält so die Utopie als einen Einfluß, der über die kontrollierte Phantasie Verhalten und Umwelt verändern kann, offen“ (17). Wenn ich recht verstehe, glaubt die Autorin nicht an die Möglichkeit einer politischen Revolution hierzulande. Sie plädiert vielmehr für eine Kunst und Literatur als „Gegenerfahrung zu dem Raster unserer reduzierten Gewohnheiten“, für eine Literatur, die jene „falsche Sicherheit, die den Menschen als Menschen verschlingt“, aufbricht (18).

Konträr zur „Flucht in die politische Praxis“, zu „Agitationslyrik und Arbeiterliteratur“, „konträr zu dieser Wendung nach außen gab es den Rückzug der Literatur auf sich selbst, auf die Sprache als ihr eigenes Spielmaterial“ (18). Kritisch setzt sich Matthaei mit den Autoren der „Sprachkombinatorik“, des neuen „Formalismus“ von Heissenbüttel bis Handke auseinander. Zu früh setzt bei den meisten Autoren der „konkreten Poesie“ das selbstgenügsame Spiel mit der Sprache ein, die aleatorische Idylle mit den Sprachwürfeln im neuen Elfenbeinturm. Im Gegensatz dazu sieht Matthaei die „sozialkritische Aufarbeitung von Realität“ und die „klare Erwartung einer Veränderungsmöglichkeit“ auf seiten des industriell arbeitenden Menschen in den Industriereportagen Wallraffs und Runges, in einigen Versuchen Max von der Grüns. Auch die neue Pop-Tendenz wird gesichtet, Pop als „vollkommenes Environment“, als Darstellung von all dem, „was zu hassen uns beigebracht wurde“ (A. Kaprow) und als „neue Kreativität“, Pop als „Anti-Kunst, die all das einbezieht, was vordem als Nicht-Kunst betrachtet wurde“. Matthaei sieht eine Literatur „am Rand des Verstummens“ bei Chotjewitz, Ror Wolf, Uwe Brandner, Wolf Wondratschek. Hier soll „auf dem Umweg über die Negation Produktivität wieder erreicht“ werden. Nach meiner Meinung wäre hier die Frage nach der Parodie und dem Arrangement von Zitaten zu stellen, die Frage nach neuer Verbotheit und nach der Wirklichkeit. Eine Gegenliteratur, die von vornherein außerhalb des Bewältigungszwangs bei bun-

desdeutschen Nachkriegsautoren stand, eine Gegenliteratur aus der Tradition des Surrealismus, des Dada, des Manierismus sieht Matthaei bei der „Wiener Gruppe“.

Die „positive“ Ansicht der Autorin scheint jener von Dieter Wellershoff, des Hauptes der „Kölner Schule“ und Cheflektors des Verlags Kiepenheuer und Witsch, sehr nahe zu kommen. Wellershoff versteht seinen „neuen Realismus“ als gesellschaftskritisch weitergedachte Psychoanalyse, als Konkretisierung der „gesperrten und verstümmelten Kapazitäten des Menschen“, die „den Preis der herrschenden Praxis und zugleich das Potential möglicher Veränderung zeigen“ (33)⁵.

Es ist ein eindrucksvoller und souveräner Überblick, mit Parteinahme für die „Kölner Schule“ gegen extrem formalistische Tendenzen. Die Auseinandersetzung mit extremen Tendenzen einer politisch-ästhetischen Revolution hätte ich gern deutlicher vernommen.

Nach diesem Abriss der Tendenzen der 60er Jahre versammelt der Hauptteil des Buchs in alphabetischer Reihenfolge 45 Autoren, von denen einige schon in den 50er, die meisten aber erst in den 60er Jahren zu schreiben begannen. Warum Martin Walser oder Gabriele Wohmann oder Martin Sperr zu diesen Autoren nicht oder Günter Grass nicht mehr gehören soll (der doch wahrhaft in diesen Jahren neue Tendenzen zeigte), darüber ließe sich streiten. Aber man sollte eine Anthologie mehr vom Enthaltene her beurteilen. Die Autorenkapitel von Artmann bis Wondratschek sind vierteilig: zuerst eine Biobibliographie, dann ein Statement des Autors zum Wie und Warum seines Schreibens, danach exemplarische Textproben (meist fünf bis sechs Seiten), zuletzt das Urteil eines Kritikers über den Autor, meist über ein einzelnes Werk. In der Mitte des Buchs, auf rotem Papier und eigens paginiert von 1-47 ist ein Teil „Theorie und Programm“ eingeschossen.

⁵ Siehe dazu D. Wellershoff, *Literatur und Veränderung. Versuche zu einer Metakritik der Literatur*. Köln: Kiepenheuer & Witsch. 187 S. Kart. 8,-.

Sehr namhafte Literaturtheoretiker von Baumgart bis Wellershoff kommen (aus bereits publizierten Texten) zu Wort, dazu die Dortmunder Gruppe 61 mit ihren 12 Thesen zur westdeutschen Arbeiterliteratur.

Renate Matthaei übergab uns ein überaus nützliches Lesebuch der neuesten Literatur, das zugleich informiert und orientiert und der eigenen Denkarbeit kritischen Raum läßt.

Paul Konrad Kurz SJ

Zeugen im Prozeß gegen den Menschen

Im Jahr 1970 erschienen in deutscher Übersetzung drei polnische Romane, die typisch sind für die Entwicklung und Tendenzen der zeitgenössischen polnischen Erzählprosa: Andrzejewskis „Ordnung des Herzens“, erschienen 1938, Putraments „Stiefkinder“, erschienen 1963, und Hlaskos „Folge ihm durchs Tal“, erschienen 1970¹. Allen drei Büchern gemeinsam ist der Schauplatz – Polen: im ersten das Polen der Zwischenkriegszeit, der dreißiger Jahre, in den beiden letzten das Nachkriegspolen der sechziger Jahre. Schon diese literatursoziologisch gesehen differenten Bezugsgruppen provozieren zu einer vergleichenden Analyse, mehr noch die um eine Generation differierende „groupe créature“ oder „groupe social“ der Autoren: Andrzejewski und Putrament sind 1909 bzw. 1910 geboren, Marek Hlasko 1934. So stellt sich hier die verlockende Frage sowohl nach der Art der sozialen Realität selbst, die in diesen Werken in Erscheinung tritt, als auch nach der Haltung der dichterischen Werke zur sozialen Realität: nach ihrer kohärenten Weltansicht.

Andrzejewskis Werke dürften wohl zu den bekanntesten polnischen Prosatexten im deutschen Sprachraum zählen, die aus dem Polnischen übertragen worden sind. Um so erfreulicher ist es nun, wenn Oskar Jan Tauschinski in einer zwar stark süddeutsch-österreichisch gefärbten, aber dennoch sehr einfühlbaren Übersetzung *Andrzejewskis* Erstlingsroman „Ordnung des Herzens“ vorlegt.

Der damals 28jährige Autor schrieb dieses Buch in der kurzen Zeitspanne von August 1937 bis April 1938, erregte mit ihm allgemeines Aufsehen und wurde dafür mit zwei begehrten Literaturpreisen ausgezeichnet. Die Handlung dieses Romans – räumlich beschränkt auf das abgelegene ostpolnische bzw. weißrussische Dorf Sedelniki am Zelwiankafluß in Podlesien zwischen Nowogrodek und Wilna und zeitlich begrenzt auf die kurze Spanne einer überaus ereignisreichen Nacht – schildert den gleichnishaften Kampf zwischen Gut und Böse, repräsentiert in der Mittelpunktfigur des grüblerischen Dorfpfarrers Paweł Siechen einerseits und im Kreis verrirrter Menschen, die in Gregor Litowkas Schenke ihren Mittelpunkt fanden, andererseits.

Diese Gegenüberstellung von zwei Lebensbereichen – einer im Schatten des Dorfheiligtums, der andere im Dunst einer Dorfkneipe – verweist auf eine Thematik, die Andrzejewski bereits in Bernanos' Werken, vor allem im „Tagebuch eines Landpfarrers“, erschienen 1936, vorgezeichnet fand. Räumlich näher und geistig verwandter war wohl auch der Einfluß Dostojewskis, obgleich Andrzejewskis Frühwerk in seiner noch allzu grellen Schwarz-Weiß-Kontrastik weder an Dostojewskis Abgrundpsychologie noch an die raffinierte analytische Technik eines Bernanos heranreicht. Zu vordergründig spielt die Handlung der im Bannkreis des Bösen lebenden Zwielfichtmenschen: des Kupplers und Schankwirts Gregor Litowka, des mehrfachen Mörders und Bandenchefs Roman Morawiec und der Prostituierten Anna, der einstigen Geliebten Siechens aus der Zeit, da er noch die Leutnantsuniform der 2. Brigade trug. Die so markierte Zwielfichtwelt wird

¹ Jerzy Andrzejewski, *Ordnung des Herzens*. München: Langen-Müller 1970. 278 S.; Jerzy Putrament, *Die Stiefkinder*. Hamburg: Claassen 1970. 265 S.; Marek Hlasko, *Folge ihm durchs Tal*. Köln: Kiepenheuer u. Witsch 1970. 278 S.

jedoch überstrahlt von einer Kontrastwelt, in der das Wunder der einfachen Seele wirkt: der 45jährige Dorfpfarrer Siechen, sein Pflegesohn Michaś – mit stark autobiographischen Zügen gezeichnet – und seine Haushälterin Xenia sowie der sterbende Heger Siemion Dubrowski. Sie bereiten zwar auf je individuelle Weise, aber dennoch als Kollektiv gesehen, ihre Kontrastwelt auf den Einbruch des Göttlichen vor und erleben selbst in der Umkehr und Wandlung dieser Menschen wie Bernanos' Landpfarrer das Mysterium der „erschreckenden Einfachheit Gottes“. Unter Ausklammerung aller historischen und gesellschaftlichen Prozesse – Siechens Solidarisierung mit der nationalen Minderheit und mit den eine Agrarreform fordernden Bauern ist nur als Hintergrund skizziert – konzentriert sich die Tendenz dieses Romans auf das sowohl Dostojewski wie Bernanos gemeinsame Wagnis, die Grenze zwischen Grund und Abgrund zu zeichnen, nur mit polnischen Vorzeichen. Die zur vorabendlichen Stunde eines regendurchtränkten und windzerrissenen Oktobertages einsetzenden Ereignisse verdichten sich zu einer Leidensnacht, die durch das gleichnishafte Erleben des Dorfpfarrers im Zeichen Christi steht: „Es ist die Nacht, die manchen von uns nackt und blutend aus trüber Flut an das Ufer des Morgens spülen wird.“ Aber diese Nacht bringt Ordnung, die Pfarrer Siechen zuvor für sein Herz von Gott erfleht hat, in seine – stellvertretend für die Gesellschaft stehende – Gemeinde: Der Mörder Seweryn Gejzanowski flieht, während Gregor Litowka, der Kuppler und Anstifter zum Mord, verhaftet wird, Morawiec und Anna hingegen sich freiwillig der irdischen Gerechtigkeit ausliefern, weil sie der Faszination von Siechens „Ordnung des Herzens“ erlegen sind.

Aus Weißrußland, jenem Raum, den Andrzejewski zum Hintergrund für seinen Siechen-Roman wählte, stammt *Jerzy Putrament*, nur ein Jahr jünger als Andrzejewski, aber in seinem eben in deutscher Übersetzung von Klaus Staemmler erschienenen Roman „Die Stiefkinder“ von 1963 um eine ganze Welt von jenem entfernt. Es ist nicht nur die

Welt des sogenannten Sanations- oder die des Volkspolens, die beide Schriftsteller voneinander trennt. Während im Mittelpunkt von Andrzejewskis Roman die Gestalt eines – modern gesprochen – im besten Sinn des Wortes engagierten Kirchenfunktionärs steht, der die Ordnung seines Herzens einer desorientierten Welt mit sanfter Gewalt aufdrängt, dominiert in Putraments Roman der allmächtige Parteifunktionär Jan Pocij, der vor keinem Mißbrauch seiner politischen Macht zurückschreckt. Doch die Allmacht des Kreisnationalratsvorsitzenden von Zaborze – wie seine Funktion im Parteijargon heißt – stößt auf den Widerstand seines Sohns Leon, der als junger Kreisstaatsanwalt Rechtsstaatlichkeit sowie Gerechtigkeit und Gleichheit für alle fordert und für einen sozialen Humanismus plädiert. Im Fall Tadeusz Truskowski, ehemals Gutsbesitzer, Offizier und erster Gatte seiner Stiefmutter, der in einem mysteriösen Prozeß verhaftet wird und sein Leben verliert, wird ihm die Möglichkeit gegeben, seine Ideen zu verwirklichen. Am Ende dieses Rehabilitierungsverfahrens, das Leon gewinnt, steht nicht nur das Ende des Pocij-Kults – sein Vater verübt Selbstmord, da er ohne die Aura seiner politischen Macht nicht zu leben vermag –, sondern ebenso das Ende seiner Karriere in der mazowischen Kreisstadt.

Was Leon auf dem Rechtsweg und über bürokratische Instanzen zu erreichen versucht, strebt Kamila, seine häßliche und nur wenige Jahre jüngere Stiefschwester, durch Demonstration und Provokation an: „Der roten Bourgeoisie ein lumpenproletarisches Hurra, Hurra, Hurra!“ Neben der Solidarität im angestrebten Ziel wissen sie sich – wenn auch unausgesprochen – einig in ihrem Schicksal: Wie Leon im Schatten der politischen Macht seines allmächtigen Vaters lebt, so leidet das „häßliche Entlein“ im Zwielflicht ihrer schönen und reichen Mutter. Zwar steigert sich diese dunkel empfundene gemeinsame Schicksalhaftigkeit der Stiefkinder zu echtem Mitleid, sogar zu einer intimen Begegnung, aber auch dieses Erlebnis enthüllt nur Leons Unreife, sich aus dem engmaschigen Netz machtpoli-

tischer Interessen zu befreien. Erst im offenen Ende des Romans, als sich nach Zerschlagung des Pocij-Kults Leon und Kamila wortlos – zuerst auf dem Friedhof, dann im Zug – begegnen, begreift man den Wandel, den beide Stiefkinder, hier als Schlüsselfiguren der jungen Generation Polens verstanden, durchgemacht haben, um zueinander zu finden.

Was hier von Putrament in Form eines Generationenkonflikts in sehr traditioneller Erzählweise geschildert wird, bedeutet systemimmanente Gesellschaftskritik, die insofern Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben darf, als die polnischen Kulissen mit denen eines jeden anderen herrschenden Systems in Ost und West auswechselbar erscheinen, denn überall sind die Systeme verlogen, worauf gerade die junge Generation hüben wie drüben so allergisch, aber auch der älteren Generation gegenüber so überlegen geworden ist: „Wir sind schrecklich empfindsam gegen die Lüge, weißt Du, physisch, bis hin zur Krankheit“, sagt Kamila zu Leon, den seine Stiefmutter „einer ungesunden Grundsätzlichkeit“ bezichtigt, weil auch seine Devise lautet: „Ich habe genug von den Phrasen! Ich will endlich einmal das tun, wovon wir immer reden, und zwar vorbehaltlos... bis zum Schluß, ohne Ausflüchte, ohne Umstände, konkret, kleinlich sogar! Einmal, ein einzigesmal... Wir brauchen ein bißchen Wahrheit, aber ohne Beiwörter.“

Was Andrzejewski in die Worte „Ordnung des Herzens“ kleidet, subsumiert Putrament, ebenso wie seine Romanhelden einem sozialen Humanismus verpflichtet, unter die Kategorie der Wahrheit, der Korrektheit oder des Gewissens: „Sawko“, – so Leon zum Nachfolger seines Vaters – „verstehen Sie bitte, unsere einzige Chance ist, korrekt zu sein. Wenigstens einmal, wenigstens in einer Angelegenheit in Übereinstimmung mit dem Gewissen zu sein, aber bis zum Schluß, bis zum letzten Punkt.“

Drei Jahre vor dem Erscheinen von Andrzejewskis Erstlingsroman wurde Marek Hlasko geboren. Doch der Generationsunterschied des Frühverstorbenen – er starb 35jährig während der Überarbeitung der Erstfas-

sung dieses seines letzten Romans „*Folge ihm durchs Tal*“ – zu Andrzejewski und Putrament ist ebenso ein qualitativer Unterschied. Zwar ist auch hier der Schauplatz das Nachkriegspolen – zwischen Breslau und Warschau –, aber ein mehr imaginäres denn realistisches Polen etwa im Sinn Andrzejewskis oder gar Putraments. Obgleich die historischen und gesellschaftlichen Prozesse den Übergang von der Stalin-Ära zur Tauwetterperiode markieren und so zeitgleich sind mit jenen aus Putraments „Stiefkindern“, so erweisen sich die geistige Struktur und die Homologie dieses Romans weitaus differenzierter. Im Zentrum der Ereignisse, die konzipiert sind als ein Versuch, sich im Terror und in der Unsicherheit des herrschenden politischen Systems einzurichten, steht der entlassene 33jährige Fliegeroffizier der Royal Air Force und Zeitschriftenredakteur, der anders als seine Kollegen dem Gefängnis wegen Spionageverdacht entgangen ist. Auf Kosten seiner inhaftierten Kameraden baut Gregor sich eine Pseudoexistenz auf, die er mit Liebschaften und dem Scheinberuf eines Chauffeurs auszufüllen versucht. Nach der Rückkehr des Gatten seiner letzten Geliebten Veronika Rackmann, einem dritten Herzinfarkt knapp entgangen, wird er wohl „noch gute zwanzig Jahre gähnender Langeweile“ verbringen, ohne sein Ziel erreicht zu haben: Schauspieler zu sein oder sein Buch „Über Simon von Cyrenaika“ geschrieben zu haben. Aber es war noch ein dritter Beruf, den Gregor ausübte. „Was sind Sie von Beruf“, fragt ihn Veronika bei der ersten Begegnung. „Zeuge“, entgegnet er. „Ist es ein guter Beruf?“, bohrt sie weiter. „Großartig“, kontert er. „Ich bin Zeuge im Prozeß gegen den Menschen an sich.“ Darauf Veronika: „Wenn Sie wirklich Zeuge im Prozeß gegen den Menschen an sich sind, dann glaube ich kaum, daß Ihre Sachen gedruckt werden.“ Gottlob blieb das thematisierte Scheitern des Schauspielers, Schriftstellers und Zeugen lediglich auf die Handlung des Romans beschränkt, die jedoch, indem sie das Scheitern des Helden erzählt, sich zum Buch verdichtet, zum Buch „Über Simon von Cyrenaika“, der Jesus

das Kreuz tragen half. Mit diesen Worten ist ein Horizont umrissen, der im Verständnis des Schriftstellerberufs von exemplarischer Größe ist und bezeichnenderweise im letzten Werk eines noch jungen und hoffnungsvollen Schriftstellers Ausdruck fand.

Weder bei Andrzejewski noch bei Putrament ist das Erzählen fragwürdig geworden. Geschilderte Welt und literarischer Kosmos runden sich bei ihnen zu einer heilen Welt: das Erzählen ist noch möglich, und die Welt ist noch kurierbar – Siechen bei Andrzejewski, Leon bei Putrament deuten es an, mit welchen Mitteln dies zu geschehen vermöchte. Hlasko, dessen literarischer Doppelgänger sein Romanheld Gregor ist, ist sowohl das literarische Universum als auch die Welt, in der er lebt, fragwürdig geworden bis zu einem Grad, der an Selbstmord oder Verzweiflung grenzt. In immer neuen Ansätzen versucht er zu erzählen und seine Geschichte „Über Simon von Cyrenaika“ in Gang zu bringen, aber das assoziative, mit Rückblenden (die kursiv gedruckten Jugenderinnerungen und die Onkel-Josef-Geschichten), monologischen Vorahnungen und Vorausdeutungen unterbrochene Erzählen rundet sich nicht zu einem harmonischen Kosmos. In Episoden zerlegt wie das Leben des Helden, gleicht es eher einem aus vielen Fotos zusammengeschnittenen Film, dessen Fugen und Nahtstellen man nicht zu übersehen vermag – und auch nicht soll. Fragwürdig geworden ist auch die erzählte Welt, das geschilderte Chaos einer Gesellschaft, die zu ordnen sich ein Schriftsteller anheischig macht. Diesem entsprechen bei Andrzejewski der Priester, bei Putrament der Parteifunktionär bzw. Staatsanwalt, drei Figuren, die in ihrer Ordnung schaffenden Funktion Tendenzen und Kräfte repräsentieren, die von zeittypischer Bedeutung sind. Beschränkte sich Andrzejewskis Welt – seiner geistigen Provenienz, seiner damaligen Schaffensphase und der zeitgenössischen politischen Konstellation entsprechend – nahezu ausschließlich auf den Bereich des Seelischen, des Religiösen, ja des

Metaphysischen, so blieb Putraments Welt-sicht – ebenso bedingt von seiner Herkunft, seinem Alter und dem zeitgenössischen politischen System – in einem gleichermaßen extremen Grad auf die Sphäre des Politischen, des Gesellschaftlichen, ja der atheistischen Weltimmanenz beschränkt, die den Bereich des Religiösen völlig ausklammert. Denn auch die einzige Aussage über Gott: „Vielleicht hat er einfach die Ordnung, die er vorfand und in der er sich nicht zurecht finden konnte, für Chaos gehalten?“, auch die bestätigt nur Putraments atheistische Welt-sicht.

Diese beiden scheinbar sich ausschließenden Welt-sichten finden in Hlaskos Roman zu einer überzeugenden Integration und Synthese: in der Dimension des Humanen, illustriert vor allem in der Liebe zwischen Gregor und Veronika, die genau in der Mitte steht zwischen Gregors Liebesverhältnis mit Barbara und jener umfassenden Liebe, die Gregor mit den – zweimal angeführten – Worten des Psalmes 23, 4–5 andeutet: „Und folgte ich Dir auch ins Tal des Todes, ich werde das Böse nicht fürchten, denn Du bist mit mir; Dein Stock und Deine Krücke sind meine Freude...“ In der doppelten Thematisierung von Gregors Scheitern als Schriftsteller und als Liebender, geschildert vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, mit der er weder zu leben vermag noch wünscht, gelingt ihm ein vom Melodrama zur Grotteske verzerrtes Erzählwerk, in dessen humaner Welt-sicht sowohl Andrzejewskis Metaphysik als auch Putraments atheistische Weltimmanenz ihren wohlproportionierten Stellenwert fanden, aber ebenso ein Modell des Überlebens angedeutet wird. Vielleicht vermochte sich Hlaskos Welt-sicht nur deshalb so füllig zu runden und auch künstlerisch so differenziert zu artikulieren, weil es ihm als Emigrant möglicherweise leichter fiel, jene künstlerische und politische Distanz zu finden, die Andrzejewski und Putrament vielleicht vermissen. Es wäre ja nicht zum erstenmal in der Geschichte von Polens Literatur, daß die Zeiten ihrer Blüte die Frucht ihrer Emigration sind.

Ernst Josef Krzywon

Camillo Torres

Die Faszination, die der kolumbianische Priester Camillo Torres auf seine Umwelt ausübte, hat sich, nachdem er 1966 im Alter von 37 Jahren während eines Partisaneneinsatzes erschossen wurde, schnell auf die jüngere Generation in der ganzen Welt ausgeweitet. Die Guerilleros hatten die Hoffnung, als sie Camillo Torres auf eigenen Wunsch im bewaffneten Kampf einsetzten – es war die erste Kampfhandlung, an der er teilnahm und die seinen Tod brachte –, daß sein Tod Kolumbien umstürzen würde. Aber Kolumbien blieb, was er war: „So bleibt schließlich nur die Lauterkeit seiner Absicht, die beispielgebende Kraft seines Opfers zurück, nicht aber die von einer objektiven Realität ausgehende, alle Kräfte einende Aktion dieses Mannes. Es sei denn, es werden die richtigen Lehren aus seinem Kampf, seinen Fehlern und seinem Opfer gezogen.“¹ Es gab bisher viele, gerade außerhalb des lateinamerikanischen Subkontinents, die diese Lehren zu ziehen versuchten; leider aber verkürzten die meisten bisherigen Darstellungen die Persönlichkeit und Botschaft von Camillo Torres in einer Weise, daß die einen meinen, ihm folgen, die anderen, ihn ablehnen zu müssen. Deswegen ist es zu begrüßen, daß nach der französischen nun endlich auch die deutsche Übersetzung des Buchs von German Guzman vorliegt, das, wie der Untertitel ausweist, dazu helfen will, ein begründetes Urteil über Persönlichkeit und Entscheidung dieser Gestalt zu ermöglichen. „Fast 5 Jahre lebte ich an seiner Seite“, sagt der Autor, Professor für Soziologie in Bogota. „Ich erlebte, wie die keimende Unruhe in ihm überquoll. Ich nahm so viele Dinge an ihm wahr. Ich sah, wie er auf immer neue Ziele zusteuerte, die er sich selbst gesteckt hatte. Darauf aufbauend, möchte ich Camillo Torres als Menschen darstellen, als wahren, echten glaubwürdigen Camillo Torres“ (11).

Das ist ein großer Anspruch, dem wohl niemand gerecht werden kann; aber Guzman hat

¹ G. Guzman, Camillo Torres. Persönlichkeit und Entscheidung. München: Kösel 1970. 344 S. Paperb. 15,-. Zitat S. 214.

trotz kritischer Bewunderung und Freundschaft zu Camillo Torres viel davon verwirklicht. Er polemisiert gegen alle, die Camillo Torres mehr Mythos als Symbol und mehr Legende als Realität werden ließen. In seiner umfangreichen Darstellung versucht Guzman trotz seiner bemerkbaren Sympathie für Camillo Torres auch die gegensätzlichen Stellungnahmen zu Wort kommen zu lassen und aufgrund einer Vielzahl von Gesprächen und Dokumenten jene Dynamik und Einmaligkeit der Persönlichkeit von Camillo Torres aufzuzeigen, die an die Tragik griechischer Helden der Antike erinnert und ihn eigentlich als Idol unbrauchbar macht.

Guzman folgt in der Gliederung seines Buchs dem Werdegang vom Camillo Torres: „Für ihn bestand das Wesen des menschlichen Daseins in Liebe, und er suchte im Christentum und im Priesteramt die beste Art und Weise, um im Dienst am Menschen die Erfüllung dieser Liebe zu finden. Er erkannte aufgrund seiner wissenschaftlichen Studien und durch den Kontakt mit der sozial-ökonomischen Realität die Problematik seines Landes. Als Christ, als Geistlicher und als Wissenschaftler folgerte er, daß die Lösung dieser Probleme in der Machtergreifung durch das Volk mit Hilfe der Revolution liegen müsse. Er war der Meinung, daß der einzige wirksame Weg zur Revolution der bewaffnete Kampf sei. Das war ein langer schmerzlicher Weg. Er ging ihn nicht selbstgefällig, in der Geste des Erlösers, sondern mit unerschütterlicher Entschlossenheit und Treue zu sich selbst“ (14). Diese Elemente können mit Recht als Schlüssel für den Werdegang von Torres angesehen werden. Man muß Guzman dankbar dafür sein, daß er gedankliche Wiederholungen nicht scheute, um in einer umfassenden Dokumentation jene Wurzeln deutlich zu machen, aus denen Camillo Torres lebte und handelte: „Camillo Torres war der Ansicht, daß das Leben des aus Materie und Geist, Natürlichem und Übernatürlichem bestehenden Menschen von Liebe geprägt sein soll. Im Irdischen tritt der Christ die Nachfol-

ge Jesu als Zeugnis seiner Liebe an, indem er dessen Werk zum Aufbau einer Welt fortsetzt, in der jeder Mensch Erfüllung findet. Daher ist es die Pflicht eines jeden Christen, der göttlichen Vorsehung entsprechende Formen des irdischen Daseins zu finden. Das ist der Grund, weshalb Camilo Torres den christlichen Glauben als das durch Aktivität, Verantwortung und Gerechtigkeit bestimmte Leben interpretierte. Folglich mußte sein Leben vom Dienen, der Pflichterfüllung und der Verkündigung der Botschaft geprägt sein“ (16).

Eine solche Interpretation des Glaubens, mit der Zielsetzung, allen Menschen ohne Unterschied des Rangs, der Rasse, der Herkunft, der Meinung, der Ideologie und des Glaubens in Liebe zu dienen, beleuchtet seinen Weg zum Priestertum. Camilo Torres übte sein Priestertum ohne Privilegien und Fanatismus aus; wenn er schließlich um Versetzung in den Laienstand bat, so ist dies, wie aus seinen Niederschriften hervorgeht, eine schmerzliche Entscheidung gewesen, die zu einem großen Teil auf die Umwelt zurückzuführen ist, in der Symbolen eine besondere Bedeutung beigemessen wird und die dazu führte, daß der Mensch und der Priester Camilo Torres dem Priestergewand untergeordnet wurde. Jene seltsame Symbiose, die den Gott Geweihten und den der Soutane Verpflichteten in Kolumbien miteinander verbindet, mußte für Camilo Torres zu einem Konflikt führen, der schwerwiegende Folgen hatte. Einerseits verlor er Achtung, Wertschätzung und Glaubwürdigkeit bei seiner Umwelt, andererseits ergaben sich Mißverständnisse über seine Einstellung zum christlichen Glauben und zur Kirche. „Mit Gottes Gnade möchte ich meinem Glauben und meiner Liebe für mein Priestertum und meine Kirche treu bleiben“ (15).

Um die persönliche Entwicklung von Camilo Torres zu verstehen, sind drei Faktoren von grundlegender Bedeutung: seine wissenschaftlichen Studien, die Realität Kolumbiens und die wachsende Sensibilisierung der Bevölkerung dieses Landes. Guzman zeigt die Wurzeln und die Entwicklungsphasen des Selbstverständnisses des Soziologen Camilo Torres, sein kompromißloses Bemühen, die

Realität ausschließlich nach wissenschaftlichen Normen zu interpretieren, und gibt anhand der wichtigsten Strukturdaten eine Analyse der sozioökonomischen und politischen Situation Kolumbiens. Camilo Torres fühlte den Zwang, dem Streben der Massen eine Antwort zu geben, die nur darin bestehen kann, die Strukturen tiefgreifend und umfassend zu ändern. In dem Maß, in dem die Konfliktsituation heranreifte, traten bei Camilo Torres Äußerungen im Denken und Handeln in Erscheinung, die von einer wachsenden revolutionären Radikalisierung zeugten. So wurde er zum Rebellen in Aktion: „Ich bin von bürgerlicher Herkunft. Aber ich bin zu den Massen, die die kolumbianische Revolution durchführen werden, getreten, mit der Bitte, mich als Revolutionär aufzunehmen, und ich verspreche von hier aus, daß ich ein guter Revolutionär sein werde“ (87).

Zu diesem Zeitpunkt hielt Torres noch daran fest, alle friedlichen Mittel zu versuchen; aber schon in der politischen Plattform der Einheitsfront, über deren Programm Guzman ausführlich referiert, wird die Sprache deutlicher. Die von Camilo Torres vorgelegte „Plattform“, die auf den Zusammenschluß aller Schichten des kolumbianischen Volks um konkrete Ziele ausgerichtet war, fand großen Widerhall und stellte ein politisches Programm dar, das kaum in eine organisierte Bewegung umgesetzt werden konnte. Camilo Torres hatte die Bewußtseinslage der breiten Massen überschätzt, und seine einstmalig nüchtern-wissenschaftliche Sicht der Realität verwandelte sich zunehmend in ideologisch-blinde Besessenheit.

So mußte er schwere Schläge hinnehmen: zuerst den Mißerfolg der von ihm als verantwortlichen Chefredakteur geleiteten Zeitung „Frente Unido“, die mutige Anklagen vortrug, bedeutsame Dokumente veröffentlichte und anfänglich eine ansprechende Aufmachung aufwies. Dann folgte die Auseinandersetzung mit der Linken und die wachsende Distanzierung verschiedener politischer Gruppen, die in dem Maß zunahm, in dem sich das Gerücht verbreitete, Camilo Torres hätte sich dem Kommunismus ausgeliefert.

„Aufgrund der immer radikaleren Haltung von Camilo Torres, die ein Ergebnis seiner Bemühung mit den Marxisten war, aufgrund des Argwohns der Gruppen untereinander und aus Gründen der politischen Zweckmäßigkeit kam es nach und nach zur Auflösung der Einheitsfront des Volkes“ (210). Aber noch immer hielt Camilo Torres an seinen Voraussetzungen fest: „Das Volk ist entschlossen, sich zu einen und zu organisieren“ und „das Volk ist von dem unerschütterlichen Willen besessen, die Macht zu ergreifen“ (211). „Zu jenem Zeitpunkt hatte ich die Gewißheit, daß Camilo Torres einsam geworden war – nur noch sein Traum war groß“ (213).

Die Annäherung von Camilo Torres an den Kommunismus war von unleugbarer Ehrlichkeit gekennzeichnet; in einer Botschaft an die Kommunisten sagt er: „Ich glaube, es ist notwendig, daß ich dem kolumbianischen Volk meine Beziehungen zu der kommunistischen Partei und deren Rolle innerhalb der Einheitsfront erläutere. Ich habe gesagt, daß ich als Kolumbianer, als Soziologe, als Christ und als Priester Revolutionär bin. Ich bin der Auffassung, daß die Kommunistische Partei wahre revolutionäre Elemente verkörpert; folglich kann ich weder als Kolumbianer noch als Soziologe, weder als Christ noch als Priester ein Antikommunist sein“ (221 f.). Aber ebenso deutlich sagt er in derselben Botschaft: „Die Kommunisten sollen auch wissen, daß ich nicht in ihre Reihen eintreten und daß ich als Kolumbianer, Soziologe, Christ und Priester weder Kommunist bin noch es je sein werde. Ich bin aber bereit, gemeinsam mit ihnen um gleiche Ziele zu kämpfen, d. h. gegen die Oligarchie und die Herrschaft der Vereinigten Staaten und für die Machtergreifung durch das Volk“ (223).

Aber diese Distanzierung von der kommunistischen Partei war zu undeutlich und kam zu spät. Als auch die beiden letzten Inseln, die Camilo Torres einen festen Stand verliehen, wegfielen, nämlich die Studentenschaft und die Gewerkschaften, blieb nur noch der Weg zu den Partisanen. Kolumbien ist das Geburtsland der sog. „Violencia“, jener Gewalttätigkeit, die als diffuser Bürgerkrieg

Jahre hindurch das Land erschütterte. Camilo Torres meinte über die Partisanen: „Sie sind ein soziales Problem, das das Land bis in seine Wurzeln berührt. Daher sind moralische Erwägungen zur Verurteilung des Partisanenkampfes ungeeignet. Es verhält sich hiermit ebenso wie mit der Armee. Wir können sie mit abstrakten Moralbegriffen weder billigen noch ablehnen. Man muß untersuchen, welchen Zielen beide dienen, die Partisanen und die Armee“ (269 f.). Den Entschluß, zu den Partisanen zu gehen, sieht Guzman in der Auffassung von Camilo Torres, „daß die Dinge beschleunigt werden müßten, weil die Arbeit in den Städten zu langsam voranging, so daß der ursprüngliche Plan eine nutzlose Vergeudung der Kräfte zur Folge hatte und der Faktor der Überzeugungskraft unmittelbar unwirksam wurde“ (275). Guzman versucht, in das Dunkel dieses letzten Lebensabschnitts Camilo Torres' ein wenig Licht zu bringen, jedoch gelingt auch ihm dies nicht ganz.

Guzman macht sich die Beurteilung im Schlußkapitel seines Buchs nicht leicht: „Eines ist gewiß: die Persönlichkeit von Camilo Torres weist eine Vielzahl entgegengesetzter, verwirrender Merkmale auf. Er besaß einen hohen Grad von Intelligenz und ein unermeßlich weites Herz. Seine geistig-kulturelle Befähigung war unleugbar, aber er opferte sie Kompromissen mit dem Unmöglichen oder zumindest dem anscheinend Unmöglichen“ (325). Sicher ist, daß nur jene Camilo Torres völlig ablehnen können, „die die Tatsachen einseitig betrachten und die ihn aus dem vielgestaltigen, komplizierten Prozeß der gesellschaftlichen Wandlung in Lateinamerika herauslösen“ (330 f.). „Für viele wird Camilo Torres niemals recht haben. Sie werden auch niemals seinen Weg und sein Ende für richtig halten. Aber gerade sein konsequenter Lebensweg, die Treue zu seiner Idee, verleiht ihm den Rang des Auserwählten“ (331). Ohne jene überschwengliche Huldigung für Camilo Torres auf den letzten Seiten des Buchs mitvollziehen zu können, wird man letztlich mit Guzman einig sein: „Camilo Torres ist eine Antwort auf den Schrei Lateinamerikas“ (338).

Hans Zwiefelhofer SJ

BESPRECHUNGEN

Staat und Gesellschaft

MUELLER, Franz H.: *Kirche und Industrialisierung*. Sozialer Katholizismus in den Vereinigten Staaten und in Deutschland bis zu Pius XII. Osnabrück: Fromm 1971. 241 S. (Fromms Taschenbücher. 60.) Kart. 8,80.

Der Verf. war Assistent von Th. Brauer, mußte nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten mit Brauer zusammen Deutschland verlassen und nach USA übersiedeln, wo er später dessen Nachfolger wurde als Dean des College of St. Thomas in Saint Paul (Minn.). In seiner Jugend war er bei Heinrich Pesch ein- und ausgegangen. So nahm er das Erbe der deutschen katholischen Sozialtradition mit hinüber und war beteiligt, wenn schon nicht am ersten Aufbau, so doch am Ausbau einer katholischen Sozialbewegung drüben. Deswegen ist er wie kein anderer in der Lage, die beiderseitige Entwicklung darzustellen und den sozialen Katholizismus der Vereinigten Staaten mit dem deutschen (nicht nur Deutschlands, denn auch Österreich mußte einbezogen werden und ist einbezogen) zu konfrontieren. – War die ursprüngliche englische Ausgabe für die amerikanischen Katholiken interessant wegen des Einblicks, den sie ihnen in die hiesige Entwicklung erschloß, so werden den deutschen Leser umgekehrt die Informationen über die Dinge drüben interessieren. Noch interessanter als die Informationen ist aber die Art, wie der Verf. die Dinge darbietet, die Beleuchtung, in die er sie rückt, nicht zuletzt das Gewicht, das er den Stellungnahmen und Verlautbarungen der kirchlichen Hierarchie, insbesondere der amerikanischen Bischöfe, beimessen zu sollen glaubt. Allerdings muß man beachten, daß es bereits im Untertitel des Buchs ausdrücklich heißt „bis zu Pius XII.“, und so warnt denn der Verf. auch im Vorwort noch eigens vor der unzutreffenden

Vorstellung, als ob im Sozialen Katholizismus der Vereinigten Staaten sich seither nichts verändert habe und er sich auch heute noch in gleichem Maß von den Meinungen und dem Meinungswandel im Episkopat lenken lasse wie vor Johannes XXIII. und dem 2. Vatikanischen Konzil. In bezug auf die American Catholic Sociological Society und die Catholic Economic Association deutet der Verf. selbst am Schluß seiner Schrift einen solchen Wandel an. – Bedauerlicherweise haben sich einige Ungenauigkeiten eingeschlichen; so ist beispielsweise bei John F. Cronin (233) das „S. J.“ in „S. S.“ zu berichtigen; auch die Fundstellenangaben sind leider nicht immer exakt. O. v. Nell-Breuning SJ

EICHLER, Willi: *Individuum und Gesellschaft im Verständnis demokratischer Sozialisten*. Schriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung. Heft 6: Individuum und Gemeinschaft. Hannover o. J. 150 S.

Der Buchtitel kann vom Lesen abschrecken; das Thema scheint bis zum Überdruß abgehandelt und ausgeschöpft. Eichler gewinnt ihm aber eine neue, bisher vernachlässigte Seite ab und bringt damit zugleich eine Frage der Klärung näher, der bereits seine hier 180 (1967), H. 7, 68 f. gewürdigte Schrift „Weltanschauung und Politik“ gewidmet war. Er zeigt, wie im freiheitlich-demokratischen Sozialismus die zuerst unlösbar scheinende Verbundenheit seiner ethischen Normen und Ideale mit einer bestimmten Weltanschauung (dem historischen bzw. dialektischen Materialismus) sich gelöst und damit seine eigene Lösung von dieser Weltanschauung sich vollzogen hat mit der Folge, daß heute Anhänger

verschiedener Weltanschauungen sich zu seinem Programm (hier dem Godesberger Grundsatzprogramm) bekennen können. Mit der Schilderung dieses geschichtlichen Herganges allein wäre aber noch nichts darüber entschieden, ob das von den Schöpfern des Programms – Eichler war Vorsitzender der Programmkommission – unzweifelhaft Gewollte seins- oder auch nur *denkmöglich* ist, nämlich: ethische Normen und Ideale oder nach Eichler das durch alle Wandlungen des Sozialismus festgehaltene „Kontinuum ihres Wesensgehalts“ derart von ihrem (einem, jedem?) weltanschaulichen Fundament als zwar (im Fall des Materialismus) „gewichtigen, aber zeitbedingten Lehrmeinungen und deren Einflüssen“ zu lösen (66). – Auf *katholischer* Seite haben wir die Frage meist anders gestellt und uns die Antwort dadurch schwerer gemacht. Wir fragten, ob der Begriff der *Menschenwürde* für die verschiedenen Weltanschauungen dasselbe bedeute oder je nach Weltanschauung inhaltlich differiere. Menschenwürde ist offenbar kein ausschließlich ethischer, sondern zugleich ein ontologischer Begriff; auf die Frage: „Was ist der Mensch?“ werden verschiedene Weltanschauungen ganz oder zum Teil verschiedene Antworten geben; folglich kann auch ihre Antwort auf die Frage nach der Menschenwürde nicht in allen Stücken übereinstimmend lauten. In bezug dagegen auf ethische Werte und Normen, insbesondere in Fragen, was gerecht oder ungerecht ist, m. a. W. über ein „Bündel ethischer Normen als Grundlage der Gesellschaftsgestaltung“ (76), stimmen die Anhänger mehr oder weniger aller Weltanschauungen in den wesentlichen Stücken überein. Damit aber hat ein (staats-, gesellschafts-, wirtschafts-) politisches Programm es zu tun, und im weltanschaulich pluralistischen Staat sollte es sich darauf beschränken.

Eichler glaubt mit Befriedigung feststellen zu können, den gleichen Weg wie der freiheitlich-demokratische Sozialismus sei auch die katholische Kirche gegangen, die in „*Rerum novarum*“ und wohl auch noch in „*Quadragesimo anno*“ ihre staats-, gesellschafts- und wirtschaftspolitisch relevanten ethischen Nor-

men als Bestandteil oder Ausfluß ihrer religiösen Glaubensüberzeugung vorgelegt habe, in „*Mater et magistra*“ jedoch davon abgegangen sei und sie – ähnlich wie der freiheitlich-demokratische Sozialismus im Godesberger Grundsatzprogramm – schlicht mit Berufung auf ihre sachliche Richtigkeit verkündet habe. Das trifft insofern zu, als „*Rerum novarum*“ noch sehr stark die Bedeutung der Kirche als solcher für die Gesundung der gesellschaftlichen Verhältnisse betont, „*Quadragesimo anno*“ – zum Leidwesen mancher Frommen – darin viel zurückhaltender ist und „*Mater et magistra*“ in dieser Richtung (vielleicht?) noch fortschreitet. Entscheidend aber ist etwas anderes: „*Rerum novarum*“ und „*Quadragesimo anno*“ – und ebenso Pius XII. in seinen zahlreichen Ansprachen – argumentieren betont *naturrechtlich*. Was heißt das? Nicht, sie lehren „*Naturrecht*“ als Weltanschauung und deduzieren dann aus ihr, sondern: sie argumentieren „aus der Natur der Sache“, und zwar betont in einer Weise, mit der sie sich, wie ich schon 1931/32 zu formulieren pflegte, auf eine Plattform stellen, auf der eine Diskussion sowohl mit der Wallstreet als auch mit dem Krenl möglich ist. – Um Prioritäten brauchen wir nicht zu streiten; entscheidend ist, daß in dieser Frage beide – die Soziallehre der Päpste und der freiheitlich-demokratische Sozialismus mit seinem Godesberger Grundsatzprogramm – gleichviel von welchem Ausgangspunkt her und auf welchen Wegen oder Umwegen – am gleichen Zielpunkt angelangt sind. Die Entwicklung auf sozialistischer Seite läßt Eichlers Büchlein in geradezu spannender Weise miterleben. Auch die beigegebenen Anlagen sind gut ausgewählt.

O. v. Nell-Breuning SJ

DESSAUER, Friedrich: *Kooperative Wirtschaft*. 2. Aufl. Frankfurt: Knecht 1970. 185 S. Lw. 14,80.

Meine Besprechung der ersten, 1929 erschienenen Auflage an dieser Stelle (118 [1929] 75) hat ganz gegen meine Absicht den von mir hochverehrten Verfasser durch eine, wie ich

nachträglich einsehe, ungeschickte Wendung verletzt. Ich führte aus – und der Sache nach kann ich es heute nach 42 Jahren nur voll aufrechterhalten –, sein Buch zeige, wie sich eine Wirtschaftsordnung im Sinn des sozialphilosophischen Systems des Solidarismus im einzelnen gestalten lasse und enthalte insoweit gedanklich nichts Neues. Ich wollte sagen: Dessauer entwickelt keine neue Sozialphilosophie, sondern zeigt einen einleuchtenden gangbaren Weg, wie sich eine unserem christlichen Menschenbild entsprechende, die Einseitigkeiten des Liberalismus (Individualismus) und des Sozialismus (Kollektivismus) gleichermaßen vermeidende Ordnung der Wirtschaft verwirklichen ließe. Damit waren Dessauers Gedanken ausschließlich unter der Rücksicht gewertet, welcher Sozialphilosophie sie sich zuordnen lassen; ihrem hohen, von mir auch stark hervorgehobenen Eigenwert tat dies keinen Abtrag, war jedoch dazu angetan, den Eindruck zu erwecken, als ob ich ihn unterschätze. Tatsächlich ist Dessauers neuartige und überaus fruchtbare Sicht der Wirtschaft als *Kooperation* von 5 menschlichen (Unternehmer, Mitunternehmer [„Kapitalist“], mitarbeitender Mensch, bedürftiger Mensch [Konsument], übergeordnetes Bewußtsein [Staat]) und 2 sachlichen (Natur und Technik) *Ur-Faktoren* und die Art, wie er die Funktion eines jeden von ihnen und ihr Zusammenspiel beschreibt, nicht nur von außerordentlichem Reiz, sondern bietet auch eine Fülle praktisch-politischer Anregungen, die heute noch ebenso beherzigenswert sind wie vor 40 und mehr Jahren. Da Dessauer bei Lebzeiten nicht mehr die Zeit zu einer Neubearbeitung fand, ist dem Verlag zu danken, daß er nach dessen Tod sich der ursprünglich in einem anderen Verlag erschienenen Arbeit angenommen und sie durch Neuherausgabe der Vergessenheit entrissen hat.

O. v. Nell-Breuning SJ

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. F. BÖHM, F. A. LUTZ, F. W. MEYER. Bd. 21. Düsseldorf, München: Küpper 1970. 456 S. Lw. 68,-.

Nach einem (nicht gezeichneten) „Vorwort“ „Walter Eucken und Franz Böhm“ (11–15) beginnt der Hauptteil (17–344) mit dem auf einer Studentagung „Kirche/Wirtschaft“ gehaltenen Vortrag „Der Moralist und der Ökonom“ mit dem Untertitel „Zur Frage der Humanisierung der Wirtschaft“ von A. Müller-Armack (19–41), dem sich die „von hochgemutem Pessimismus durchwobene Analyse“ von C. Mötteli, Wirtschaftsredakteur der Neuen Zürcher Zeitung, unter dem Titel „Herausforderung der Liberalen“ (43–64) anschließt. – Einen interessanten Einblick in die von den deutschen in manchen Stücken verschiedenen, in andern Stücken verblüffend ähnlichen französischen Verhältnisse eröffnet Louis Rougier „Ist der Aufruhr der Jugend das Symptom einer Kulturkrise?“ (65–83). – Vier Autoren behandeln aktuelle monetäre Probleme. Erstmals in diesen Jahrbüchern findet eine Diskussion statt: E. Heuß kritisiert (193–216) das Sachverständigengutachten über die Mitbestimmung in der Unternehmung (sog. Biedenkopf-Gutachten); H. Willgerodt, selbst Mitglied dieses Sachverständigenausschusses, widerlegt die Heußschen Einwendungen, und zwar, was besonders bemerkenswert ist, unter schlüssiger Berufung auf liberale Grundsätze (217–242); dieser Beitrag W.s gehört zum Besten, was 1970 zur Mitbestimmungsfrage produziert worden ist. – Die drei letzten Aufsätze des Hauptteils behandeln nüchtern und informativ, inwieweit von einer „Liberalisierung“ der Wirtschaftspolitik im Ostblock die Rede sein kann oder Aussicht auf eine solche besteht. – Die in dem Teil „Besprechungen und Hinweise“ (347–432) gebotenen Buchbesprechungen zu lesen lohnt wirklich die Mühe; es sind ausgezeichnete Kurzreferate, aus denen man deutlich ersieht, was das Buch bzw. sein Verfasser zum Fortschritt unserer Erkenntnis beiträgt. – Bedauerlich groß ist die Zeitspanne zwischen Ablieferung der Manuskripte und Auslieferung des Bands; manche Ereignisse der Zwischenzeit und daraus gewonnene Einsichten hätten wohl nachgetragen werden können.

O. v. Nell-Breuning SJ

ADLER, Gerhard: *Revolutionäres Lateinamerika*. Eine Dokumentation. Paderborn: Schöningh 1970. 216 S. Kart. 10,80.

„Revolution“ ist einer der undifferenziertesten und vielschichtigsten Begriffe des politischen Vokabulars gerade in Lateinamerika: Revolution verstanden als bewaffneter Aufstand mit allen Mitteln (Castro, Guevara), als „antiimperialistische“ Volksfront innerhalb der Möglichkeiten der Verfassung (Moskauer Lesart), als freiheitliches Alternativprogramm zur kommunistischen Lösung (Christdemokraten), als rechtsorientierter Staatsstreich (Militärdiktaturen), als „Forderung des Evangeliums“ mit Gewaltanwendung (Camilo Torres) und ohne Gewaltanwendung (Helder Câmara) usw.

In dieser verwirrenden Vielfalt kann die vorliegende Dokumentation Orientierung und sachliche Klärung bringen. Es werden die bedeutendsten Stellungnahmen der letzten zehn

Jahre zur politischen Situation Lateinamerikas wiedergegeben. Alle größeren weltanschaulichen Gruppierungen kommen zu Gehör. Dabei erhalten Äußerungen kirchlicher Kreise und christlicher Persönlichkeiten besonderes Gewicht (Kap. 8—18). Der Verfasser erweist sich in seiner Einleitung und in den knappen Kommentaren zu den einzelnen Dokumenten als qualifizierter Kenner der schwierigen Materie. Das umfangreiche Literaturverzeichnis, das bis zum Jahr 1970 geht, und der Anhang „Die lateinamerikanische Wirklichkeit in Zahlen“ sowie ein kurzer geschichtlicher Überblick vervollständigen die Sammlung.

Adlers Buch ist daher eine hilfreiche Arbeitsunterlage für die Beschäftigung mit den verschiedenen Ideologien, die die Entwicklung im „revolutionären Lateinamerika“ in der Periode seit dem zweiten Weltkrieg bestimmt haben.

K. Dietz SJ

Erwachsenenbildung

EXELER, ADOLF – EMEIS, DIETER: *Reflektierter Glaube*. Perspektiven, Methoden und Modelle der theologischen Erwachsenenbildung. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1970. 320 S. Kart. 24,-.

A. Exeler, Direktor des Seminars für Pastoraltheologie an der Universität Münster, hat vor 10 Jahren in der Diözese Münster als einer der ersten eine theologische Erwachsenenbildung aufgebaut, die in vielen anderen Bistümern Schule gemacht hat. D. Emeis, sein früherer Assistent in Freiburg, war mehrere Jahre im Katholischen Bildungswerk Hamburg tätig. Dieser Vorsprung an praktischer Erfahrung und der Wille, diese Erfahrung durchzureflectieren und auch noch bei den grundsätzlichen Erörterungen mitsprechen zu lassen, geben dem Werk der beiden Verfasser einen realistischen Grundzug, um den es pastoraltheologische Disziplinen mit längerer Tradition – etwa Katechetik oder Liturgik – manchmal beneiden könnten.

Realistisch beginnt das erste Kapitel mit einer Analyse der – noch nicht genügend er-

kannten – Bedeutung der theologischen Erwachsenenbildung in der heutigen Pastoral, um dann weiterzufragen nach der Funktion der Erwachsenenbildung im allgemeinen, nach ihrer Aufgabe in einer demokratisierten, dynamischen und offenen Gesellschaft mit ihrem Trend zu einer verkürzten Grundausbildung bei intensiverer Weiterbildung. So wird für den Bereich der spezifisch theologischen Bildungsarbeit von vornherein betont, daß sie jede gesellschaftliche Isolierung vermeiden und eine positive Partnerschaft mit der dominierenden naturwissenschaftlich-technischen Bildungsrealität anstreben muß. Vielleicht sollte man diese bildungssoziologischen Analysen in einigen Jahren durch die konkreten Erfahrungen industrieller Großbetriebe mit außerberuflichen Bildungsangeboten ergänzen und daraus auch latente Interessen und mögliche Anknüpfungspunkte für religiöse Informationen eruiieren.

Das zweite Kapitel, im wesentlichen von A. Exeler, zeigt zunächst am Modell eines erfolgreichen Experiments, nämlich des Hol-

ländischen Katechismus, welches die didaktischen Grundlinien jeder theologischen Erwachsenenbildung sein müßten: Den Leser (Hörer) zum Mitdenken und zur Auseinandersetzung anregen, von der Existenz des Menschen ausgehen, aus geistlichem Interesse heraus fragen, das Glaubensgut der Tradition lebendig und neu formulieren und zwar in der Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen der Gegenwart und in einer Synthese von Dogma und Moral. Dann wird in fünf Thesen, die auch in den Katechetischen Blättern 1968 erschienen sind, ausgeführt, welche Imperative und Ziele für eine dem heutigen Hörer und der geistigen Situation nach dem Konzil angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse gelten. Die Forderung, bei allen Informationen auf die Relevanz für den Glaubensvollzug zu achten, nicht nur Einzelthemen und Tagesfragen zu behandeln, sondern das Ganze des Glaubens zu erhellen und sich dabei eindeutig an der Bibel zu orientieren (126), um den Glauben als personale Antwort auf das Wort Gottes darzustellen, charakterisiert eine durchdachte Konzeption, aus der auch der praktische Vorschlag im letzten Kapitel des Buches hervorgegangen ist.

Ein drittes Kapitel behandelt ausführlich auf einem Drittel des Gesamtumfangs des Werks die methodischen Aspekte der theologischen Erwachsenenbildung. Was hier über den Vortrag, das Gespräch und die Arbeit an Texten gesagt wird, ist größtenteils von Fr. Pöggeler und M. S. Knowles/T. Husén inspiriert, aber konsequent im Blick auf die theologische Erwachsenenbildung und im Wissen um deren Erfahrungen ausgewählt und zu einem gültigen Kompendium zusammengefaßt. Ein Beitrag von G. Bitter gibt – sehr praktisch – einen Überblick über audio-visuelle Hilfsmittel. Hier hätte die Anspielerefunktion des Fragezeichen-Kurzfilms größere Beachtung verdient. Ein viertes Kapitel informiert über institutionelle Formen der theologischen Erwachsenenbildung, über die Arbeit der Akademien und die Notwendigkeit eines differenzierten Angebots in der Pfarrei.

Den konkretesten und wertvollsten Bei-

trag zur zukünftigen Gestaltung der theologischen Erwachsenenbildung leistet das Schlußkapitel über das „*Theologische Seminar*“. In einem ersten Teil wird der Lehrplan der zweijährigen Glaubenskurse beschrieben, die gegen Ende 1962 in der Diözese Münster und bald auch in anderen Bistümern begonnen und in Trimestern zu je acht Abenden durchgeführt wurden. Dieser Lehrplan, der im Kern von A. Exeler konzipiert und vom katholischen Glaubenskurs Zürich (Finer, Weber) ange-regt war, geht weder nach den klassischen theologischen Disziplinen (wie manche andere Diözesen und Fernkurse) noch nach aktuellen Einzelfragen vor (wie München und Essen), sondern sucht von den Hauptthemen der Offenbarung aus die „*theologischen Koordinaten*“ aufzuzeigen, von denen her das menschliche Dasein gedeutet werden kann“ (279). Leitthema des ganzen Kurses ist „*die Liebesgeschichte Gottes mit der Menschheit*“ (280).

Dieses Programm, das im ersten Trimester von der Berufung des Volks Gottes und im letzten von der „*Vollendung unseres Heils und der endgültigen Offenbarung der Herrlichkeit Gottes*“ handelt, sieht auf dem ersten Blick recht heilsgeschichtlich-biblich aus, und der Vorwurf, hier werde Bibelunterricht getrieben und der anthropologische Ansatz vernachlässigt, blieb denn auch nicht aus. Wer es näher studiert, wird sich gern die Antwort der darüber befragten Kursteilnehmer zu eigen machen, die biblischen Texte und Themen, wie sie hier behandelt werden, ermöglichen ein sehr aktuelles Existenzverständnis aus der Dynamik der universalen Heilsinitiative Gottes. Ein Programm also, das auf der Höhe heutiger theologischer Reflexion steht und bei den Teilnehmern nachweislich erfolgreich ist! Trotzdem wird man der künftigen Bildungsarbeit den Wunsch mitgeben dürfen, auch mit einem Lehrplan zu experimentieren (ohne deswegen das Erreichte aufzugeben), der noch stärker und zwar durchgehend, nicht nur im ersten Ansatz (wie der Holländische Katechismus) von den *Fragen* ausgeht, die den Menschen in seinem Bemühen um Selbstverständnis zu den zentralen Inhalten der christ-

lichen Offenbarung treiben (die ihrerseits auch wieder Fragen an diesen Menschen stellt und seinen Horizont erweitert), wo also auch die noch ungenutzten Vorfeld-Explorationen von Denkern wie M. Scheler, P. Tillich, B. Welte und K. Rahner zum Verstehen und zur Neuformulierung der christlichen Botschaft herangezogen werden.

Nach einem praktischen Beispiel zur Bereitstellung von Arbeitsmaterial für die Teilnehmer gibt K. Hürten einen Erfahrungsbericht über die Theologischen Seminare in den

Bistümern Münster und Osnabrück. Es ist eine durch zahlreiche Beobachtungen und nüchterne Zahlen wohlfundierte Bestandsaufnahme über Alter, Berufszugehörigkeit und Interessen der Teilnehmer – eine Fundgrube für organisatorische und didaktische Ratschläge.

Dieses Buch ist auch nach der 1969 erschienenen Einführung von B. Dreher und K. Lang in dasselbe Thema alles andere als eine Dublette: eine wertvolle Ergänzung von einer eigenen, theologisch und praktisch gut begründeten Position aus. *B. Grom SJ*

Spiritualität

JUNGMANN, Josef Andreas: *Christliches Beten in Wandel und Bestand*. (Reihe „leben und glauben“, hrsg. von Otto KARRER und Bernhard HÄRING). München: Ars sacra 1969. 200 S. Balacuir 14,80.

Der bekannte Liturgiewissenschaftler aus Innsbruck untersucht hier die „Gebetsideale im Leben der Kirche“ durch die Jahrhunderte: vom „Christengebet der Frühzeit“ über das Mittelalter bis zur Neubesinnung in der Gegenwart. Jede Seite der zwölf kleinen Kapitel zeigt die altvertraute, tiefe Quellenkenntnis des Verfassers. Durch viele Anmerkungen, die sinnvoll erst am Schluß angefügt sind, wird ein weiterführendes Studium möglich. Das Register beantwortet schnell Einzelfragen.

Eine solche Untersuchung kann natürlich nur die historisch greifbare „Außenseite“ des Betens erfassen. Dabei nimmt das Gebet, besser die Gebets-Ordnung der Mönche und Ordensgründer einen breiten Raum ein. Aber Jungmann stellt jeweils klar heraus, wie in den einzelnen Epochen auch das Gebet der Laien in der Welt durch die kirchlichen Erneuerungsbewegungen beeinflusst wurde.

Der Nichtfachmann stellt bei der Lektüre erstaunt fest, wie verschieden „christliches Beten“ sein kann und daß jede Zeit um ihre Formen neu ringen mußte. Deshalb ist dieses Büchlein nicht nur für den Historiker interessant. So zeigt sich der Wandel unserer Tage bzgl. Beichthäufigkeit, Rosenkranz, Kreuz-

weg, Brevier u. a. in einem ganz neuen Licht. Der Leser gewinnt tiefe Zuversicht auf den in allen Zeiten verschieden wirkenden einen Geist. Daraus kann der Mut erwachsen, im Vertrauen auf diesen Geist überaltete Formen loszulassen, ohne fürchten zu müssen, keine neuen zu finden. Allerdings: wie sich dieser Wandel heute vollziehen muß und welche Schwerpunkte unser Beten heute finden wird, kann der Historiker nicht zeigen. Das zu suchen bleibt – wie zu allen Zeiten – die Aufgabe der Betenden selbst.

R. Silberer SJ

SUDBRACK, Josef: *Motive – Modelle für ein Leben als Christ*. Mit einem Vorwort von Sigurd Daecke. Stuttgart, Würzburg: Calwer, Echter 1970. 272 S. Snolin 14,-.

Für die Lebensgestaltung als Christ „den Mut zum Neuen ... als die eigentliche Treue zum Alten“ aufzuweisen, ist das Grundanliegen des Autors. Dabei hilft ihm seine reiche Kenntnis der frühen Spiritualität wie der modernen Literatur. Ausgehend von der Theologie der Hoffnung zeigt er in einem ersten Teil, daß alle theologische Motivation unseres Glaubens notwendig ihre selbstkritische Rückbindung an die konkrete Person Jesu Christi und seine Wirkungsgeschichte in der Kirche haben muß. Nur aber, wenn Jesus nicht nur als der gestern und heute wirkende, sondern zugleich als der, „der da kommt“, ver-

standen und geglaubt wird, nur wenn das „Mehr“ der Wirklichkeit Jesu gegenüber allen innerweltlichen Verstehensversuchen seiner Botschaft bejaht wird, ist die Mitte des Evangeliums als Kraft und Zuversicht für das Morgen getroffen.

Ein zweiter Teil gründet den Vollzug des Glaubens auf die allgemein menschliche Erfahrung des „zugleich Gerechter und Sünder“. Dabei wird der Ansatzpunkt Luthers trotz dessen positiver Würdigung kritisch überstiegen: zur „Demut“ in allen menschlichen und gottbezogenen Bereichen. Als Paradigma des heutigen Glaubensvollzugs wird der Weg „von der Information zur Meditation“ dargestellt. Nicht inhaltslose Versenkung im Sinn östlicher Praktiken, sondern nur die durch die Botschaft Jesu informierte Meditation sei christlich. Wie verschieden auch der Inhalt sei: christliche Meditation müsse intentional „auf dem Weg nach außen“ sein und sich so im Alltag als echt erweisen. Die „Informationstheoretischen Hinweise“ am Ende wollen einer zeugniskräftigen Verkündigung der Botschaft dienen.

Sudbrack unternimmt in diesem Buch den Versuch, in oft sehr kritischer und doch verständlicher Auseinandersetzung mit den heutigen Geistesströmungen eine echt christusbezogene Synthese für eine zeitgemäße Lebensbewältigung vorzulegen: gleichsam den Aufruf einer Fundamental-Spiritualität. Das ist ihm zweifellos gelungen. Damit dient er nicht nur der innerkatholischen Aussöhnung, sondern auch der Ökumene, was auch durch das Vorwort eines evangelischen Theologen unterstrichen werden soll. Die Gedankengänge des Buchs sind sehr kompakt dargestellt und beschränken sich so auf das Wesentliche; aber die reiche Untergliederung und die klare Sprache machen das Lesen leicht. Reiche Anmerkungen und Register ermöglichen ein tieferes Verstehen.

Vielleicht wird der Autor den ernst zu nehmenden Versuchen, fernöstliche Versenkungspraktiken im christlichen Raum zu beheimaten, nicht ganz gerecht, wenn er sie global als „introvertiert“ bezeichnet. Nicht allein die Parallelen zur christlichen Mystik, wie sie

Enomiya-Lasalle dargestellt hat, lassen vermuten, daß der Mensch bei der inneren Versenkung nicht notwendig nur sich selbst, sondern auch den findet, nach dessen Bild er erschaffen ist. Insofern wäre dann die Offenbarung in Jesus Christus nicht nur von außen kommende Information, sondern auch Antwort auf das im Menschen schon immer vorgegebene Sehnen nach dem endgültigen Wort. Dieses Sehnen müßte aber dann schon vor jeder Verkündigung freigelegt und entfaltet werden, damit das gehörte Wort wurzeln und fruchtbar werden kann. Ob hierfür die wahre östliche „inhaltslose“ Versenkung nicht ein echter, heute vielleicht notwendiger Weg sein kann?

Allen, die kritisch aufgeschlossen einen klaren Weg für ihre personale Glaubensentscheidung suchen, kann dieses Buch als gültiger Wegweiser nur empfohlen werden. Wenn der Autor am Ende anmerkt, daß der Bogen seiner Überlegungen konsequenterweise weiterführen müßte, um die personale Begegnung des Menschen mit Gott und vor allem das personale „Wir“ der Christen tiefer auszu-deuten, so kann jeder nur wünschen, daß wir darauf nicht allzu lange zu warten brauchen.

R. Silberer SJ

Große Gestalten christlicher Spiritualität.
Hrsg. v. Josef SUDBRACK SJ und James WALSH SJ. Würzburg: Echter 1969. 410 S. Lw 38.-.

Das Buch geht auf eine englische Essay-Sammlung zurück, die durch eine Reihe weiterer Beiträge ergänzt wurde. Im ganzen sind es 27 Studien, die von Origenes und Augustinus bis zu Foucauld und Edith Stein reichen und bedeutenden Gestalten der christlichen Spiritualität gewidmet sind. Wenn manche dieser Essays auch biographische Skizzen bieten, so geht ihr Interesse doch über das Biographische hinaus: Sie suchen gewissermaßen den geistigen Stellenwert der betreffenden Gestalt zu ermitteln oder doch einen beherrschenden Zug herauszuarbeiten. So geschieht es, daß die recht locker gehandhabte Auswahl doch zu einem Durchblick durch die Geschichte der Spiritualität wird.

Bei diesem Gang durch die Geschichte wird dem Leser der auf uns gekommene Reichtum bewußt und wie wichtig es ist, mit ihm Führung zu behalten. Mit Recht betont der deutsche Herausgeber die Dringlichkeit, gerade heute im Herandrängen neuer Formen die Verbindung mit dem geistigen Erbe nicht zu verlieren. Die Sammlung veranschaulicht zugleich, in welche lebendige Entfaltung des inneren Lebens diese Gestalten eingebettet sind und auch, wie vielfältig geistliches Leben mit dem jeweiligen geistesgeschichtlichen Kontext verwoben ist. Es scheint uns ein besonderer Vorzug der vorliegenden Sammlung zu sein, daß sie ihre Themen nicht nur „fromm“, sondern auch geistig wach und interessiert behandelt.

F. Hillig SJ

Instruktion über das beschauliche Leben und die Klausur der Nonnenklöster. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung. Kommentiert von Emmanuel v. Severus. Trier: Paulinus 1970. 83 S. (Nachkonziliare Dokumentation. 23.) Kart. 7,80.

Gäbe es so viele streng klausurierte Ordensfrauen wie Eheleute, hätte die *Instructio „Venite Scorsum“* vom 15. August 1969 eine ähnliche Berühmtheit erlangt wie die Enzyklika „*Humanae vitae*“. Hier nun wird der offizielle

lateinische und deutsche Text vorgelegt, auf knapp 20 Seiten kommentiert, angefügt ist der Brief des Kardinals Antoniutti, Präfekt der Religiosenkongregation, vom 2. Januar 1970.

Der Kommentar ist eher eine kritische Auseinandersetzung mit dem Text als ganzem. Auf Einzelpunkte, zu denen sicher exegetisch, theologisch und wohl auch juristisch mehr zu sagen wäre, wird nicht eingegangen. Trotzdem werden in erstaunlich offener Weise jene Zentralprobleme aufgegriffen, an denen sich in der deutschsprachigen Fachliteratur die Kritik vor allem entzündet hat. Es wäre sicher auch lohnend gewesen, wenn der Kommentator das Bild von der Frau, das dieser *Instructio* zu Grunde liegt, genauer dargelegt hätte. Dann wäre wohl im Vergleich mit den Aussagen des 2. Vatikanums noch klarer geworden, daß dieses „nachkonziliare“ Dokument in Wahrheit vorkonziliar ist. Die Zeit muß erweisen, welchen prägenden Einfluß diese *Instructio* auf das beschauliche Leben der Nonnenklöster hat. Bleibt nur zu hoffen, daß das „geradezu erlösende Wort“ des nachfolgenden Briefs für die Praxis jenen Weg offenhält, der es den beschaulichen Ordensfrauen ermöglicht, ihr Leben zum geistmächtigen Zeichen in unserer Zeit zu machen.

R. Silberer SJ

ZU DIESEM HEFT

PETER KAPITZA ist Dozent für deutsche Sprache und Literatur an der Staatlichen Universität Okayama (Japan).

ELISABETH VON DER LIETH leitet ein Studienseminar in Hamburg.

BERNHARD GROM doziert Religionspublizistik und Katechetik an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät SJ, München-Pullach.

ERNST JOSEF KRZYWON lebt als Verlagslektor in München.

HANS ZWIEFELHOFER leitet das Institut für christliche Soziallehre „Heinrich Pesch Haus“ Mannheim-Ludwigshafen.

BILDNACHWEIS: F. u. E. Heimhuber, Sonthofen-Oberstdorf.

Professor DENTAKIS bittet uns, mitzuteilen, daß er nicht aus den im Januarheft, S. 67 angegebenen Gründen das Rektoratsamt und die Bischofsweihe abgelehnt hat.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Octogesimo anno

„Quadragesimo anno (expleto)“, „Vierzig Jahre sind verflossen“ lauten die Eingangsworte der Enzyklika, die Papst Pius XI. zum 40-Jahr-Gedächtnis von „Rerum novarum“ an die Welt ergehen ließ. Inzwischen liegt diese Enzyklika auch schon wieder 40 Jahre zurück. Von denen, die an ihr mitwirkten, bin schon seit einer Reihe von Jahren ich der einzig Überlebende. So, wie „Quadragesimo anno“ (QA) zustande kam, dürften Unterlagen, aus denen die Entstehungsgeschichte zu ersehen wäre, kaum existieren; die meinigen habe ich, um sie dem Zugriff der Gestapo zu entziehen, bereits Mitte der 30er Jahre vernichtet. So dürfte es an der Zeit sein, von dem, was noch in meinem Gedächtnis haftet, einiges festzuhalten. Vielleicht ist es auch nicht ohne Reiz, einen Vergleich zu ziehen zwischen der Sicht, wie ich damals als Vierzigjähriger meine Aufgabe sah, und wie ich heute als Achtzigjähriger sie im Rückblick sehe. Der Wandel, den ich da bei mir feststellen muß, spiegelt nur den Wandel, den die herrschende Auffassung von kirchlicher Lehrautorität überhaupt und von katholischer Soziallehre im besonderen im gleichen Zeitraum durchgemacht hat.

Die wichtigsten Angaben über den tatsächlichen Hergang bei der Entstehung von QA sind bereits in meinem Beitrag zur *Briefs*-Festschrift „Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an ‚QA‘“ veröffentlicht¹; hier noch einiges über meinen persönlichen Anteil.

In der Absicht, zum 40. Jahrestag der Enzyklika „Rerum novarum“ eine neue Sozialenzyklika zu veröffentlichen, beauftragte Pius XI. unter Umgehung aller vatikanischen Instanzen (nur der Kardinalstaatssekretär wußte darum) den sein höchstes Vertrauen genießenden Generalobern meines Ordens P. Wlodimir Ledóchowski, mit der Angelegenheit, wobei er bemerkte, einen Großteil der Arbeit würden die deutschen Patres tun müssen. Daraufhin gab P. Ledóchowski mir den Auftrag, einen Entwurf zu fertigen – nach damaliger Gepflogenheit unter strengster Geheimhaltung; weder mein Hausoberer noch mein Provinzoberer wußten, welche Arbeit ich für den Ordensgeneral zu tun hatte. Da niemand in das Geheimnis eingeweiht werden durfte, konnte ich auch niemand zu Rate ziehen und war ganz auf mich allein gestellt. Woher nahm ich, so frage ich mich heute selbst, den Mut, an eine solche Aufgabe, durch die ich doch völlig überfordert war, heranzugehen?

¹ Soziale Verantwortung. Festschrift für Götz Briefs zum 80. Geburtstag. Hrsg. v. J. Broermann u. Ph. Herder-Dorneich (Berlin 1968) 571–585.

Als mir der Auftrag erteilt wurde, stand ich bereits einige Jahre in den Wirren, die damals den sozialen Katholizismus des deutschen Sprachgebiets, namentlich im süddeutschen und österreichischen Raum, zerrissen. Auch durfte ich mir, obwohl Autodidakt, ohne Überheblichkeit ein den Wortführern in diesem Streit überlegenes nationalökonomisches Wissen zuschreiben. 1928 hatte ich mit einer Dissertation über die Moral der Börse den theologischen Doktorgrad erworben; Anfang 1930 hatte ich ein kürzlich wiederabgedrucktes² Referat über Aktienrechtsreform und Moral gehalten, das Forderungen vorwegnahm, die zum Teil im Aktiengesetz 1965 ihre Erfüllung gefunden haben. So besaß ich, namentlich in Kreisen der katholischen Arbeiterbewegung Westdeutschlands, aber auch darüber hinaus, schon ein gewisses Ansehen. In dem bereits erwähnten Königswinterer Kreis, dem Männer wie Theodor Brauer und Götz Briefs angehörten, war ich als Gesprächspartner akzeptiert. Das alles gab mir ein gewisses Selbstbewußtsein. Dazu kam mein Vertrauen auf die im normalen Ausbildungsgang des Jesuiten erworbene Schulung im begrifflichen Denken, verleiht diese doch in der Tat eine ähnliche Überlegenheit, wie der geschulte Marxist sie seinen Gegnern gegenüber besitzt.

Die entscheidende Sicherheit aber gab mir mein Vertrauen in das Lehramt der Kirche, in dessen Dienst ich arbeiten sollte. So wie man damals erzogen war, konnte man sich gar nicht vorstellen, daß das Lehramt, namentlich wenn es durch seine Spitze, den Papst, spreche, einmal fehlgreifen und eine unzutreffende Aussage machen könnte, dies auch dann, wenn man klar im Bewußtsein hatte, daß die Aussage keineswegs durch die „Unfehlbarkeit“ gedeckt sei; man war eben überzeugt, der Hl. Geist werde auch da, wo er die Garantie der Unfehlbarkeit nicht gebe, in Sachen der Lehre tatsächlich keine Fehlentscheidungen zulassen; ich habe es einmal so ausgedrückt: er werde den Papst, wenn nötig, vor seinen Beratern schützen. So galt jede lehramtliche Äußerung als unbezweifelbar wahr; Kritik daran zu üben, ihre Richtigkeit zu bezweifeln erschien so abwegig, daß man etwa sich regende Bedenken gar nicht aufkommen ließ. Ähnliches Vertrauen brachte man auch der Schlüssigkeit naturrechtlicher Deduktionen entgegen; da mir dieser Denkstil lag, fühlte ich mich darin vollkommen sicher. Daß ich kein Sozialphilosoph war, sondern Ökonom und Jurist, dessen war ich mir durchaus bewußt; ich empfand es aber nicht als Mangel, da die sozialphilosophischen Gedanken meines Mitbruders *Gustav Gundlach*, die ich wie ein ausgetrockneter Schwamm in mich aufzog, mir die Lösung oder mindestens den Schlüssel zur Lösung aller einschlägigen Fragen zu bieten schienen; ich war entschlossen, sie unverkürzt in den Entwurf der Enzyklika zu übernehmen. Tatsächlich ist QA mit Gundlachschem Gedankengut gesättigt, und so konnte ich, wenn ich auf die Urheberschaft angesprochen wurde, zu meiner Entlastung immer auf Gundlach ablenken und die Formel prägen, er habe sich in QA ein *Monumentum aere perennius* gesetzt³.

² Aktienrechtliche Abhandlungen, hrsg. v. A. Nußbaum, Heft 13; jetzt: Oswald v. Nell-Breuning, Aktuelle Fragen der Gesellschaftspolitik (Köln 1970) 404–435.

³ Bei anderer Gelegenheit habe ich QA einmal als grandioses Plagiat an Gundlach bezeichnet.

Entscheidend war demnach meine Zuversicht: es kann ja gar nichts passieren; davor, daß ein Irrtum von mir in die lehramtliche Verlautbarung des Papstes eingeht, schützt ihn der Beistand des Hl. Geistes. Sollte sich also wider Erwarten ein Irrtum in meine Vorlage einschleichen, so würde er so oder so bestimmt rechtzeitig ausgemerzt werden und nicht in die lehramtliche Verlautbarung eingehen.

Bei Pius XI. bin ich nur ein einziges Mal im Anfang der Arbeiten gewesen. Ohne sich zu Einzelheiten zu äußern, hieß er den Entwurf gut; es solle daran weitergearbeitet werden. Zu meinem Schrecken hatte man ihm meine Erstfassung – engzeilig mit abgenutztem Farbband geschrieben – vorgelegt; wörtlich erinnerlich ist mir nur seine Bemerkung: „Sie haben eine schlechte Maschine Daktylograph.“ Ob er wirklich das Ganze durchgelesen hatte, sei dahingestellt; er lenkte das Gespräch auf andere Dinge. Die späteren Überarbeitungen – 8 an der Zahl – hat er, wie die von ihm angebrachten Berichtigungen von Schreibfehlern bewiesen, mindestens zum sehr großen Teil genau durchgesehen. Bemerkungen zur Sache kamen von ihm nur wenige zurück; Änderungen, die er verlangte, waren meist anderer Art. Daß Pius XI. sich in die zahlreichen in der Enzyklika behandelten Sachprobleme eingearbeitet habe, erscheint mir unwahrscheinlich; woher sollte er auch nur die Zeit dafür nehmen? – Selbstverständlich hat P. Ledóchowski bei den zahlreichen Audienzen, die er beim Papst hatte, nicht unterlassen, ihn aufmerksam zu machen, wo kontroverse Punkte berührt wurden, so daß er um die Tragweite dessen wußte, was ihm in den Mund gelegt werden sollte.

Kurz vor Abschluß der Arbeiten schickte Pius XI. einen eigenhändig italienisch geschriebenen Text über den Faschismus, der an passender Stelle eingefügt werden sollte (Ziff. 91–96). P. Ledóchowski übergab ihn mir mit dem Bemerken, der Hl. Vater habe sagen lassen, wir sollten prüfen, wo der Text am besten einzufügen sei; in sehr bestimmtem Ton fuhr er fort: „Wenn Sie aber irgendwelche Bedenken haben, sind Sie verpflichtet, sie mir zu melden.“ Bei dem Ansehen, das er bei Pius XI. genoß, konnte er sich zutrauen, den Papst gegebenenfalls zu einer Änderung seines Textes zu vermögen. Ich las den Text und war überzeugt, hier habe wirklich der Hl. Geist dem Papst die Feder geführt; ich war begeistert und berichtete P. Ledóchowski, die Stelle, an der der Text sich nahtlos einfüge, sei bereits gefunden; er brauche nur noch ins Lateinische übersetzt zu werden (die italienische Übersetzung von QA enthält die Originalfassung – einer der seltenen Fälle, daß ein Enzyklikatext redaktionell vom Papst selbst stammt). Diese meine erste Meinung hat allerdings nicht sehr lange Bestand gehabt. Bereits was Pius XI. an Kardinal Schuster (Mailand) über den Faschismus schrieb (in meinem Kommentar „Die Soziale Enzyklika“, Köln 1932, 31959 auf Seite 253 abgedruckt), erweckte Zweifel in mir, ob Pius XI. das Phänomen des Faschismus wirklich verstanden habe; heute bin ich fest davon überzeugt, daß er es *nicht* verstanden hat, daß ihm die soziologischen und politologischen Kategorien fehlten, um den Faschismus einzuordnen. Dieser Zweifel bzw. diese meine heutige Überzeugung läßt die lehramtliche Aussage unberührt, wie sie auch der Großtat Pius' XI., der Lösung der römischen Frage 1929, nicht den geringsten Abbruch tut.

Vor allem aber ist mir heute klar, daß der Einschub der Ausführungen Pius' XI. über den Faschismus die entscheidende Schuld trägt an dem *totalen Mißverständnis* des in QA entwickelten Ordnungsbildes oder richtiger gesagt Schattenrisses einer gesellschaftlichen Ordnung, die in der deutschen Übersetzung mit dem Unglückswort „berufsständisch“, französisch als „corporativisme“ bezeichnet wird. Das soll keine Entschuldigung sein für die ausschließlich zu meinen Lasten gehende unzulängliche Darstellung; im Gegenteil, ich mache mir den Vorwurf, im Vertrauen darauf, daß der Papst meine Ausführungen in keiner Weise beanstandet, vielmehr durch die von ihm dazu verfaßte Ergänzung sanktioniert habe, mich in völliger Sicherheit gewiegt und keine weiteren Überlegungen mehr angestellt zu haben. Trotz der Mahnung von P. Ledóchowski regte sich bei mir kein Bedenken, ob das, was der Papst niedergeschrieben hatte, und der von mir ausgearbeitete Text sich zu einem sinnvollen Ganzen zusammenfüge, bzw. ob mein Text, um neben den in einer ganz anderen Diktion niedergeschriebenen Zeilen des Papstes nicht mißverständlich zu wirken, nicht umgearbeitet oder völlig neu geschrieben werden müsse.

Aber auch die andere Frage muß ich mir stellen und stelle sie mir heute noch: habe ich meinerseits den Text des Papstes richtig verstanden? Bereits in meinem Kommentar 1932 und später immer wieder habe ich diese Ausführungen Pius' XI. als diplomatische Ironie interpretiert und konnte mich für die Richtigkeit dieser Interpretation auf *Mussolini* berufen, der die Enzyklika als eine ihm so mißfällige Kritik verstand, daß er seinen Zorn darüber an den katholischen Jugendorganisationen Italiens ausließ. Auch die Klage des Papstes, daß Mussolini auf das von ihm gegebene „*cenno benevolo*“ so gehässig reagiere, glaubte ich als Diplomaten-sprache verstehen zu sollen und möchte sie auch heute noch so verstehen. Informationen darüber, wie der Papst selbst seine Äußerungen verstand und verstanden wissen wollte, besitze ich selbstverständlich nicht.

Als drei Jahre später Pius XI. sich mit hoher Anerkennung über den durch die Maiverfassung 1934 in Österreich angeblich errichteten „*Quadragesimo-anno-Staat*“ äußerte, war ich völlig bestürzt. Für mein Verständnis des gesellschaftlichen Ordnungsbildes der Enzyklika ist „*Quadragesimo-anno-Staat*“ geradezu ein Widerspruch in sich, auf jeden Fall ein Unbegriff. Ausdrücklich wird unter Berufung auf Leo XIII. den Staatsbürgern das Recht freier Wahl der Staatsform zugesprochen (Ziff. 86). Die Enzyklika will keine bestimmte Staatsform etablieren; der Staat soll lediglich von ihm sachfremden Aufgaben *entlastet* werden. Was überwunden werden soll, ist die um den Arbeitsmarkt zentrierte kapitalistische *Klassengesellschaft*; sie soll überführt werden in eine *klassenfreie* Gesellschaft (schade, daß diese treffende Bezeichnung damals noch nicht erfunden war!), deren Strukturen sich nach den von den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zum Gemeinwohl des Ganzen beizutragenden Diensten bestimmen. Natürlich kann es sein, daß Pius XI., überzeugt von dem guten *Willen* der Österreicher, auch die Güte und Richtigkeit ihres Vorhabens bzw. ihres Werks unterstellte; wahrscheinlicher dünkt mir, daß er – romanistisch-etatistisch denkend – die

typisch deutschrechtlichen, allerdings auch im angelsächsischen Rechtskreis beheimateten Gedankengänge „seiner“ Enzyklika, die auch in keinem späteren römischen Dokument wieder anklingen, eben doch nicht mitvollzogen und das, was in Österreich ins Werk zu setzen versucht wurde, für die Verwirklichung des gesellschaftlichen Ordnungsbilds von QA gehalten hat⁴.

In Österreich wird immer noch vermutet (gelegentlich taucht sogar die bestimmte Behauptung auf), der Abschnitt über die „Berufsständische Ordnung“ gehe auf Einwirkung von seiten der *Vogelsang*-Schule zurück oder sei auf Bundeskanzler *Ignaz Seipel* zurückzuführen. An der Ausarbeitung von QA hat kein Österreicher mitgewirkt; bei meiner Arbeit ist mir auch kein aus Österreich stammender Schriftsatz unter die Augen gekommen. So erstaunlich es auch klingen mag: diese Gedanken stammen ausschließlich aus dem von *Mönchengladbach* (!) inaugurierten Königswinterer Kreis, in der Hauptsache von dem – wie neuerlich *Erich Streißler* mit vollem Recht wieder festgestellt hat – „äußerst liberal“ denkenden *Gustav Gundlach*. Von ihm stammt die von Nuntius *Pacelli* auf dem Freiburger Katholikentag 1929 gebrauchte Formel: „Von der Auseinandersetzung zwischen den Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände“ (QA Ziff. 81), an der dieser ganze Abschnitt der Enzyklika „aufgehängt“ ist. – P. Ledóchowski war nicht ohne weiteres bereit, diese Gedanken in die Enzyklika aufzunehmen; ich mußte mich stark dafür einsetzen. Deutlich erinnere ich mich seiner zweifelnden Frage: „Wie lange denken Sie denn, daß es brauchen wird, um das zu verwirklichen?“ und meiner ihn entwaffnenden Antwort: „Das wird niemals verwirklicht; das ist viel zu vernünftig, als daß die Menschen das jemals machen.“

Wenn ich heute bedenke, was dieses Kernstück der Enzyklika (das ist es ihrer ganzen Struktur nach ohne jeden Zweifel) an Mißverständnissen hervorgerufen und in weitesten Kreisen die katholische Soziallehre als „statisch“, als „restaurativ“, als „reaktionär“ usw. usw. in Verruf gebracht hat – von den sich darauf berufenden politischen Entscheidungen und deren Konsequenzen (Österreich, Portugal) ganz abgesehen –, dann ist der Gedanke für mich bedrückend, daß ohne mein Insistieren dieser Abschnitt bestimmt nicht in die Enzyklika hineingekommen wäre. Das, was ich damit sagen wollte und was meiner Überzeugung nach ungeachtet aller Mißverständlichkeit des in der deutschen Übersetzung mangels eines besseren gebrauchten unseligen Wortes „berufsständisch“ auch unzweideutig darin steht, halte ich nach wie vor für fortschrittlich, freiheitlich, ausgesprochenermaßen demokratisch, für antiindividualistisch und antietatistisch, kurz und gut für *richtig*.

⁴ Vielleicht ist es nicht uninteressant, daß selbst *Gustav Gundlach*, der doch der Vater der deutschrechtlichen Gedankengänge der Enzyklika ist, während der langen Jahre seines Romaufenthalts – wohl ohne sich dessen bewußt geworden zu sein – völlig in die romanistische Denkweise hinübergeglitten ist. Auf die Bitte eines amerikanischen Sozialwissenschaftlers, der Papst (Pius XII.) möge doch aus Rücksicht auf die im angelsächsischen Rechtskreis lebenden und im angelsächsischen Rechtsdenken aufgewachsenen Katholiken seine Lehre nicht in die für sie unverständliche römisch-rechtliche Diktion kleiden, hatte er nur die Antwort: „Dann sollen die Amerikaner eben römisches Recht studieren!“ Er war es, der die Lehre Pius' XII. in die Sprache des römischen Rechts kleidete.

Grundsätzlich bin ich der Meinung, daß es für die Auslegung eines lehramtlichen Dokuments weder auf das, was der Entwurfsverfasser, noch auf das, was der Träger des Lehramts sich *gedacht* hat, sondern ausschließlich auf das ankommt, was der *Wortlaut* nach allgemeinen Auslegungsgrundsätzen *besagt*. Daß bei Gesetzen, die aus den Beratungen einer parlamentarischen Körperschaft hervorgehen, nicht danach zu fragen ist, was der einzelne Abgeordnete sich dabei gedacht hat, liegt auf der Hand; m. E. gilt dasselbe auch für den monarchischen oder monokratischen Gesetzgeber und ebenso für den Träger des Lehramts; nicht auf seine Meinung kommt es an, sondern ausschließlich auf seine Verlautbarung.

Mein Kommentar zu QA interpretiert die Sätze der Enzyklika in dem Sinn, den sie meiner Absicht nach ausdrücken sollten und meiner Überzeugung nach auch tatsächlich ausdrücken. Inwieweit Pius XI. sie so verstanden hat, wie sie meiner Überzeugung nach zu verstehen sind, und inwieweit er sie in diesem Sinn sanktionieren wollte, entzieht sich meiner Kenntnis; ein Gedankenaustausch, bei dem etwaige Mißverständnisse oder Mißverständlichkeiten hätten offenbar und ausgeräumt werden können, hat, wie gesagt, nie stattgefunden. Im allgemeinen schreibe ich mir die Fähigkeit zu, das, was ich denke, sprachlich scharf und genau auszudrücken, und so glaube ich auch, daß die Sätze von QA der adäquate Ausdruck dessen sind, was ich in sie hineinlegen wollte – von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, wo der Latinist sich gegen mich durchzusetzen vermochte.

Im Zusammenhang mit der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils ist nun ein Auslegungsstreit über QA entstanden. In dem Abschnitt, der über die Mitbestimmung handelt, wird in Ziff. 68, Fußnote 7 vermerkt, der Ausdruck „*curatio*“ sei dem lateinischen Text von QA entnommen. Damit ist die Frage aufgeworfen, was dieser Ausdruck an der Fundstelle in QA bedeutet und wie der dortige Hinweis auf Einbau gesellschaftsrechtlicher Elemente in das Lohnarbeitsverhältnis zu verstehen sei. Man möchte wissen, was ich mir s. Zt. dabei gedacht, was ich mir unter „*curatio*“ vorgestellt habe. Dazu kann ich nur meine grundsätzliche Erklärung wiederholen, daß es darauf, was ich gedacht oder mir vorgestellt habe, überhaupt nicht ankommt; es ist ausschließlich danach zu fragen, was der Text und Kontext hergibt. Daß ich geneigt bin, meine später gewonnenen Einsichten, die damals zweifellos wurzelhaft bereits angelegt waren, in diesen Abschnitt von QA zurückzuprojizieren, ist selbstverständlich; eben deswegen bin ich mir bewußt, daß ich hier mir selbst mißtrauen muß. Ob die Wahl des Wortes „*curatio*“ auf mich oder auf den Latinisten zurückgeht, kann ich, da ich keinerlei Unterlagen mehr habe, nicht mehr feststellen; so kann ich nur auf die lateinischen Wörterbücher verweisen, wo man nachschlagen kann, was das Wort „*curatio*“ objektiv besagt. Ebenso kann ich zu dem Wechsel zwischen „*vel*“ und „*aut*“ im gleichen Satz nichts weiter sagen, als daß *rein sprachlich* genommen es möglich ist, das „*vel*“ derart abschwächend zu interpretieren, daß „*consortium curationis*“ so nahe an „*consortium dominii*“ heranrückt, daß man ersteres als mit letzterem identisch oder als aus letzterem erfließend ansehen *kann*, daß dagegen der Satz als Ganzes

eine solche Deutung gezwungen erscheinen läßt und eine andere Begründung für den Wechsel zwischen „vel“ und „aut“ näherlegt. Die von mir allein stammende und zu verantwortende deutsche Übersetzung läßt unzweideutig erkennen, daß sie „consortium dominii“ und „consortium curationis“ als zwei klar voneinander unterschiedene Dinge (Alternativen) versteht und daß für mich „consortium curationis“ Beteiligung an der Verwaltung besagte. Aber nochmals: es kommt nicht auf *mein* Verständnis des Satzes, weder auf mein damaliges noch auf mein heutiges, sondern einzig und allein darauf an, was der Satz *objektiv* besagt.

Trotz der mir auferlegten Geheimhaltungspflicht bot meine Zugehörigkeit zum Königswinterer Kreis mir die unschätzbare Gelegenheit, die Themen, zu denen meiner Meinung nach die Enzyklika sich äußern sollte, bei den Zusammenkünften zur Sprache zu bringen; ich durfte nur nicht durchblicken lassen, welchen Gebrauch ich von dem Ertrag dieses Gedankenaustauschs zu machen gedachte. So stellte der Kreis denn später zu seinem Erstaunen fest, wieviel von seinem Gedankengut sich in der Enzyklika wiederfand, und bedauerte, nicht vorher mit seinen Ergebnissen an die Öffentlichkeit getreten zu sein, die dann durch die Enzyklika eine nach damaligen Maßstäben außerordentlich eindrucksvolle Bestätigung gefunden hätten. Zweifellos hat der Königswinterer Kreis, wenn auch unwissentlich, einen großen Anteil an QA; für mich bedeutete es immerhin eine große Erleichterung, mich durch den Gedankenaustausch in diesem Kreis von Fachleuten immer wieder absichern zu können.

Nichtsdestoweniger blieb die Verantwortung in der Hauptsache bei mir. Zwar gab mein Ordensgeneral mir zeitweilig einen Mitbruder (Professor an der Handelshochschule unseres Ordens in Antwerpen) als Mitarbeiter an die Seite. Nichtsdestoweniger setzte sich in allen Stücken, auf die ich glaubte Gewicht legen zu sollen, mein Einfluß durch. Der lehrhafte Teil der Enzyklika enthält zwar nicht alles, was ich hineinbringen wollte, aber – von einigen „aufgesetzten Lichtern“ abgesehen – nichts, was nicht mein geistiges Eigentum wäre⁵. Gelegentlich wurden auch einige andere Mitbrüder, die in ihren Heimatländern ein gewisses Ansehen in Fragen des sozialen Bereichs genossen, zu Rate gezogen, aber weniger planmäßig als eben dann, wenn sich gerade eine günstige Gelegenheit dazu bot. So konnten sie nur ihre Meinung äußern zu Fragen, die ihnen besonders dringlich erschienen; zu einem ernsthaften Austrag von Meinungsverschiedenheiten mit Gründen und Gegengründen ist es meiner Erinnerung nach in keinem einzigen Fall gekommen.

Die Entscheidung darüber, was in die Enzyklika aufgenommen wurde, konnte nach Lage der Dinge nur P. Ledóchowski als der Vertrauensmann des Papstes treffen; er nahm meine Informationen entgegen und genehmigte in der Regel meinen Vorschlag;

⁵ Bald nach Erscheinen der Enzyklika äußerte der bekannte Ethnologe P. Wilhelm Schmidt SVD, der Papst habe uns alle *berichtigt*. Nach Lage der Dinge wäre es mir unmöglich gewesen, mich als durch die Enzyklika „berichtigt“ anzuerkennen. Anstatt aber seine Äußerung stillschweigend hingehen zu lassen, war ich so unklug, mich dagegen zu verwahren, was mir den Vorwurf der Unbelehrbarkeit eintrug.

wenn er ausnahmsweise seine Genehmigung versagte, dann nicht, weil er anderer Meinung in der Sache war und es besser zu wissen glaubte, sondern aus Gründen der Opportunität, insbesondere um schlafende Löwen (seien es vatikanische, seien es faschistische) nicht unnötig zu wecken. Daß eine Enzyklika zur „Sozialen Frage“, die es unter dem faschistischen Regime genauso wie später unter dem nationalsozialistischen offiziell nicht mehr gab (!), den Zorn Mussolinis reizen würde, wußten selbstverständlich sowohl Pius XI. als auch P. Ledóchowski; um so mehr aber war es angezeigt, ihn nicht noch mehr als unvermeidlich zu reizen.

Formal lag die ganze Verantwortung bei P. Ledóchowski; tatsächlich verließ dieser sich in Sachfragen auf mich. Wenn ich heute daran zurückdenke, erscheint mir eine solche Verfahrensweise, die ganze Haltung eines lehramtlichen Dokuments durch einen Referenten, um nicht zu sagen: Redaktionssekretär, bestimmen zu lassen, ohne auch nur nennenswerte Gegenkontrollen einzuschalten, geradezu erschreckend leichtfertig.

Wie weit die Vertrauensseligkeit ging, dafür nur folgenden Beleg. Das, was ich in holperigem Latein entworfen hatte, lief nacheinander durch die Hände von drei Latinisten, die es in immer geschliffeneres Latein umgossen. Bei solchen sprachlichen Überarbeitungen besteht unvermeidlich die Gefahr, daß der Sinn verändert wird, zum mindesten daß Feinheiten verloren gehen und Sinnspitzen verbogen werden, dies um so mehr, als der Stoff diesen Latinisten fremd war und ihre ganze Sorge der Eleganz der Sprache galt. Niemand außer mir war bestellt, um die letzte Fassung auf ihre Korrektheit zu prüfen⁶. – Die deutsche Übersetzung stammt selbstverständlich ganz aus meiner Feder; niemand hat sie überprüft; sie ging zum Druck in die Vatikanische Druckerei, ohne daß irgend jemand sie eingesehen hätte. Dagegen wurde mir die Prüfung der von anderen gefertigten französischen, englischen, italienischen und – trotz meiner minimalen Kenntnis des Spanischen – auch der spanischen Übersetzung aufgetragen; ich habe mich des Auftrags entledigt, so gut ich konnte und die Zeitnot es gestattete. Damals hat das alles mich nicht allzusehr beeindruckt; umso bedrückender ist für mich der Gedanke, daß anscheinend auch heute noch gelegentlich in ähnlicher Weise verfahren wird wie s. Zt. bei QA. Aber schon damals war die Welt nicht so anspruchslos, daß man ihr das zumuten durfte; heute erwartet sie, daß Verlautbarungen der höchsten kirchlichen Stelle zu Fragen, in denen die Profanwissenschaften mitzusprechen haben, dem wissenschaftlichen Niveau von Erklärungen der qualifiziertesten internationalen Gremien nicht nachstehen; das aber setzt voraus, daß ein Kreis international anerkannter Fachleute dieser Disziplinen an der Ausarbeitung beteiligt ist und die *fach*wissenschaftliche Verantwortung dafür übernimmt.

⁶ Wenn es mir nicht gelang, den Latinisten davon zu überzeugen, daß seine wohlklingende Wendung nicht genau das zum Ausdruck brachte, was gesagt werden sollte, blieb mir nichts anderes übrig, als sie zu schlucken. Als besonders beklagenswertes Beispiel dafür habe ich in meinem Beitrag zur Briefs-Festschrift die Wendung „vi naturaque sua“ in QA 79 angeführt, die das Subsidiaritätsprinzip, das klar als *metaphysisches* Prinzip herausgestellt werden sollte, eher als bloß *physisches* Prinzip erscheinen läßt.

Wolfgang Trilling
Vollmacht und Dienst

Zur Diskussion um das kirchliche Amt

Wer sich mit diesem Thema befaßt, treibt keine „Nabelschau“, wie man es vielfach heutigen innerkirchlichen Diskussionen vorwirft. Es geht um eine Grundfrage der Kirche. Von ihrer Beantwortung und praktischen Verwirklichung hängen auch das Zeugnis und die Überzeugungskraft der Kirche heute ab. Wir fragen I. danach, wie sich nach dem Neuen Testament Amt und Amtsverständnis im Verhältnis zur „Gemeinde“ beschreiben lassen. (Trotz mancher Unsicherheiten im einzelnen kann man darüber heute ziemlich zuverlässig Tatbestände herauschälen, in denen evangelische und katholische Exegese übereinstimmen.) Wir fragen II. danach, wie sich Vollmacht und Dienst zueinander verhalten, und III. sind einige praktische Überlegungen für die heutige Situation der Kirche anzuschließen. Es ist ein Versuch unter anderen Versuchen, die heute gemacht werden müssen¹.

I. Gemeinde und „Amt“

Es ist heute in aller Mund und braucht nur kurz am Anfang erwähnt zu werden: Unter den Jüngern, die Jesus in seine Nachfolge beruft, und unter den Jüngern, die sich nach Ostern zur Gemeinde sammeln, gibt es eine fundamentale Einheit aller: vor Ostern in der Berufung und Sendung, nach Ostern in Glaube und Taufe.

1. Vor Ostern: Sie alle sind Jünger, aber nur einer ist Meister, so wie sie alle Brüder sind, weil sie nur einen Vater haben, den himmlischen (Mt 23, 8). *Alle* sind durch den gleichen Ruf Jesu „folge mir nach“ an ihn gebunden, alle erhalten den gleichen Auftrag, die Botschaft von dem ankommenden Reich Gottes auszurichten und zeichenhafte Taten wie Jesus zu wirken. Ihre Vollmacht dazu kommt von Jesus, der sie aussendet, so wie er selbst gesandt ist. Rangstufen, geringere oder größere Würde, verschiedene „Stände“ oder „Klassen“ gibt es unter ihnen nicht. Ihre Unterhaltung darüber, wer von ihnen der Größte sei, wird von Jesus damit beantwortet, daß derjenige, der Erster

¹ Vortrag vor der Studentengemeinde in Magdeburg am 23. 11. 1970. Ich habe die Vortragsform beibehalten und daher auch darauf verzichtet, theologische Fachfragen einzubeziehen und mich mit der einschlägigen Literatur auseinanderzusetzen. Es kommt mir darauf an, in einem gerafften Überblick ein Gesamtbild auf der Grundlage der Anschauung von der Kirche als dem messianischen Gottesvolk und der Lehre von den Gnadengaben zu entwickeln und zur Diskussion zu stellen.

sein will, Letzter und Diener aller sein soll (Mk 9, 33–35). Diese Regel kann man als die fundamentale Regel der Jüngerschaft Jesu ansehen.

Das Gesagte trifft auch für den engeren Kreis der „Zwölf“, mit Petrus als seinem Sprecher, zu: Der Zwölferkreis ist insgesamt eine zeichenhafte Verkörperung des Anspruchs Jesu an das ganze Zwölf-Stämme-Volk. Auch Petrus tritt niemals in einer führenden Funktion *gegenüber* dem Zwölferkreis hervor.

2. Dieses Verständnis von der fundamentalen Gleichheit aller berufenen und in der Nachfolge stehenden Jünger hält sich *nach Ostern* durch. Alle haben unterschiedslos den Geist empfangen, sind von Gott belehrt (1 Thess 4, 9), alle haben die „Salbung“ des Heiligen Geistes und sind „Wissende“ (1 Joh 2, 20), sind mit der gleichen Taufe getauft und zum gleichen Zeugnis ihres Lebens und des Wortes Gottes berufen. Die Gemeinde oder Kirche (*ekklesia*) sammelt sich auf Grund der Ostererscheinungen des lebendigen Herrn. Der Kreis derer, denen der Herr „erschieden“ ist, ist größer als der Kreis der Zwölf (vgl. 1 Kor 15, 5–8). Er deckt sich auch nicht mit denen, die Apostel = Sendboten genannt werden und die missionarisch tätig sind. Gemeinde oder Kirche entsteht aus den Begegnungen mit dem Auferstandenen, die von einer großen Zahl von Menschen erfahren wurde (vgl. nur die „500 auf einmal“ in 1 Kor 15, 7). Geschichtlich gesehen ist es daher falsch, zu sagen, daß der Kreis der Zwölf oder „die Apostel“ die Kirche und die Gemeinden gegründet hätten. Hier ist ein Ansatzpunkt für das Bild von der Kirche gegeben, das das Zweite Vatikanische Konzil in der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“, Kap. 1 und 2, zu entwickeln suchte, indem es vom Begriff des Volks Gottes und von der Anschauung vom „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“ ausging. Das Bild der verschiedenen neutestamentlichen Gemeinden zeigt uns, daß man diesem Ursprung treu bleibt. Ein Unterschied zwischen „Klerus“ und „Laien“ – im üblichen Sinn von „kirchlichen Ständen“ – kündigt sich nirgendwo auch nur spurenweise an. Alle gegenteiligen Behauptungen sind als falsche oder wenigstens als eingetragene Deutung zu beurteilen.

Noch etwas ist für das Verständnis der Kirche von Bedeutung, das hier genannt werden muß: Die Gemeinde versteht sich als *von Gott* gerufen und gegründet. Sie ist die Versammlung derer, die gemeinsam gehört und dem Wort gehorcht haben. Sie kann sich daher nicht aus sich selbst – wie ein Interessenverband, eine Vereinigung für gemeinnützige Zwecke oder gar zur Pflege „religiöser Bedürfnisse“ – verstehen und erklären. „Gemeinde Jesu Christi“ ist vielmehr „eschatologisches Zeichen“.

a) „Eschatologisch“ meint, daß Gott das Heil für die Welt endgültig in Jesus Christus begründet hat und der Vollendung zuführt. Der ausgezeichnete innergeschichtliche Ort und Träger der Botschaft davon ist die Kirche.

b) Sie ist es aber nur „zeichenhaft“, weil sie mit dem Reich Gottes nicht identisch ist. Zeichen ist Hinweis auf etwas anderes, auf die eigentliche Sache, nicht aber die Sache selbst. Diesen Zeichen-Charakter trägt alles, was zur Kirche gehört: die Versammlungen, das Wort der Predigt, die Sakramente, das Amt usw.

Hier kommt schon etwas von der Spannung in den Blick, die uns beim heutigen Thema beschäftigt: Die Kirche steht als solche in einem Miteinander und gleichzeitigen Gegenüber zur „Welt“. Sie ist selbst „Welt“, insofern sie aus Menschen besteht und „mitten in der Welt“ lebt. Und sie steht ihr gegenüber, insofern sie Zeichen für Gottes Heil und Vertreter des *Anspruchs* Gottes an den Menschen ist.

3. Die fundamentale Gleichheit bedeutet nun aber nicht eine durchgehende *Gleichartigkeit*. In den ersten Anfängen gab es besondere Berufungen und Begabungen, die man als Äußerungen der einen endzeitlichen Gabe des Gottesgeistes verstand. Der Geist Gottes macht zwar alle eins, aber nicht alle gleich. Seine Fülle und Vielfalt äußert sich gerade darin, daß vielfältige Begabungen erweckt werden.

Von den Anfängen bis in die späte Zeit der neutestamentlichen Gemeinden hält sich am konstantesten die Gabe der *Prophetie* durch. Die urchristlichen Propheten kann man später (im Rückblick: der Epheserbrief 2, 20; 3, 4; vgl. Did 11, 3) neben den Aposteln als „Gründungsamt“ der Kirche sehen. Daneben tritt beherrschend die Gabe des *Apostolats* hervor, inhaltlich vor allem durch Paulus und sein Verständnis dieses Dienstes gefüllt. Vor ihm wird der Apostel als besonders bevollmächtigter Missionar verstanden. Nur einige sind uns namentlich bekannt. Neben Petrus, Johannes, Paulus und Barnabas (1 Kor 9, 6) stehen der Herrenbruder Jakobus (Gal 1, 19), die anderen Herrenbrüder (1 Kor 9, 5) und weniger bekannte Männer, wie Junias und Andronikus (Röm 16, 7). Paulus allein vermittelt uns klare Umrisse vom Verständnis dieses Dienstes: Der Apostel ist (durch eine Christuserscheinung) unmittelbar vom Herrn berufen, zur Verkündigung des Evangeliums gesandt, zur Gründung und Leitung der Gemeinden bevollmächtigt. Neben Aposteln und Propheten nennt 1 Kor 12, 28 noch die urchristlichen *Lehrer*. Diese drei „Ämter“ stehen offenbar schon in früher Zeit (um 50 n. Chr.) als grundlegende Dienste in der ganzen Kirche – der jüden- und heidenchristlichen – in Geltung.

Daneben gibt es eine Menge von anderen Tätigkeiten und „Berufungen“, wie Weisheitsrede, Erkenntnisrede, besondere Glaubenskraft, Heilungsgabe, Unterscheidung der Geister, Zungenrede (Glossolie), Hilfeleistung, Leitung u. a. (1 Kor 12, 8–11. 28). In den paulinischen Gemeinden (vgl. aber auch in der römischen Gemeinde, die Paulus nicht gegründet hat: Röm 12, 8–11) wird die Vielfalt der Gnadengaben oder Geistesgaben, wie er sie nennt, besonders lebendig vor Augen gestellt. Paulus hat in gewisser Weise die „Lehre“ von diesen Geistesgaben entwickelt, die für unsere Orientierung heute von größter Bedeutung ist und auf die das Konzil zurückgreift.

In der Zeit nach dem Tod der Apostel gelangt neben den weiterwirkenden Gnadengaben besonders eine zu starker und schließlich zu beherrschender Geltung: die der *Presbyter* (= Ältesten) bzw. *Episkopoi* (= Aufseher, Vorsteher). Die Spätschicht des Neuen Testaments bezeugt sie fast durchgehend. Daher kann nicht einfachhin gesagt werden, daß das Neue Testament verschiedene Verfassungsformen und Ämterordnungen nebeneinander zeige, unter denen man heute wählen bzw. einen Ausgleich

ansteuern könne (vgl. den berühmten Gegensatz zwischen „charismatischer“ und „amtlicher“ Ordnung). Vielmehr gibt es zwei deutlich voneinander geschiedene Situationen. In der Gründungszeit steht der Dienst der Apostel im Vordergrund, in der nachapostolischen Zeit der Dienst der Presbyter(kollegien).

Aus diesem Bild der Anfänge der Kirche ergibt sich nun ein weiteres: Neben dem Miteinander im Glauben, in der gemeinsamen Berufung und Hoffnung gibt es ein Gegenüber. Es gibt je einzelne, die einen besonderen Auftrag haben, der eben *nicht allen* in gleicher Weise zukommt. Bei diesen vielfältigen Tätigkeiten geht es – entsprechend dem zur Gemeinde Gesagten – nicht um „demokratische“ Funktionsverteilung, um Ausgliederung und Beauftragung „von unten“, aus den Gemeinden heraus. Mag das den äußeren Vorgängen durchaus entsprechen, wie bei der „Wahl“ der sieben Männer (Apg 6, 5), der Aussendung des Barnabas und Paulus (Apg 13, 1–4), der Bestellung zum Dienst durch Handauflegung des Presbyterkollegiums (1 Tim 4, 14) usw., so werden diese besonderen Aufgaben einzelner jedoch so verstanden, daß sie „von oben“ gegeben sind, „im Heiligen Geist“ erkannt und ausgeübt werden. Vor allem die Apostelgeschichte betont durchweg, daß die eigentliche Führung der Kirche von Gott ausgeht und in seinem „Geist“ auch im einzelnen geschieht, so stark, daß die menschliche Aktivität oft völlig verdeckt wird. Paulus hat das so ausgedrückt, daß er die besonderen Aufgaben eben als „Gaben“ *an* und *für* die Gemeinde bezeichnet („Gnadengaben“, „Geistesgaben“). Das Miteinander in der gleichen Berufung und das vielfältige „Gegenüber“ der besonderen Aufgaben – beides stammt von Gott und von seinem Geist und ist Ausdruck des „eschatologischen Zeichen-Charakters“ der Gemeinde.

Die besonderen Tätigkeiten können *alle* als „Ämter“ bezeichnet werden. Besser ist es aber, von „Diensten“ zu sprechen, weil damit die Art ihres Verständnisses und ihrer Ausübung klarer ausgesagt wird. (Der Ausdruck „Dienstamt“ bringt wieder Unklarheit.) Das gilt für *alle* Ausprägungen, die das Neue Testament von besonderen Diensten und Funktionen zeigt, für die Apostel, Propheten und Lehrer (vgl. 1 Kor 12, 28) wie für die Presbyter, Diakone und Episkopen, für die Männer und Frauen, die sich in der Gemeinde- und Missionsarbeit besonders engagieren, heute etwa die Seelsorgehelferin, den Kantor, den „Religionslehrer“ und Fürsorger. Unter dieser Rücksicht spielt es keine grundsätzliche Rolle, ob diese einzelnen von einem Apostel speziell beauftragt werden, ob sie ihren Dienst aus eigener Berufung und dem Antrieb des Heiligen Geistes heraus tun, wie die urchristlichen Propheten, oder ob sie von den Gemeinden beauftragt oder wenigstens anerkannt werden. Denn in dem Augenblick, in dem sie einen solchen Auftrag ausführen, treten sie in dem genannten Sinn der Gemeinde gegenüber. Paulinisch gesprochen: Die Gemeinde erkennt, daß sie vom Geist Gottes befähigt sind und anerkennt diese „Gabe“ in ihrer Mitte. Sie beugt sich damit auch vor dem Wirken des Heiligen Geistes, durch das sie beschenkt und auf-erbaut wird. Das trifft sogar für den „Sonderfall“ des Apostels Paulus zu, der bezeugt, daß er unmittelbar von Gott berufen sei und sein „Evangelium“ von Jesus Christus,

aber nicht von Menschen, empfangen habe (Gal 1, 11. 15). Dennoch sucht er den Kontakt mit den Altaposteln und läßt sich von ihnen seine Berufung für die Heiden bestätigen: „Und als sie *die Gnade erkannten*, die mir gegeben ist, da gaben Jakobus und Kephas und Johannes . . . mir und Barnabas die Hand zur Gemeinschaft“ (Gal 2, 9).

In dem Miteinander und gleichzeitigen Gegenüber liegt die Eigenart jedes kirchlichen Amtes. Dieses Spannungsverhältnis drückt auf seine Weise aus, daß die Kirche unterwegs und nicht „vollkommen“ ist, daß sie nicht das „Reich Gottes“, sondern eine Vorstufe davon ist. Sie besitzt nicht die Wahrheit Gottes schlechthin, sondern muß sie auch immer wieder gesagt bekommen.

Was ist nun gemeint, wenn wir von *dem Amt* in der Kirche oder Gemeinde sprechen, also nicht von den vielen Ämtern oder Diensten? Zunächst ist zu sagen, daß uns im Neuen Testament kein übergreifender Begriff für das begegnet, was wir als „Amt“ bezeichnen. Am nächsten kommt dem der häufig für die Gemeindedienste verwendete Begriff „diakonia“ = Dienst. Auch Paulus versteht seine Aufgabe, trotz der Vollmacht, die er beansprucht, als Dienst (vgl. 2 Kor 1, 24; 4, 13; 5, 18; 11, 8). Das Wort „Amt“ ist also ein abstrakter und zusammenfassender, zudem ein im Deutschen fast notwendig mißverständlicher Ausdruck. Wir sollten ihn – wenigstens für die Schonfrist einiger Jahre – vermeiden. Es muß etwas gemeint sein, was auf das Ganze bezogen ist, also auch auf die anderen Dienste, was sie übergreift und zusammenschließt. Spricht man heute von *dem Amt* in der Kirche, so ist damit meistens der besondere *Dienst der Leitung und Ordnung* gemeint. Für ihn trifft tatsächlich zu, daß er unter allen Diensten eine besondere Stellung einnimmt, weil er sich auf das Ganze der Gemeinde und auf alle ihre Tätigkeiten und „Ämter“ bezieht. Wird dieser „Vorsteherdienst“, wie man heute gern sagt, so begründet, daß er besonders für das geordnete Zusammenspiel der verschiedenen Dienste zu sorgen hat, kann man ihn auch wiederum in einem „Gegenüber“ zu diesen Diensten sehen. Auch dieses „Vorstehen“ muß, soll es im Geist erkannt und geübt werden, „im Herrn“ geschehen, das heißt in der hingebenden Sorge und Liebe des wahren „Hirten“ Christus (vgl. Joh 10, 1–21), darf also nicht nur organisatorisch-funktional aufgefaßt werden.

Dieser Dienst wäre im Grund als *ein Amt* zu begreifen, das sich je nach den geschichtlichen Verhältnissen (Stadt-Landkirche), nach Sonderbereichen (heutige Studentengemeinden) oder nach Territorien (Pfarrer, „Bischof“, Papst) verschieden ausgestaltet. Manche begründen diesen einen besonderen Dienst (*das „Amt“*) auch vom Verkündigungsauftrag oder vom kultisch-sakramentalen Tun her, in die der Leitungsdienst eingeschlossen gedacht wird, oder anders ausgedrückt: deren eine Ausdrucksform der Vorsteherdienst wäre. In allen drei Fällen geht man davon aus, daß es innerhalb der verschiedenen „Ämter“ noch ein übergreifendes, auf alle bezogenes „Amt“ gibt. Im Neuen Testament ist es beim Apostel gut erkennbar, nach ihnen in den sich entfaltenden Ordnungen der Presbyter/Episkopoi. Aus der Beschreibung dieses „Amtes“ als Vorstehertätigkeit erklärt sich auch am besten die Befugnis zur Anordnung und Entscheidung.

II. Vollmacht und Dienst

Das eigentliche Problem, um das es heute geht und auch in der Geschichte der Kirche ging, fängt nun aber erst an. Es liegt *nicht* in einem vermeintlichen polaren Gegenüber von Charisma und Amt oder auch in dem tatsächlich vorhandenen Gegenüber von Gemeinde und Amt. Es liegt vielmehr in der *vorgegebenen Spannung zwischen Vollmacht und Dienst*.

1. Diese Spannung ist Ausdruck des eschatologischen Zeichen-Charakters der Kirche. Ganz in der Welt und für die Menschen da zu sein, das bedeutet, zu dienen und sogar sich hinzugeben wie Christus. Das ist uns heute neu bewußt geworden und wird oft betont. Daneben steht nun jene Vollmacht, mit der *Gottes* Anspruch und Wirken *gegenüber* den Menschen vertreten werden soll. Es kommt entscheidend darauf an, wie man diese Vollmacht zu begreifen hat. Sicher ist sie nicht „Macht“, Verfügungs- und Befehlsgewalt im weltlichen, d. h. politischen, juristischen oder sozialen Verständnis. „Vollmacht“ ist die Übersetzung des griechischen Wortes *exousia*. Es meint sowohl den *Anspruch* und die Ermächtigung zum Handeln als auch die *Freiheit* und Möglichkeit dazu. Im Verwendungsbereich des Neuen Testaments gründet *beides in Gott*. Würde das nicht so begriffen, dann wäre die Kirche die größte Betrügerin ihrer Glieder und der Menschen in der Geschichte: Sie würde „sinnlos“ zum hingebenden Dienst aufrufen (weil auch noch so viele einzelne das Elend in der Welt nie besiegen würden), und sie würde die Menschen durch ihre beanspruchte Vollmacht, *eine* absolute Wahrheit zu sagen, versklaven. Gott ist es, der den Anspruch an den Menschen geltend macht in seinem Evangelium, und der zugleich die Freiheit dazu schenkt, d. h. zum Dienst an diesem Evangelium dadurch befreit, daß er den Diener (= jeden Christen) aus der Versklavung an die ideologischen, gesellschaftlichen, politischen Mächte und Zwänge befreit. Das ergibt den scheinbaren Widerspruch: Indem Gott über den Menschen verfügt, befreit er ihn zum bedingungslosen Einsatz für „seine Sache“.

Es ist anders ausgedrückt „geistliche“, d. h. von Gott gewährte, eschatologische Vollmacht. In ihr ragt die neue Welt Gottes in unsere alte Welt des Menschen hinein. Unfaßbar deutlich begegnet sie uns in der Vollmacht zur Verkündigung – die eben *Gottes* Tun bezeugt – und in der Vollmacht zur Sündenvergebung. Gott läßt sich so auf das menschliche Tun ein und identifiziert sich damit: „Deren Sünden ihr nachlaßt, denen sind sie nachgelassen; deren Sünden ihr behaltet, denen sind sie behalten“ (Joh 20, 23). Daran ist nicht zu deuteln und zu rütteln. Es wird aber auch klar, daß die spezifische Versuchung der geistlichen Vollmacht viel subtiler und zugleich bedrohlicher wird, weil sie nicht den eigenen Namen, sondern den Namen Gottes beansprucht. Damit ist das Problem „Macht und Dienst“ scharf herausgekommen. Das Gesagte gilt nun nicht für die Vorsteher allein, sondern grundsätzlich für *alle* Glieder der Gemeinde und *alle* Tätigkeiten in ihr.

2. Zunächst eine kurze Beschreibung. Es gilt für *alle Christen*. Für alle Glieder der Gemeinde ist es schwer, auf diesem schmalen Grat zu gehen. Die Versuchung der Macht lauert überall und immer. Es gibt viele unter dem Deckmantel religiöser Motivierung versteckte Formen von gegenseitiger Unterdrückung, von Majorisierung und böser Manipulation, und zwar bei *allen*, nicht nur bei Beichtvätern, Leitern kirchlicher Heime oder Prälaten in Schlüsselstellungen. Das 18. Kapitel des Matthäusevangeliums zeigt, daß der Evangelist es als notwendig empfand, sich für die „Kleinen“ einzusetzen und ihre Würde zur Geltung zu bringen. Die waren offenbar von den „Großen“, den Einflußreichen, Souveränen an die Wand gedrückt worden. Matthäus bringt die Grundregel der Jüngerschaft in einer konkreten Situation wieder zur Geltung! Ähnliches läßt sich bei Paulus zeigen, der in Korinth und Rom für die „Schwachen“ gegenüber den „Starken“ eintritt und ihre Rechte verteidigt, obgleich er grundsätzlich den Starken zustimmt. „Und so geht durch deine Erkenntnis der Schwache zugrunde, der Bruder, für den Christus gestorben ist“ (1 Kor 8, 11) – ein Wort, an das wir in allem notwendigen „Reformieren“ öfter denken sollten.

Für die *einzelnen Dienste und Tätigkeiten* muß ebenso die Grundregel Jesu gelten, daß sie einander dienen sollen, so wie er in ihrer Mitte gedient hat. Auch Paulus versteht sich so, da er den „Dienst der Versöhnung“ (2 Kor 5, 18) erhalten hat und sich als Diener und Schuldner der Gemeinden bezeichnet. Klassisch sagt der 1. Petrusbrief: „Dient einander mit der Gnadengabe, die ein jeder von euch empfangen hat“ (1 Petr 4, 10). Die Gefahr, daß einzelne Dienste sich vordrängen oder überschätzt werden, schimmert im Neuen Testament gelegentlich durch. Die beiden Listen in 1 Kor 12 und Röm 12 versuchen auch, solches zu korrigieren. Röm 12, 7 ff. warnt vor einer Überschätzung der Propheten und kritisiert wohl auch vornehm eine gewisse Selbstüberschätzung dieser Männer.

Daß der *Vorsteher- oder Leitungsdienst* besonders durch die Versuchung der Macht gefährdet ist, leuchtet von selbst ein. Auch dafür gibt es schon neutestamentliche Beispiele, wie die Mahnung des 1. Petrusbriefs an die Presbyter, sie sollten ihr Amt nicht mürrisch und unwillig ausüben, nicht gewinnsüchtig sein und nicht über „den Klerus“ (das sind wohl die den Presbytern anvertrauten Auserwählten Gottes) herrschen, sondern sich Christus als Hirten zum Vorbild nehmen (1 Petr 5, 2 ff.). Obgleich die Spannungen weithin geglättet erscheinen, erkennen wir aus dem Neuen Testament, daß es Konkurrenz, Richtungskämpfe, egoistische Eigeninteressen und Mißbrauch der „geistlichen Vollmacht“ gab. Der Verfasser des 3. Johannesbriefs prangert einen (Presbyter?) Diotrephes, „der den ersten Platz unter ihnen einnehmen möchte“, an, weil er in autoritärer Weise seine Abgesandten nicht aufnahm und sogar den Gemeindegliedern verbot, sie zu beherbergen (3 Joh 9 f.).

3. Die Spannung zwischen Vollmacht und Dienst liegt also in der Sache selbst begründet. Wie ist eine Lösung für die nun doch notwendige konkrete Ausübung zu finden? Zunächst müssen wir wohl sagen: Dienst und Macht – in diesem radikalen

Sinn – schließen im „normalen“, weltlichen Verständnis einander aus. Wer dient, verzichtet darauf, Ansprüche zu erheben, er läßt sich los und überläßt sich dem anderen. Er gebraucht keine äußeren Mittel, sich oder seinen Anspruch durchzusetzen, auch wenn es ein „göttlicher“ Anspruch wäre. So hat auch Jesus auf äußere Mittel der Verteidigung seiner Sache verzichtet und sich „überliefert“, das heißt den Menschen ausgeliefert.

Doch bedeutet das bei Jesus gerade nicht den Verzicht auf die Vollmacht im Namen Gottes. Vollmächtig hat er den Anspruch Gottes verkündet, Dämonen ausgetrieben und Kranke geheilt, auch revolutionäre Zeichen gesetzt, wie die Säuberung des Tempels und seine Tischgemeinschaft mit den Zöllnern und Huren. Konsequenter wird er gefragt: „In welcher Vollmacht tust du das?“ Seine Vollmacht gipfelt nach dem Johannevangelium darin: „Ich habe Vollmacht, (mein Leben) zu geben, – und Vollmacht, es wieder zu nehmen“ (Joh 10, 18).

Entsprechendes gilt auch für die Kirche und ihre Dienste. Es gibt die Vollmacht des Apostels, die vor allem Paulus erkennen läßt, die Vollmacht des apostolischen Mandats, die die Pastoralbriefe von Titus und Timotheus nennen, die Vollmacht der Mahnrede gegenüber einer müde gewordenen Gemeinde, wie sie der Verfasser des Hebräerbriefs übt, die Vollmacht, über Zugehörigkeit oder Ausschluß aus der Gemeinde zu befinden, wie sie Matthäus 18, 15 ff. aufzeigt.

Solche Äußerungen und Formen von Macht stehen in der Polarität zum Dienst. Es hilft noch wenig weiter, wenn man sagt: sie sollen als Dienst und nicht herrschsüchtig *ausgeübt* werden – so notwendig das ist. Hier geht es nicht um die Träger und um die Ausübung, sondern um die Sachverhalte an sich! Auch ein Staatsanwalt kann sich als „Diener“ an der Gerechtigkeit verstehen und ein Richter ein Todesurteil aussprechen, um der menschlichen Gesellschaft zu dienen. In der Kirche gilt beides stets miteinander: Sie ist zum Dienst berufen, das heißt, sich zu vergessen und zu verlieren wie Jesus – und sie ist mit der Vollmacht der Evangeliumsverkündigung ausgestattet, daß heißt, den Anspruch Gottes und seiner Herrschaft zu vertreten, zu unterweisen, zum „Glaubensgehorsam“ zu rufen. Für ihren Dienst steht sie unter dem Gesetz Jesu: „ihr – so wie ich“, in unbeschränkter Hingabe. Und für das Evangelium gilt, was von keinem menschlichen Wort gesagt werden darf: „Doch wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündeten, als wir euch verkündet haben, verflucht sei er!“ (Gal 1, 8)

Das bedeutet: Wie der Dienst, so ist auch die Vollmacht der Kirche anderen als menschlichen Gesetzen unterworfen. Der Dienst ist ein durchaus „unvernünftiger“, ja, er ist letztlich Ausdruck der „Torheit des Kreuzes“ und des darin einbrechenden Eschaton. Das gleiche gilt für die Vollmacht: Auch sie ist „unvernünftig“, weil kein Mensch einem anderen „Sünden vergeben“ kann. Sie ist *ebenfalls* Ausdruck der Torheit des Kreuzes (weil Gott sich den Menschen darin auch ausliefert) und darin Zeichen des anbrechenden Eschaton.

Daraus würde sich ergeben: Im Bereich des menschlich-irdischen Denkens und Ver-

haltens ist beides Torheit und beides auch unausgleichbar. Das kann auch nicht durch solche Programmworte, wie „der König ist der erste Diener des Staats“, aufgehoben werden. Denn Dienst im radikalen Verständnis des Neuen Testaments schließt ein monarchisches Königtum oder auch ein kirchliches Amt im Sinn weltlicher Herrschaft aus. In diesem Bereich gibt es keine echte Dialektik, sondern sich ausschließende Gegensätze.

Sehen wir den Gegensatz, wie es wohl einzig möglich ist, im Licht der eschatologischen Tat Gottes in Jesus Christus und der zu ihm gehörenden Gemeinde, so wird er in Gott aufgehoben. Denn diesen Dienst gibt es nur, weil man dazu befreit und befähigt wird durch Christus oder „durch Gnade“. Und die Vollmacht gibt es nur, weil sie ebenfalls zugeteilt und ausgeübt wird durch denselben Christus oder „durch Gnade“. Beide haben zeichenhaften Charakter, weil sie noch nicht den Zustand der Menschheit insgesamt ausdrücken, sondern nur „punktuell“ und im Vorgriff auf die Vollendung geschehen. Zeichenhaft sind sie, weil es letztlich nur Christus sein kann, der im Dienen und in der Vollmacht wirkt und so der eigentliche Träger von beidem ist. Es heißt: „Ich war nackt, und ihr habt mich bekleidet, krank, und ihr habt mich besucht . . .“ (vgl. Mt 25, 36 f.). Und es heißt auch: „Wer euch hört, der hört mich . . . und den, der mich gesandt hat“ (vgl. Lk 10, 16). (Das gilt aber nicht von den Bischöfen, sondern von den Jüngern Jesu!)

Beides ist auch ständig gefährdet: die geistliche Vollmacht durch weltliche Macht- ausübung, und der geistliche Dienst durch humanistische Verdünnung (z. B. wenn man sagt: das Gebot, den Nächsten zu lieben wie sich selbst, gebe die Selbstliebe als *Maß* für die Nächstenliebe an – und nicht die Liebe Christi). Auch der „geistliche Dienst“ muß über sich hinausweisen und „zeichenhaft“ sein. Der Jünger soll eben nicht *nur* etwas tun, zupacken, helfen, sondern auch bezeugen, daß es um die Liebe *Gottes* geht. Vielleicht kann man abschließend zum II. Teil folgendes sagen: Alle Glieder der Kirche nehmen an der Hingabe Jesu für die Menschen und an der Vollmacht des erhöhten Herrn (dem „Königsamt“ Christi) teil. Sie sind zum Dienen gesandt – „so wie ich euch gedient habe“ –, und sie sollen den Herrschaftsanspruch Gottes bezeugen, den er in der Auferstehung Jesu besiegelt hat. Daher lebt der Christ, wie Paulus es sieht, „in“ Jesus Christus, dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen. Er ist dem Tod preisgegeben und doch schon im Leben. Die „Dialektik“ – wenn man es so ausdrücken will – von Dienst und Vollmacht ist eine Spiegelung der Dialektik von Kreuz und Auferstehung.

III. Praktische Überlegungen

Wie müssen die Ordnungen der Kirche gestaltet werden, damit dieser zeichenhafte Charakter und die eschatologischen Dimensionen in Dienst und Vollmacht zum Ausdruck kommen? Viele Gedanken werden heute dazu diskutiert. Wir deuten zunächst

ein allgemeines Moment an: Da *beides* gefährdet ist, muß beides möglichst eng miteinander verbunden werden, um sich gegenseitig zu fördern und auch im Blick zu halten, zu „kontrollieren“ – im Geist Gottes! Ein einzelner oder eine Gemeinde können der Gefahr erliegen, ihren Dienst so absolut zu setzen, daß sie glauben, sich im Engagement für die anderen auflösen zu sollen. Sie hätten – konsequent zu Ende gedacht – die Botschaft des Evangeliums mit ihrem inneren Anspruch auch den Menschen *gegenüber* zu vertreten. Und anderseits: Ein einzelner oder eine Kirche, die sich auf „ihre“ Vollmacht versteift und etwa wie die Stadt auf dem Berg bleibt, damit die anderen zu ihr kommen und von ihr Belehrung empfangen, würden isoliert und zur unfruchtbaren Erstarrung verurteilt sein, ja, sie würden jene Vollmacht pervertieren. Wo Vollmacht ausgeübt wird, muß das auch *erkennbar* und nachprüfbar als *Dienst* geschehen, und umgekehrt: Der Dienst, das Engagement für den Menschen, müssen ebenso als Zeugnis des weltüberwindenden *Glaubens* geschehen. Die Frage nach Macht und Dienst ist heute zwar auf die Ausübung des Vorstederdienstes (der Presbyter, Bischöfe, des Papstes – und ihrer Behörden) zugespitzt und wird daher oft nervös behandelt. Daß hier Mißstände und Fehlentwicklungen aufzudecken und abzubauen sind, ist offenkundig. Doch liegt das eigentliche Problem tiefer, es betrifft die Kirche im ganzen. Nur von solcher Besinnung können wohl Genesung und eine neue Praxis erwartet werden.

1. Die Hauptsicherung gegen die Gefährdung von Dienst und Vollmacht liegt wohl darin, daß in der Kirche durchgehend wirksame kollegiale Ordnungen bestehen. So ist das Kirchenverständnis der Ostkirche von Anfang bis heute gewesen, so galt es in der Westkirche lange Zeit, z. B. für die Wahl der Bischöfe durch das Volk. Kollegialität in diesem Sinn würde nicht den besonderen Dienst einzelner, besonders der Vorsteher (Presbyter, Bischöfe, Papst) beschneiden oder einebnen, sondern erst in ihrem Stellenwert voll erkennbar und in ihren Handlungen überzeugend wirksam machen. Theoretisch hat das weithin auch gegolten, zum Beispiel in der Lehre von dem allgemeinen Konzil, das mit dem Papst zusammen volle Lehr- und Entscheidungsbefugnis besitzt, und der Lehre vom Primat des Papstes. (Beide Positionen sind nie theoretisch miteinander ausgeglichen worden: Auch hier gäbe es „auf höchster Ebene“ ein Miteinander und Gegenüber.) In der heutigen Situation gilt es jedoch weithin praktisch nicht. Das dürfte eine der Hauptursachen der „Unruhe in der Kirche“ sein. Diese Unruhe wird anhalten und anhalten müssen, solange nicht ausreichende Veränderungen geschehen sind.

Auch bei der Einrichtung neuer „synodaler“ Ordnungen, wie der verschiedenen „Räte“, sind die genannten Gefahren sofort mit zu sehen. In einem Vortrag im vergangenen Jahr habe ich zu der Einrichtung der „Räte“ bei aller Betonung ihrer Notwendigkeit kritisch gesagt: „Auch noch so gut funktionierende ‚Räte‘ und Organisationsformen können mehr Hemmnis als Förderung sein; sie können die Vielfalt der Gnadengaben und Dienste beschneiden und aus dem Dienst, dem alle diese Formen zugeordnet sind, eine neue Herrschaft der Bürokratie und des Zentralismus machen.“

Alles hängt ab von dem Geist, in dem wir sie als Mittel benutzen. Wir müssen nach einer neuen Art des kollegialen und geistlichen Denkens und Verhaltens suchen.“²

2. Das noch weithin selbständige, mit alleiniger Entscheidungsbefugnis ausgestattete Leitungsamt der Kirche muß in die Gemeinde bzw. die Kirche gleichsam zurückgeholt werden – ohne daß das „Gegenüber“ einge ebnet würde. Da eine neue Praxis nur durch gemeinsame Übung, also wieder durch die Praxis, gelingen kann, muß von allen Beteiligten versucht werden, einen solchen *kollegialen Stil* zu entwickeln. Es geht weniger um Abgrenzung von Kompetenzen, um Rechte und neue „Strukturen“ als um diesen Stil, und das heißt zunächst: um eine Vorgabe gegenseitigen Vertrauens von allen Seiten. Nur im Notfall sollten „Kampfmaßnahmen“ ergriffen werden. Karl Rahner sagt mit Bezug auf die Amtsträger (in unserem engeren Sinn): „Zur praktischen Neuinterpretation des Amtes würde auch gehören, daß, soweit wie nur möglich, kirchenamtliche Entscheidungen und Maßnahmen in der Öffentlichkeit durch ihre Sachgründe verständlich gemacht werden. Ist das Kirchenvolk auch nicht in einem rechtlichen Sinn und gewissermaßen als höhere Instanz Richter über die Entscheidungen der kirchlichen Amtsträger, so schließt diese Tatsache doch wiederum nicht aus, daß die Amtsträger in einem durchaus echten und legitimen Sinn der Kirche als ganzer, also auch dem Kirchenvolk, Rechenschaft schulden über das, was sie tun.“³ Öffentlichkeit der innerkirchlichen Vorgänge und Entscheidungen macht erst Mitverantwortung möglich.

Auch wenn es gelingen sollte, einen solchen „Stil“ zu entwickeln, werden wir mit krisenhaften Zuspitzungen rechnen müssen, in denen die Vorläufigkeit der Kirche schmerzlich erfahren wird. Jeanne d'Arc wurde von einem kirchlichen Gerichtshof zum Scheiterhaufen verurteilt – und wird heute als Heilige verehrt. Thomas Morus stand allein mit seinem Gewissen gegen die Bischöfe, Theologen und Juristen seiner Zeit – und ging dafür in den Tod. Als Grenzfall wird man auch ansehen müssen, wenn ein Vorsteher einmal gegen seine Ratgeber entscheidet. Diese äußerste Möglichkeit darf nicht ausgeschlossen werden. Aber der krisenhafte Grenzfall ist nicht der Normalfall. Auch in diesen Grenzfällen muß einsichtig gemacht werden können, daß die Entscheidung am Evangelium orientiert war.

3. In der zunehmenden Pluralität der modernen Gesellschaft sind entsprechende Bestrebungen in der Kirche zu vielfältiger Meinungsbildung, Interessenkonvergenz, Zusammenschlüssen verschiedener Art nicht nur als abgerungenes Zugeständnis zu dulden, sondern zu fördern. Wenn sich an der Basis nichts tut, bleibt auch eine Reform von oben (etwa durch das Konzil oder bischöfliche Verordnungen) wirkungslos. Das

² Vgl. Kirche als Bruderschaft und Mitverantwortung der Christen, in: *Diakonia/Der Seelsorger* 1 (1970) 232.

³ K. Rahner, *Freiheit und Manipulation in Gesellschaft und Kirche* (München 1970) 52.

trifft für die verschiedensten Gruppierungen in den Gemeinden, für übergemeindliche Zusammenschlüsse, für Gruppen unter Priestern u. a. zu. Auch hier gilt, daß der Geist Gottes ein Geist der Fülle und der Vielfalt ist. Nur Mangel an Vertrauen oder ängstliche Furcht können solche Bestrebungen von vornherein verdächtigen. Sie als solche abzulehnen und für illegitim zu erklären, widerspricht sogar direkt dem aufgezeigten Bild der Kirche als eines eschatologischen *Zeichens*. Andererseits gilt auch: Solche Gruppen müssen in der Sprache ihrer Erklärungen, Resolutionen und in ihrem Verhalten auch *erkennbar* aufweisen, daß sie sich am Evangelium und am Geist Jesu Christi orientieren – so, wie das von den „Amtsträgern“ erwartet wird.

4. Überall dort, wo sich der angedeutete kollegiale Stil noch nicht entwickelt und von allen Beteiligten gesucht und ernsthaft gewollt wird, ist auch die Entwicklung von „Gegenstrukturen“, vielleicht sogar bestimmter fester Einrichtungen, nötig, wie sie Karl Rahner andeutet: „Das Amt in der Kirche sollte selbst in der Kirche Institutionalismen schaffen, die zu ihm und seiner Dynamik gegenläufig sind und in einem gewissen Sinn so Kontrollinstanzen für das Amt darstellen. Man braucht kein Anhänger der Lehre von der Gewaltentrennung nach Montesquieu oder der Anwendung dieser Lehre auf die Kirche zu sein, um so etwas für wünschenswert zu halten. So wie es im Staat einen Verfassungsgerichtshof gibt, der zwar nicht schlechthin unabhängig von der obersten Regierungsgewalt, aber doch selbständig gegenüber bestimmten Maßnahmen der Regierung ist, so wie ein Gericht selber dem Angeklagten, den es verurteilen will, einen Pflichtverteidiger bestellt, der sich der geplanten Verurteilung widersetzt, so wie es sogar im Heiligen Offizium einen Mann gibt, der, unabhängig von den drei ihm Vorgesetzten, nur dem Papst selbst Rechenschaft schuldet und die Rechtlichkeit der Maßnahmen des Heiligen Offiziums kontrolliert, so ähnlich sollte es auch allgemein in der Kirche Institutionen geben, die eine gewisse kontrollierende Gegeninstanz neben dem Amt im üblichen Sinne sind.“⁴

Vielleicht sind die vorgetragenen Überlegungen auch geeignet, etwas zur theologischen Orientierung in dem sogenannten „Demokratisierungsprozeß“ in der Kirche beizutragen. Dieser Prozeß wird sich nur dann als legitim und für das Zeugnis der Kirche wirksam erweisen, wenn der „geistliche“ und zeichenhafte Charakter von Dienst und Vollmacht und aller Ordnungen erfahren wird und damit ständig auf das verweist, wofür die Kirche insgesamt Zeichen ist: auf die Herrschaft Gottes, wo Gott alles in allem ist und alle Menschen wahrhaft Brüder sein dürfen.

⁴ Ebd. 53 f.

Fränzi Maierhöfer

Die unbewältigte Stadt

Zum Problem der Urbanisation in der Literatur

Die Stadt als gegeben angenommener Hintergrund, spezifisches Lokalkolorit, unreflektiert vorausgesetzte oder gar angestrebte Lebensbedingung taucht in der Literatur auf, seit es Städte gibt. Das Vorhandensein einer Stadt läßt sich für die Entstehung von Boccaccios Novellensammlung „Das Dekameron“ als ebenso notwendig behaupten wie für Camus' Roman „Die Pest“. Im ersten Fall flieht eine Gruppe von Menschen vor dem Zugriff der Pest aus der Stadt Florenz hinaus aufs Land und vertreibt sich dort die Zeit mit Geschichtenerzählen. Im anderen Fall stehen die Mauern der Stadt Oran für die unnachgiebigen Klammern, die eine von der Seuche befallene geschlossene Gesellschaft zusammenhalten. Balzacs „Vater Goriot“ zählt genauso zu den Angehörigen einer städtischen Zivilisation wie Dickens' „David Copperfield“ oder etwa Dostojewskijs „Idiot“ und Thomas Manns „Buddenbrooks“.

Die moderne mechanisierte Großstadt als komplizierter Gesamtkomplex jedoch kann erst zu Beginn unseres Jahrhunderts Gegenstand der literarischen Untersuchung und Darstellung werden. Das organisatorische und soziale Problem der Großstadt stellt neue Anforderungen an die Dichtkunst, verlangt eine der veränderten Lebensweise angepaßte Ästhetik, erweitert und sprengt die alten Grenzen der epischen Stilmittel, die am besten geeignet sind, das Neben- und Durcheinander der Erscheinungen in der Stadt zu bewältigen, braucht neue, vielfältige Simultantechniken. Einer der richtungweisenden Revolutionäre des Erzählverfahrens war James Joyce, der sein Leben lang über eine Stadt schrieb, über Dublin. Voll Stolz wies er darauf hin, daß es noch nach etwa hundert Jahren möglich sein werde, seine Heimatstadt nach den Angaben im „Ulysses“ und in den „Dubliners“ zu rekonstruieren. Trotzdem fällt Joyces geliebtes und gehaßtes Dublin bei dieser Betrachtung aus. Ihm fehlen einige wesentliche Kriterien der modernen Großstadt: die fortgeschrittene Technifizierung und die völlige Anonymität des einzelnen in der Masse der vielen. Joyce stellt zwar den Zusammenbruch der abendländischen Tradition und das Versagen der organisierten Religion, das Zerreißen des Netzes ihrer Rituale, Ver- und Gebote, die Vereinzelung der miteinander lebenden einzelnen (in Form der Bewußtseinsströme auf verschiedenen Ebenen und in jeweils anderer Rhythmisierung) als Verfallsprozeß dar, nicht aber als vollendete Tatsache. Die Anerkennung eben dieser Tatsache aber ist unerläßliche Vorbedingung für das Verständnis der Thematik des Großstadtrromans. Sein Zentralanliegen trifft

zusammen mit dem der maßgebenden heutigen Literatur: es ist die Darstellung des „dissoziierten“¹, von sich selbst und damit von den anderen abgespaltenen Menschen, zugleich Opfer und Ursache der gesellschaftlichen Unordnung. Allerdings zeigt dieser Roman den Stadtmenschen, der sein Tun im Tohuwabohu in sich und um sich nicht anders denn als Hilfsmittel zum simplen Überleben zu motivieren oder als Weg zur Anhäufung relative Sicherheit verheißender materieller Güter zu deuten weiß, nicht für sich allein. Er stellt ihn in Wechselbeziehung zu der von ihm selbst geschaffenen und ihn prägenden Umwelt – zur Stadt².

Die Auswahl der Romane – Dos Passos: „Manhattan Transfer“ (1925), Döblin: „Berlin Alexanderplatz“ (1929), Aragon: „Pariser Landleben“ („Le paysan de Paris“; 1926)³ – richtet sich einmal nach ihrem unbestreitbar überragenden literarischen Rang. Zum anderen trägt sie dem Umstand Rechnung, daß die Autoren eine ähnliche Spannung durchzustehen hatten. Alle drei verarbeiten, wenn auch auf sehr verschiedene Weise, autobiographische Materialien, litten unter dem Schock der Brutalitäten des Ersten Weltkriegs⁴, wollen die neuentdeckte Dimension der Geschichte ihrem Werk integrieren, fragen nach der Daseinsberechtigung des Künstlers in der modernen Industriegesellschaft und versuchen eine Antwort in mehr oder weniger intensivem politischen Engagement zu finden. Alle kamen sie mit den geistigen Bewegungen ihrer Zeit in Berührung, ohne einem der gängigen Ismen untergeordnet werden zu können.

John Roderigo dos Passos (1896–1970), Amerikaner teils portugiesischer Herkunft mit einer Vorliebe für Spanien und dessen Kultur, ehemaliger Architekturstudent, Exkommunist und späterer Goldwater-Anhänger, schrieb seine Romane in sozialkritischer Absicht⁵. Allerdings, wie R. G. Davis bemerkt, ohne Soziologie zu betreiben⁶. Seine besondere, vom Film (Eisenstein) und von Joyce angeregte Montagetechnik vermittelt seine Weltsicht deutlicher als seine unklaren politischen Ansichten.

Ob *Alfred Döblin* (1878–1957) Dos Passos und Joyce gelesen hatte, als er sein Erfolgsbuch „Berlin Alexanderplatz“ schrieb, ist eine zweitrangige Frage. Das Zusammentreffen ähnlicher Themenstellungen beweist nur ihre Dringlichkeit. Das spezifisch Döblinsche Simultanverfahren mag von der Großstadtbegeisterung der Futuristen und der Zeitenwende-Stimmung der Gruppe um die Zeitschrift „Der Sturm“, die in Deutschland das Programm des Expressionismus propagierte, seine Collagetechnik

¹ Das Thema behandelt, auf den amerikanischen Stadtroman beschränkt, Blanche Housman Gelfant, *The American City Novel* (Univ. of Oklahoma Press 1954).

² Volker Klotz' umfangreiche Untersuchung: *Die erzählte Stadt* (München 1969) soll „das Verhältnis zwischen Stadt und Roman ermitteln“ (11).

³ John Dos Passos, *Manhattan Transfer* (Hamburg 1959 undrororo 836/37); Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz* (Nachwort von W. Muschg) (Olten 1961 und dtv 295); Louis Aragon, *Pariser Landleben* (Nachwort von Elisabeth Lenk) (München 1969).

⁴ Dos Passos' früherer Roman „*Three Soldiers*“ (1921) beeinflusste direkt Norman Mailers „*The Naked and the Dead*“ (1948) und auch James Jones' „*From Here to Eternity*“ (1951).

⁵ Einen knappen chronologischen Überblick über Dos Passos' Leben und Werk bietet John H. Wrenn im Vorspann seines Buchs: *John Dos Passos* (New York 1962).

⁶ Robert Gorham Davis, *John Dos Passos* (Minneapolis 1967) 30.

von den Dadaisten inspiriert worden sein. Seine romantheoretischen Äußerungen weisen ihn als einen Künstler aus, der seinen eigenen Weg suchte.

Obwohl andersartig, teilt Döblin eine erstaunliche Wandelbarkeit, die beinahe obsessive Beschäftigung mit dem Problem der Vereinbarkeit der „Menagerie“ (Döblin) des eigenen Ich mit der Menagerie der vielen anderen und eine etwas nebulose Neigung zur Mystik mittelalterlichen Stils mit *Louis Aragon* (geb. 1897). Beiden recht unbegablichen Autoren ist auch noch die Vernachlässigung durch das deutsche Lesepublikum gemeinsam. Aragon, zusammen mit Breton und Soupault Gründer der surrealistischen Gruppe – der besprochene Roman stammt aus dieser Periode – und nach seinem Bruch mit den Surrealisten⁷ Anhänger der KP und heute noch deren Mitglied, wurde in Westdeutschland erst 1961 durch die Übersetzung seines Romans „Die Karwoche“ bekannter. Auch die meisten seiner übrigen Romane kamen „nicht über den Rhein, sondern über die Elbe“ zu uns⁸. Aragon ist es gelungen, sich den eigentlich lyrischen Antrieb seines Schaffens nicht zerstören zu lassen. Augenscheinlich wurde er von den beiden anderen Dichtern nicht beeinflusst.

Die umgestülpte Stadt

Gebannt starrt Ellen durch die Fenster ihres Salonwagens, in den sie an der Manhattanfähre umgestiegen ist. Fast zwanghaft schaut sie hinaus „auf die braunen Sümpfe und die Millionen schwarzer Fabrikfenster und die pfützigten Straßen der Städte und ein rosarotes Dampfboot auf einem Kanal und Konservenplakate und pausbackige Pfefferminzgnomen, alles kreuz und quer von hellen Regensträhnen durchkritzelt... Die Räder ratterten in ihrem Kopf, sangen Manhattan-Trans-fer-Manhattan-Trans-fer.“

Dos Passos schildert in scheinbar impressionistischer Weise das Herumkrabbeln von etwa hundertzwanzig personenähnlichen Partikeln in dem „verrückten, epileptischen Steinhaufen“ New York. Wenn davon die schöne Ellen verhältnismäßig oft ins Blickfeld des Lesers rückt, ist sie doch nichts weniger als eine Hauptperson. Dieser Roman hat weder Haupt- noch Nebenpersonen noch Handlung. Der Autor präsentiert ein Bündel von Begebenheiten, die in der geographisch und historisch nachweisbaren Gebäudeanhäufung, New York genannt, geschehen, ohne ersichtliches Ziel und ohne ein den Menschen hilfreiches Endergebnis. Wie die einzelnen Ereignisse verlaufen, ist bedingt und bestimmt von der besonderen Beschaffenheit dieser Stadt, ihrer vielgestaltigen Monotonie; scheinbar zusammenhanglos herausgegriffene Begebenheiten, die mit-

⁷ Vgl. Die Affäre Aragon in: Maurice Nadeau, Geschichte des Surrealismus (rde 240/41, Reinbek 1965) 159 f. und besonders: La leçon de Kharkov und L’Affaire Aragon in: Roger Garaudy, L’itinéraire d’Aragon (Paris 1961) 213 f. und 231 f.

⁸ Heinrich Balz, Aragon – Malraux – Camus, Korrektur am literarischen Engagement (Stuttgart 1970) 9.

einander in gar keinem oder nur zufälligem Zusammenhang stehen, die zusammengekommen den Symptomkomplex Stadt ergeben. Durchaus eine bestimmte Stadt ist es, von der Dos Passos berichtet. Aber sie ist kein einmaliges Phänomen. New York, eine Metropole am Meer, von fiebernder Hitze geschüttelt, ständig vom Feuer bedroht, von Feuerwehren durchrast, nach Regen lechzend, ächzt unter der „Bürde Ninives“ (vgl. die Überschrift des letzten Kapitels), steht auch in der Tradition Babylons, Konstantinopels und Roms⁹. Baumaterialien und Beförderungsmittel haben sich geändert, nicht aber die Symptome einer „umgestülpten Stadt“. In den ungefähr fünfundzwanzig Jahren, die Dos Passos' gewaltiger Report umfaßt, dehnt sich New Yorks Umfang aus. Eifrig wird es um- und ausgebaut, Schlangen von Autos und Autobussen drängen sich in den vordem von einzelnen Droschken befahrenen Straßen. Mehr Lärm, mehr Reklamelichtreflexe, Auswirkungen profitgieriger Betriebsamkeit, dringen durch die Fenster und Mauern der steinernen Wohnungen, die ihren Bewohnern keine Geborgenheit bieten, stülpt sich von außen wie eine erdrückende Glocke über sie. Fenster, „zum festen Toposbestand des Stadtromans“ (Klotz) gehörig, werden so zu ungeschützten Einfallstoren unerwünschter mechanischer Reize, lassen die Stadt, besonders ihren Lichterschein, der keine menschliche Dunkelheit erhellt, gefährlich bedrängend allgegenwärtig sein. Kinder, von den fatalistisch sich anpassenden, den Angriff der Stadt mit Apathie parierenden Erwachsenen alleine gelassen, erliegen dem Umstülpungseffekt schon früh. So etwa Ellens Sohn Martin, der voller Angst in seinem Gitterbett liegt, während draußen ein Feuerwehrauto vorbeirattert: „Draußen ist es finster, und hinter den Mauern und noch weiter draußen die entsetzliche tiefe Finsternis der Erwachsenen, rattert, klirrt, kriecht in Brocken durch die Fenster, steckt ihre Finger durch den Türspalt . . . Er brüllt und erstickt fast zwischendurch.“ Vor etwa einem Vierteljahrhundert hatte seine Mutter ähnliches erlebt.

Die Erzählweise Dos Passos', der selbst nicht in Erscheinung tritt, keine seiner Figuren bevorzugt oder benachteiligt, seine Methode, den Komplex Stadt durch nebeneinandergestellte präzise Bilder von gleichrangigem Aussagegewicht zu schildern, diese Bilder schnell zu wechseln, ein und dieselbe Szene von verschiedenen Perspektiven her zu sehen, die Aufmerksamkeit auf ein Personen-Objekt zu konzentrieren und dann übergangslos und ohne Anführungszeichen das bisherige Objekt als Subjekt sich selbst erklären zu lassen, wird unter dem bekannten, deshalb noch nicht bedingungslos anwendbaren Fachausdruck „Montagetechnik“ in der Literaturwissenschaft geführt. Ist damit ein dem Film gemäües und ihm entlehntes Verfahren des „Schnitts“ und des Überblendens gemeint, dann trifft der Ausdruck nicht nur die Methode, sondern auch die Absicht des Erzählers. Denn in dieser umgestülpten Stadt zählt allein die photo-

⁹ Dos Passos, zu dessen Lieblingslektüren Gibbons' „Decline and Fall of the Roman Empire“ zählte und der bedauerte, zur ersten Generation amerikanischer Schriftsteller zu gehören, die für ein Publikum schreibt, das mit der Bibel nicht mehr vertraut ist, arbeitet hier mit Bibelzitate und -anspielungen. Vgl. Renate Schmidt-v. Bardeleben, Das Bild New Yorks im Erzählwerk von Dreiser und Dos Passos (München 1967) 56 f.

gene Außenansicht, die filmisch effektive Fassade, der am gepflegten Äußeren, am strahlenden Lächeln und beschwingten Gang erkennbare und in Dollars berechenbare „Erfolg“. Dort kommt es auch bei der Arbeitssuche vor allem darauf an, „wie einer aussieht“. Das muß der Landarbeiter Bud Korpenning bald erfahren, der seinen harten und frommen Vater in Notwehr erschlagen und vergraben hat. Immer weiter will er nun hinein in die große Stadt, „mitten rein“, um Zuflucht im Gewimmel der vielen anstatt einer Freistadt zu finden. Es gelingt ihm nicht. Diese Stadt hat weder Mitte noch Tiefe. Bud bringt sich um.

In dem theatralisch aufgeputzten Riesenschwindel New York, wo sich Autobusse „wie die Elefanten bei der Zirkusparade“ bewegen, ein Sonnenuntergang zum „Bild im Wartezimmer eines Zahnarztes“ verfälscht werden kann und selbst der Ausbruch des Ersten Weltkriegs wie ein „merkwürdiges Schauspiel“ erscheint, dort kann niemand leben. Nicht einmal die Theatralik ist echt, weder sinnfroh noch pompös noch ein bestimmtes Rollenrepertoire erfordernd. Nichts als ein mißlungener Versuch, der monotonen Banalität des Stadtlebens etwas Farbe zu verleihen. Im perfekt neutralen Mechanismus der an Dingwerten orientierten kapitalistischen Gesellschaft kann ein Mensch nicht einmal eine Rolle spielen. Sein Auftreten hängt nur von dem Stellenwert ab, den seine Stellung bestimmt. Demnach kann man die soziale Erfolgsleiter hinaufklettern und wieder hinunterfallen. Sonst nichts. Der ehemalige Wallstreetkönig Joe Harland z. B. sinkt zum Nachwächter ab, der Milchmann Gus McNiel steigt zum skrupellosen Gewerkschaftsboß auf. Den Start seiner Karriere ermöglichte ihm das Geld, das der gerissene Anwalt Baldwin aus dem Unglücksfall herauschlug, der Gus zum Krüppel machte. Diese Spezialisierung auf die finanzielle Ausschlichtung von Unglücks-„Fällen“ war zugleich der Anfang des Aufstiegs Baldwins, den Ellen, selbst erfolgreich als Schauspielerin und Moderedakteurin, schließlich heiratet. Damit schließt sie die Serie ihrer photographierbaren „Erfolge“ ab. Die schöne rothaarige Ellen, von Dos Passos meist im Präsens der Bildbeschreibung erfaßt, zieht die Blicke auf sich. Ihre optische Attraktivität allein erklärt ihr häufigeres Auftreten in dieser glanzlosen Show hinreichend. Wie es in Ellen aussieht, kümmert niemanden. Auch sie selbst kaum.

Die unmenschliche Unaufrichtigkeit dieses uniformierenden Revue-Daseins im Scheinwerferlicht einer anonymen Öffentlichkeit, das fatale Verharren in der konformierenden Anonymität der Masse der Städter wird betont durch die Funktion der Zeitung. Eng in der U-Bahn zusammengepfercht, ihrem Rhythmus unterworfen, lesen die Städter Zeitung. In Schnell-Restaurants zusammengepreßt, nebeneinander und einander gegenüberstehend, lesen sie Zeitung. Beziehen Anregung, Gesprächsstoff, Nervenkitzel aus bestenfalls dritter Hand. Zeitungsmeldungen über sensationelle Morde, politische Korruption, Berichte von den verschiedenen Kriegsschauplätzen stehen ebenso unerklärt und unerklärlich gleichwertig und gleichgültig nebeneinander wie die Teilchen des Realitäts-Puzzles, zu denen auch die Zeitungsleser zählen. Die Zeitung vermittelt Stellen, bewerkstelligt Liebesaffären, bringt beiläufig auch einige Personen des Romans miteinander in Berührung. So bezog der damals noch arbeitslose

Baldwin die Information vom Unfall des ihm bis dahin unbekanntes McNiel aus der Zeitung. Jimmy Herf, zeitweilig Ehemann von Ellen, Reporter, damit als „Schmarotzer am Drama des Lebens“ berufsmäßig an der Nachrichten-Montage beteiligt, wird an Ellen wieder durch ein Zeitungsfoto erinnert. Die Zeitung, selbst ein Montage-Produkt, bewirkt ihrerseits Montage, doch konzept- und planlos.

Montage aber meint noch mehr und anderes als eine Methode, durch rasche Bilderfolge den Eindruck der Simultaneität hervorzurufen. Dem Wortsinn nach bedeutet Montage ursprünglich den Zusammenbau einer technischen Anlage. Die Stadt, die Dos Passos darstellt, indem er ein geschlossenes Bild eines nicht integrierten Ganzen liefert, ist in der Tat etwas Montiertes. Ein zweifellos funktionsfähiges Ding, eine verzweifelt reale Scheinwelt. Wozu aber, wem zunutze funktioniert der Mechanismus Stadt? Nicht für die Menschen, die ihn bedienen. Die Innenseite dieser scheinbar glanzvollen „Zeltschau“, die ihren gelben Widerschein gegen den nächtlichen Himmel wirft, ist ein „Alptraum von all den Betten in all den Taubenschlagzimmern, verstrickte Schläfer, verkrümmt und halberstickt wie die Wurzeln gefesselter Topfpflanzen“.

Bezeichnenderweise lautet der Titel des Buchs nicht „New York“, sondern „Manhattan Transfer“. Das ist der Name einer Umsteigestelle, einer Durchgangsstation, nicht eines Wohnorts. Wer, vom Mechanismus der Stadt erfaßt, darin hängenbleibt, den stanz sie zu einem entmenschten, funktionsfähigen Teilchen ihrer selbst um, vernichtet seine Träume. Als McNiel von den Rädern des Zugs erfaßt wurde, hatte er gerade davon geträumt, New York zu verlassen und Farmer zu werden. Ein Mann namens Phil Sandbourne, vom Anblick der im Taxi vorbeifahrenden, ihm unbekanntes Ellen einen Augenblick zu Tagträumen hingerissen, fällt dem Straßenverkehr zum Opfer. Ehe sich Bud bei seinem tödlichen Sprung ins Wasser das Genick bricht, gaukelt er sich seine Hochzeit mit der Jugendfreundin Victoria Sackett vor.

Der Transit-Charakter dieses Umschlagplatzes wird noch deutlicher, untersucht man die Beschaffenheit der Montage-Teilchen. Um Fertigbauweise handelt es sich nicht. Die Bestandteile des Montage-Materials sind nicht mehr natürlich gewachsen und noch nicht synthetisch hergestellt. Da Montage sich nicht selbst ausführen kann, verlangt sie einen bewußt konstruierenden Monteur. Dos Passos' Stadt aber erweckt den erschreckenden Eindruck einer monteurlosen, anonymen Mechanik, die von den Städten widerstandslos als gegeben hingenommen wird. Unaufhaltsam greift sie um sich, greift in die Natur ein, ohne ihre Kräfte zu nutzen, ohne Technik als „Kunstgriff“ zur Freistellung spezifisch menschlicher Fähigkeiten zu verwenden. Menschen, die diesen Anspruch überhaupt erheben würden, gibt es nicht in der Stadt. Die sprachlichen Vergleiche Dos Passos' erfassen den Städter als ein mehr den Pflanzen als den Tieren zuzuordnendes Lebewesen, als entwurzelte, verkrüppelte „Topfpflanzen“. Die U-Bahn schüttelt Menschen „wie Mais in einer Röstmaschine“, im Tunnel des Fährhauses von Manhattan werden sie zusammengequetscht „wie Äpfel, die man in die Rutsche einer Obstpresse schüttet“.

Kalt und undramatisch zermalmt der Mechanismus Stadt auch den einzigen Ansatz

zu menschlicher Tragik: Ellens Liebe zu Stan Emery, einem reichen, begabten Nichtstuer, der nichts tut, weil er nicht weiß, was er mit dem Erfolg anfangen soll, wenn er ihn hat. Chronisch alkoholisiert und versehentlich heiratet er dann eine andere, verbrennt sich, dem Verdursten nahe, in seinem Zimmer dann selbst. Der Ausbruch des Feuers, in diesem Buch stets eine unmittelbare Bedrohung, verursacht nur einen Zimmerbrand.

Im Pluralismus der Anonymitäten, der „Platz, Sauberkeit und Stille“ zur unerreichbaren Mangelware werden läßt, der das Eigenleben des einzelnen nicht duldet, kommt keiner Begebenheit mehr Bedeutung zu als einer anderen. Denn alle zusammen bedeuten nichts. Diese Stadt, ein totales neutralisierendes Neutrum, ist zwar von Menschen, aber nicht *für* Menschen gemacht.

Widersacher Stadt

Auch wenn *Alfred Döblin* nur auf Anraten seines Verlegers der kargen Überschrift „Berlin Alexanderplatz“ den Untertitel „Die Geschichte vom Franz Biberkopf“ hinzufügte – der doppelte Titel führt an die Doppelgleisigkeit des einzigen bedeutenden deutschen Großstadttromans heran. Auf dem einen Gleis läuft ein „Enthüllungsprozeß“ ab, der Werdegang des ehemaligen Zement- und Transportarbeiters Franz Biberkopf nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis Tegel. Dort hat er eben vier Jahre „abgemacht“, wegen Totschlags, begangen an seiner Braut Ida. Erst als sich die Tore des Gefängnisses hinter ihm schließen, an dessen rote Mauer er sich Schutz suchend mit dem Rücken preßt, ist für ihn der wahre schreckliche Augenblick gekommen: „Man setzte ihn wieder aus“. Damit beginnt für Franz „die Strafe“. Der wenig intelligente ehemalige Strafgefangene, ein naiv-primitiver Muskelprotz, dessen kaum differenzierte Seelenregungen von einem pathologisch verspannten Mißverhältnis zwischen verkramptem Kraftmeiertum und übertriebener Empfindlichkeit, zwischen blindem Wüten gegen das „Unrecht“, das ihm widerfährt, und instinktlos falsch verteiltem Miß- und Vertrauen schwanken und zu aggressiven Explosionen gedrängt werden, dieser ängstliche und freche Sträfling muß wieder hinein in die Stadt Berlin. Sein Autor will es so. Prolet Biberkopf, weder ein Held noch kein Held, ist Döblins selbsterschaffene Testperson, deshalb „kein beliebiger Mann“, wie es im barockisierenden Vorwort zum zweiten Buch heißt. Der Autor rief Biberkopf herbei „zum Erleben seines schweren, wahren und aufhellenden Daseins“. Die Versuchsperson soll durchleben – und, anspruchsvoll gleichnishaft – *vorleben*, welche Chance das Kollektiv Stadt einem (allerdings kaum individuierten) Individuum läßt, „anständig“ zu bleiben, sich „zu bewahren“, auf die eigene Kraft vertrauend sich abzusondern und private Gerechtigkeit zu fordern. Schon im Vorwort betont Döblin, Biberkopf werde die Probe nicht bestehen können, erst müsse er gewaltsam „zurechtgebogen“ werden. Denn der Anstandsfanatiker und spätere Zuhälter Biberkopf, der zwar seines Autors Liebe zu

Kleist, Büchner und Strindberg verständlich macht, jedoch weder der tödlichen Logik des Michael Kohlhaas noch dem wehrlosen Getriebensein Woyzecks ein Gleiches an zwingender Motivierung seines Verhaltens entgegenzusetzen weiß, kämpft mit der unbedachten und hilflosen Erbitterung des animalisch Primitiven gegen „etwas, das von außen kommt, unberechenbar ist und wie ein Schicksal aussieht“.

Das, was von außen kommt, tritt Franz verdinglicht in der Stadt Berlin gegenüber (die – romantisch – das zweite Gleis beschlagnahmt). Das lärmende, launische, tobende Ungeheuer Berlin ist der Ort, an dem „das furchtbar Ding, das Franzens Leben war“, sich erproben muß. Die Stadt ist für Franz die „Welt“, der er nun wieder preisgegeben ist, von der er sich mit seinem dinghaften Leben kaum zu unterscheiden vermag und der er doch gegenübersteht. Vergebens sucht Franz Zuflucht in dunklen Gassen, engen Hausgängen, rauchigen Kneipen. Vergebens, weil mit geschlossenen Augen um ein vermeintliches Recht ringend, rennt Franz mit der sturen Ausdauer eines Stiers gegen den ratternden, blitzartig zuschlagenden, vielgesichtigen und vielarmigen maschinenhaften Moloch an, bis er davon „überfahren“, von Hammerschlägen – „Wumm Schlag, wumm Schlag“ – niedergestreckt wird. „Die Welt ist von Eisen, man kann nichts machen, sie kommt wie eine Walze an . . . Und das läuft, und da kann keiner ausweichen.“

Der berechtigte Ruhm dieses Romans beruht vor allem auf der Schilderung der Großstadt. Im Gegensatz zu den meisten seiner anderen epischen Werke arbeitet Döblin hier nicht mit einer „visionären Phantasiewelt“ (W. Muschg), sondern benutzt als „Stoff“ jenes Berlin-Ost, das er von seiner langjährigen Tätigkeit als Kassenarzt her gut kannte. Natürlich liefert Döblin keine naturalistische Milieuphotographie¹⁰, auch mehr als ein Zeitdokument (geschickt eingefügte, genaue Angaben über politische Ereignisse des Jahres 1928 verankern den Roman bewußt in der Geschichte), entwirft nicht nur ein passendes Bühnenbild zur Biberkopf-Handlung. Döblins Großstadt beinhaltet all das, was „läuft“, und dem keiner ausweichen kann. Sie zeigt sich als undurchdringliche Materialisation unkontrollierbar selbsttätig gewordener, hektischer, heterogener, ziellos-wilder, sich selbst in die Quere kommender Betriebsamkeit, als ein bössartig überwucherndes Stück denaturierter Natur. Zur krebsartigen Geschwulst verunstaltet, rächt sie sich durch hemmungsloses Sich-weiter-Fressen an den Parasiten, die gedanken- und planlos ihr Gewebe verletzen. Das nun historisch gewordene Berlin der zwanziger Jahre, das Döblin zum Abbild der „großen Hure Babylon“ erhob, ist eine Stadt der Arbeitslosen, der Halb- und Ganzkriminellen, die als Schmarotzer von ihren „Bräuten“ leben. An den packendsten Passagen des Romans beschreibt der Autor Menschen wie häßliche Dinge und Dinge wie fremden Automatismen unterworfenen Menschen. So etwa, wenn es dem Rauch im Gewimmel eines Tanzsaals zu rauchig wird, wenn er zu entweichen sucht und draußen nichts als Nacht und Kälte findet.

¹⁰ Döblin schätzte Arno Holz (1863–1929), einen der Begründer des „konsequenten Naturalismus“ in Deutschland sehr, sah in ihm aber den Bahnbrecher eines „neuen Naturalismus“.

„Da bereut der Rauch seine Leichtigkeit, sträubt sich gegen seine Konstitution, aber es ist nichts rückgängig zu machen infolge einseitiger Drehung der Ventilatoren. Zu spät. Von physikalischen Gesetzen sieht er sich umgeben . . .“ An den Tischen sitzen Menschen, die gegenständlicher wirken als der Rauch, der sie nicht mehr verhüllen will. Inmitten der schrillen Dissonanz wirrer, sich übereinander quetschender Eindrücke sind der schnurrbärtige „Herr in Pfeffer und Salz“ und die „Gelbkarierte“ nur eine Art lebloser Farbkleckse. Wenn der Autor ein Haus am Alexanderplatz aufschneidet wie ein Geschwür im Labor, entblößt er dessen ekle Innereien: Menschen hocken darin, eingebohrt wie die Maden im Fleisch.

Die epischen Mittel, deren sich Döblin bedient, um die gleichzeitig nebeneinander in der Stadt stattfindenden Vorgänge auszudrücken, sind genügend gründlich und häufig nachgewiesen worden. „Im Roman“, so schrieb Döblin einmal, „heißt es schichten, wälzen, schieben.“ Eine der wenigen Aussagen, die er, der Widerspruchsvolle, auch eingehalten hat. Um beim Leser die Illusion der Gleichzeitigkeit der Summe aller auseinandergesplitterten Einzelvorgänge zu bewirken, verwendet Döblin bei seiner spezifischen Collage- und Montagetechnik vorwiegend das Präsens, vergegenwärtigt auf diese Weise sogar Erinnerungen, ebnet Vergangenheit zu einer zusammengesetzt-flächenhaften Gegenwart ein. Ruhelos und ruckartig springt er von einem Erzählstandpunkt zum anderen, zeichnet eine Figur von außen, diagnostiziert die Vorgänge in ihren Gedärmen, spricht dann übergangslos mit ihren Worten weiter. Bald distanziert er sich überlegen mit- und vorauswissend von dem, was er erzählt, redet belehrend dazwischen, setzt sich davon fast höhnisch ab, verschwindet plötzlich scheinbar ganz unter der Überfülle des epischen Getümmels, als ob ihm die Gestaltungskraft den Dienst verweigert habe, taucht dann unerwartet, einem Theatergag nicht unähnlich, an einem anderen Erzählort wieder auf. Dem abrupten Wechsel der Erzählperspektive, des Erzähltons und der Erzähldistanz entspricht eine sprunghafte Änderung der Stilmittel. Straßenbahnbenutzungsordnungen, Kommunalverwaltungsverordnungen, Exkurse über öffentliche und private Ereignisse, Wetterberichte, Kostproben aus der Prä-Oswalt-Kolle-Literatur, politische Nachrichten, Werbesprüche, Bänkelgesang und Schlagerzeilen benutzt Döblin zur Herstellung seiner Bild-Assoziations-Collagen, in die er seine Figuren und deren unfreie, weil rein reproduktive Assoziationen mit hinein verarbeitet. Nicht ohne trocken seinen Kommentar dazu zu liefern. „Breiten wir, werte Brüder und Brüderinnen, den Schleier der Nächstenliebe 10 Quadratmeter über die dazwischenliegende Zeit.“

Schon oft ist das Stadtbild Döblins als „chaotisch“ bezeichnet worden. Das ist entweder unter- oder übertrieben. Das Ergebnis des Schichtens, Wälzens und Schiebens ist ein kalt oszillierendes, eigentlich wesenloses, trotzdem seine Gestalt wandelndes, gefährliches Ding, nicht mehr organisch und noch nicht organisiert, das einer kolossalen Deformation ähnlicher sieht als einem „Chaos“. Denn das wäre – mit welchen Vorzeichen auch immer – ein Offenes. Franz aber stößt mit etwas Kompaktem zusammen. Er erfährt es als „Stadt“.

Die Versuchung liegt nahe, in diesem mit etwa vierzig Bibelzitaten¹¹ gespickten Roman des späteren Konvertiten Döblin dessen „erste christliche Dichtung“ (W. Muschg) zu sehen, die Geschichte von der Unterwerfung des bislang unsolidarischen „Selbstversorgers“ Franz unter das „Leben“, den moralischen Tod des alten „Papst(es) Biberkopf“ und die Geburt eines „neuen Menschen“ als „religiöses Lehrgedicht“ zu interpretieren (Weyembergh-Boussart). Bei genauerem Hinsehen bieten die unstete Wandelbarkeit und grelle Widersprüchlichkeit der Bildersprache Döblins dem hartnäckigen Widerstand: auch für seine Bilder verwertet Döblin Material von verschiedenartiger Herkunft, von ungleichwertiger Aussagekraft; auch hier benutzt der Autor seine besondere Methode der Collage und Montage, indem er divergente und divergierende Bilder, die er selbst mehr oder weniger weit von sich weghält, neben- und übereinander schichtet und schiebt. Dieses für sein ganzes Werk charakteristische Schwanken zwischen Gleichnis und Allegorie, zwischen originaler Vision und davor- und dazwischengeschobenen, mitunter geborgten, jedenfalls angefertigten Bildern, die etwas zeigen sollen, das der Autor selbst nicht unmittelbar gesehen hat, zwischen tief empfundener Furcht vor dem Sturz in heillosen Abgrund und darüber hinweggepredigter, unecht optimistischer Tendenz bringt schließlich auch die Konstruktion der Biberkopffhandlung zum Einsturz.

Beispiele für die mangelnde Übereinstimmung von belehrender Weltverbesserung und dichterischem Sagen bieten sich in Überfülle an. Wenige mögen genügen: im Unterschied zum Gleichnis nämlich, das immer einem unmittelbar gesehenen poetischen Bild gleich und daher keiner direkten rationalen Analyse zugänglich ist, bleibt eine Allegorie als nachträgliche Verbildlichung eines Gedankens schon wegen der ihr immanenten didaktischen Absicht logisch angreifbar. Die Döblinsche Ausdrucksskala reicht von dem unbewegten „Wasser im dichten schwarzen Wald, furchtbar schwarze(n) Wasser“ über den „Schnitter Tod“ bis hin zum Mörder Haarmann, der sein „Hackbeilchen“ schwingt; spannt sich also von einem Sinnbild des Bösen, Unaufgehellten, Unergründlichen, pneumatisch Unberührbaren über die mittelalterliche Allegorie des Sensenmanns Tod als Erziehungsmittel zur und als Auswirkung von Schreckensfrömmigkeit bis zu einem albernen Schläger der zwanziger Jahre. Die beiden Bilder vom schwarzen Wasser und vom Schnitter Tod tauchen auf in Verbindung mit ein und derselben Person, mit Reinhold, der Personifikation des Bösen in diesem Roman. Im Zusammenhang mit dem Verbrecher Reinhold, der Franz vors Auto wirft und seine Braut Mieze ermordet, wird auch die Klage des Jeremias zitiert: „Verflucht ist der Mann, spricht Jeremia, der sich auf die Menschen verläßt, der das Fleisch zu seiner Stütze macht und dessen Herz von Gott abfällt...“ Allerdings verläßt sich Franz lediglich auf seinen Bizeps, vertraut weder Gott noch irgendeinem Menschen, fordert nur sein „Recht“ als Gegenleistung für seinen Entschluß, „anständig“ zu bleiben. Zum

¹¹ Der Nachweis der Bibelstellen findet sich bei Monique Weyembergh-Boussart, Alfred Döblin. Seine Religiosität in Persönlichkeit und Werk (Bonn 1970) über das ganze Buch verstreut. Vgl. vor allem 166, 197 f. und 208.

Schluß des Romans heißt es dann, es komme auf die Wahl des rechten Nebenmanns an. Franz faßt Schritt mit den anderen. Diese beinahe-sozialistische Aufbauparole dürfte mit dem Tenor der öfters zitierten Jeremias-Stelle kaum in Einklang zu bringen sein. Auch die Vorstellung des groben Schlägers Biberkopf als ein dem Isaak ähnliches Opfer überzeugt nicht. Mit Recht bemerkt T. J. Casey dazu, Döblin habe der „Abrahamgeschichte ziemlich unbekümmert ein Vorwissen um die Gnade der Opferhandlung“ unterschoben¹². Biberkopf liefert den Vorwand zu einer Parabel, nicht aber zu einem Gleichnis. Die ihn betreffenden bildhaften Vergleiche haben eines gemeinsam: Das „Leben“, dem Franz gegenübersteht, bleibt auch nach seiner „Geburt“ ein von außen kommendes Fremdes, das mit Franz nach wie vor „verfährt“. Es gibt keine Brücke zwischen Innen und Außen. Deshalb kann das unter der Bewußtseinsoberfläche schwelende, allein von aggressiven, triebhaften Impulsen und Erwerbsinteressen bewegte Handlungsgewoge die Schwelle zum Bewußten gar nicht durchbrechen können. Von „Wissen und Verändern“ (Döblin) kann nicht die Rede sein. Nach dem Sieg der Allegorie „Schnitter Tod“ im Zweikampf mit dem apokalyptischen Gleichnis „Hure Babylon“, den beide am Krankenbett Franzens im Irrenhaus ausfechten, „widerstrebt“ Franz nicht mehr. Er läßt an sich „herankommen“, und zwar die Nacht und das Nichts, die Autos und Droschken gleichermaßen. Der zurechtgebogene Franz wird ein kleiner Arbeiter, Hilfsportier in einer Fabrik. „Weiter ist hier von seinem Leben nichts zu berichten.“

Franz, der vom Leben mehr verlangte als „das Butterbrot“, lebt nun vom Butterbrot allein. Auch das Gefängnis hat ihn wieder. Er, den sein Autor mit der griechischen Sagen-gestalt Orest und mit dem biblischen Hiob vergleicht (von denen keiner als Zuhälter tätig war), ist nun ein Rad im Getriebe der Stadt. Sein „Opfer“ und seine „Selbstaufgabe“ bewirken nichts. Franz, der noch nichts war, hat nichts aufzugeben und somit auch nichts zu geben. Die Stadt bleibt weiterhin eine der Gefangenen.

Mythos Stadt

„Wenn ich durch das Land ziehe, sehe ich nichts als verödete Oratorien und umgestürzte Kreuze. Der Mensch hat diese Stationen, die ein ganz anderes Leben erforderten als er es führt, abseits liegen lassen.“ Der durchs Land zieht, der „Bauer von Paris“, Autor *Aragon* unverkennbar und unverdeckt, sucht auf seinem mäanderhaft sich windenden Weg verzweifelt nach Möglichkeit und Materialien, eine moderne Mythologie zu schaffen. Das entmythologisierte, entgötterte „Land“, das er durchwandert, ist die Stadt Paris um 1920. In die Stadt nämlich müssen die Götter gezogen sein, die das Land verlassen haben.

¹² Timothy Joseph Casey, Alfred Döblin, in: *Expressionismus als Literatur* (Bern, München 1969) 645.

Im Vorbeigehen beschreibt er Paris mit den Mitteln der Collage, zitiert, auch visuell, Plakatanschlüge, Preislisten, Reklameschilder für Portwein und Filterkaffee, Theaterzettel, Zeitungsausschnitte, führt fiktive Gespräche, überführt mit Hilfe überspitzt naturalistischer Detailtreue den Gegenstand seiner Beschreibung der Unfaßbarkeit, enthebt ihn durch surreale Phantastik ebenfalls jener vordergründigen, photographierbaren Realität, der sein Suchen *nicht* gilt. So etwa, wenn im „Menschen-Aquarium“ der Passage de l'Opéra das exakt geschilderte Schaufenster eines Spazierstockhändlers, in „submarines Licht“ getaucht, sich in ein Stück Tiefsee samt Meermaid verwandelt, deren Gesicht Aragon an eine ihm einmal bekannte Elsässerin erinnert. Dieser „Glas-sarg“ der Passage de l'Opéra, die heute nicht mehr besteht, in deren blassem Halbdunkel die Menschen freundlicher und gelöster, den fahlen Lichtverhältnissen ihres eigenen Bewußtseins angemessener als im harten Alltagslicht erscheinen, diese Passage mit ihren Friseur- und „Massage“-Salons, Buchläden und Cafés ist schon zur Zeit ihrer Beschreibung vom Abbruch bedroht. Der Protest ihrer Bewohner gegen die Vertreibung aus ihrem Asyl ist einer der wenigen handlungsähnlichen Momente in diesem Buch; seine getreue Wiedergabe läßt sich leicht als Vorbote des späteren sozialen Engagements des Autors deuten, oder auch mißdeuten.

Schon als „Bauer von Paris“ schildert Aragon die Stadt als einen dem Untergang geweihten Zustand, dem Bestand gar nicht beschieden sein kann. Auf schwankem, fragwürdigem Grund ist sie errichtet, befindet sich im Übergang und Umbau zu einem riesigen, vom Nützlichkeitsprinzip regierten und von den Notwendigkeiten hemmungsloser Technifizierung diktierten absonderlichen Basar. Auch der Park Buttes-Chaumont, in dem der Autor in Begleitung zweier Freunde, und doch allein wie zuvor, sein Verhältnis zur Natur kritisch prüft, ist ein zweifelhaftes Gelände, ein Garten auf einem städtischen Müllhaufen nämlich, eine „ersonnene Landschaft“, Ergebnis des kindischen Versuchs der Rückkehr ins Paradies und Zuflucht der wüsten Träume der Städter. „Alles Absonderliche des Menschen und das, was von einem Vagabunden und von einem Verirrten in ihm ist, könnte er gut und gern in diese beiden Silben fassen: Garten.“ Sogar die Naturgewalt der Nacht, die allein den ländlichen und d. h. hier unberührbaren Charakter der Parklandschaft wenigstens als „schwarze Illusion“ wiederherstellen könnte, wird von der städtischen entstellten Nacht, diesem „riesigen Ungeheuer aus Blech“ zerstört. Das Rauschen der Sturzbäche, das ein im Park beinahe Träumender zu vernehmen meint, wird vom Rumpeln der Stadtbahn übertönt, und den „Horizont begrenzt das Schnauben der Straßen“. Von den städtischen Impressionen verstört, schreitet der landlose, den Park beschreibende Bauer zwar „ohne die unklaren Grenzen des Blödsinns zu überschreiten“, doch hart an ihnen entlang; die exakte Wiedergabe seiner Maße und meßbaren Formen, die nackte Topographie der Fakten verzerrt diesen Park zu einer abstrakt-bizarren Planskizze.

Ebenfalls im Vorbeigehen gibt der Paris beschreibende Bauer seine philosophischen Reflexionen preis, sinnt über die „falsche Dualität“ des abendländischen Menschen nach und über den „Taschenspielertrick“, der Sinne und Vernunft voneinander trennte.

In seiner Schilderung und mehr noch durch ihre Art und Weise, in der poetische Passagen mit theoretischen Erläuterungen wechseln, die einander vorantreiben und die sich gegenseitig bedingen, ohne je in Wort und Bild zu einer Einheit zu gelangen, flammt der unheilvolle, im Grund anarchistische Widerstreit zwischen Rationalem und Irrationalem wieder auf, eskaliert bis zum Postulat der Unvereinbarkeit von Poesie und Paradies. Außerordentlich Hellsichtiges schreibt der Bauer – viel zu Hell-Bewußtes, um tatsächlich ein Ergebnis des von den Surrealisten gepriesenen automatischen Schreibens zu sein! – und ebenso Verworrenes. Denn er selbst ist ein Opfer der von ihm attackierten fatalen Gespaltenheit: er spottet über die Gärtner und ist selber doch kein Bauer. Einblick in das Halb-und-halb-Denken dieses in die Stadt verschlagenen Landmanns gibt die Darlegung seiner Stellung zur Natur. Was er bisher unreflektiert „Naturgefühl“ nannte, verwirft er nun als ein bloßes *Gefühl*, das sich auf einen im wesentlichen unbekanntem Gegenstand richtet. Auch den „Naturbegriff“ zu untersuchen erweist sich als unbefriedigend, weil den Menschen praktisch ausschließend. Hinter jener unzumutbaren Unterscheidung vermutet er eine alte Gegenüberstellung von Menschenwerk und Gotteswerk. Schließlich gelangt er dazu, die ganze Natur als sein „Werkzeug“ anzuerkennen. Erst durch diese *seine* Setzung werde die Natur für ihn notwendig. Daß er sein Werkzeug so wenig kenne, hält er für einen „einfachen Fall von Beschränktheit“. Sinnliche Erfahrung erscheint ihm demgemäß keinesfalls als zu meidend oder verdächtig, sondern als notwendiger Mechanismus des zu sich selbst kommenden Bewußtseins. Dieses letzte Zugeständnis führt ihn zur Folgerung: „die Natur ist mein Unbewußtes. Das, was meine Sinne mir von ihm verraten, ist davon nicht geschieden.“¹³ Wenn, „auf seltenen Schwellen“, Mitteilungen der Sinne mit dem Unbewußten, der Natur also, unmittelbar in Berührung treten, bewirkt das den Schauer, den in Worte zu fassen das ganze Buch sich bemüht. Das Naturgefühl, wie Bauer Aragon es nun versteht – und das er von einem atavistischen und christlichen absetzt¹⁴ – ist für ihn mit dem mythischen Empfinden identisch. Der Mythos ist „die Bahn des Bewußtseins, sein Förderband“.

Parallel zu den Überlegungen über das Förderband des Bewußtseins laufen die über die Art und Weise des Beförderns. Anders ausgedrückt: Aragon stellt die Frage nach dem, was konkret ist (noch nicht danach, was konkret zu tun sein könnte), nach der „wirklichen Welt“¹⁵. Als einziges Kriterium für das Konkrete anerkennt er eben jenen Schauer, der sich ereignet, wenn Unendliches in endliche Erscheinungen eintritt.

¹³ Louis-Ferdinand Céline, der Aragon kannte, aber ablehnte, schreibt in „Reise ans Ende der Nacht“: „Alles Interessante vollzieht sich im Unterbewußtsein. Von der wirklichen Naturgeschichte des Menschen weiß man wenig.“ Elisabeth Lenk hingegen meint in ihrem Nachwort, Aragon nehme die kritische Paranoia Dalis vorweg und projiziere die „neugewonnene Einsicht von der Natur des Unbewußten ins Unbewußte der äußeren Natur“ (a. a. O. 267).

¹⁴ Die alten Religionen mit ihren bildlich vorgestellten Gottheiten, die Naturkräfte personifizieren, seien „geistig unzulänglich“, schreibt Aragon in einer Anmerkung: „Das Christentum setzt an ihre Stelle diese Gefühlsmacht, die Natur, die jedes metaphysischen Gehalts entbehrt“ (149).

¹⁵ „Die wirkliche Welt“ ist ein Romanzyklus von Louis Aragon.

Als einzig mögliche Art der Vermittlung des Konkreten nennt er das Bild, das allerdings nicht mit dem Konkreten selbst verwechselt werden darf, sondern nur das „größtmögliche Bewußtsein vom Konkreten“ bewirkt. „Das Konkrete ist das Unbeschreibliche: zu wissen, ob die Erde rund ist, was liegt mir daran.“

Und das ist das Problem dieses die Beschreibung verachtenden, nichtsdestotrotz beschreibenden Bauern. Er erkennt sich als disparate Denkmaschine im Sinn Descartes', die nun in wilder Panik kopflos vor den Folgen des Denkens ihres Denkens davonläuft – und doch will er eben diese Deformation mit den Mitteln rationalen Denkens, also wieder vom Kopf aus, bekämpfen, auch wenn er sein Verfahren „bildliches Denken“ nennt. Immer sichert Aragon sich zunächst durch begriffliche Definitionen ab. So polemisiert er zwar gegen die illusionäre „Gewißheit“ der Philosophen, die sie vom cartesianischen Lehrsatz von der Evidenz ableiten – und geht seinerseits daran, seine Gewißheit, den Schauer, theoretisch zu bestimmen. Als unmittelbare poetische Erfahrung vermag er ihn nicht zu vermitteln. Er träumt von einer durch das Denken nicht erfassbaren Unordnung, von einer noch nicht denkbaren Ordnung der Unordnung und deduziert von dieser seiner Prämisse aus eifrig weiter. „Und ich träume, und mein Kopf geht.“ Es gibt keinen Weg vom Traum zur Tat. Entgegen seiner Behauptung lernt sein Kopf die Füße *nicht* kennen. Von seinem bisherigen Verfahren her gesehen völlig unlogisch, verwirft er dann die Logik als Weg zum Konkreten und preist die Liebe, preist mit feurigen Worten die Frau als einzig Konkretes, als Verkörperung des Universums sogar. „Frau, nichtsdestotrotz trittst du an Stelle jeder Form.“ Doch seinem hoherotischen Lobgesang fehlt die gegenständliche Entsprechung (daher sein Hymnus auf die Prostitution). Diese Frau ist keine bestimmte Person. Sie ist ein Phantom. Wie er. Die Sehnsucht nach konkretisierender Liebe bleibt ein zu wünschender Wunsch, der den Umschlag des mißtrauischen Pessimismus in schieren Nihilismus, Ursache und Wirkung seiner Zerrissenheit, nicht verhindern kann. „Der Mann, der sich von seinem Denken getrennt hatte, als in der Ferne die ersten Wellen die Wunden des verachteten Hauptes leckten, kam aus der Regungslosigkeit heraus wie ein umgekehrtes Fragezeichen.“

Wie die Romantik, zu deren verspäteten Nachfahren der Surrealismus u. a. zählt, zerbrach auch er an seinen inneren Widersprüchen. Zwar soll die alltägliche Wirklichkeit tiefer erforscht und erfaßt, umgewandelt und überhöht, das Wunderbare in der Welt wieder entdeckt, das Unbewußte aufgebrochen werden. *Aber* (ein Wort, dem Aragon später große Bedeutung beimißt) innerhalb der vom Pessimismus diktierten Grenzen des durch Phantasie nur scheinbar erweiterten Bewußtseinsraums – denn wenn die konkrete Grenze zur greifbaren „Natur“ erreicht wird, läßt es der Bauer beim (definierten) Schauer bewenden – gibt es kein Transzendieren. Der Aufruf, die Zerstörung des Menschen bis an die äußerste Grenze voranzutreiben und diese Grenze zu überschreiten, bleibt ein Gedanke.

Die Passage de l'Opéra, die auch ein poetisches Bild für die Passage ins eigene Innere ist, verharret demnach im Zustand eines Beobachtungsorts im Halbdunkel, wird als

Durchgang nicht benutzt¹⁶. Obwohl der Bauer die Pariser Kleinbürger verhöhnt, die das Unheimliche nicht einmal durch das rotkarierte Tuch ihres Frühstückstischs schimmern sehen, kann auch er es nicht wagen, ins Dunkel hinabzusteigen. Er glaubt an keine Wiederkehr. „... es ist am Ende zu spät für das ersehnte unsägliche Schicksal, für die blutige Transfiguration der Leiche, und Lazarus wird sein Grab nie verlassen. Er hat sein Grab nie verlassen.“

Mit nichts am Anfang und mit nichts am Ende – und mit der vom Gespenst des Verdrusses (in Gestalt eines bildschönen Jünglings) freud- und fraglos gestellten Frage: „Was soll's“ dazwischen – ist die theoretische Erörterung der Notwendigkeit einer modernen Mythologie und auch der Versuch, ihre möglichen Keimstellen poetisch zu ertasten, nur ein programmatischer, intellektueller Traum. Denn *was* eigentlich sollte der Mythos als Förderband des Bewußtseins von *wo* nach *wohin* befördern? Und *wozu*?

Das „bekannte Lied nach der Melodie des Verdrusses *ad libitum* Was Was Was – Was Was Was soll's“ gibt den zerhackten Rhythmus dieser verwüsteten und verödeten Stadt an. Weder als organisches noch als mechanisches Ganzes kommt sie ins Bild. Der Autor liefert einige scharfe, überaus eindringliche Einzelbilder von fast makabrer Überdeutlichkeit, deren methodisch-willkürliches Zusammenwirken die unsinnliche Unkonkretheit einer modernen Stadt in ihrer Bedrohlichkeit unheimlich gegenwärtig werden läßt. Das unbedacht in die Stadt übertragene „Landleben“ kann dort nicht gedeihen. Der Weiterentwicklung der vom technischen Fortschritt bestimmten traditionellen Kultur steht der ins „chaotische Land“ der Stadt verpflanzte Landbewohner ratlos, ja ablehnend gegenüber. Er fühlt sich von dem der Technik immanenten Prinzip der Beschleunigung überfahren. Die Anerkennung der Natur als „Werkzeug“ bleibt eine theoretische, etwas pathetische Revoluzzergeste. Denn, noch einmal: „Was soll's...“

So verharret die Stadt in dem Zustand, in dem sie sich befindet: sie ist eine geographisch nachweisbare Örtlichkeit, in der „Statuen“ hausen, versteinerte Abbilder der in den Köpfen der Menschen lokalisierten Ideen von sich selber. Darüber ein abweisender, leicht bössartiger gottähnlicher Gott, der in der Welt die Gelegenheit sieht, „sich in einigen Stilleben zu versuchen“. Kein Ort, Sinne und Vernunft zu synchronisieren, ein Ort, an dem menschliche Träume und Wünsche an steinernen und stählernen Wänden abprallen, Denkmal einer Kultur, in der die Menschen ihre Freuden vernachlässigten.

¹⁶ „Es handelt sich darum, zu den Quellen der dichterischen Imagination hinabzusteigen und, was noch mehr ist, sich dort zu halten“ (André Breton, Manifest des Surrealismus 1924).

Die unbewältigte Stadt

Dos Passos' Versuch, das Phänomen Großstadt synoptisch zu erfassen, das gleichgültige Nebeneinander vielfältiger Erscheinungen nicht von innen, von ihrer Struktur her (die es eben nicht gibt) zu ordnen, sondern von außen durch schlaglichtartige Kapitelüberschriften zu erhellen; dann der von vornherein vergebliche Widerstand von Döblins unglücklichem Sträfling Biberkopf gegen den übermächtigen Kräfte-Vielfraß Stadt und seine schließliche Anpassung an dessen Diktatur; endlich Aragons ebenfalls aussichtsloses Unternehmen, die Mächte des Unbewußten und des Traums, nach dem Verzicht auf Kontrolle durch die Ratio, mit den Anforderungen des rationalisierten Lebens in einer modernen Stadt im Bereich eines surrealen Mythos zu koordinieren: drei wegweisende Experimente, die Großstadt als Spannungsfeld sich gegenseitig bedingender persönlicher und sozialer Fehlorganisation zu sehen und darzustellen.

Diese drei Romane, literarische Grenzgänge, die nicht nur die ohnehin unscharfen Trennungslinien zur Lyrik und Dramatik noch mehr verwischen, sondern auch die Gebiete der Kultur- und Wirtschaftswissenschaften und Soziologie berühren, sind in den zwanziger Jahren entstanden. Die kaum einzugrenzende, problematische Thematik und die weitere Komplizierung des Großstadtlebens mögen mit Gründe dafür gewesen sein, daß die Werke (einschließlich der ausdrücklich zu erwähnenden Tradition des amerikanischen Stadtromans) keine gleichwertigen oder gar sie übertreffenden Nachfolger fanden. Auch die neuesten deutschen Romane, die dem Stadthema zugeordnet werden können (H. Heissenbüttels sog. „Großtext“ „D'Alemberts Ende“, U. Johnsons „Jahrestage. Aus dem Leben von Gesine Cresspahl“) bieten nichts Neues.

Daß die Aktualität eines literarischen Kunstwerks nicht vom Datum seines Erscheinens abhängt, dürfte allein damit hinreichend bewiesen sein. Zwingender noch zeigt sich die Zeitnähe der besprochenen Stadtromane darin, daß ihre Prognosen weitgehend eingetroffen sind:

Dos Passos' Jimmy Herf (eine Figur mit stark autobiographischen Zügen), geborener New Yorker, der allerdings seine Kindheit nicht in der Millionenstadt verbrachte und somit die Chance einer gewissen Distanz gewinnt, flieht schließlich verarmt und per Anhalter aus der Stadt: „Wie weit wollense denn?“ „Das weiß ich nicht... Ziemlich weit.“ Nicht nur in seiner Rolle als Reporter, die ihm Scheinengagement in einem relativ sicheren Beobachterposten verschafft, nimmt Jimmy die Haltung der aus der Stadt flüchtenden Easy-Rider-Generation vorweg. Schon er weiß nur, daß er nicht in dieser Stadt leben will, ist sich aber nicht im klaren, wohin und was er will, weiß nur, was er *nicht* will.

Am drastischsten wohl verfährt Döblin mit seinem Franz Biberkopf, von dem es nach seinem Zurechtbiegen nichts mehr zu berichten gibt. Franzens Lebenslauf fortsetzen hieße ein nicht berichtenswertes Kleinbürgerschicksal und seinen alltäglichen Schrecken um seiner selbst willen darstellen.

Surrealist Aragon bescheinigt der „heutigen Gesellschaft“ (der zwanziger Jahre), daß sie die natürlichen Triebe des Menschen zuwenig berücksichtige. Deshalb sieht er den „modernen Haschischraucher“ heraufkommen, der dem „Waste Land“ der Stadt durch die visionäre Kraft des „Rauschgiftes *Bild* oder vielmehr in der unkontrollierten Beschwörung des Bildes um seiner selbst willen“ entfliehen will. Er prophezeit eine „um sich greifende Anarchie, die jeden seinem gewöhnlichen Schicksal entreißen will, um ihm ein persönliches Paradies zu schaffen“. Junge Leute werden „angesichts dieser wachsenden Abneigung gegen das Gesellschaftsleben“ diesem „ernsten und nutzlosen Spiel völlig verfallen“. Und: „Der Geist wird bei ihnen langsam außer Gebrauch kommen.“

Das Nicht-Vorhandensein menschlicher Beziehungen oder ihr Versagen, das schließliche Scheitern von Zuneigung und Liebe, der Sieg von Resignation und achselzuckender Anpassung an die „Verhältnisse“, der Triumph der kalten Dinge über menschliche Wärme werden in allen drei Romanen als die eigentliche Ursache des menschenunwürdigen Katakombendaseins der Städter nachgewiesen. Die Stadt, das gegenständlich gewordene und verselbständigte Milieu hat sie überwältigt. Sie beschlagnahmt und uniformiert das öffentliche Leben ihrer Bewohner, trennt es von ihrem unterdrückten privaten, fordert dadurch den Ausbruch von Gewalttätigkeiten heraus. Kommunikation, für den Fortbestand der Stadt notwendig, wird allein von ihren Erfordernissen bestimmt. Massenmedien vermitteln zwischen Menschen, Werbung für Dinge dirigiert ihre Bedürfnisse. Montage, das bevorzugte Stilmittel der drei Werke, ist mehr als eine literarische Mode. Dieses halb-technische Verfahren ist der seinsgemäße Ausdruck des derzeit unsicheren Stadiums unserer verstädterten, aber nicht urbanen Halb-Kultur.

Auch das additive – somit quantitative – Verfahren, das mechanische Hinzufügen gleicher Teile gehört zum Wesen der Montage. So bringt diese Erzähltechnik den Mangel an Qualitätssteigerung bei dem Gegenstand, von dem erzählt wird, genauso an den Tag wie das Fehlen von Plan und Ziel. Dos Passos' und Döblins Anspielungen auf den Turm von Babel treffen daher nicht ganz. Besser bezeichnet Aragon die kafkaesk konfuse Situation und hoffnungsverweigernde Untergangsstimmung derer, die es beim bloßen *Gedanken* an den „Himmelsturmbau“¹⁷ belassen und ihre Kräfte in Kämpfen um die Art und Weise seiner Durchführung so heillos verzetteln, daß nicht einmal Fundamente gelegt werden, in wessen Namen auch immer: „Es gibt eine moderne Tragik: es ist eine Art großes Steuerrad, das sich dreht und nicht von Hand gelenkt wird.“

Zunächst also kommt es darauf an, den „Prometheuskomplex“ zu überwinden und das Steuerrad in die Hand zu nehmen.

¹⁷ Vgl. Franz Kafka, Das Stadtwappen (in: Beschreibung eines Kampfes). Kafkas „Gleichnis“ enthält keinen Hinweis auf die Hybris der Erbauer des Turms, die sich selbst einen Namen machen wollten. Es drückt die Unfähigkeit der bereits verwirrten Leute aus, überhaupt zusammenzuarbeiten und ein Unternehmen solidarisch durchzuführen. Dazu kommt noch die Erkenntnis von der Sinnlosigkeit ihres Tuns. So richtet sich die einzige Sehnsucht der Bewohner dieser Stadt auf die Zerstörung: „Deshalb hat auch die Stadt die Faust im Wappen.“

Wolfgang Büchel
Jenseits von Darwin?

Darwins Evolutionstheorie war schon einmal totgesagt, in den zwanziger und dreißiger Jahren; aber dann war, wie selbst *Hedwig Conrad-Martius* als Kritikerin des Darwinismus gesteht, „das Erstaunliche geschehen: der Darwinismus ist nicht nur aufs neue erstarkt, sondern er ist zu einer so festen wissenschaftlichen Phalanx geworden, daß schon einiger Mut dazu gehört, sich ihm entgegenzustellen . . . Diese neuerliche Verfestigung der Abstammungsbiologie (übrigens der gesamten wissenschaftlichen Biologie) auf dem alten mechanistischen Niveau ist deshalb so erstaunlich, weil sich in der Physik zu gleicher Zeit der bekannte säkulare Umschwung vollzogen hat.“¹ Im Wellenschlag des geistigen Lebens wurden später nicht nur in der Physik Stimmen laut (*de Broglie, Vigier, Landé, Bohm* u. a.), die – zu Unrecht – den „säkularen Umschwung“ der Quantenphysik rückgängig machen wollten, sondern es wurde neuestens auch in der Biologie wieder Protest angemeldet gegen „den totalitären Anspruch der neodarwinistischen Orthodoxie“². Der Protest gegen Darwins Gedanken des Kampfes ums Dasein wurde in einem humanistisch sein wollenden Marxismus sogar zum politischen Faktor und führte als solcher sehr konsequent zur Unterdrückung eben jener Freiheit des kritischen Denkens, die zu retten man angeblich ausgezogen war.

Die „mechanistische“ Auffassung des Organismus

Daß der dialektische Materialismus einer kybernetischen „Maschinentheorie“ des Organismus zunächst widersprechen würde, war zu erwarten; denn damit wäre ja der „dialektische Sprung“ zwischen Belebtem und Unbelebtem beseitigt und an diesem Punkt der dialektische Materialismus zugunsten des so befehdeten „mechanistischen“ Materialismus aufgegeben. Es ist interessant, wie diese Abwehrhaltung sogar bei einem Forscher wie *A. I. Oparin* zum Ausdruck kommt, der als Biochemiker so viel zu einer Theorie der rein chemischen Entstehung des ersten Lebens beigetragen hat. Oparin zählt in seiner Auseinandersetzung mit der Kybernetik zunächst eine Reihe von Tätigkeiten auf, die Maschinen im Unterschied zu Organismen nicht vollbringen könnten³,

¹ H. Conrad-Martius, *Abstammungslehre* (München 1949) 11 f.

² Koestler-Smythies (Hrsg.), *Das neue Menschenbild* (Wien, München, Zürich 1970) 11.

³ A. I. Oparin, *Das Leben, seine Natur, Herkunft und Entwicklung* (Jena 1963) 19–24.

nimmt aber dann überraschenderweise das Gesagte zurück und erklärt: „Natürlich kann man sich Maschinen der Zukunft vorstellen, die lebende Wesen sehr weitgehend imitieren, auf dem Prinzip fließender Systeme beruhen, die Energie stufenweise verwerten, sogar die Fähigkeit zur Selbsterneuerung besitzen usw.“⁴ Trotzdem besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen Maschine und Organismus: Bei der Genese der Maschine steht an erster Stelle die Idee der Maschine im Geist ihres Konstrukteurs und erst an zweiter Stelle die Maschine als reales physikalisches System; würde man für die Genese der Organismen etwas Ähnliches annehmen, „so käme man logischerweise zu äußerst idealistischen Schlußfolgerungen“⁵. Ein derartiger „qualitativer Unterschied“⁶ würde allerdings eigentlich bedeuten, daß nicht der Organismus, sondern die anorganische Maschine das „Höhere“ sei – weil ja Leben durch chemische Prozesse entstehen kann, die Maschine dagegen nur „aufgrund einer höheren, nämlich der sozialen Bewegungsform der Materie“⁷. Ohne eine solche Umwertung scheint es Oparin wohl nicht möglich, die Dialektik zu wahren und den Idealismus zu meiden.

Gerade um dieses „idealistische“ Element geht es zwei interessanterweise von der Physik her kommenden Autoren, *Walter Heitler*⁸ und *Pascual Jordan*⁹. Sie fragen, ob der Organismus durch Physik und Chemie allein erklärbar sei. Nun ist diese Fragestellung zweideutig; denn auch eine Maschine ist nicht durch Physik allein erklärbar – es braucht noch die Idee des Konstrukteurs. Jordan bringt darum einen zusätzlichen Gesichtspunkt: Die „maschinelle“ Struktur des Organismus liegt auf der Ebene der Atome und Moleküle, die Struktur der vom Menschen gebauten Maschine auf der Ebene der Makrophysik¹⁰. Das ist richtig und daraus kann Jordan folgern, daß der Mensch niemals eine Zelle nachbauen werde – aber entspringt diese Unmöglichkeit aus einem Wesensunterschied zwischen Zelle und Maschine oder daraus, daß der Mensch zu dicke Finger hat?

Man kann sich den Ausschluß eines etwaigen entelechialen Faktors andererseits auch nicht so leicht machen, wie es z. B. *Wolfgang Stegmüller* tut, wenn er schreibt: „Der Wissenschaftstheoretiker kann die Beantwortung der Frage ‚Sind alle Arten von Selbstregulationsvorgängen auf nichtteleologische Weise erklärbar?‘ nicht auf eine unbestimmte Zukunft verschieben. Er steht sozusagen unter dem Druck der Notwendigkeit: Da Erklärungen mit Hilfe von Endursachen, sofern sie nicht in eine andere Sprechweise übersetzbar sind, Pseudoerklärungen darstellen, und da die Annahme der Existenz zielbewußter, das Geschehen lenkender Wesen auf eine empirisch unhaltbare primitive Gespensterhypothese hinauslaufen würde, muß es prinzipiell möglich sein, für *alle* Selbstregulationsvorgänge eine ‚kausale Analyse‘ zu geben.“¹¹ Das

⁴ Ebd. 24.

⁵ Ebd. 25.

⁶ Ebd. 29.

⁷ Ebd. 31.

⁸ W. Heitler, *Der Mensch und die naturwissenschaftliche Erkenntnis* (Braunschweig 41966).

⁹ P. Jordan, *Schöpfung und Geheimnis. Antworten aus naturwissenschaftlicher Sicht* (Oldenburg, Hamburg: Stalling 1970) 222 S.

¹⁰ Ebd. 71.

¹¹ W. Stegmüller, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie I)* (Berlin, Heidelberg, New York 1969) 595.

Postulat einer vollständigen „kausalen“ Erklärbarkeit ist ja bezüglich des individuellen mikrophysikalischen Geschehens schon an dem Indeterminismus der Quantenphysik gescheitert, und in der Mathematik hat sich das Postulat einer totalen Rationalisierung, das heißt einer restlosen axiomatischen Formalisierung, aufgrund des Gödelschen Unvollständigkeitstheorems als undurchführbar erwiesen. Wenn sich so in den beiden rationalsten aller Wissenschaften gerade darum, weil die Rationalisierung bis zum letzten getrieben wurde, grundsätzliche Grenzen der Rationalisierung erkennen ließen, dann erscheint es nicht verwunderlich, wenn etwa die Parapsychologie die Realität von Phänomenen aufzeigt, für die sich zunächst keine physikalische Erklärung anbietet¹², und man kann darum nicht einfach a priori einen etwaigen entelechialen Faktor im Organismus ausschließen. Freilich: Wer einen solchen Faktor behauptet, übernimmt damit die Beweislast und muß Phänomene aufweisen, die sich nicht nur gegenwärtig, sondern grundsätzlich einer materiell-kybernetischen Erklärung entziehen; und daß etwa die diesbezüglichen Argumente von *Hans Driesch* nicht mehr als schlüssig anerkannt werden können, erklärt P. Jordan ausdrücklich¹³.

Nur Mutation und Selektion?

Es geht also darum, wie das „idealistische“ Element im Organismus, seine Maschinenstruktur, entstanden ist. Der Haupteinwand, den Jordan (und ähnlich Heitler) gegen den Neodarwinismus vorbringt, lautet: Neben der einen „richtigen“ Kombination der Atome im lebenden Organismus gibt es so viele falsche Kombinationen, daß bei bloß zufälligem Durchprobieren aller Kombinationen die ganze seit dem Beginn unseres Kosmos vor etwa 12 Milliarden Jahren zur Verfügung stehende Zeit noch nicht ausgereicht hätte, um die richtige Kombination zu finden¹⁴. Jordan fügt allerdings hinzu: Vorausgesetzt, daß der Kosmos nicht in räumlicher Hinsicht praktisch unbegrenzt ist¹⁵; denn wenn die Atomkonfigurationen im praktisch unbegrenzten Weltraum *überall* durchprobiert worden wären, dann hätte es ja doch *irgendwo* sogar ziemlich rasch einmal zur Bildung eines sich dann selbsttätig weiterreproduzierenden Systems kommen *müssen*, und damit wäre gerade durch statistische Überlegungen erklärt, warum Leben im Weltraum so ungeheuer selten ist. Jordan schreibt darum, es sei vom Astronomischen her wahrscheinlich, daß der Weltraum in sich geschlossen und somit endlich sei; aber wenn man ehrlich ist, wird man zugeben müssen, daß die empirischen Gegebenheiten es zur Zeit nicht gestatten, auf diese Frage eine begründete Antwort zu geben. Und außerdem: Wenn der Weltraum in sich geschlossen wäre, dann würde

¹² Vgl. W. Büchel in dieser Zschr. 181 (1968) 387.

¹³ A. a. O. (Anm. 9) 61.

¹⁴ A. a. O. 79 ff. Vgl. auch F. B. Salisbury in: *Nature* 224 (1969) 342; J. M. Smith, ebd. 225 (1970) 563; R. C. Richmond, ebd. 225 (1970) 1025; S. Black, ebd. 226 (1970) 754.

¹⁵ A. a. O. 115.

das nach der allgemeinen Relativitätstheorie die Annahme einer beständigen Abfolge von Expansions- und Kontraktionsphasen nahelegen¹⁶; wir wüßten nicht, wie viele solcher Pulsationen unserer gegenwärtigen Expansionsphase schon vorangegangen wären, und infolgedessen wäre die Möglichkeit einer hinreichenden Zeit zum Durchprobieren der Atomkonfigurationen wieder nicht ausgeschlossen. Insofern erinnert Jordans Argumentation ein wenig daran, wie *Helmholtz* und *Kelvin* seinerzeit Darwins Theorie deswegen für unhaltbar erklären wollten, weil physikalische Berechnungen über den Wärmehaushalt von Erde und Sonne nur ein Erdalter von einigen Dutzend Millionen Jahren zuließen¹⁷.

Außerdem ist zu bedenken, daß schon aufgrund reiner Physik und Chemie gar nicht alle beliebigen Atomkonfigurationen möglich sind. Vielmehr zeigt schon die rein physikalische Bildung etwa von Eisblumen, daß den physikalischen Naturgesetzen eine starke „Ordnungskraft“ innewohnt. *J. J. Scheuchzer*, einer der frühesten Fossilienforscher, hat in seinem „Herbarium diluvianum“ (1709) gelegentlich solche mineralische Kristallisationsprodukte als echte Fossilien abgebildet¹⁸. Man könnte nun gewiß fragen, ob diese Ordnungsmacht der physikalischen Elementargesetze nicht ihrerseits auf eine planende Intelligenz als Ursache verweise. Aber diese Frage ist erst dann berechtigt, wenn schon vorausgesetzt wird, daß die Materie kontingent, d. h. einer Ursache bedürftig ist; andernfalls wäre die Frage nach einer Ursache für gerade diese Naturgesetzlichkeit ebenso unzulässig wie die Frage nach einer „Ursache“ für die trinitarische Struktur Gottes. Die Behauptung der Kontingenz der Materie ist aber als philosophische These wohl um so schwieriger zu begründen, je mehr die moderne Physik erkennen ließ, daß wir über das „Wesen“ der Materie eigentlich kaum etwas wissen; andererseits zeigen bekanntlich sogar Philosophen wie *Aristoteles* Tendenzen, die Materie als unverursacht aufzufassen.

Geschlossene Lücken

Man darf auch nicht vergessen, daß gerade die letzten Jahrzehnte wieder Lücken in der empirischen Begründung des Neodarwinismus schlossen. Der spontane Zusammenschluß von unter den Bedingungen der Uratmosphäre entstandenen Aminosäuren und Nukleotiden zu Proteinen und Nukleinsäuren, der noch 1959 von Kritikern als „äußerst unwahrscheinlich“ bezeichnet worden war¹⁹, ist inzwischen experimentell nachgewiesen²⁰; drei der so entstandenen Proteinoiden zeigten auch schon Enzymakti-

¹⁶ Vgl. *W. Büchel* in dieser Zschr. 177 (1966) 119.

¹⁷ Vgl. *S. I. Jaki*, *The Relevance of Physics* (Chicago 1966) 302 ff.

¹⁸ *W. Zimmermann*, *Evolution. Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse* (Freiburg, München 1953) 193, Taf. III.

¹⁹ *J. Haas* in: *A. Haas* (Hrsg.), *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen* (Freiburg 1969) 92.

²⁰ *R. W. Kaplan* in: *G. Heberer* (Hrsg.), *Die Evolution der Organismen I* (Stuttgart 1967) 526 ff.

vitäten, und in den Syntheseprodukten war ein ähnliches Vorwiegen von Asparagin und Glutamin zu erkennen wie in den Proteinen der heutigen Organismen. Der allmähliche Übergang vom primären Kiefergelenk der Reptilien zum sekundären Kiefergelenk der Säuger, den die Paläontologen O. H. Schindewolf und M. E. Guynénot noch 1954 für unmöglich erklärten, ist inzwischen nicht nur bei Fossilien, sondern sogar in der Ontogenese heute noch lebender Beuteltiere nachgewiesen²¹. Nach der Entdeckung der Australopithecinen geben auch Kritiker zu, daß hinsichtlich Gestalt, Gehirnvolumen und Werkzeuggebrauch im Phänomenal-Beobachtbaren ein stetiger Übergang im Tier-Mensch-Übergangsfeld kaum mehr gelegnet werden könne; aber an irgendeiner Stelle müsse eben ein – wenn auch phänomenal nicht erkennbarer – „Umschlagspunkt“ vom Tierischen zum eigentlich Menschlichen liegen²².

Als spezifisch human wird dabei oft die Bildung von Traditionen in der Werkzeugherstellung bezeichnet. Aber 1953 konnten japanische Forscher beobachten, wie das wildlebende 1¹/₂jährige Makakenweibchen Imo auf der Insel Kôshima die „Erfindung“ machte, schmutzige, als Futter ausgelegte Bataten vor dem Essen in einem Bach zu waschen. Die Erfindung wurde durch „Tradition“ nach und nach von dem ganzen jüngeren Teil der Makakengruppe übernommen; statt des Bachwassers wurde später Meerwasser verwendet, weil das offenbar einen besseren Geschmack ergab. Im Alter von 4 Jahren machte dieselbe Imo eine weitere ebenfalls von der Gruppe übernommene Erfindung: Als Futter ausgestreute Weizenkörner waren von den Affen ursprünglich mühsam Körnchen für Körnchen aus dem Sand aufgelesen worden. Imo aber füllte eines Tages beide Hände mit dem Sand-Weizen-Gemisch, trug das Gemisch zum Wasser und warf es hinein – der Sand sank ab, der Weizen schwamm obenauf²³. Das Schimpansenmädchen Washoe lernte in bisher 22 Monaten mehr als 30 Wortzeichen der Taubstummen-Zeichensprache. (Die Gaumenstruktur von Schimpansen ist im Gegensatz zu Papageien zur Hervorbringung menschlicher Sprachlaute völlig ungeeignet.) Washoe übertrug die Anwendung der Zeichen spontan von dem individuellen Objekt, an dem sie die Zeichenbedeutung erlernt hatte, auf alle Objekte, die dem entsprechenden Begriff entsprachen, auch wenn sie nur abgebildet waren. Washoe bildete spontan Zusammensetzungen von Zeichen wie etwa „offen-essen-trinken“ für Kühlschrank, „Schlüssel-offen“ für verschlossene Tür, „hören-essen“ für den Klang einer Glocke, die das Essen ankündigte. Sie erlernte auch die Bedeutung von „ich“ und „du“; man muß fragen, ob sich mit dem „ich“ nicht eine einsetzende Reflexion ankündigt. Washoes Betreuer hoffen, so weit zu kommen, daß Washoe auf Befragen „erzählen“ kann, was sie in einer geöffneten Schachtel sieht usw.²⁴

²¹ Vgl. P. Overhage, Die Evolution des Lebendigen. Das Phänomen (Quaestiones disputatae 20/21) (Freiburg 1963) 112 ff.

²² Overhage-Rahner, Das Problem der Hominisation (Quaestiones disputatae 12/13) (Freiburg 31965) 138 f.

²³ Vgl. W. Wickler, Antworten der Verhaltensforschung (München 1970) 115 ff.

²⁴ R. A. und B. T. Gardner, Science 165 (1969) 664.

Die Gegenthese

Selbstverständlich sind damit keineswegs alle Lücken in der Begründung des Darwinismus geschlossen; aber man muß sich, was bei den Kritikern des Darwinismus oft nicht geschieht, fragen, ob denn die Gegenthese zum Darwinismus, d. h. die Annahme einer irgendwie gearteten entelechialen Steuerung der Evolution, nicht auf noch viel mehr Schwierigkeiten stößt. Betrachten wir zwei typische Beispiele für ein angebliches Versagen des Darwinismus: Die Rückbildung unbenutzter Organe und das Aussterben durch „Überspezialisierung“ bzw. „Überschreitung des Optimum“²⁵. Eine entelechiale Deutung hat hier wohl noch größere Schwierigkeiten als der Darwinismus. Denn Entelechie ist ihrem Begriff nach stets irgendwie Formungstrieb, Gestaltungsdrang; wie sollte aber ein Gestaltungsdrang der Grund für den Gestaltverlust der nichtbenutzten Organe sein?

Bezüglich der Überspezialisierung schreibt *Adolf Haas* als Vertreter der entelechialen Deutung: „Aber wird der finale Prozeß der Orthogenese durch die Überspezialisierung und das Aussterben . . . nicht geradezu afinal, zweckwidrig? Finis heißt nicht nur Ziel, sondern auch Grenze. Wenn also ein finaler Prozeß seinem von vornherein vorgezeichneten Ende zustrebt und dieses Ende sich dann verwirklicht, z. B. im Aussterben einer Entwicklung, die ihre ‚phylogenetische‘ Bestimmung erfüllt hat, so kann das niemals zweckwidrig genannt werden. Ja es hat sogar einen bestimmten, tiefen Sinngehalt, wenn wir das Aussterben bestimmter Entwicklungslinien im Rahmen des großen stammesgeschichtlichen Lebenszyklus verstehen.“²⁶ Hier wird also in der Tat ein entelechialer Todestrieb angenommen, im Widerspruch nicht nur zu der gesamten entelechialen philosophischen Literatur, sondern auch zu der früheren Erklärung von *Haas* selbst: „Der Zweck, auf den Formen und Funktionen bezogen sind, ist letztlich immer das Leben selbst, seine Erhaltung und Selbstbehauptung, einerlei ob es sich um das Leben des Individuums oder das der Art handelt. Zweckmäßig ist so gut wie alles an den Organismen – von einigen unbedeutenden Ausnahmen abgesehen.“²⁷

Bezüglich des Tier-Mensch-Übergangs bemerkt *H. Conrad-Martius* als Vertreterin der entelechialen Deutung treffend: „Hier stehen wir vor einem unlösbaren Geheimnis. Wie kommt das fossile Tier zu seiner hominiden, wie der fossile Mensch zu seiner pithekokiden Gestaltung, wenn doch ein Wesensabgrund zwischen beiden besteht?“²⁸ *A. Haas* schreibt dazu: „Um dieses anthropologische ‚Geheimnis‘ zu erhellen, hat *Conrad-Martius* bedeutende Versuche unternommen“²⁹ – Versuche, die in ihrem mythologischen Charakter die schon von *H. Driesch* ausgesprochene Erkenntnis bestätigen, daß eine en-

²⁵ Zur darwinistischen Interpretation vgl. etwa *B. Rensch*, *Neuere Probleme der Abstammungslehre* (Stuttgart 1947) 162; *P. Overhage* a. a. O. (Anm. 21) 174 ff.

²⁶ A. a. O. (Anm. 19) 493 f.

²⁷ Ebd. 461.

²⁸ *H. Conrad-Martius*, *Schriften zur Philosophie III* (München 1965) 18.

²⁹ *A. Haas* in: *Theologie u. Philosophie* 41 (1966) 470.

telechiale Deutung der Evolution ziemlich zwangsläufig zu der Einführung von „Rasenseelen“ oder ähnlichen überindividuellen und doch materiebezogenen entelechialen Faktoren führt³⁰.

Charakteristische Schwierigkeiten ergeben sich im Zusammenhang mit dem beliebten Teleologie-Argument aus der „fremddienlichen Zweckmäßigkeit“ (z. B. von Eichen gallen für Gallwespen). *Armin Müller*³¹ und im Anschluß an ihn *Hanns Koch*³² sehen mit Recht ein besonders prägnantes Beispiel solcher Fremddienlichkeit in dem Verhältnis zwischen dem tollwuterregenden Virus und seinem Opfer, also auch dem Menschen: Sämtliche Krankheitssymptome – Wanderdrang, Beißwut, mit Wasserscheu verbundener Schlundkrampf – sind in „raffiniertester“ Weise auf die Fortpflanzungsbedürfnisse des Virus hingeordnet. Die genannten Autoren verstehen dies offenbar im Sinn einer entelechialen Hinordnung. Damit geraten sie aber in Widerspruch zu einem anderen Vertreter des entelechialen Denkens, *Johannes Haas*, der für alle Anpassungseffekte an Viren Mutation und Selektion verantwortlich macht, weil Viren weder lebendig noch Vorstufen des Lebens seien³³. Wenn aber eine derart raffinierte fremddienliche Zweckmäßigkeit, wie sie A. Müller beim Tollwut-Virus beschreibt, durch Mutation und Selektion zustande kommen kann – warum sollten dann weniger raffinierte Anpassungen bei lebenden Organismen nicht ebenfalls durch Mutation und Selektion zustande kommen können?

Grausamer Dämon

Würde man die Fremddienlichkeit eines tollwutbefallenen Menschen für das Tollwut-Virus teleologisch interpretieren, dann ergäbe sich eine Sicht, von der der Theologe und Naturphilosoph *Georg Siegmund* schreibt: „Wird in jedem Lebewesen und in jeder Art ein letzter Selbstzweck gesehen, dann kann es freilich so scheinen, als ob ein launischer grausamer Dämon, der am Spiel mit schönen Lebensformen, aber ebenso an ihrer Zerstörung seine Freude habe, hinter seinen Schöpfungen stehe. Versucht man jedoch, alle teleologischen Welttatsachen in eins zu sehen, so ergibt sich notwendig ein anderes Bild. Dann kann das einzelne Lebewesen nicht als Selbstzweck angesehen werden. Gegenüber dem Bestande und der Erhaltung der Art kommt ihm nur ein untergeordneter Wert zu.“³⁴ Die Freude an der Zerstörung glaubt man mit Händen zu greifen, wenn man die raffiniertesten Finalitätsbeispiele gerade in der Ausstattung der Lebewesen zum gnadenlosen Kampf gegeneinander findet. Man denke etwa an die Schlupfwespen, die ihre Eier in ein anderes Insekt hinein ablegen und dabei ihr Opfer durch einen

³⁰ H. Driesch, *Philosophie des Organischen* (Leipzig 41928) 349 ff., 384 ff.

³¹ A. Müller in: *Studium Generale* 5 (1952) 374.

³² H. Koch, *Bildende Elemente im Biologieunterricht* (Frankfurt 1961) 68 f.

³³ J. Haas, *Der Ursprung des Lebens* (München 1964) 305.

³⁴ G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis* (Fulda 31965) 364.

raffiniert gezielten Stich in ein Nervenzentrum hinein zwar lähmen, aber lebendig erhalten, damit es als „lebende Konserve“ von den ausschlüpfenden Schlupfwespenlarven von innen her aufgefressen werden kann – oder man denke eben an das Tollwut-Virus und den Menschen als sein Opfer.

Bei der Tollwut versagt allerdings die von Siegmund gegebene Lösung; denn man kann doch nicht gut sagen, daß gegenüber dem Bestand und der Erhaltung des Virus dem Leben eines Menschen nur ein untergeordneter Wert zukomme. Hier möchte man eher dem Dichter *Reinhold Schneider* zustimmen, der angesichts der Überfülle solcher Beispiele von der „in Selbstvernichtung sich fortgebärenden Schöpfung“ spricht, von der „Kathedrale der Sinnlosigkeit, des Lebenswillens, der nicht leben kann“, vom Leben als „Verdammnis zum Dasein, rotierender Hölle, Nichts in Erscheinungsform der Qual“³⁵. H. Koch schreibt im Anschluß an das Tollwut-Beispiel: „Betrachtungen wie diese können den Blick darauf lenken, daß mit der Erforschung eines biologischen Phänomens nur die Vordergründe des lebendigen Seins erfaßt werden. Nunmehr drängt sich die Frage nach dem Sinn des Seins auf, die wir mit Hilfe unserer Vernunft nicht mehr beantworten können. Hier wird offenkundig, daß die Antwort nur mehr auf der höheren Ebene des Religiösen gegeben werden kann.“³⁶ Doch der Theologe *Romano Guardini* gesteht in seiner Todeskrankheit, er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selbst nicht, die ihm kein Dogma, kein Lehramt, die ihm keine „Theodizee“ und Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?³⁷

Die Illusion der heilen Welt

Angesichts dieser Situation ist eine Haltung verständlich, die einfach nicht zugeben will, daß die Natur schon vor einem „Sündenfall“ des Menschen eine „in Selbstvernichtung sich fortgebärende Schöpfung“ gewesen sei. Hierhin gehört die Paradiesesvorstellung der alten Theologie; hierhin gehört die Ablehnung von Darwins Kampf ums Dasein durch den humanistisch sein wollenden Marxismus von *Friedrich Engels* und von *Herbert Marcuse*.

Willy Brandt sagte zum 150. Geburtstag von Engels: „Engels und sein Freund Marx wollten dem armen, gequälten und unterdrückten Menschen helfen. Sie haben ihm beweisen wollen, daß Armut und Unterdrückung kein Naturphänomen, nicht das Resultat unaufhebbaren Mangels oder einer göttlichen Ordnung seien, sondern das Ergebnis

³⁵ R. Schneider, Winter in Wien (Freiburg 1964) 128, 130, 213.

³⁶ A. a. O. (Anm. 32) 69.

³⁷ W. Dirks in: Frankfurter Hefte 23 (1968) 750.

der Ausbeutung auf einer vergänglichen, überwindbaren Entwicklungsstufe.“ Mit dieser Absicht schien für Engels Darwins Lehre vom Kampf ums Dasein, die ja eindeutig durch die pessimistischen Auffassungen von *T. H. Malthus* beeinflusst war, unvereinbar. Engels erklärte zwar zunächst nur, der Kampf ums Dasein sei der Normalzustand des Tierreichs, und der Mensch könne sich davon durch planmäßige gesellschaftliche Organisation befreien³⁸. Aber später erschien ihm die Anerkennung des Kampfes ums Dasein als Normalzustand des Tierreichs wohl doch zu gefährlich, und er erklärte, Darwins Lehre vom Kampf ums Dasein sei einfach die Übertragung der Gesellschaftstheorien des Kapitalismus und Malthusianismus auf die belebte Natur. Kampf gebe es nur bei Übervölkerung, wie sie auf gewissen pflanzlichen und niedrigen tierischen Stufen in der Tat auftrete. Entscheidend sei die bessere Anpassung an die veränderte Umwelt, die „ohne Zuchtwahl und Malthusianismus“ die Entwicklung bewirke³⁹. Die grundlegende Bedeutung der Aggression, wie sie die moderne vergleichende Verhaltensforschung erkannt hat, war damit im vorhinein suspekt.

Diese Ablehnung biologischer Tatsachen wirkte sich nach der Machtergreifung des Marxismus in Rußland aus, als seit dem Ende der dreißiger Jahre *I. W. Mitschurin* und *T. D. Lyssenko* alle Biologen, die die moderne Vererbungslehre nicht preisgeben wollten, nach Sibirien schickten. Erst 1965 verlor Lyssenko seine beherrschende Stellung; aber noch 1969 wurde der Biologe *Z. A. Medvedev*, der in einem in den USA erschienenen Buch diese Kämpfe beschrieben hatte, arbeitslos, verhaftet und zeitweilig in eine psychiatrische Klinik eingesperrt⁴⁰. Der ideologische „humanistische“ Hintergrund dieser biologischen Inquisition zeigt sich deutlich in Lyssenkos Lehre von der „Selbsteinengung“: Wenn in einer eng stehenden Pflanzengruppe einige Pflanzen absterben, dann geschieht das nicht, weil ihnen die anderen Pflanzen Luft und Licht wegnehmen, sondern die absterbenden Pflanzen treten freiwillig zurück, um nicht den anderen Luft und Licht wegzunehmen; „man muß betonen, daß das Absterben einzelner Bäumchen innerhalb der Gruppe nicht deswegen stattfindet, weil es diesen Bäumchen schon zu eng ist, sondern damit es ihnen in nächster Zukunft nicht zu eng sei.“⁴¹ Wie Darwin die kapitalistische Ausbeutung in das Tierreich hineinprojiziert haben sollte, so projizierte also Lyssenko tatsächlich die kommunistische Vorstellung des „neuen Menschen“ in das Pflanzenreich hinein. Die Fehlschläge, zu denen solche utopische Auffassungen bei großen Aufforstungsvorhaben führten, trugen mit zum schließlichen Sturz Lyssenkos bei.

Genau derselben Utopie hing aber auch *H. Marcuse* nach, als er von Spiegel-Redakteuren gefragt wurde, wie es in seinem „befriedeten Dasein“ mit der Aggression im Tierreich stehen werde. Marcuse antwortete: „Ob man je verhindern können wird, daß der große Fisch den kleinen frißt? Vielleicht kommen wir noch dazu, wenn nämlich der

³⁸ F. Engels, *Dialektik der Natur* (Berlin 51961) 23.

³⁹ Ebd. 326 ff.

⁴⁰ Vgl. G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus* (Freiburg 51960) 524 ff.; A. Budholz in: *Ost-europa-Naturwissenschaft* 14 (1970) 63; Z. A. Medvedev in: *Nature* 227 (1970) 1197.

⁴¹ Wetter a. a. O. 532.

große Fisch genug Nahrung hat, so daß er den kleinen nicht braucht.“ Womit allerdings der Raubfisch gefüttert werden soll, wenn nicht mit seinen Beutetieren, darüber gibt Marcuse keine Auskunft. Wohl aber bekennt er sich auf Insistieren der Journalisten zu einer Presse- und Erziehungszensur; „die Zensur sollte ausgeübt werden von Menschen, die durch ihre Ideen und ihr Tun Zeugnis davon abgelegt haben, daß sie um die gegebenen Möglichkeiten eines Lebens ohne Angst und Unterdrückung wissen.“⁴² Wer weiß, daß ein paradiesisches Leben ohne jegliche Frustration, Aggression, Angst, Sexual- und Rangordnungsspannung nicht möglich ist, würde von dieser Zensur getroffen – im Namen der Humanität.

Wenn sich diese Ideen bei uns durchsetzen sollten – und hinter der Forderung nach dem Verbot „inhumaner Forschung“ steht manchmal mehr von diesen Ideen, als man vermuten möchte –, dann drohte auch uns eine Inquisition ähnlich wie im Fall Galilei – denn auch bei Galilei ging es um die „Inhumanität“ seines Weltbilds, das den Menschen aus dem Mittelpunkt des Universums hinausrückte – oder wie bei Lyssenko. Selbstverständlich muß sich der Mensch so weit als möglich um eine Lenkung und Überwindung der biologischen Störfaktoren in der Menschennatur bemühen; aber wer in einem Paradiesestraum die Existenz dieser Störfaktoren überhaupt leugnen wollte, würde ihnen damit erst recht zur Wirksamkeit verhelfen.

⁴² Der Spiegel 1967/35, 118, 114.

Oscar Oppenheimer

Entpersönlichung des Geistes

Der Kern der mystischen Erfahrung ist das Aufgehen des Mystikers in Gott. In ihr verliert der Mensch seine persönlichen Grenzen in Gott als dem grenzenlosen Einen oder dem grenzenlosen All. Nur im Einen oder im All, die dasselbe sind, ist es möglich für den Menschen, seine persönlichen Grenzen zu verlieren. Wäre mehr da als der Eine oder weniger als das All, so müßte Gott Grenzen haben, und das Aufgehen in ihn ließe die Frage nach des Menschen Beziehung zu dem, das außerhalb Gottes liegt, offen.

Cusanus und Spinoza haben die mystische Erfahrung durch das Denken untermauert. Cusanus zeigte mit Hilfe der Methode der „Coincidentia oppositorum“, wie uns unser Verständnis des Vielen unserer täglichen Erfahrung notwendig zur Existenz des Einen führt. Spinoza analysierte das Eine und machte sicher, daß es jedes Vieles ausschließt. Ihre Entdeckungen sind für uns, die keine mystische Erfahrung haben, von der größten Bedeutung. Denn sie machen es möglich, die Wahrheit mystischer Erfahrung nicht nur dadurch zu zeigen, daß Menschen sie erleben, sondern dadurch, daß die, die sie nicht erlebt haben, im Nachdenken darüber ihre Wahrheit finden können.

Nun gibt es neben der Philosophie des Cusanus und Spinoza eine andere Weise, die zum Verständnis der mystischen Erfahrung führt. Sie ist ganz verschieden von ihrer Philosophie, aber hat dasselbe Ziel, und dafür gibt sie eine noch stärkere Untermauerung der mystischen Erfahrung. Sie sagt, daß nicht nur im Denken des Menschen, wie bei Cusanus und Spinoza, sondern in seinem Streben die persönliche Begrenzung des Geistes in menschlicher Erfahrung erlebt wird. Sie zeigt zugleich eine Fülle von Phänomenen, die in einer überzeugenden Art aus der Persönlichkeit heraus zu demselben Einen und All hinführen, zu dem Cusanus und Spinoza gelangen. Daneben und darüber hinaus werden wir durch die Deutung dieser Phänomene ein Rezept für ein tiefes und befriedigendes Leben des Menschen hier auf Erden entdecken.

Der strebende Mensch im Gefängnis der Persönlichkeit

Meine leitende These ist, daß der strebende Mensch an der Begrenzung leidet, die ihm sein Persönlichkeits-Sein auferlegt, und daß dieses Leiden die zentrale Erfahrung seines Lebens ist. Diese These kann nicht mathematisch bewiesen werden, sie folgt nicht *more geometrico*, wie bei Spinoza, aus allgemeinen Definitionen. Sie ist vielmehr der Schlüssel, der das Verständnis aller Erfahrungen, die wir in unserem Leben machen,

möglich macht. Das Leiden an der Persönlichkeit ist in ihnen allen direkt oder indirekt vorhanden. Diese Universalität erlaubt uns, ein zusammenfassendes und überzeugendes Bild unseres ganzen Lebens zu formen, in das unsere einzelnen Erfahrungen als Teile hineinpassen.

Eine Persönlichkeit zu sein, stößt den Menschen in ein Gefängnis hinein. In seinem Streben stößt er die ganze Zeit leidend an die Mauern dieses Gefängnisses, die Grenzen seiner Persönlichkeit. Aus dieser Erfahrung folgt das Streben, aus dem Gefängnis herauszukommen, die Grenzen seiner Persönlichkeit zu übersteigen. Zugleich ist er sich nicht sicher, daß ihm dies gelingen wird. Das Erlebnis der Einsamkeit, das unser ganzes Leben beherrscht, ist auf der einen Seite die gefühlsmäßige Folge der schmerzlichen Stöße gegen die Mauern des Gefängnisses, in das unsere Persönlichkeit uns geworfen hat, auf der anderen Seite die gefühlsmäßige Folge der Furcht, daß wir für immer im Gefängnis bleiben müssen. Die Einsamkeit entwirft ein Bild vom Menschen, das in schärfstem Gegensatz zu dem Bild der Einheit mit Gott steht, das der Mystiker hat. Während für ihn Gott das Eine und das All ist und nichts neben ihm besteht, führt die Einsamkeit das Bewußtsein einer ganzen Welt mit sich, von welcher getrennt zu sein des Menschen großer Schmerz ist. Einsamkeit ist nicht Einssein. Im Gegenteil findet der Mensch in seinem Streben, aus dem Gefängnis der Einsamkeit herauszukommen, daß sein großes Ziel werden muß, Einsamkeit in Einssein zu verwandeln, indem er in Gott aufgeht. Das ist sehr erstaunlich. Denn das Alleinsein in der Einsamkeit war sein großer Schmerz. Jetzt findet er wieder, daß er allein sein wird, findet er wieder eine gewaltige Einsamkeit. Aber dieses Mal ist es eine, die er bejaht, weil sie eine Einsamkeit in Gott ist. Er und Gott sind eins, alle Grenzen zwischen ihnen sind gefallen, und keine Grenzen bestehen, die sie vom anderen abgrenzen. Denn nichts anderes besteht. Er lebt in vollkommener Grenzenlosigkeit. Nun ist das Einssein in Gott die große Antwort auf sein Leiden in der früheren Einsamkeit, nicht nur, weil es ihn von ihr befreit, sondern auch weil es bei aller Gegensätzlichkeit eine tiefe Verwandtschaft mit ihr hat. Es ist wieder Alleinsein, aber es ist Alleinsein auf einer neuen Ebene. Die erste Einsamkeit wird in die neue Einsamkeit verwandelt. Das darf auch nicht anders sein. Denn unsere erste Einsamkeit durchdringt unser ganzes Wesen. Wir können uns mit nicht weniger Zufriedenheit geben als von ihr erlöst zu werden, nicht durch eine Erfahrung, die völlig anders ist, aber sie selbst bestehen ließe, sondern durch eine Erfahrung, die sie sozusagen mit allen Wurzeln ausgräbt, alle Wurzeln erhält, aber sie mit einem neuen Leben erfüllt. Hier ist eine *raison de coeur*, wie die, von der Pascal spricht, eine Folgerichtigkeit von derselben Strenge wie jede logische, obwohl in ihrer Art von dieser völlig verschieden.

Die Macht des ganzen Phänomens Einsamkeit – Einssein offenbart sich in ihrem vollen Umfang, vom Erlebnis der Einsamkeit des Menschen über sein Streben, ihr zu entgehen bis zu ihrer Verwandlung, in vielen einzelnen Erfahrungen.

Der Mensch und sein Körper

Schauen wir zuerst auf das Erlebnis der Einsamkeit selbst, so finden wir es nirgendwo mehr offenbar als in der Erfahrung des Körpers, und zwar deshalb, weil er auf der einen Seite mein Körper ist, auf der anderen über mich hinausreicht. Mein Geist ist ganz in der Einsamkeit drin, aber mein Körper geht, während er auch an dieser Einsamkeit teilhat, zugleich über sie hinaus in die Welt der Körper. Er ist mein *Körper* und *mein* Körper. Er hat die Dreidimensionalität aller Körper, berührt sich mit ihnen, er ist in ihrer Welt. Und doch zieht er sich von ihnen zurück in meine Einsamkeit und teilt sie als ein großes Mysterium mit meinem Geist. Die Betrachtung der Spannung, die diese Situation erzeugt, trägt zu einem tieferen Verständnis der Natur der Einsamkeit bei, zu einem tieferen Verständnis der Verschiedenheit zwischen dieser Einsamkeit und der Einheit in Gott. In der ersteren ist das Bewußtsein der Außenwelt durch die Verbindung des Körpers mit der Außenwelt enthalten, die Größe der zweiten ist die Abwesenheit jeder Außenwelt. Hier kann uns auch eine Betrachtung des Phänomens des Todes viel Erleuchtung geben. Im Tod wird der Körper nichts als ein Teil der Außenwelt, ein totes Ding unter toten Dingen, die Verbindung mit dem Geist ist gelöst, und für den Geist ist der Weg zu restlosem Aufgehen in Gott freigemacht.

So bedeutend wie das Teilhaben des Körpers an der Außenwelt für das Verständnis seiner Rolle gegenüber dem Geist ist, so aufschlußreich ist auf der anderen Seite die starke Betonung der Persönlichkeit in dem, was der Körper ist und tut. Persönlichkeit ist Geist, präziser die Begrenztheit des Geistes. Der Körper ist mein Körper, nicht der Körper eines anderen, es ist meine Persönlichkeit, die sich in ihm, in allem, was er ist und tut, ausdrückt. Seine Gesichtszüge, seine Augen, sein Mund, seine Stirn, seine Haltung, sein Gang, sein Sitzen, Liegen und Stehen, seine Sprache zeugen davon. Sein Getrenntsein von allen anderen Körpern ist durch diese neue Tatsache gewaltig verstärkt. Das Verschwinden aller persönlichen Züge im Tod macht die Verwandlung des Körpers in das tote Ding der Außenwelt noch offener, seine Verschiedenheit vom Geist noch größer. Zugleich ist das Rätsel, wie für eine Zeit der Körper fähig ist, den Geist auszudrücken, wenn auch nur den Geist in der beschränkten Form der Persönlichkeit, noch unergründlicher. Marcel scheint recht zu haben, wenn er behauptet, daß das Ganze der Beziehungen zwischen Geist und Körper von uns nicht verstanden werden kann, weil wir keine Distanz von Körper und Geist haben, weil wir mit ihnen identisch sind. Trotzdem habe ich im Vorstehenden zu zeigen versucht, daß was wir hier wissen können, obwohl es nicht alles ist und vielleicht sogar nicht das Wichtigste, doch von großer Hilfe ist für das Erkennen der Natur des Geistes.

Die Bedeutung der Sprache

Unter den Ausdrücken der Persönlichkeit durch den Körper ist die Sprache von besonderem Interesse. Die Untrennbarkeit des Körpers von der Persönlichkeit zeigt sich in ihr in der größten Mannigfaltigkeit. Der Klang der Sprache z. B., der vom Körper kommt, ist eins mit der Emotion, die von der Persönlichkeit kommt. Es ist unmöglich zu sagen, wo der eine aufhört und die andere beginnt. Wenn wir, wie wir es oft tun, die Verschiedenheit einer Persönlichkeit von einer anderen von der Eigenart der Sprache her erwägen, so ziehen wir sowohl die Stärke und Eigenart des Klangs in Betracht, zu der Körper und Persönlichkeit gemeinsam beisteuern, wie die Wahl der Worte und der Satzstrukturen, die vom Geist kommen.

Eine Hauptfunktion der Sprache ist es, die Brücke zwischen unseren Körpern zu schlagen. In diesem Dienst ist sie ein unglaublich reiches und biegsames Werkzeug. Wenn es ihr gelänge, unsere Körper, und mit ihnen den in ihnen ausgedrückten Geist, mit Sicherheit zusammenzubringen, so bedeutete das nicht weniger als die Überwindung der Einsamkeit der Persönlichkeit. Aber das gelingt ihr nicht, und das ist wieder so eindrucksvoll, weil sie ein so großartiges Werkzeug ist. Wir mögen uns in dem Glauben wiegen, daß wir einander voll verstehen, und entdecken plötzlich, wie sehr wir uns irren. Nehmen wir als ein Beispiel große Lyrik! In ihr drücken sich Geist und Körper aufs reichste aus. Wir finden zunächst, wie nahe wir glauben zueinander zu kommen. Große Lyrik kann uns aufs tiefste berühren. Dies ist um so merkwürdiger, weil nirgendwo die Sprache die Einzigartigkeit einer Persönlichkeit und ihre Verschiedenheit von andern stärker ausdrückt. Ein Sieg hier wäre besonders groß, weil der Unterschied der ansprechenden von der angesprochenen Persönlichkeit so auffallend ist. Eine weite Kluft wäre übersprungen, eine überzeugende Einheit erreicht, die Einsamkeit müßte verschwinden. Unser anfänglicher Glaube aber an die erreichte Einheit zerspringt bald und läßt uns in um so größerer Einsamkeit zurück. Den größten Hinweis darauf, wie weit wir voneinander getrennt sind, bringt die Sprache selbst in einem ihrer häufigsten Gebrauche, nämlich dann, wenn wir mit ihrer Hilfe unsere Persönlichkeit vor der anderen verbergen können. Pascal, der viel von den Beziehungen zwischen Menschen wußte, war sehr von dieser Fähigkeit der Sprache beeindruckt, besonders als er entdeckte, wie wir uns mit ihrer Hilfe erfolgreich vor uns selbst verbergen können.

Flucht vor der Einsamkeit

Die große Stärke der Einsamkeit bestimmt die Stärke des Verlangens, ihr zu entgehen. Dafür bietet unser Verhalten in der Masse ein gutes Beispiel. Hier, wie moderne Psychologie zeigt, ist unsere Sehnsucht, der eigenen Persönlichkeit zu entgehen, so groß, daß wir uns zu Handlungen hinreißen lassen, für die wir später nur Scham empfinden. Das Verlangen, die Einsamkeit, die uns quält, zu überwinden, ist übermächtig, so daß

wir uns, wie wir sagen, „vergessen“ können. In unserer Zeit, in der die Technik durch neue Mittel des Verkehrs und der Kommunikation die Voraussetzung für unsere Versuche, in der Masse zu verschwinden, in einem ungeahnt großen Grad geschaffen hat, so daß wir häufig und in ganz großer Masse zusammen sein können, ist die Einsamkeit des einzelnen womöglich noch größer als sie früher war. Das Mißlingen des Versuchs, in der Masse aufzugehen, stößt ihn noch härter auf sich selbst zurück und führt ihn zu immer neuen und immer armseligeren Versuchen derselben Art.

Eine ganz ähnliche Aussicht, von sich selbst wegzurennen, scheint der Genuß der *Rauschmittel* aller Art zu bieten. Man hat sie überall auf der Erde und schon lange gebraucht, aber, wie es scheint, noch nie so wild wie heute. Wie beim Leben in der Masse ein scheinbarer, vorübergehender Erfolg, an den sich Ernüchterung und neuer Versuch anschließen!

Ein vielleicht noch stärkeres Beispiel kommt vom Phänomen des *Nationalismus*, dem Fluch unserer Zeit. Er erregt die Leidenschaft des modernen Menschen gewaltig, in dem die Einsamkeit wieder durch Bedingungen der modernen Zivilisation womöglich noch gesteigert ist. Er zeigt sein wahres Wesen, wenn er den Haß gegen andere zur Grundlage für die Zusammengehörigkeit in der Nation macht. Dies ist eine Verzerrung der menschlichen Natur und so verschieden von den anderen Motiven, die Menschen zusammenführen, wie Liebe, Respekt, die Aussicht gegenseitigen Nutzens, und nur verständlich, wenn wir die Gewalt der Einsamkeit bedenken, die uns in den Nationalismus hineintreibt. Wie die Scheu vor dem Moralischen hier fällt, so auch in der Anbetung der rohen Gewalt bei denen, die die Nation führen, und in der Verantwortungslosigkeit, mit der sie die mißbrauchen, für die sie Verantwortung zu fühlen vorgeben.

Schließlich spiegelt sich die Gewalt der Einsamkeit über den normalen Menschen im Verhalten des *Geisteskranken* wider. Die Unfähigkeit des Schizophrenen und des Neurotikers, eine geistige Verbindung mit anderen Menschen herzustellen, verschieden voneinander in Einzelheiten, gleich in der Tiefe, ist der Grund großen Leidens, denn die Einsamkeit ist so erschreckend groß.

Unter den vielen Motiven zum Handeln in unserem Leben gehören zu den stärksten und häufigsten das *Streben nach Macht*, das *Streben nach Besitz* und das *Streben nach Prestige*. Viele einzelne Motive sind nichts als Mittel, die drei zu verwirklichen. Das Streben nach Macht zeigt sich in einer langen Reihe von Situationen im Leben des Staatsmanns und Politikers, des Generals, des Industriellen und des Arbeiterführers, und in einer mehr subtilen Weise im Werk des Denkers und des Schriftstellers, die Handeln und Denken vieler beherrschen wollen. Während man sich in all diesen Fällen hauptsächlich Massen von Menschen zuwendet, gibt es viele andere, wo der einzelne auf den einzelnen oder ganz wenige Macht auszuüben sucht, wie in vielen Ehen, in der Familie, in Beziehungen zwischen Freunden und in neurotischen Beziehungen. Das Erstaunliche in diesem Streben nach Macht ist seine Unersättlichkeit. Auch wo viel Macht erworben ist, sind wir nicht befriedigt, gehen wir weiter und weiter, mehr zu erwerben. Die Feldzüge Alexanders des Großen und Napoleons sind große Beispiele, die die

menschliche Geschichte liefert. Warum, fragen wir, gibt es kein Ende dieses Strebens, besonders wenn oft nicht nur viel Macht erworben ist, sondern das Erwerben der Macht zu einer gewaltigen Verwirklichung der beiden anderen Motive, dem Streben nach Besitz und Prestige geführt hat?

Es können nicht Macht, Besitz und Prestige allein sein, denen wir ganze Leben widmen, es muß ein noch tieferes und stärkeres Verlangen sein, das diesen zugrunde liegt. Ich glaube, daß es der Versuch ist, der Einsamkeit zu entgehen, und zwar glaube ich es aus mehreren gewichtigen Gründen. Die Einsamkeit und das Leiden an ihr ist in unserem Leben allgegenwärtig. Ihnen zu entgehen sind uns alle Mittel recht, besonders die Verwirklichung von Motiven, die uns mit anderen Menschen nahe zusammenzubringen scheint, und die zugleich uns unter ihnen heraushebt, unsere Persönlichkeit denen der anderen überlegen zeigt. Welch eine starke Kombination zweier Faktoren, die wir so sehr benötigen, weil beide die Überwindung der Einsamkeit versprechen, zumal sie in ihrer Stärke der unserer Erfahrung der Einsamkeit gleichzukommen scheinen. Das Schauspiel des Fehlens der drei Motive zusammen mit ihren vorübergehenden Siegen ist ein anderer großer Beweis für die Tiefe unserer Einsamkeit. Zusätzliche Aspekte verstärken diesen unseren Eindruck. Wir lehnen z. B. ab, die Vergänglichkeit unseres Besitzes zuzugeben, den Rost und Motten fressen und der uns nur auf dieser kurzen Erdenreise gegeben ist, oder wir sehen nicht, wie wacklig die Fundamente unseres Prestiges sind, wenn nicht die Schätzung unserer Persönlichkeit, sondern die Vorteile, die andere von uns erwarten, Triebfedern des Preises sind. Wir wiegen uns in Illusionen.

Verwirklichung von Werten als Versuch einer Sinnggebung des Lebens

Nun gibt es Haltungen und Taten, die stärker als alles, das wir bisher behandelten, des Beste in unserer Persönlichkeit ausdrücken, wo wir nicht von einem Wegrennen von der Qual der Einsamkeit reden dürfen, wo im Gegenteil unsere Einsamkeit vergessen ist, weil etwas ganz anderes, das uns sehr wichtig ist, auf dem Spiel steht. Ich denke hier an die Verwirklichung unserer Werte¹. Obwohl in ihr die Einsamkeit nicht wie in vielen anderen Erfahrungen direkt erlebt wird, ist sie da, nur in einer anderen, neuen Weise. Unser Streben nach der Verwirklichung der Werte kann unsere Persönlichkeit so völlig erfüllen, daß nichts anderes Raum hat. Wir wollen uns selber (und anderen) den hohen Wert unserer Persönlichkeit bestätigen. Wir versuchen etwas zu sein und zu tun, das das Beste ist, das wir vermögen.

¹ Ich möchte hier nicht den Eindruck erwecken, als ob ich einer „Welt der Werte“ unabhängig von Raum und Zeit das Wort rede. Im Gegenteil, wie ich es sehe, erscheinen Werte immer in unseren empirischen Erfahrungen als unablässliche Elemente der Ziele des Strebens. Man kann es so ausdrücken, daß man sagt, daß das Ziel begehrenswert ist, und zwar verschiedene Ziele in verschiedenen Graden.

In der Verwirklichung *ethischer Werte* wollen wir dem anderen dienen, für ihn leben, in ihm leben, weit von uns selbst und unseren persönlichen Nöten entfernt sein. Aber die stärksten Erfahrungen lehren uns, wie unmöglich es ist, dem anderen nahezukommen. Alle diese Mißverständnisse, die stummen und zornigen Abweisungen zeugen dafür. Sie sind da, obwohl wir es hier mit einem reinen und echten Besorgtsein um den anderen zu tun haben, nicht mit einem egoistischen Versuch, uns selbst und unserer Einsamkeit zu helfen. Obwohl wir die schmerzenden Enttäuschungen erleben, hören wir nicht auf, dem anderen nahezukommen. Das Eingeständnis unseres endgültigen Fehlens wäre das Eingeständnis unserer Wertlosigkeit. Die bittere Erfahrung, daß wir nicht in den anderen eingehen können, ist auch in dem ähnlichen Erlebnis der Liebe vorhanden. Wir gehen so weit, daß wir alles, sogar unser Leben, für den anderen opfern wollen. Wir enden entweder mit elender Selbsttäuschung oder mit der Erkenntnis, daß Liebe ganz im Gegenteil zu dem, was wir erstreben, uns nur weiter auseinanderbringen kann.

Unsere Versuche, *ästhetische Werte* zu realisieren, sind in vieler Hinsicht von der Verwirklichung ethischer Werte verschieden. Hier ist das Verlangen nach Ruhm und ewiger Dauer unseres Namens ein treibender Faktor: Das Werk wird für mich zeugen, über mein Leben hinaus, und bezeichnenderweise im Denken und Fühlen der anderen. Abgesehen davon, daß die „Ewigkeit“ des Ruhms nicht ewig ist, ist der Ruhm nichtig, da er nur in anderen lebt und darum keine Erfüllung meiner Persönlichkeit bedeuten kann. Von einer anderen Seite gesehen, ist des Künstlers Welt eine künstliche Welt, Produkt eines vergeblichen Versuchs, eine andere Welt zu sein, in der er aufgehen könnte, wenn im besten Fall sie nur eine annähernde Spiegelung seiner eigenen Welt ist. Ähnlich umsonst ist eine zweite ästhetische Erfahrung, das Erlebnis der Schönheit der Natur. Die Romantik des 19. Jahrhunderts hat darauf eine ganze Philosophie aufgebaut. Sie schwärmte von der Natur als sublim. Diese Schönheit ist da, aber sie kommt von einer Natur, die zugleich kalt und unbeteiligt oder drohend und grausam unseren Schritten, sich ihr zu nähern, begegnet. Die Griechen, wie wir von Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ hören, wußten das viel besser als wir modernen Menschen, die nicht sehen wollen, daß unsere Versuche, ihr näherzukommen, sentimental und unrealistisch sind. Da ist die „liebe“ Sonne, deren Explosionen uns in Asche verwandeln würden, falls wir das Unglück hätten, ihr zu nahe zu kommen; und wieviel unerträgliche Einsamkeit wird auf uns warten, wenn wir dem „Mann im Mond“ wirklich begegnen. Hinter dem „Mann im Mond“ lauert die untragbare Grenzenlosigkeit des Alls, von der Pascal in beredten Worten spricht.

Wie steht es mit den *intellektuellen Werten* und ihrer Verwirklichung, unserem Streben nach der Wahrheit in Philosophie und Wissenschaft? Da ist das wissenschaftliche Ideal strenger Objektivität, das in seinen Ergebnissen das suchende Subjekt als einen Wahrheitsverzerrer ausschließen und ein Monument errichten möchte, das jenseits der Persönlichkeit liegt und größer als die Persönlichkeit ist. Wie beunruhigend war es für alle, die daran glaubten, zu entdecken, daß die moderne Physik, die erfolg-

reichste aller Wissenschaften, den Beitrag des Beobachters im Resultat als unerlässlich ansieht. Wenn es unmöglich ist, die Wahrheit zu finden, ist es vielleicht auch nicht überraschend, daß das Suchen danach aufgegeben wird, daß oft die Welt sogenannter objektiver wissenschaftlicher Arbeit nicht so sehr der Wahrheit als ihrem hohen Ziel dediziert ist als vielmehr robuster ihre Mittel benutzt, um Macht zu erwerben. Eine lange Entwicklung, die in der Zeit Francis Bacons begann, der freimütig gestand, daß Wissen Macht sei, tauschte das Streben nach der Verwirklichung hoher Werte für ein dieses fremdes Streben ein. Wir haben schon gesehen, wie Macht in vielen Gebieten dem Entkommen von der Einsamkeit dienen soll. Ihre große Anziehungskraft hier war in steigendem Maß durch die Fähigkeit der Wissenschaft gestärkt, durch ihre Entdeckungen und Erfindungen eine ganze neue Welt materiellen Wohlseins zu schaffen. Es bedeutete zusammen mit der Macht Ruhm und Besitz für die Entdecker und Erfinder. Wie Jacques Ellul in seinem Buch über die Technik gezeigt hat, scheint in unseren Tagen eine letzte Phase in der langen Entwicklung erreicht zu sein. In ihr werden die Wissenschaftler die Sklaven ihrer neuesten Mittel, und der letzte Fetzen eines Strebens nach hohen Werten ist verschwunden. Statt Denkmäler haben wir Mechaniker. Cusanus, der im allgemeinen die Rolle der Werte verschiedener Art in unserem Leben nicht erkennt, hat doch etwas Bedeutendes über die Wahrheit zu sagen. Er hält es für unmöglich, die Wahrheit in wissenschaftlicher Arbeit zu erfassen, weil wir hier kein Kriterium finden können, das den Vergleich der Wahrheit mit ihrem Gegenstand erlaubt. Nur im Bereich jenseits von Wissenschaft und sinnlicher Wahrnehmung kann nach ihm die Wahrheit gefunden werden. Dies Argument für die schlüpfrige Natur der Wahrheit, die Wissenschaftler finden können, steht neben dem der Physiker, die auf die Unmöglichkeit der Objektivität in der Wahrheit hinweisen. Vielleicht ist dies ein Grund mehr dafür, daß die Wissenschaftler so müheelos ihr Bemühen, die Wahrheit um ihres hohen Werts willen zu finden, aufgegeben haben.

Die Bedeutung der Ekstasis

Im Rückblick auf die drei Wertgebiete erkennen wir, wie die Persönlichkeit versagt, sich voll und befriedigend auszudrücken. So dürfen wir nicht überrascht sein, daß die andere große Macht in unserem Leben, die Einsamkeit, sich wieder geltend macht und das Feld behauptet. Bevor wir unsere augenblickliche Diskussion verlassen, müssen wir uns noch mit einem einzelnen Element beschäftigen, das auftritt, wenn wir am stärksten an der Verwirklichung unserer Werte arbeiten. Es ist die Ekstasis. Plotin fand sie in der Religion; aber sie ist genauso in der Realisierung ethischer, ästhetischer und intellektueller Werte vorhanden. In ihr stehen wir, wie es wörtlich gemeint ist, außerhalb unserer selbst, vergessen uns selbst, dienen etwas anderem, sind ihm hingegeben. Wir finden sie sogar in Gebieten, die nur eine lose Beziehung zu den Werten haben. Wir sehen z. B. die Ingenieure, die eine großartige Arbeit in der Vervoll-

kommnung der Schallplatte geleistet haben. Neben intellektueller und äthetischer Neugierde mag es die große Kunstfertigkeit sein, die vielleicht noch vom Handwerker alter Tage her stammt, die zum Selbstvergessen und zur Hingabe an das Werk, oft für eine Lebzeit, führen kann. Oder wir sind erstaunt darüber, wie die Arbeit des Navigators in einem langsamen Transportflugzeug ihn die große Langeweile des langen Flugs über den Pazifik völlig vergessen läßt. So ist er von der Arbeit fasziniert. Ich habe versucht, schöpferisches Werk als das Ergebnis des Strebens nach der Verwirklichung geistiger Werte darzustellen, und das Verlangen, der Einsamkeit zu entgehen, als Beweggrund auszuschließen. Aber es muß uns nachdenklich stimmen zu erfahren, daß im Prozeß der Realisierung der Werte wieder das Vergessen der Persönlichkeit auftaucht. Es scheint so zu sein, daß wir hier in großartiger Anstrengung, aber vergeblich auf das aus sind, was uns im Einssein mit Gott gelingen wird.

Obwohl so viel gesagt werden kann, um die Schwierigkeiten der Persönlichkeit klarzustellen, werden viele doch nicht davon ablassen, Goethe zu folgen, wenn er verkündet: „Höchstes Glück der Menschenkinder, das ist die Persönlichkeit“. Für sie ist dies ein Glaubenssatz. Für mich enthält dieser Standpunkt den verzweifelten Versuch, aus der Not eine Tugend zu machen. Es ist kein grober Selbstbetrug, sondern ein heroisches Unternehmen, Glanz und Größe für ein Leben zu retten, unter dem ein Abgrund gähnt. Daß Persönlichkeit der Mittelpunkt unseres Lebens ist, um den es sich dreht, ist wahr, aber dies schließt nicht nur nicht aus, sondern fordert, daß sie überwunden werden muß. Sie kann den Dienst nicht tun, unserem Leben eine erschöpfende Bedeutung zu geben. Die Lösung des Problems liegt in ihrem Verschwinden durch Vereinigung mit Gott.

Wie schon gesagt, haben nur wenige die Erfahrung der Entpersönlichung im Aufgehen in Gott erlebt. Trotzdem wäre es irrig, deshalb ihre Bedeutung für unser Leben zu verneinen. Im Gegenteil kann das Wissen darum unser ganzes Leben verändern. Wenn wir bereit sind zu sehen, wie wir unter der Einsamkeit der Persönlichkeit leiden, wie wir vergebens in vielen verschiedenen sinnlosen Akten von dieser Einsamkeit wegzurennen versuchen, wie die Verstärkung der Persönlichkeit durch die Verwirklichung der Werte nicht gelingt, wie wirklich unser ganzes Leben eine lange Kette mißlungener Versuche, mit uns ins Reine zu kommen, darstellt, wenn wir all das klar erkennen, dann sind wir reif, an Entpersönlichung als den einzigen Weg zu glauben. Ist dieser Glaube genug? Ist er mehr als eine starke Hoffnung? Wir müssen Glaube und Hoffnung vergrößern, indem wir uns in viele Aspekte des Lebens in der Persönlichkeit und auf der anderen Seite des Lebens ohne Persönlichkeit vertiefen. Wir brauchen nur zu bedenken, was uns der Wettbewerb mit anderen Persönlichkeiten an Seelenfrieden gekostet hat, wie im Gefolge dieses Wettbewerbs der Haß, der Neid, die Aggression, die Minderwertigkeitsgefühle und Zweifel an uns selbst, die Unehrlichkeit, die Heuchelei, der Selbstbetrug sich eingestellt und uns korrumpiert haben. Wie hohl klingt dagegen die Behauptung, daß im Wettbewerb unsere Persönlichkeit sich schärfte. Schärfte wozu? Um zum Schluß doch Schiffbruch zu erleiden?

Persönlichkeitsbefreites Leben

Wie befreiend und beglückend wäre es, wenn wir z. B. unser Streben für die Verwirklichung von Werten von allen Persönlichkeits-elementen reinigen könnten, wenn der Erfolg hier keine Niederlage der anderen Persönlichkeit, die mit uns im Wettbewerb steht, und keine Bestätigung unserer Persönlichkeit bedeutete, die uns nur unsichere Macht, Besitz und Ehre bringen, die ja alle nur zu neuen Persönlichkeitsproblemen führen. Wir leiden nämlich nicht nur unter dem Versagen des einzelnen Bestrebens, unsere Persönlichkeit zu verwirklichen, sondern oft genau so sehr unter der Verstrickung in eine ganze Kette von unbefriedigenden Lösungen dieses Bestrebens, wenn ein Versagen oder auch ein teilweises Gelingen uns veranlassen, neue Möglichkeiten der gleichen Art zu versuchen.

Vergleichen wir damit das anonyme Werk der Bauhütte des Mittelalters, wo die Kathedrale aus dem Zusammenarbeiten aller an dem großen Ideal ersteht! Im persönlichkeitsbefreiten Leben erwerben wir eine neue Haltung zum Leben, zu unseren Mitmenschen, zu uns selbst, die ich, da mir ein genaues Wort dafür fehlt, *demütig* nennen möchte. Sie ist nicht das, was wir gewöhnlich so nennen, keine Haltung, die sich in der Demut wälzt, die sie überbetont, die den Vergleich mit anderen herausfordert und damit an die Eierschalen ihrer Herkunft erinnert, tatsächlich diese Eierschalen noch mit sich schleppt. Sie ist auch keine Haltung einer Gelassenheit, die zuviel Resignation in sich hat. Sie ist nicht so gelehrt wie diese beiden Haltungen, sie ist viel naiver. Sie zu haben ist eine Selbstverständlichkeit. Natürlich mögen die beiden anderen Haltungen Durchgangsstationen auf dem weiten Weg von der Persönlichkeitsbeherrschtheit zur Befreiung von der Persönlichkeit gewesen sein, und der Mensch, der die Freiheit gefunden hat, hat noch immer in der persönlichkeitsbeherrschten Welt zu leben, und die Gefahr eines Rückfalls ist immer da. Jedoch der tiefste Grund, warum er sich die große Naivität der neuen Haltung zu eigen machen kann, ist, daß persönlichkeitsbefreites Leben das ihm gemäße ist, während das persönlichkeitsbeherrschte Leben nichts als ein großer, verzweifelter Irrtum war.

Eine Schwester der neuen Demut ist eine neue *Toleranz*. Auch sie ist sehr verschieden von dem, was wir gemeinhin so nennen. Die alte Toleranz geht mit der Verwirklichung von Persönlichkeitswerten zusammen und merkt nicht, wie schwer es ist, zwei einander entgegengesetzte Haltungen zu haben. Wir wollen uns selber in den Vordergrund stellen und zugleich den anderen schonen. Das zweite ist ein Zugeständnis des Schadens, den das erste anrichtet, und fortgesetzt folgt dem Ausdruck schlechten Gewissens in unserem Persönlichkeitsstreben diese Toleranz, die uns aber nicht davon abhält, neuen Schaden anzurichten. In der neuen Toleranz sind wir vom Persönlichkeitsstreben befreit und können darum wieder eine ehrliche Naivität haben. Sie heißt uns, im Bruder nicht den Gegner zu verstehen und mit ihm denselben Weg zu gehen. Vielleicht kämpft er noch auf der ersten Station, Persönlichkeit los zu werden, vielleicht hat er schon mit uns die zweite erreicht. Wir wissen aus eigener Erfahrung, wie tief wir in das

Leben in der Persönlichkeit verstrickt werden können. Wir freuen uns mit dem anderen, wenn ihm die Befreiung gelingt. Reine Toleranz mit gutem Gewissen!

Eine große Hilfe für uns ist eine dritte Haltung, die des *Humors*. Nicht der angreifende, oft ätzende Witz, sondern der Humor, der Geduld und Verständnis zeigt, wenn er uns wieder in das persönlichkeitsbeherrschte Leben zurückfallen sieht, und der auf diese Gefahr hinweist, nachdem wir die höhere Ebene erreicht haben; der Humor, der zugleich Mitleid ist, das aus der Liebe zum leidenden Menschen geboren ist und um seine Schwäche weiß, und der auch von dem Glauben an die Größe persönlichkeitsfreien Lebens getragen ist.

Was geschieht mit dem *Verwirklichen von Werten* im neuen Leben? In unserer früheren Erfahrung war das Verwirklichen von Werten so eng mit dem Persönlichkeitskult verbunden, daß wir geneigt sein mögen, die beiden für unzertrennlich zu halten und zu fürchten, daß wir die Werte zusammen mit dem Persönlichkeitskult opfern müssen. Keine Furcht ist weniger begründet. Die Ekstasis sollte uns gelehrt haben, wie sogar im persönlichkeits erfüllten Menschen das Sichvergessen, das Vergessen der Persönlichkeit Kennzeichen des Höhepunkts schöpferischen Schaffens ist, wie das, was wir schaffen, nur zu kleinen Teilen von unserer Intelligenz, unserer Geschicklichkeit, unserem Fleiß herkommt, und zum größten Teil eine Gabe ist, für die wir danken sollten. Wenn wir das wissen, werden wir auch streben, das Lob und Selbstlob, das Erwerben von Macht und Besitz, so viel wir vermögen, aus der Verwirklichung von Werten auszuschließen. Wir werden entdecken, daß in einem Prozeß der Reinigung von dem, was den Werten fremd ist, diese in ihrer echten Höhe erstrahlen und ihre Verwirklichung unsere ganze Kraft beansprucht. Demut, Toleranz, Humor und persönlichkeitsfreie Verwirklichung von Werten sind sich alle nahe verwandt und formen zusammen den Kreis eines lebenswerten Lebens.

Glaube an Gott

Zum Schluß sollen noch zwei Fragen behandelt werden, die viele für die allerwichtigsten halten möchten: Erfordert nicht ein Kampf gegen die Persönlichkeit den Glauben an Gott, und kann ich diesen besitzen? Die erste Frage muß bejaht werden, und eine bejahende Antwort zur zweiten ist nicht so schwierig, wie viele denken. Es ist wahr, daß wir in vielen Weisen daran arbeiten, Gott nicht zu finden, aber es ist ebenso wahr, daß wir diesen Weisen mit vielen anderen entgegenarbeiten können. Wir haben hauptsächlich Gott aus zwei miteinander verbundenen Gründen aus unserer Welt ausgeschlossen. Wir haben uns fast ausschließlich der Zähmung und dem Genuß der materiellen Welt gewidmet, und wir haben den menschlichen Verstand, der die Zähmung vollbrachte, über alle Maßen verherrlicht. Die Verherrlichung geschah auf Kosten der Verherrlichung Gottes. Wir schienen ihn nicht mehr zu gebrauchen. Denn unser Verstand hatte unsere Welt gegen alle Gefahren gesichert. Den Glauben an all

dies haben Kriege und Revolutionen in den letzten Jahrzehnten mächtig ins Wanken gebracht, und ein neues Suchen nach zuverlässigeren Idealen als den überheblichen Verstand und den materiellen Gütern und ihrer Sicherheit hat angehoben. Große Hindernisse sind aus dem Weg zu Gott weggeräumt. Gleichzeitig kommt eine herrliche menschliche Fähigkeit zu neuen Ehren, die Phantasie. Im Zeitalter der Herrschaft des menschlichen Verstands war sie eine Handlangerin geworden. Der rechnende Verstand setzte die Ziele und gebrauchte sie nur in beschränkter Weise und voller Mißtrauen. Man sagte, man müsse sie zügeln. Wo sie am meisten vonnöten war, nämlich in der Setzung der höchsten Ziele, wies man sie schnöde zurück. Da Gott ja nicht existierte, brauchte man sie nicht, um uns zu ihm zu führen. Diese feindliche Haltung versperrte den Weg zu einer außersinnlichen Welt außerhalb des materiellen Bereichs, den der Verstand als die einzige „Realität“ betrachtete. Kein Wunder, daß die Phantasie verkümmerte! Jetzt, mit dem zunehmenden Zusammenbrechen der alten Welt, wird sie frei und kann ihre ganze Kraft gebrauchen.

Wenn sie die Zügel abwirft, die der Verstand ihr unberechtigterweise anlegte, wird sie nicht zügellos, sondern arbeitet in einem Gebiet, das real ist über alle Realität der materiellen Welt hinaus. Drei Tatsachen bewahrheiten das: die Erfahrung der Mystiker, der Gebrauch des Verstands durch Cusanus und Spinoza, die Not der Persönlichkeit, die der vorliegende Aufsatz zu beschreiben unternahm.

UMSCHAU

Spuren des Übernatürlichen

Die Religionssoziologie Peter L. Bergers und Thomas Luckmanns

Die Religionssoziologie der letzten Jahrzehnte, in Amerika wie in Europa, ist weithin bloße Beschreibung der kirchlichen Organisation und der Kirchlichkeit der Bevölkerung. Wie die Religion selbst zur Randerscheinung im gesellschaftlichen Leben geworden ist, so hat sie auch in der vorherrschenden strukturell-funktionalen Grundauffassung der Soziologie einen Platz am Rand, und zwar unter den zur Gesellschafts- wie zur Persönlichkeitsintegration beitragenden sozialen Erscheinungen. Dabei hatten *Emile Durkheim* und *Max Weber*, die von der strukturell-funktionalen Schule als Väter adoptierten großen Soziologen der Jahrhundertwende, der Religion eine strategische Bedeutung in der Analyse der Beziehung Einzelmensch-Gesellschaft zugeschrieben. Aus der strukturell-funktionalen Schule selbst war eine Revision des Stellenwerts der Religion kaum zu erwarten. Sie betont den Systemcharakter der sozialen Gebilde und hat allen gesellschaftlichen Erscheinungen feste Plätze angewiesen.

Die amerikanischen Religionssoziologen *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann*, beide europäischer Herkunft, wurden in die deutsche Tradition der Soziologie eingeführt zu einer Zeit, da ein lebhaftes Interesse an den Gedankengängen des jungen Marx die Diskussion der gesellschaftlichen Bedingtheit des Wissens einschloß. Es war aber vor allem die Bekanntschaft mit den Ideen von *Alfred Schütz*, seiner an der phänomenologischen Methode inspirierten Analyse des Alltagswissens, die ihre Perspektive erweiterte. Diese erlaubte ihnen, die Religion als Teil des einer Gesellschaft zur Verfügung stehenden Gesamtwissens zu betrachten.

Darin unterscheidet sich Bergers und Luckmanns Wissenssoziologie von der in der Zwi-

schenskriegszeit in Deutschland betriebenen und vor allem mit den Namen *Max Scheler* und *Karl Mannheim* verbundenen Wissenssoziologie, daß sie der Begründung des menschlichen Wissens überhaupt im gesellschaftlichen Sein nachgeht, sich also nicht nur mit diesem oder jenem theoretisch ausgearbeiteten Ideenkomplex befaßt, sondern mit allem, was in der Gesellschaft als „Wissen“ gilt. Das Ideologieproblem rückt damit an den Rand, und das Relativitätsproblem fällt aus dem Rahmen der empirischen Soziologie hinaus in die Philosophie.

Berger und Luckmann machen radikalen Ernst mit der Erkenntnis, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, nur in einer Menschenwelt Mensch werden und sein kann, daß „Kultur“ in jenem alles Menschenwerk umfassenden Sinn, wie er in der angelsächsischen Anthropologie üblich ist, einfachhin zum Menschen gehört. Wie immer auch die Ursprünge gewesen sein mögen, der menschliche Organismus, wie wir ihn beobachten können, wird in eine schon bestehende Kultur hineingeboren, wird Mensch, indem er sich diese Kultur aneignet. Er wird damit aber auch ihr Träger und Mitgestalter. So ist der Mensch gleichzeitig – in dialektischem Verhältnis – Produzent und Produkt der Gesellschaft. Dies sind die Hauptthesen und Hauptergebnisse der wissenssoziologischen Untersuchungen Bergers und Luckmanns¹.

Sie beginnen mit der phänomenologischen

¹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt: Fischer 1969. XIX, 220 S. (Conditio humana.) Amerikanisch: The Social Construction of Reality. Garden City, N. Y.: Doubleday 1966.

Analyse der Alltagswelt des Menschen, seiner Intersubjektivität, der Rolle von Typisierungen und Zeichensystemen beim Erwerb und bei der Bewahrung des Wissens, so daß mit Hilfe der Sprache das zur Verfügung stehende Wissen schließlich über die Grenzen des Alltags hinausreicht. Nur ein Teil dieses Wissens wird dem einzelnen zugeteilt. Gesellschaft steht somit dem einzelnen als objektive Gegebenheit gegenüber, obwohl in intersubjektiven Prozessen geschaffen und erhalten.

Ausgehend von der biologischen Anthropologie, wie wir sie mit den Namen *Jacob von Uexküll*, *Adolf Portmann* und *F. J. J. Buytendijk* verbinden, zeigen Berger und Luckmann dann, daß Externalisierung, Objektivierung, eine anthropologische Notwendigkeit ist. In der Darstellung der Objektivierung des Menschen in Institutionen folgen sie *Helmuth Plessner* und *Arnold Gehlen*. Alfred Schütz dient ihnen wiederum als Führer in der Analyse des hierarchischen Aufbaus der von den Menschen geschaffenen Sinnwelt, die, über die Institutionen hinausgreifend, diese in immer weiteren Kreisen mit der Welt und schließlich mit einem sakralen Kosmos in sinngebende Verbindung bringt. Es gibt so viele Sinnwelten oder „Wirklichkeiten“, wie es Kulturen gibt. Diese sinngebenden Welten, die definieren, was „wirklich“ ist, sind legitimierende Konstruktionen, die über den Wildwuchs der Institutionen gestülpt, nicht aus ihnen geschöpft sind. Sie mögen formend auf die Institutionen zurückwirken, liegen ihnen aber nicht zugrunde. Ideation folgt auf Institution, geht nicht voran.

Der einzelne erfährt die Gesellschaft einmal als äußeren Zwang, als objektive Wirklichkeit, unabhängig von seinem Wollen. Zum anderen hat er aber die mit der Gesellschaft gegebene Sinnwelt im Lauf seiner Menschwerdung internalisiert. Sie ist ihm auch zur subjektiven Wirklichkeit geworden. Dies geschah in intersubjektiven, Sozialisierung genannten Prozessen. Die primäre Sozialisierung, die vor allem von *George H. Mead* und *Charles Horton Cooley* analysiert wurde, vermittelt dem Kind die ersten Wirklichkeiten seiner eigenen Identität und seiner Um-

welt. In sekundären Sozialisierungen wird der einzelne in weitere Institutionen eingegliedert, in das diesen zugehörige Wissen eingeführt, wird mit weiteren Identitäten versehen. Diese Vorgänge sind vor allem unter den Titeln Rollentheorie und Referenzgruppentheorie studiert worden. Sekundäre Sozialisierung ist Einführung in neue Sinnprovinzen innerhalb der in der primären Sozialisierung internalisierten Sinnwelt. Selbst der Wechsel in eine andere Sinnwelt ist nicht unmöglich. Dabei muß freilich die ganze Vergangenheit des Konvertiten umgedeutet werden. Die vielfältigen sekundären Sozialisierungen, die jeder im Lauf seines Lebens mitmacht, und die Möglichkeit des Überwechselns in eine andere Sinnwelt beweisen schon, daß der Mensch durch Internalisierung nicht zur Marionette der Gesellschaft wird, sondern freier Akteur bleibt. Peter Berger hat dies in seiner „Einladung zur Soziologie“ deutlich herausgestellt².

In allen diesen Internalisierungsprozessen spielen andere Menschen, besonders solche, zu denen die Beziehungen affektgeladen sind, eine unerläßliche Rolle, und zwar nicht nur für die erste Mitteilung der Gewißheiten. Diese können nur erhalten werden, wenn sie andere dauernd bestätigen. Wie der Mensch sich seine Wirklichkeit nicht im solipsistischen Alleingang konstruiert, sondern in intersubjektiven Prozessen, so kann er sie sich nur in ebensolchen Prozessen erhalten. Was für das dem einzelnen zugeteilte Wissen gilt, gilt auch für die gesamte Sinnwelt. Sie ist Menschenwerk und muß von Menschen erhalten werden. Immer neue Generationen oder Kreise müssen sich die Sinnwelt zu eigen machen, wenn diese fortbestehen soll. Aber auch erfolgreiche Sozialisierung führt nicht zur völligen Kongruenz der Gesellschaft als objektiver und subjektiver Wirklichkeit. So sind Mechanismen nötig, um die Abweichler in Reih

² Peter L. Berger: *Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive*. Olten, Freiburg: Walter 1969. 206 S. Kart. 16,-. Amerikanisch: *Invitation to Sociology: A humanistic perspective*. Garden City, N. Y.: Doubleday 1963.

und Glied zurückzubringen. Von konkurrierenden Sinnwelten gehen Zweifel weckende Einflüsse aus, denen entgegengewirkt werden muß, mit vielfältigen Mitteln, bis zur Gewaltanwendung. Zur Erhaltung oder gar Verbreitung einer Wirklichkeit genügen einzelne allein nicht, sie müssen gesellschaftlich organisiert sein. Das Verhältnis zwischen einer bestimmten Wirklichkeit und der ihr zugehörigen bestimmten organisierten Gesellschaft ist wiederum dialektisch. Berger und Luckmann sprechen von „Plausibilitätsstruktur“, wobei es nicht die logische innere Struktur der Sinnwelt ist, die sie im Auge haben, sondern die soziale Trägerstruktur.

Wenden wir uns nun der Anwendung dieser wissenssoziologischen Theorie in der soziologischen Betrachtung der Religion zu³. In der Religionssoziologie stellt sich besonders scharf die Frage, wie bestimmte Ideationen Allgemeingültigkeit erlangen und behalten, da doch die religiöse Wirklichkeit so sehr von der als natürlich definierten Wirklichkeit verschieden ist, daß sie als etwas ganz anderes – wenn auch in die natürliche Wirklichkeit hineinwirkendes – betrachtet wird, als sakraler Kosmos.

Wir haben schon die stufenweise Legitimierung der institutionellen Ordnungen erwähnt. Verankerung der Sozialordnung in der Weltordnung ist eine universelle Strategie der Legitimierung. Die Sozialordnung soll als Ausfluß, ja Teil der Naturordnung erscheinen. Den meisten Gesellschaften ist dies nicht genug. Es geht ja um mehr als um die Absiche-

rung von sozialen Privilegien. Sozialordnung ist dialektisch eng mit der Integration der Einzelpersönlichkeit verbunden. Chaos in der einen bedroht die andere. Das Chaos fürchtet der Mensch am meisten. Es untergräbt die Gewißheit seiner Welt. In Grenzsituationen, besonders am Phänomen des Todes, erlebt der Mensch seine Welt als instabil. So sucht er sie um so tiefer zu verankern, in einer überaus seismächtigen Ordnung, dem sakralen Kosmos. Religion dient als Schutzdach, als Baldachin (englisch „Canopy“), unter den sich der Mensch in seiner Angst flüchtet.

Während Berger Religion mit Hilfe des Sakralen definiert, ist für Luckmann Religion die Sinnwelt des Menschen überhaupt, da sie seinen biologischen Organismus „transzendiert“. Religion ist damit durch eine Funktion definiert, nicht mehr ans Sakrale oder gar an Kirche gebunden. Luckmann kann folglich von „unsichtbarer Religion“ des modernen Menschen sprechen. Wie kam es dazu?

Bei fortschreitender Differenzierung der Gesellschaft wird das ursprünglich diffus in ihr vorhandene Religiöse an einen bestimmten Personenkreis in besonderer Weise gebunden, an eine Fachschaft in Riten und Glauben. Die institutionelle Abtrennung des sakralen Bereichs führt zu seiner größeren Theoretisierung, die wiederum eine größere Absonderung des Sakralen auch innerhalb der hierarchisch gegliederten Sinnwelt nach sich zieht. Wo die gesellschaftliche Differenzierung weiter fortschreitet, so daß sich politische und wirtschaftliche Tätigkeit zeitlich wie örtlich vom übrigen Leben entfernt abspielen, kommt es zur Trennung in öffentliches Leben und Privatsphäre, in denen bald verschiedene Verhaltensregeln gelten. Kirchengebundene Religion bleibt den mehr traditionellen Werten der Privatsphäre verbunden. Da die kirchlichen Werte aber in den primären Institutionen der Politik und Wirtschaft an Geltung verloren haben, verlieren sie für viele auch den Halt in der Privatsphäre. Für eine Weile lebt hergebrachte Religion als Rhetorik weiter. Nachfolgende Generationen geben auch diese auf.

Das Religiöse ist damit nicht tot, denn der

³ Die Wissenssoziologie der beiden Verfasser findet sich in getrennten Veröffentlichungen. Thomas Luckmann: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in modern society*. London: Collier-Macmillan 1967. Die erste Fassung dieses Buchs ist deutsch erschienen: *Zum Problem der Religion in der modernen Gesellschaft: Institution, Person und Weltanschauung*. Freiburg: Rombach 1963; Peter L. Berger: *„The Sacred Canopy“*. Garden City, N. Y.: Doubleday 1967. Britische Ausgabe: *The Social Reality of Religion*. London: Faber & Faber 1969. Der S. Fischer-Verlag, Frankfurt, hat eine deutsche Übersetzung für die Reihe „Conditio humana“ angekündigt.

Mensch bedarf der sinngebenden Wirklichkeiten. Diese bleiben jedoch einzelnen oder wenigen eigen. In der differenzierten modernen Gesellschaft kann sich die Entwicklung von diffuser Religiosität zu monopolistischer Religion nicht wiederholen. Nicht nur die Gesellschaft und der Einzelmensch haben sich gewandelt, selbst ihre Beziehung zueinander ist anders geworden.

Der moderne Mensch kann als Konsument charakterisiert werden, mit einer großen Freiheit der Wahl aus einem vielfältigen Angebot. Diese Verbraucherhaltung erstreckt sich auch aufs Religiöse. Die Kirchen erscheinen als Verkäufer auf einem freien Markt, auf dem sie nicht nur miteinander, sondern auch mit anderen organisierten wie nichtorganisierten Sinnwelten in Konkurrenz stehen. Berger, der Luckmanns Analyse des Säkularisierungsprozesses folgt, geht den Auswirkungen der Marktsituation auf das Verhältnis der Kirchen zueinander (Ökumene) nach. Luckmann selbst skizziert die Einflüsse der Marktsituation auf die Inhalte der kirchlichen Verkündigung, die, um Verbraucherwünschen entgegenzukommen, säkularisiert werden. Das Hauptinteresse des in der Privatsphäre beheimateten Menschen gilt ihm selbst, seinem Selbstausdruck, seiner Selbstverwirklichung. Persönlichkeits- und Familienprobleme werden zu den Hauptthemen der unsichtbaren Religion, denen auch die konkurrierenden Kirchen Rechnung tragen müssen.

Wie schon gesagt, folgt Berger weithin Luckmann in der Darstellung der Bedeutung der gesellschaftlichen Differenzierung für den Säkularisierungsprozeß. Dabei zeigt Berger aber auch auf, wie diese Entwicklung der fortschreitenden Rationalisierung der westlichen Welt in der jüdisch-christlichen Tradition grundgelegt ist. In der Darstellung der Rückwirkung der gesellschaftlichen Differenzierung auf die Religion ist sein Hauptinstrument der Begriff der Plausibilitätsstruktur, der mit einer spezifischen religiösen Sinnwelt verbundenen gesellschaftlichen Organisation. Diese hat ihre Monopolstellung in der umfassenden Gesellschaft verloren. Um sich gegen die in der Gesellschaft fortschreitende Säkularisie-

rung zu halten, bleibt der kirchlichen Organisation die Wahl zwischen zwei Strategien: Widerstand und Abschließung, die zu Ghetto-bewußtsein führen, Kirche in Sekte verwandeln, oder Akkommodation und Kapitulation. Besonders interessant ist hier Bergers Sicht der Geschichte der protestantischen Theologie vom Liberalismus über die Neo-Orthodoxie zur Gott-ist-tot-Bewegung, wobei er die protestantische Erfahrung als prototypisch für die Akkommodationsstrategie ansieht.

Die Ausführungen der beiden Autoren sind bewußt in der Perspektive der empirischen Wissenschaft gehalten. Die Verfasser sind ihrer Intention so treu, daß sich die Lektüre ihrer Ausführungen nicht von der jener Autoren der funktionalen Schule unterscheidet, die die Möglichkeit einer „humanistischen Perspektive“ ablehnen. Die Wahrheitsfrage der religiösen Vorstellungen ist rigoros ausgeklammert; die Religion wird zum mächtigsten Agenten der Entfremdung erklärt, Hingabe an den Willen Gottes als Masochismus abgehandelt. Berger ist nicht zu Unrecht besorgt, daß sein methodologischer Atheismus dem Leser als Atheismus schlechthin erscheinen könnte. Um diesem Mißverständnis vorzubeugen, erklärt er in einem Anhang den Unterschied der empirisch-soziologischen und der theologischen Perspektive. Dabei läßt er den Theologen aber auch keine Illusion darüber, daß die vorgelegte Wissenssoziologie den Ausgangspunkt der Theologie radikal in Frage stellt, da sie alles Wissen als menschliche Projektion relativiert. Der Theologe mag diese Herausforderung ignorieren; sollte er sie aber annehmen, so hat Berger auch als Soziologe einigen Trost für ihn übrig. Berger glaubt nämlich, die Soziologie könne dem Theologen bei der Fundierung des Glaubens behilflich sein. In seinem letzten Buch, „Auf den Spuren der Engel“, entfaltet Berger die im Anhang zum „Sacred Canopy“ angedeuteten Gedankengänge⁴.

⁴ Peter L. Berger: Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Frankfurt: Fischer 1970. 136 S. Kart. 12,-. Amerikanisch: A Rumor of Angels. Garden City, N. Y.: Doubleday 1969.

Die der vorgetragenen Religionssoziologie zugrunde liegende wissenssoziologische Theorie relativiert die religiösen Vorstellungen weit mehr, als Geschichtswissenschaft und Psychologie es je getan haben. Der gläubige Mensch kann sich natürlich immer auf seinen Glauben stellen und argumentieren, daß er auch in seiner Eigenschaft als Konstrukteur der Wirklichkeit aus der Schöpferhand Gottes stammt, die ihn mit Erkenntnisfähigkeit auch des Sakralen ausgestattet hat. Berger hilft hier mit dem treffenden Beispiel der Mathematik weiter, deren gesellschaftliche Voraussetzungen nicht weniger genau spezifiziert werden können als die der Religion. Die Mathematik ist so abstrakt und konstruiert wie nur etwas sein kann, und doch entspricht ihr etwas in der äußeren Wirklichkeit. Selbst die radikale Relativierung der Religion durch den Soziologen kann zum Nutzen des gläubigen Verständnisses gewendet werden. Wenn alle Sinnwelten Projektionen des Menschen sind, dann hat auch die Sinnwelt unserer gegenwärtigen Zeit vor den Sinnwelten der Vergangenheit nichts voraus. In dieser Perspektive gibt es keinen notwendigen Fortschritt, in ihr gilt Rankes „Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott“. Es ist also überheblich und wissenschaftlich unerlaubt, den Geist der Zeiten zum Glaubenskriterium zu erheben.

Trotz aller Säkularisierung ist in der modernen Welt das „Gerücht vom Übernatürlichen“ nicht erloschen. Berger glaubt, es lohne sich, dem Gerücht nachzugehen. Falls es nämlich das Übernatürliche gibt, so muß es irgendwann und irgendwo durchscheinen. Der Mensch, Konstrukteur des sakralen Kosmos, scheint Berger der Ort zu sein, wo wir mit größten Aussichten auf Erfolg nach den Spuren des Übernatürlichen suchen können. Was unter einer Rücksicht als Projektion erscheint, mag unter einer anderen Reflexion sein. Berger glaubt in gewissen prototypischen menschlichen Gesten eine Dimension zu finden, die klar über das „natürlich“ Erfahrbare und Wißbare hinausweist. Solche Gesten sind unter anderen die Geste der Mutter, die das Kind tröstet, ihm versichert, daß „alles in Ordnung ist“, das Spiel, das uns in eine an-

dere Wirklichkeit versetzt, aber auch die Verdammnis, jene Reaktion auf Handlungen, die unser sittliches Bewußtsein in einer Weise verletzen, daß nur eine endgültige, bedingungslose, ins Innerste treffende Verurteilung die einzig würdige Reaktion scheint. Aus der Analyse solcher menschlicher Verhaltensweisen will Berger zu einem „induktiven Glauben“ gelangen, von der in der prototypischen Geste implizierten transzendenten Ordnung auf die Existenz dieser Ordnung schließen. Es bleibt ein Sprung des Glaubens, gibt es doch diesseitige Erklärungen für all dies, die manchen zufriedenzustellen scheinen.

Eine andere mögliche Quelle der Erkenntnis des Übernatürlichen sieht Berger in den religiösen Traditionen selbst. Darin dürfte es „Entdeckungen“ geben, aus den sozialen Umständen und psychologischen Mechanismen nicht erklärare Einsichten. Berger zählt zu solchen Entdeckungen die Gottesidee des Alten Testaments und die Idee der erlösenden Gegenwart Gottes in Jesus, dem Christus, ist aber nicht bereit, diese Gegenwart Gottes auf Christus und seine Kirche zu beschränken.

„Empirischer Glaube“ und „Entdeckungen“ des Übernatürlichen enthalten Anregungen, die Beachtung und Weiterführung durch den Fundamentaltheologen verdienen. Es ist zwar ein Soziologe, von dem diese Anregungen ausgehen, aber er ist sich dessen bewußt, daß er damit den Rahmen seiner Disziplin verläßt. Er tut es mit gutem Gewissen, da er nicht vergessen hat, daß Soziologie nur eine der Rollen ist, die er als Mensch spielt.

Ohne auf Einzelkritik einzugehen, möchten wir nur darauf hinweisen, daß die Grundeinstellung des Ganzen sich nicht merklich von der des viel kritisierten Funktionalismus unterscheidet, an dem jedoch auch die Verfasser selbst ihre Reserven anmelden. Es ist wohl die Frage, ob die rein empirische Perspektive in der Soziologie nicht notwendig dem Funktionalismus verfällt.

Es war auch nicht Ziel dieser Einführung, die Argumente vollständig zusammenzufassen. Ein solcher Versuch auf kurz bemessenem Raum würde notwendig zu einer gedrängten,

schwerverständlichen Darstellung führen, dem geraden Gegenteil der Schriften der Verfasser selbst. Diese sind geistreich, in zugänglicher Sprache geschrieben, die der Interpretation nicht bedarf und bei der Übersetzung aus

dem Englischen ins Deutsche an Verständlichkeit nicht verloren hat. Der Hinweis auf diese Bücher von mäßigem Umfang ist keine Zumutung, sondern Einladung zu einem Vergnügen.
Josef Macha SJ

Neuausgaben kirchengeschichtlicher Quellenwerke

Ad fontes! Das war die Maxime der Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts. Es sollte und mußte die Devise des Wissenschaftlers, auch des Theologen, zu allen Zeiten sein. Denn nur wer aus den Quellen schöpft, entgeht dem Risiko, das mit einer Vermittlung durch zweite oder dritte Hand verbunden ist.

Reichlich fließen die Quellen auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, speziell der Geschichte des Papsttums. Ausgerechnet ein protestantischer Kirchenhistoriker (zuerst in Marburg, dann in Göttingen), *Carl Mirbt* (1860–1929), veröffentlichte im Jahr 1895 „Quellen zur Geschichte des Papsttums“ (155 Nummern). Dabei verfolgte er das Ziel, „die verschiedenen Seiten des Papsttums zu charakterisieren und wenigstens in einige seiner kirchenpolitischen Kämpfe einen Einblick zu verschaffen“ (Vorwort). Erboste Kritiker reklamierten sogleich die antikatholische Tendenz des Herausgebers. So berechtigt dieser Vorwurf in mancher Hinsicht sein mochte, man vergaß doch, daß jede Auswahl den Stempel der Subjektivität an sich trägt. Mirbts großes Verdienst besteht schon darin, daß er das unvermeidliche Risiko eines solchen Auswahlbands überhaupt gewagt hat. In der Erkenntnis, daß er den Kreis zu eng gezogen hatte, stellte Mirbt die 2. Auflage (507 Nummern) unter das übergreifendere Thema „Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus“. Auch jetzt verstummten die Kritiker nicht, wenngleich ihre Stimmen nicht mehr so lautstark zu vernehmen waren wie vorher.

Diese Quellensammlung erfuhr im Lauf der Jahre so weite Verbreitung und so starke Nachfrage, daß 1911 eine 3. Auflage (620 Nummern) und 1924 eine „Vierte, verbesserte

und wesentlich vermehrte Auflage“ erscheinen konnte, von der dann 1934 ein unveränderter Nachdruck hergestellt wurde. Obwohl es nichts vergleichbar Besseres gab, lautet das Urteil von katholischer Seite noch in unserer Zeit: „teilweise einseitig“ (H. Tüchle) oder „nicht frei von antikatholischen Akzenten“ (R. Bäumer).

Da die 5. Auflage schon seit langem vergriffen und kein Konkurrent aufgetreten war, mußte „der alte Mirbt“ in unseren Tagen abermals hinausgehen¹. Daß dies nicht mehr im alten Gewand geschehen konnte, stand für den Verlag und den neuen Herausgeber *Kurt Aland*, Professor für Kirchengeschichte und neutestamentliche Einleitungswissenschaft an der Universität Münster, von Anfang an fest. Aland wollte mit der Neuausgabe „das Material für ein umfassendes und unparteiisches Studium der Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus . . . bereitstellen“ (Vorwort).

Eine gründliche Überarbeitung und vor allem eine wesentliche Ergänzung auf dem Fundament neuer Ergebnisse in der wissenschaftlichen Forschung taten not. Außerdem durfte nicht unberücksichtigt bleiben, daß heute neue Probleme im Mittelpunkt des Interesses stehen, während andere, einst vorherrschende Fragen im Hintergrund verschwunden sind. Diese Überlegungen forderten zunächst eine Streichung, bei der Aland rigoros zu Werk gegangen ist. Dies gilt besonders für die Zeugnisse des 1. Jahrtausends. Mancher

¹ Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus. 1. bis 5. Aufl. hrsg. v. Carl Mirbt. 6., völlig neu bearb. Aufl. v. Kurt Aland. Band 1. Tübingen: Mohr 1967. LVI, 693 S. Lw. 76,-.

Verlust ist jedoch sehr bedauerlich. So fehlt z. B. Nr. 213: Instruktion Gregors I. für die Missionsarbeit unter den Angelsachsen (die Nummern beziehen sich auf die 4. und 5. Auflage). Auch wenn immer noch nicht feststeht, ob dieser „*Libellus responsionum*“ tatsächlich zu Papst Gregor I. gehört oder vielleicht erst ein Jahrhundert später entstanden ist, so sind doch seine historische Echtheit und seine Bedeutung für das Missionsdenken der Kirche in jener Zeit unbestritten. Höchst ungerne vermittele ich die Dekrete des Concilium Quinisextum vom Jahr 692 (Trullanum II), mit dem sich die Ostkirche in Recht, Gottesdienst und Sitte von der römisch-lateinischen Kirche entscheidend abgesetzt hat (Nr. 224). Andere Benutzer des Werkes suchen vergebens nach Friedrichs II. Konstitution vom März 1224 über die Verbrennung der lombardischen Ketzer (Nr. 341) oder nach der vom selben Kaiser stammenden Konstitution aus dem Jahr 1232 über die Hinrichtung der Ketzer in Deutschland (Nr. 342). Fehlanzeige gilt auch für ein so wichtiges Dokument wie die Verurteilung der Jeanne d'Arc durch das geistliche Gericht in Rouen vom 30. Mai 1437 (Nr. 397). Völlig unerklärlich finde ich, warum die für den Gang der Kirche(n) schicksalhaft gewordene „*Disputatio D. Martini Lutheri pro declaratione virtutis indulgentiarum*“ vom 31. Oktober 1517 (Nr. 415) oder auch das Wormser Edikt von 1521 mit der Verhängung der Reichsacht über Luther (Nr. 419) nicht mehr aufgenommen worden sind. Auch die Artikel des Religionsfriedens aus dem Augsburger Reichstagsabschied vom 25. September 1555 (Nr. 437) hätte man nicht weglassen dürfen.

Auf die bei früheren Auflagen zu Beginn vieler Dokumente angeführten Literaturhinweise hat der Herausgeber ganz verzichtet und sich auf die wichtigsten Quellennachweise beschränkt. Diese Unterlassungssünde wiegt schwer, auch wenn es viel Mühe gekostet und eine Vergrößerung des Umfangs bedeutet hätte, wenigstens die hauptsächliche Literatur anzumerken.

Daß nicht immer die besten Quelleneditionen beigezogen wurden und bei den Hinwei-

sen mehrere Versehen passiert sind, hat der Tübinger Historiker H. Fuhrmann in einer minutiösen Rezension (*Zeitschrift für Kirchengeschichte* 79 [1968] 198–205) konstatiert. Sein Urteil lautet: „Nimmt man alles in allem, so kann man sagen, daß in den letzten Jahrzehnten mehr Arbeit an Editionen und Erschließung der Texte geleistet worden ist, als der Mirbt-Alandschen Quellensammlung entnommen werden kann und an ihr abzulesen ist... Nach den letzten Textausgaben wird man bei früh- und hochmittelalterlichen Zeugnissen außerhalb des Buches suchen und sich des rechten Wortlauts – und auch der falschen Wiedergabe wegen – dort versichern müssen.“

Trotz dieser fachmännischen Kritik und der angedeuteten Auslassungen wollen wir aber nicht übersehen, was als Bereicherung hinzugekommen ist. Hier fällt zuerst auf, daß Thomas von Aquin, der sich einst mit fünf Seiten begnügen mußte, jetzt über 120 Seiten hinweg das Wort hat. Das macht, wohlgemerkt, ein Sechstel des Gesamtinhalts aus. Für die Zeit vor Thomas allerdings findet sich kaum ein Zusatz, wenn wir von der fabulösen Story einer Päpstin Johanna (Nr. 520) absehen.

Erstaunlich ist die immense Umfangerweiterung von ehemals 288 Seiten mit 155 Nummern (1. Auflage) auf nunmehr 693 Seiten mit 1094 Nummern, und das allein für den I. Band, der mit den überreich zitierten Dekreten des Trienter Konzils (1545–1563) endet. Man darf ehrlich gespannt sein auf den II. Band, dessen Auswahl bis in die unmittelbare Gegenwart reichen soll.

Auf das Thema „Kirche und Staat“ beschränkt sich die zweibändige Quellensammlung, die der Münchener Professor für Kirchenrecht *Eduard Eichmann* (1870–1946) herausgegeben hat (Paderborn 1912 und 1914). Von dem I. Band kam schon 1925 ein unveränderter Nachdruck heraus. Beide Bände sind 1968 als Reprints erschienen².

² Kirche und Staat. Hrsg. v. Eduard Eichmann. Band 1 und 2. Unveränderter Nachdruck. Paderborn: Schöningh 1968. VIII, 126 S. und IV, 182 S. Kart. 20,-.

Eichmann dachte diese Sammlung zunächst als Hilfsmittel für Seminarübungen. Anhand von Texten erstrebte er ein unmittelbares Zusammenarbeiten zwischen Lehrer und Schülern. Nach seiner Ansicht sollten die Schüler dabei lernen, wie Resultate gewonnen werden; sie sollten vor allem lernen, so steht es im Vorwort des Herausgebers, „unmittelbar aus Berichten und Urkunden die in ihnen verborgenen Tatsachen oder Rechtssätze herauszuschälen und zu formulieren, sie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange, ihrer Bedeutung und praktischen Tragweite zu erfassen, ihnen durch Kombination mit anderen Tatsachen oder Rechtssätzen neue Seiten abzugewinnen, bisherige Anschauungen und Lösungsarten kritisch zu prüfen, die Urteilskraft zu schärfen, die Kenntnisse zu erproben und durch Selbsttätigkeit, gewissermaßen aus Eigenem zu ergänzen.“ Das sind heute noch gültige Grundsätze für jeden, der als Theologe wissenschaftliche Arbeit leistet. Hier spürt man keine Angst vor unlieben Ergebnissen, wohl aber das leidenschaftliche Bemühen, der Wahrheit auf den Grund zu kommen.

Der I. Band der Sammlung umfaßt den Komplex Kirche und Staat von 750 bis 1122. Die 45 Dokumente sind folgenden Themen zugeordnet: Verbindung des Papsttums mit den Karolingern, Ottonen und Saliern; Staatskirchliche Gesetzgebung; Anerkennung und Schutz der kirchlichen Ordnung; Mitwirkung der Kirche an den Staatsaufgaben; Salbung und Krönung der deutschen Könige und Kaiser; Übergang zum hierokratischen System. Der II. Band bietet aus der Zeit von 1122 bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts 54 Dokumente in vier Hauptkapiteln: (I) Kirche und Imperium. Papsttum und Kaisertum; (II) Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum; (III) Der Hierokratismus; (IV) Die Reaktion.

Auch wenn inzwischen von einigen Texten (z. B. Konstantinische Schenkung) bessere Editionen zur Verfügung stehen und mehrere Dokumente eher bei Mirbt-Aland benutzt werden sollten, gehört diese neuaufgelegte Quellensammlung noch immer zum unentbehrlichen Hilfsmittel für Juristen, Kanonisten und Historiker.

Georg Denzler

BESPRECHUNGEN

Moraltheologie

HENGSTENBERG, Hans-Eduard: *Grundlegung der Ethik*. Stuttgart: Kohlhammer 1969. 228 S. Kart. 28,-.

Der Verfasser (geb. 1904) ist o. Professor an der Pädagogischen Hochschule der Universität Würzburg. Sein neues Werk steht ganz in der Linie seines bisherigen reichen philosophischen Schaffens, hat aber doch insofern eine besondere Bedeutung, als ja die Ethik immer eine Probe auf die Philosophie ist, die man vertritt. Wenn es um das konkrete menschliche Handeln geht, dann muß sich die Überzeugungskraft und Fruchtbarkeit eines Denksystems erst richtig bewähren.

Die Ethik Hengstenbergs könnte man durch drei zentrale Begriffe charakterisieren: Sein, Sinn und Sachlichkeit. Durch seine Seinsphilosophie knüpft der Verfasser an eine alte Tradition abendländischen Denkens an. Dadurch mögen die Gedankengänge dem heutigen Leser manchmal recht abstrakt erscheinen und die Lektüre nicht gerade erleichtern. Aber es dreht sich hier nicht um ein statisches, objektivistisches Denken; Hengstenberg betont auch die personalen Momente besonders stark, was durch die zentrale Stellung der Sinnfrage unterstrichen wird. Der Begriff der Sachlichkeit stellt schließlich die Verbindung zu Hengstenbergs Arbeiten über die philosophische Anthropologie her, wo gerade an diesem Begriff die Eigenart des Menschen gegenüber dem Tier verdeutlicht wird.

Von grundlegenden Gedanken über das Wesen des sittlich Guten und des Sollens ausgehend behandelt Hengstenberg die sittliche Souveränität der Person, das Gewissen, die sittliche Norm, die Vorentscheidung, die Freiheit und andere Grundbegriffe der Ethik. Das Werk schließt mit einem Kapitel über Sittlichkeit und Geschichtlichkeit.

Die Meinungen des Verfassers erscheinen gelegentlich überraschend und wecken Widerspruch. Die graphischen Darstellungen haben wir trotz der (gelegentlich ausführlichen) Erläuterungen im Text nicht immer als Hilfe empfunden. Im ganzen hat man den Eindruck, hier einem eigenwilligen Denker zu begegnen, der die Anstrengung des Begriffs selber nicht gescheut hat und sie auch vom Leser fordert. Wer sie tatsächlich aufbringt, wird dieses Werk gewiß angeregt und bereichert aus der Hand legen.

H. Rotter SJ

KRAMER, Hans: *Die sittliche Vorentscheidung*. Ihre Funktion und ihre Bedeutung in der Moraltheologie. Würzburg: Echter 1970. 200 S. Brosch. 28,-.

Der Diskussion um die sittliche Vorentscheidung, die Kramer im vorliegenden Werk wieder aufgreift und weiterführt, kommt aus verschiedenen Gründen eine große Bedeutung zu. Zunächst bietet sich hier ein wertvoller Ansatz, um den Gedanken der Geschichtlichkeit in der Lehre von den sittlichen Akten zur Geltung zu bringen. Weiter kann hier eine Brücke von einer rein abstrakten Betrachtungsweise zur Psychologie geschlagen werden. Es ist sehr interessant zu sehen, wie diese beiden Aspekte in der Tradition der Moraltheologie eigentlich immer eine Rolle spielten und doch nicht voll entfaltet werden konnten, weil sowohl das geschichtliche wie auch das empirische Denken zu wenig entwickelt war.

Kramer geht nach einer ausführlichen Bestandsaufnahme jener Themen, in denen die Vorentscheidung in der Tradition zum Tragen kam (das in der Ursache Willentliche, die Haupt- und Wurzelsünden, die sittlichen Tu-

genden) besonders auf die moderne psychologische und anthropologische Literatur ein. Hier wird viel Material zusammengetragen, das zu weiterer theologischer Auswertung anreizt. Leider wird der soziale Aspekt fast nur unter dem Stichwort des Vorbilds thematisch. Es wäre interessant gewesen, hier auch die Soziologie stärker heranzuziehen und die Vorentscheidung etwa mit dem Begriff der Rolle zu konfrontieren oder mit Hilfe des Begriffs-paars Freiheit und Institution näher zu bestimmen.

Was aber vor allem eine weitere Klärung verdienen würde, das ist das Verhältnis von Psychologie und Moraltheologie. Wenn die Moraltheologie vom konkreten menschlichen Handeln zu sprechen hat, dann hat sie auch psychologische Aspekte als integrale Teile einzubeziehen. Wenn sie dennoch mehr ist als bloße Psychologie, dann wäre genauer zu zeigen, worin dieses Mehr besteht. Aber das ist wohl eine Frage, die weit über den Rahmen dieser Dissertation hinausreicht.

H. Rotter SJ

Staat und Gesellschaft

Staatslexikon. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Bd. 9–11 (Ergänzungsbände). Freiburg: Herder 1969/70. 984 Sp., 966 Sp., 834 Sp. u. 46 S. Lw. je 98,—.

Wie rasch unsere Welt sich wandelt, machen die drei Ergänzungsbände zur 6. Aufl. des Staatslexikons deutlich, die schon bald nach Erscheinen des Grundwerks (1957–1963) notwendig wurden. Die Wandlungen betreffen zunächst die tatsächlichen Verhältnisse. Man hatte im Grundwerk mehr noch als in früheren Auflagen Wert auf exakte Einzelinformationen (mit statistischen Tabellen) gelegt, die verhältnismäßig rasch veralten. In den Stichwörtern über die einzelnen Länder, Institutionen und Parteien werden nun die neueren Entwicklungen nachgetragen. Die Artikel, in denen einzelne Persönlichkeiten von Adenauer bis Teilhard de Chardin gewürdigt werden, erinnern daran, wie viele bedeutende Politiker und Wissenschaftler in diesen Jahren von uns gegangen sind. Wichtige Entwicklungen auf technischem und wissenschaftlichem Gebiet werden in Ergänzungsartikeln (etwa Automation, Atomenergie) und unter neu aufgenommenen Stichwörtern (Datenverarbeitung, Entscheidungstheorie, Kybernetik, Simulation, Spieltheorie, Zukunftsforschung) behandelt. Aus heutiger Sicht überrascht, wie viele uns heute geläufige Stichwörter im Grundwerk noch nicht eigens aufgeführt wurden, etwa: Arbeits-

marktpolitik, Gesellschaftspolitik, Familienpolitik, Infrastruktur, Strukturpolitik, Subventionen, Wissenschafts- und Bildungspolitik, ja sogar Entwicklungspolitik. Der relativ kurze Artikel „Entwicklungsländer“ des Grundwerks wird jetzt ergänzt durch Einzeldarstellungen zahlreicher Entwicklungsländer.

Wichtiger noch ist aber ein geistiger Wandel, der sich in diesen drei Bänden spiegelt. So sind jetzt Gesichtspunkte der Soziologie und der Politischen Wissenschaft stärker berücksichtigt (obwohl nur der letzteren ein eigener, umfangreicher Nachtragsartikel gewidmet ist). Neue Richtungen des Denkens finden ihren Ausdruck etwa unter den Stichwörtern: Analytische Philosophie, Deziisionismus, Dialogismus, Geschichte, Maoismus, Öffentlichkeit, Wissenschaftstheorie. Daß die Stichwörter „Fichte“ und „Husserl“ im Grundwerk fehlten, wird wohl ein redaktionelles Versehen gewesen sein, nicht jedoch „Wittgenstein“, der jetzt aufgenommen wurde.

Aber auch die geistige Grundlage des ganzen Werks ist vom Wandel nicht unberührt geblieben. Ziel und Zweck der 6. Auflage sollte nach ihrem Vorwort sein, „in allen seinen weltanschaulich bedeutsamen Artikeln – unter Wahrung wissenschaftlicher Grundsätze – die Maßstäbe deutlich zu machen, die sich aus der Verbundenheit mit der großen christlichen Überlieferung und Zielsetzung des Abendlandes ergeben“. Dieser hohe Anspruch,

eine klare gemeinsame weltanschauliche Grundlage zu vermitteln, konnte im Ergänzungswerk nicht mehr so unbedingt aufrechterhalten werden, so daß sich „Herausgeber und Redaktionskomitee mit den Ergänzungsbänden des Staatslexikons nicht mehr in der gleichen Weise identifizieren können, wie das beim Grundwerk noch weithin der Fall war“ (Vorwort zum 9. Band). Man ist sich also darüber klar, daß manche Beiträge nur als Ausdruck der eigenen Meinung und Haltung der Verfasser zur Diskussion gestellt werden. Das ist nicht verwunderlich, wenn man den geistigen Umbruch nicht nur im öffentlichen Bewußtsein, sondern auch innerhalb der katholischen Kirche berücksichtigt, wie er etwa in den Artikeln „Katholische Kirche“, „Sozialenzykliken“ und „Vatikanisches Konzil“ dargestellt wird. Man mag darin eine Bestätigung des gelegentlich geäußerten Vorwurfs sehen, die christliche Soziallehre traue sich heute nicht mehr zu, inhaltliche Lösungen für politische Sachfragen zu entwickeln, seit sie zu einem „System offener Sätze“ erklärt worden sei. Man sollte aber gerade anhand dieses Ergänzungswerks, das ja (mit Ausnahme von H. Ridder) von denselben Herausgebern verantwortet wird wie das Grundwerk, einmal prüfen, ob nicht die inhaltlichen Aussagen noch dichter, konkreter, griffiger geworden sind, die beklagte „Aufweichung der Grundsätze“ also auch

auf eine differenziertere Erkenntnis einer sozialen Wirklichkeit zurückzuführen ist, die sich nicht mehr so leicht mit Ordnungsprinzipien allein erfassen läßt. Sicher wird man nicht behaupten können, der deutsche Katholizismus habe im Verlauf der letzten Jahrzehnte eine größere Selbstsicherheit gewonnen, wie das in einer Besprechung des ersten Bandes des Grundwerks (in dieser Zschr. 161 [1957/58] 292) gesagt wurde. Der inhaltliche Unterschied etwa in den Artikeln „Atheismus“ oder „Geburtenregelung“ ist unverkennbar. Aber wie gequält erscheinen heute die damals mutigen Äußerungen gerade zum letzten Problem im Grundwerk gegenüber den ausgewogenen und überzeugenden Darlegungen im Ergänzungswerk – trotz „Humanae Vitae“.

Es wäre in diesem engen Rahmen ungerade, das Verdienst einzelner Autoren besonders hervorzuheben. Man mag in diesem Ergänzungswerk auch das eine oder andere vermissen, was zur Kennzeichnung der sechziger Jahre hätte berücksichtigt werden können oder sollen. Als ein Zeitdokument von hohem Informationsgehalt und als Ausdruck der augenblicklichen Situation des deutschen sozialen Katholizismus sind diese Bände aber auch unabhängig vom Grundwerk für alle an sozialen Fragen Interessierte anschaffens- und lesenswert.

W. Kerber SJ

Marxismus

GARAUDY, Roger: *Die große Wende des Sozialismus*. Wien: Molden 1970. 264 S. Lw. 19,80.

Unter den zahlreichen Werken Garaudys wird man das vorliegende als das persönlichste ansehen dürfen, weil es auch die große Wende in seiner eigenen geistigen Entwicklung vom stalinistischen Parteitheoretiker zum demokratischen Marxisten am deutlichsten anzeigt. Mit zwanzig Jahren wurde Garaudy Mitglied der französischen KP, studierte nach dem Krieg in Moskau Philo-

sophie, wurde Mitglied des Politbüros der KPF und Abgeordneter der Nationalversammlung; jetzt folgte aufgrund dieses Buchs dem Ausschluß aus dem Politbüro der Ausschuß aus der Partei selbst.

Garaudy beginnt mit einer Analyse der „neuen wissenschaftlich-technischen Revolution“, in der durch die Kybernetik und ihre Anwendung in den Rechenmaschinen unser gesellschaftliches Leben radikal verändert wird, und mißt die sich aus dieser Veränderung ergebenden Möglichkeiten, Bedürfnisse

und auch Gefahren an den Entwicklungstendenzen und Zielsetzungen des neokapitalistischen Systems, repräsentiert durch die USA, und des Systems des sowjetischen Sozialismus. Keines dieser Systeme ist bereit und fähig, den Anforderungen dieser Revolution zu entsprechen und die zunehmende Entfremdung der menschlichen Bedürfnisse an sich verselbständigende Produktionsapparate aufzuhalten oder gar zu überwinden. Die Kritik, die Garaudy am Neostalinismus der gegenwärtigen sowjetischen Führung übt, ist nicht minder eindringlich als die an den USA, obwohl er glaubt, in der Sowjetunion unter der stalinistischen Perversion doch noch die „Prämissen für die Geburt eines ‚neuen Menschen‘“ erkennen zu können.

„Der Sozialismus, den wir in Frankreich errichten wollen, ist nicht der gleiche, den Breschnew der Tschechoslowakei aufzwingt“; Garaudy geht es um „die Schaffung eines neuen Modells der Zivilisation“. In ihm dürfen Produktion und Verbrauch nicht mehr um ihrer selbst willen geschehen, sondern um „die eigentlichen menschlichen Bedürfnisse des Menschen“ zu befriedigen. „Die wesentliche Aufgabe des Sozialismus liegt darin, jedem Menschen die reale Möglichkeit zu bieten, Mensch zu werden, d. h. Schöpfer auf allen Ebenen seiner gesellschaftlichen Existenz“; dazu müsse sich der Mensch seiner „Subjektivität“ und „Transzendenz“ als seiner eigenen „spezifisch menschlichen Dimension“ bewußt werden.

Träger dieser neuen Entwicklung können in der Gegenwart nicht die Armen und Unterentwickelten sein, sondern nur ein „neuer historischer Block“ (Gramsci) der Techniker, Ingenieure, Leitungskader und Intellektuellen. Diese heute fortgeschrittensten Gruppen müssen ihre eigenen menschlichen Interessen erkennen und ihre Bindungen an die Plutokratie bzw. die Staatsbürokratie und deren Profitziele lösen und sich „mit der Gesamtheit der Arbeiterklasse verbinden, durch sie kontrolliert werden und ihre Entscheidungen durch Information und Klärung beeinflussen“; in der pluralistischen Gesellschaft auch mit Hilfe mehrerer unabhängiger politi-

scher Parteien auf der Basis dieses Sozialismus.

Wird man mit der Analyse und der Zielsetzung Garaudys auch weitgehend übereinstimmen können, so erheben sich doch Zweifel über die Eignung der vorgeschlagenen Mittel. Den von ihm geforderten Sozialismus sieht Garaudy vorbildlich im jugoslawischen Modell der „Selbstverwaltung“ der Betriebe durch ihre Belegschaften, des beschränkt möglichen Wettbewerbs auf dem Markt, der Trennung von Partei und Staatsapparat verwirklicht. Hier wäre von Garaudy die Kritik zu berücksichtigen, die Milovan Djilas an diesem von ihm selbst initiierten jugoslawischen Modell geübt hat. Leider fehlt bei Garaudy jeder Hinweis auf Djilas' „Unvollkommene Gesellschaft“. Das Problem revolutionärer und staatlicher Gewalt bleibt bei Garaudy weithin ungeklärt. Es stellt sich auch bei seinem Modell die Frage, ob dieses nicht bereits einen „neuen Menschen“ voraussetzt, der aus eigener Einsicht bereit ist, Macht zu teilen und das Gemeinwohl über das eigene zu setzen.

Dieses Buch kann in seiner Aufgeschlossenheit und Integrität fruchtbare Anregungen bieten, auch die Postulate der christlichen Gesellschaftslehre neu zu überdenken.

P. Ehlen SJ

Lenin. Hrsg. v. Leonhard SCHAPIRO. Stuttgart: Kohlhammer 1969. 199 S. Kart. 18,80.

Zum hundertsten Geburtstag Lenins hat der Verlag Kohlhammer die neuesten Untersuchungsergebnisse zum „Phänomen“ Lenin auch in deutscher Sprache vorgelegt. L. Schapiro, international bekannt durch seine „Geschichte der KPdSU“ hat sie mit einer Übersicht über den bisherigen Forschungsstand eingeleitet. Seine Mitarbeiter untersuchen Persönlichkeit und Wirksamkeit Lenins unter verschiedenen Rücksichten: Lenins Verhältnis zur Intelligentsia und zu den Bauern, seine Qualitäten als parteipolitischer Taktiker und als militärischer Führer im Bürgerkrieg, seine Stellungnahme zu der für das russische Reich

und die junge Sowjetunion brennenden Nationalitätsfrage und die Bedeutung, die Marx' Gedankengut für sein eigenes Weltbild hatte. Interessant sind vor allem die Beiträge über „Lenin und die Legalität“ (I. Lapenna) und „Lenin und die Religion“ (B. R. Bociurkiw), weil sie am unmittelbarsten die menschlichen Qualitäten Lenins berühren.

Bociurkiw meint, für Lenin sei „ein bewußter aktiver Kampf gegen die religiöse Ideologie der einzige Weg, wenn nicht gar die Voraussetzung für einen erfolgreichen Kampf gegen die politische und ökumenische Unterdrückung“ gewesen. Als Gründe für den militanten Atheismus Lenins nennt er den religiösen Zwang seitens des Vaters und der Schule, den Einfluß radikaler Schriftsteller sowie die enge Verbindung von Zarentum und Kirche; ergänzend wäre auf den wohl nie überwundenen Schock hinzuweisen, den die Hinrichtung des verehrten Bruders auf den 17jährigen Schüler ausgelöst hat. Die heftige Negation gegen alles, was mit Gottesglauben zusammenhing, hinderte jedoch den Taktiker Lenin nicht daran, sich die Unterdrückung der zahlreichen Sekten durch Staat und Kirche für seine Pläne zunutze zu machen. Einer seiner engsten Mitarbeiter brachte 1904 eine eigene Zeitschrift (die „Morgendämmerung“) für die Sektierer heraus, die

allerdings infolge der Kritik der Menschewiki nach neun Nummern wieder eingestellt wurde. 1919 befreite Lenin die Sektierer vom Militärdienst, weil er hoffte, gerade aus ihren Reihen Kader für die Festigung der Macht auf dem Land zu gewinnen. Eine eigene religiöse Erfahrung scheint Lenin völlig gefehlt zu haben.

Sein Denken war der Erringung der Macht untergeordnet; seine eigenen Vorstellungen galten ihm dabei als Ausdruck des „objektiv Gesetzmäßigen“; das vermittelnde Stichwort war die „Dialektik“ (J. C. Rees). Die sich selbst verzehrende, zuweilen bis zur Besessenheit reichende Hingabe an die Sache der Revolution, die zugleich frei von jeder persönlichen Eitelkeit und persönlichem Machthunger war, kann als das hervorragende Merkmal „dieses seltsam unruhigen Genius“ angesehen werden. So genial Lenin als parteipolitischer und revolutionärer Taktiker war, versagte er doch nach der Machtergreifung als Staatsmann, da es ihm nicht gelang, sein Denken der veränderten Aufgabe anzupassen (L. Schapiro).

Die Frage, wieweit Lenin in seinem Machtstreben auch als sittlich verantwortlicher Humanist handelte, bleibt gerade nach dieser detaillierten kenntnisreichen Untersuchung weiterhin offen.

P. Ehlen SJ

ZU DIESEM HEFT

WOLFGANG TRILLING ist Dozent für neutestamentliche Exegese in Erfurt.

FRÄNZI MAIERHÖFER ist Studienrätin in Nürnberg.

WOLFGANG BÜCHEL ist Wissenschaftlicher Rat und Professor der Naturphilosophie an der Universität Bochum.

OSCAR OPPENHEIMER dozierte bis zu seiner Pensionierung an der Central Michigan University. Er lebt jetzt in San Francisco.

JOSEF MACHA lehrt Soziologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom.

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

Katholisches Eheverständnis und staatliches Scheidungsrecht*

Der Staat, in dem wir leben, ist ein säkularer Staat. Von diesem ist daher nicht zu erwarten, daß er sein Eherecht ausschließlich gemäß dem Eheverständnis der katholischen Kirche gestaltet. Für einen Staat aber, auch für einen säkularen Staat, der sich in der Präambel seiner Verfassung zu seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen bekennt, ist das katholische Eheverständnis nicht belanglos, wenn seine katholischen Bürger nicht nur als Einzelpersonen, sondern auch als Kirche in der Gesellschaft des Staates eine nicht unerhebliche Rolle spielen. Der säkulare Staat hat in einer gewissen Toleranzbreite verschiedene, auch einander widersprechende Wertvorstellungen anzuerkennen, die von bedeutenden Gruppen, die das verfassungsmäßige Leben des Staates mitzugestalten bereit sind, bejaht und vertreten werden. Daraus erwächst für die katholischen Bürger wie auch für die Kirche Recht und Pflicht, in die Diskussion um die Reform des staatlichen Eherechts das katholische Eheverständnis einzubringen. Darüber hinaus ist das katholische Eheverständnis für den katholischen Staatsbürger Maßstab für sein Verhalten, auch wenn und soweit es nicht in die staatliche Rechtsordnung Eingang gefunden hat.

I. Katholisches Eheverständnis

Wenn wir nun zunächst vom katholischen Eheverständnis sprechen, dann tun wir dies im Blick auf das staatliche Scheidungsrecht. Wir beschränken uns daher auf jene Inhalte des katholischen Eheverständnisses, die für das Scheidungsrecht bedeutsam sind.

1. Die Ehe als personale Lebensgemeinschaft

In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute bezeichnet das 2. Vatikanische Konzil die Ehe als „innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“ (Art. 48). Diese Lebens- und Liebesgemeinschaft wird näherhin als „Bund“ charakterisiert, der in einem unwiderruflichen personalen Einverständnis besteht, in dem die Partner sich gegenseitig schenken und annehmen. Als personale Lebensgemeinschaft zweier Personen, die sich selbst gegenseitig schenken, ist die Ehe geeignet, Zeichen des

* Vortrag, den der Verfasser am 14. 3. 1971 im Rahmen einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft für Katholische Erwachsenenbildung in der Diözese Passau gehalten hat.

Liebesbundes zwischen Christus und der Kirche zu sein. Die Ehe unter Christen wird damit zum Heilszeichen, d. h. zur heilwirkenden Christusbegegnung.

Das Konzil hat mit Bedacht vermieden, in diesem Zusammenhang die Ehe einen Vertrag zu nennen. Darin wird eine Akzentverschiebung im katholischen Eheverständnis sichtbar. Die Ehe ist mehr als ein Vertrag zwischen zwei Partnern, der in seiner Gestalt und seinem Bestand vom Willen der Vertragspartner abhängt. Ehe ist mehr als ein Rechtsverhältnis zwischen zwei Personen, die sich gegenseitig bestimmte Rechte und Pflichten übertragen. Früher wurde der Vertragscharakter mehr betont. Das daraus entstandene einseitige Eheverständnis hatte als Inhalt des Ehevertrags Recht und Pflicht zu Handlungen erklärt, die zur Zeugung von Nachkommenschaft geeignet sind. Dieses gegenseitige „Recht auf den Leib“ wurde gewöhnlich als Forderungsrecht, ja zuweilen sogar als dingliches Recht, als Gebrauchsrecht an einer fremden Sache, wenn nicht gar als Eigentumsrecht verstanden. Auch das Konzil verkennt nicht, daß die leibliche Vereinigung der Gatten ein bedeutsames Element der Ehe ist. Die leibliche Vereinigung der Gatten ist aber nicht die Ehe selbst. Sie ist vielmehr nur Ausdrucksmittel, wenn auch vorzügliches und spezifisches Ausdrucksmittel für das, was die Ehe ihrem innersten und tiefsten Wesen nach ist: vorbehaltlose gegenseitige Übereignung der Ehepartner als Personen (Art. 49). Weil die Partner sich als Person gegenseitig geschenkt und angenommen haben, sind sie nicht nur durch ein Vertragsverhältnis mit gegenseitigen Rechten und Pflichten, sondern auch zu einer *personalen Lebensgemeinschaft* miteinander verbunden.

Dieses Eheverständnis des 2. Vatikanischen Konzils entspricht genau dem, was Jesus unter Berufung auf die Schöpfungsordnung von der Ehe sagt: Mann und Frau sind in der Ehe „nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch“, ein Leben (Mk 10, 8; Mt 19, 6). Die Ehe ist also eine personale Lebenseinheit. Da sind nicht mehr ein isoliertes „Ich“ und „Du“, sondern da ist ein neues lebendiges „Wir“.

Aus diesem Verständnis der Ehe als personaler Lebensgemeinschaft ergibt sich als selbstverständliche Konsequenz:

2. Das sittliche Gebot, die Ehe nicht zu zerstören

Was Gott selbst (in der Schöpfungsordnung) zu einem Paar, zu einer neuen Lebenseinheit verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen (Mk 10, 9; Mt 19, 6). Denn diese Trennung ist gleichbedeutend mit der Zerstörung einer Lebenseinheit. Das Scheidungsverbot Jesu ist eindeutig und absolut. Alle christlichen Kirchen bekennen sich dazu. Trotzdem ist die Einstellung der verschiedenen christlichen Kirchen zur Ehescheidung und zur Wiederheirat der Geschiedenen nicht einheitlich.

Die *orthodoxen* Theologen¹ betonen mit Nachdruck, daß die christliche Ehe ihre

¹ Vgl. Bischof Pierre von Chersonnes, Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der orthodoxen Kirchen, in: J. David – F. Schmalz (Hrsg.), Wie unauflöslich ist die Ehe? (Aschaffenburg 1969) 337–351.

Festigkeit nicht allein aus dem Abschluß eines Vertrags herleitet. Rechtliche Elemente spielen in den Ostkirchen überhaupt nicht eine so bedeutende Rolle wie in den Kirchen des Westens. So wird auch die Ehe nicht durch die Willenserklärung der Brautleute geschlossen, sondern durch die Krönung der Brautleute durch den Priester. Dabei betet der Priester zu Gott: „Segne diese beiden, die sich miteinander vereint haben, und gib, daß ihre Einheit unzerstörbar bleibt.“ Diese Bitte an Gott ist nicht eine leere Formel. Denn tatsächlich kann die eheliche Gemeinschaft durch die Schuld des Menschen schwer verletzt werden. Durch die Übertretung des göttlichen Gebots wird die Ehe zerbrochen. Die Scheidung stellt dies nur fest. Sie löst die Ehe nicht erst auf, sondern bestätigt, daß die Ehe bereits zerbrochen ist. Neben dem Ehebruch und anderen schweren Eheverfehlungen werden aber noch andere Tatbestände als Scheidungsgrund anerkannt (Impotenz, Verschollenheit, Ordensprofeß, Erhebung zum Bischof). Nach Auffassung der Orthodoxie kann die Verbundenheit der Eheleute nicht allein durch rechtliche Zwangsmaßnahmen aufrechterhalten werden. Der äußeren Einheit muß die innere Harmonie entsprechen. Die Auflösung des ehelichen Bundes gibt aber nicht das *Recht*, eine andere Ehe zu schließen. Die orthodoxe Kirche ist überhaupt gegenüber Zweitehen sehr zurückhaltend. Dies gilt für die Wiederheirat nach dem Tod eines Gatten ebenso wie für die Wiederheirat nach Scheidung. In jedem Fall wird die Wiederheirat als ungehörig angesehen. In beiden Fällen aber wird sie geduldet, wenn auch die neue Ehe zumeist nicht als sakramentale Ehe anerkannt wird.

Nach *protestantischer* Auffassung² ist die von Gott gewollte Ordnung dieser Welt immer nur in bestimmter geschichtlicher Gestalt erkennbar und realisierbar. Inhalte christlicher Glaubensethik (dazu gehört auch die Pflicht zum Festhalten beider Ehepartner an ihrer Ehe) können nicht durch Gesetze verwirklicht werden. Auch nach evangelischem Verständnis umfaßt die Ehe ihrem Wesen und ihrer inneren Qualität nach die Unwiderruflichkeit. In der Lebenspraxis aber geht es um die Frage der Durchsetzbarkeit des Prinzips der Unauflöslichkeit im Konfliktfall. Die den Gatten aufgebene Lebensgemeinschaft ist durch freie Entscheidungen ständig neu zu verwirklichen. Wenn aber diese Freiheit fehlt, kann sie durch kein äußeres Zwangsmittel ersetzt werden. Die christliche Einsicht in das Wesen der Ehe kann nicht gesetzlich erzwungen werden. Es gibt eheliche Konfliktfälle, in denen das weltliche Recht seine Urfunktion wahrzunehmen hat, die äußere Ordnung zu wahren, ohne letztlich heilen zu können. So kann der Dienst des Gesetzes an der Ehe in Ausnahmefällen auch darin bestehen, den Ausweg der Scheidung zu schaffen. Die Unauflöslichkeit gehört zwar zum Wesen der Ehe; die Ehescheidung ist aber die Konsequenz aus dem Versagen der Eheleute in ihrer Aufgabe und zugleich das Eingeständnis der Grenzen eines gesetzlichen Zwangs. Für die Ehescheidung kann es darum prinzipiell nur einen Grund geben: die bereits eingetretene Zerstörung der Ehe. Solche Zerstörung der Ehe ist Verstoß gegen die

² Vgl. E. Wilkens, Theologische Erwägungen zur Ehescheidung, in: David-Schmalz, Wie unauflöslich ist die Ehe? 313–331.

Ordnung. Die Ehescheidung löscht daher die Ehe niemals aus. Aber auch unter Christen gibt es noch jene Herzenshärte, um derentwillen Moses die Entlassung der Ehefrau in geordneter Weise erlaubte. Wenn es zur Scheidung kommt, hat die christliche Gemeinde nicht zu richten, sondern weiterzuhelfen. In den kirchlichen Lebensordnungen der meisten evangelischen Landeskirchen in Deutschland (aus den 50er Jahren) wird den Geschiedenen im Fall der Wiederheirat die kirchliche Trauung „in der Regel“ versagt. Wenn die kirchliche Trauung dann doch gewährt wird, wird dies als Akt der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft verstanden.

Die *katholische Kirche* – so wird wenigstens gewöhnlich gesagt – hält in ihrer Rechtsordnung und ihrer Praxis am konsequentesten daran fest, daß die Ehe nach Gottes Willen unauflöslich ist und nur durch den Tod geschieden werden kann. Bei näherem Zusehen aber erweist sich, daß diese Behauptung nicht so kategorisch hinstellen ist. Denn auch die katholische Kirche kennt und praktiziert die Ehescheidung. Dabei haben wir nicht an die Nichtigkeitserklärung zu denken, die manchmal irrtümlich als Scheidung verstanden wird. Die Nichtigkeitserklärung ist vielmehr die Feststellung durch kirchliches Gericht, daß eine Verbindung eines Mannes mit einer Frau, die allgemein als Ehe angesehen wurde, weil eine Eheschließung stattgefunden hatte, in Wirklichkeit gar keine Ehe ist, weil bei der Eheschließung irgendein Mangel bestand, der eine gültige Ehe nicht zustande kommen ließ. Wenn aber keine Ehe bestand, kann auch keine Ehe aufgelöst werden. Es kann nur festgestellt werden, daß die Ehe nicht besteht und darum die beiden Partner frei sind, eine andere Ehe zu schließen. Allerdings ist anzuerkennen, daß diese Nichtigkeitserklärung wenigstens in einem gewissen Umfang die Rolle eines Scheidungssatzes spielt. So sind z. B. Irrtum und Drohung im staatlichen Eherecht Aufhebungsgründe, im kirchlichen Recht in beschränktem Umfang Nichtigkeitsgründe.

Echte Ehescheidung aber gibt es nach geltendem kirchlichen Recht unter zwei Voraussetzungen:

a) Wenn nicht beide Ehepartner getauft sind: Als Institution der Schöpfungsordnung ist die Ehe so alt wie die Menschheit. Sie ist nicht erst von der Kirche geschaffen. Darum gibt es auch unter Ungetauften gültige Ehen. Eine solche Ehe aber ist nicht eine sakramentale Ehe. Sakramentale Ehe gibt es nur zwischen zwei Christen. Wenn also auch nur ein Partner einer gültigen Ehe nicht getauft ist, nimmt die Kirche für sich in Anspruch, diese auflösen zu können. Als Grund dafür wird angegeben, daß die Ehe erst durch die Sakramentalität eine Festigkeit erhalte, die der nichtsakramentalen Ehe fehle.

b) Aber auch sakramentale Ehen werden geschieden, wenn nämlich die Ehe zwischen zwei Christen nicht durch die leibliche Vereinigung vollzogen ist. Die Ehe kommt zwar durch die Eheschließung zustande, nicht erst durch den leiblichen Vollzug. Solang aber der leibliche Vollzug der Ehe aussteht, fehlt der Ehe noch die letzte Vollendung, so daß sie aufgelöst werden kann.

Absolut unauflöslich ist also nach dem geltenden Recht der katholischen Kirche nur die vollzogene sakramentale Ehe, d. h. die Ehe unter zwei Christen, die durch die

leibliche Vereinigung der Gatten vollzogen ist. Dies wurde bisher als eine Anordnung göttlichen Rechts betrachtet, die darum weder geändert werden noch in Einzelfällen eine Ausnahme durch Dispens zulassen könne. Dies aber wurde in jüngster Zeit in mehreren ernsthaften Veröffentlichungen in Frage gestellt³. So wird z. B. gesagt: Wenn selbst sakramentale Ehen aufgelöst werden, dann kann die absolute Unauflöslichkeit der Ehe nicht in der Sakramentalität der Ehe begründet sein. Wenn andererseits die nichtsakramentale Ehe auch dann aufgelöst wird, wenn sie durch die leibliche Vereinigung der Gatten vollzogen ist, dann kann die absolute Unauflöslichkeit also nicht im leiblichen Vollzug begründet sein. Wenn also die absolute Unauflöslichkeit weder in der Sakramentalität noch im leiblichen Vollzug liegt, warum soll dann die vollzogene sakramentale Ehe nicht auch aufgelöst werden können? Es geht dabei zunächst noch gar nicht um die Frage, ob die Kirche auch vollzogene sakramentale Ehen tatsächlich auflösen soll, sondern um die Frage, ob die Kirche eine vollzogene sakramentale Ehe überhaupt nicht auflösen kann, selbst wenn sie das wollte, oder ob sie es vielleicht doch könnte.

In diesem Zusammenhang wird heute gern der Begriff „Zielgebot“ gebraucht. Es wird gesagt: Die Ehe nicht zu zerstören, sondern zur Reife und Vollendung zu bringen, das sei ein Zielgebot, d. h. ein Ideal, dem der einzelne zwar zustreben müsse, das aber nicht von allen erreicht werden könne. Damit ist, so scheint mir, zwar etwas Richtiges erkannt, aber die Formulierung ist so unglücklich, daß sie leicht in dem Sinn mißverstanden werden kann und auch mißverstanden wird: es handle sich bei dem Zielgebot um ein Gebot, das nicht so ganz ernst zu nehmen sei, weil es ja doch häufig nicht erfüllt werden könne. Zudem eignet sich der Begriff „Zielgebot“ überhaupt nur zur Bezeichnung eines *positiven* Gebots, das verlangt, etwas zu tun, ein Ziel, das noch mehr oder weniger fern ist, erst zu erreichen. Zielgebot ist in diesem Sinn das Gebot, die Ehe zur vollen Reife und Vollendung zu bringen. „Zielgebot“ eignet sich dagegen nicht zur Bezeichnung eines *negativen* Gebots, das ein bestimmtes Verhalten *verbietet*.

Das Verbot zeigt die unterste Grenze an, die nicht unterschritten werden darf, von der aus aber nach oben der Aufstieg zum Ideal, zum Ziel erst beginnt. Das Gebot: Du sollst die Ehe nicht zerstören, nicht scheiden, ist ein negatives Gebot, das die unterste Grenze markiert. Wer seine Ehe gerade noch nicht zerstört hat, ist aber sehr weit von dem Ziel entfernt, das er erreichen soll: seine Ehe zur Reife und Vollendung zu führen. Die Ehe nicht zu zerstören ist also nur die *Minimalforderung*, die vom Zielgebot, die Ehe zu vollenden, noch sehr weit entfernt ist. Dazwischen gibt es viele Abstufungen, in denen Ehe verwirklicht sein kann.

³ V. Steininger, *Auflösbarkeit unauflösbarer Ehen* (Graz, Wien, Köln 1968); J. David – F. Schmalz (Hrsg.) *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (Aschaffenburg 1969); N. Weil u. a., *Zum Thema Ehescheidung* (Stuttgart 1970); N. Wetzel (Hrsg.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehen scheiden?* (Mainz 1970); u. a.

Jedes sittliche Gebot aber, auch jedes negative sittliche Gebot, das etwas verbietet, ist in dem Sinn Zielgebot, daß es ein Anruf an die freie Entscheidung des Menschen ist. Der Mensch kann diesen Anruf überhören. Er kann durch eine Fehlentscheidung und durch Fehlverhalten das Ziel verfehlen. Damit aber sind wir an dem Ausgangspunkt, von dem aus der Weg zu einer Lösung des Problems führen kann. Dieser Weg führt uns über eine lange vernachlässigte Unterscheidung.

3. Sittliches Gebot und rechtliches Gesetz

Lange Zeit wurden Verhaltensnormen nicht gebührend unterschieden in sittliche Gebote und rechtliche Gesetze. Der Grund dafür liegt vor allem darin, daß nicht nur die Kirche, sondern auch der religiös gebundene Staat danach trachtete, durch Gesetze die Einhaltung der sittlichen Gebote zu garantieren. Sittliches Gebot und rechtliches Gesetz waren damit inhaltlich weithin miteinander identisch. Für das praktische Verhalten mochte dies genügend sein, solange die Allgemeinheit des Volkes einen verhältnismäßig niedrigen Bildungsstand nicht überschritten hatte und zudem gewohnt war, in allen Lebensbereichen nicht selbständige und eigenverantwortliche Entscheidungen treffen zu müssen, sondern mehr oder weniger ausdrücklich in jeder Lebenssituation gesagt bekam, was hier und jetzt zu tun und zu lassen sei. Alle diese Voraussetzungen sind heute nicht mehr gegeben.

Das Scheidungsverbot ist natürliches *Sittengebot*. Dadurch soll der Mensch zur Verwirklichung seiner selbst in der Ehe kommen, daß er das lebt, was von der Schöpfungsordnung her in ihm angelegt ist. Sittliche Selbstverwirklichung des Menschen aber ist immer nur in freiem Gehorsam möglich; sie kann nicht durch menschliches Gesetz erzwungen werden. Dem Menschen ist mit der Gabe der Freiheit die Möglichkeit gegeben, den Sinn seines Lebens und damit auch den Sinn der Ehe zu verfehlen. Der Mensch kann in freier Entscheidung sittliche Gebote übertreten. Er wird dadurch schuldig. Schuldhaftes oder sündhaftes Verhalten aber schafft gleichwohl Realität. *Rechtliche Normen* dienen nicht wie sittliche Gebote der Selbstverwirklichung und Selbstvollendung des Menschen, sondern stehen ausschließlich im Dienst des allgemeinen Wohls. Sofern das allgemeine Wohl das Wohl eines jeden einzelnen mit einschließt, kann dem allgemeinen Wohl in der Weise *nicht* gedient werden, daß der Gesetzgeber die Erfüllung der sittlichen Gebote und damit die Selbstverwirklichung der einzelnen erschwert oder gar unmöglich macht. Andererseits aber kann dem allgemeinen Wohl auch dadurch gedient werden, daß jemand, der ein Gesetz nicht freiwillig erfüllt, dazu gezwungen wird. So ist z. B. die durch Zwangsvollstreckung eingetriebene Steuer für die Erfüllung der Aufgaben eines Gemeinwesens genauso wertvoll wie die freiwillig bezahlte Steuer. Im Bereich der sittlichen Selbstverwirklichung des Menschen aber ist ein Verhalten sittlich wertlos, das nicht aus freier Entscheidung des Menschen erwächst, sondern ihm in irgendeiner Weise von außen aufgezwungen wurde. Sittliche Selbstverwirklichung des Menschen in der Ehe kann daher nur in freier

gegenseitiger Bejahung der Ehepartner erfolgen, nicht aber dadurch, daß sie zu einem gemeinsamen Leben, das sie selber nicht oder nicht mehr bejahen, gezwungen werden.

Es kann unter Umständen im Interesse des allgemeinen Wohls liegen, die Nichtbefolgung eines sittlichen Gebots mit nachteiligen Rechtsfolgen zu verbinden (z. B. Bestrafung eines Menschen, der gegen das sittliche Gebot einen anderen Menschen getötet hat). Dadurch kann allenfalls ein äußerer Tatbestand, der für den friedlichen Bestand der Gemeinschaft bedeutsam ist, erzwungen werden, d. h. die rein formale Erfüllung des sittlichen Gebotes; nicht aber kann dadurch dem erzwungenen Verhalten ein sittlicher Wert gegeben werden⁴.

Wir können also feststellen: Die Ehe als innige Lebensgemeinschaft, als personale Zwei-Einheit der Gatten *darf* nicht geschieden werden. Niemand darf diese Lebens-einheit zerstören: nicht die Gatten selbst, nicht ein Dritter, auch nicht die Gesellschaft, nicht der Staat und nicht die Kirche. Das ist ein sittliches Gebot, das absolut für *jede* Ehe gilt, auch für die nicht durch leibliche Vereinigung vollzogene Ehe und auch für die nichtsakramentale Ehe. Andererseits *kann* jede Ehe zerstört werden; auch die durch leibliche Vereinigung der Gatten vollzogene sakramentale Ehe kann zerstört werden. Das kann durch kein kirchliches oder staatliches Gesetz verhindert werden. Das Gesetz kann im äußersten Fall die rechtliche Scheidung und damit die Möglichkeit der Wiederheirat verwehren. Das kann unter bestimmten Voraussetzungen eine erzieherische Wirkung haben und insofern dem allgemeinen Wohl dienen. Es wird heute kaum noch von jemandem bestritten, daß das staatliche Gesetz die rechtliche Ehescheidung mit der Möglichkeit der Wiederheirat zulassen darf. Es wird sogar von vielen ernsthaft verlangt, daß auch das kirchliche Recht diese Möglichkeit allgemein einräumen soll. Die Frage ist heute – zumindest hinsichtlich der staatlichen Ehescheidung – nicht mehr das *daß*, sondern nur noch das *wie*. Damit kommen wir zu der Frage nach dem staatlichen Scheidungsrecht.

II. Staatliches Scheidungsrecht

1. Der verfassungsrechtliche Schutz der Ehe

„Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung.“ So bestimmt Art. 6 Abs. 1 unseres Grundgesetzes. Der Eherechtsgesetzgeber ist damit verpflichtet, die Institution Ehe zu schützen und die dieser Institution zugrunde liegenden Wertvorstellungen von allgemeiner Gültigkeit zu achten. Zu diesen Wertvorstellungen, von denen das Grundgesetz ausgeht und die von der höchstrichterlichen Rechtsprechung allgemein anerkannt sind, gehören die Einpaarigkeit der Ehe und die grundsätzliche Unauflöslichkeit. Jede einzelne Ehe ist also auf Dauer angelegt. Es steht nicht im Belieben der beiden Ehepartner oder gar nur eines Partners, die Ehe

⁴ Vgl. H. Weber, Wie weit ist Sittlichkeit rechtlich erzwingbar? in: Trierer Theologische Zeitschrift 74 (1965) 269 f., 277.

zu jeder Zeit aufzuheben. Die Ehe kann nur durch den Richter geschieden werden, und Scheidung soll nicht die Regel, sondern Ausnahme sein. Dazu bekennt sich der vorliegende Referentenentwurf aus dem Bundesjustizministerium zur Reform des Ehescheidungsrechtes nicht mehr so deutlich, wie das bisher der Fall ist.

Die entscheidende Frage ist heute, ob die Ehe wie bisher grundsätzlich nach dem Verschuldensprinzip oder nach dem Zerrüttungsprinzip geschieden werden soll.

2. Zerrüttung als Ehescheidungsprinzip

Lassen Sie mich anknüpfen an das, was ich vorhin gesagt habe: das sittliche Gebot verpflichtet zu einem bestimmten Verhalten oder verbietet ein bestimmtes Verhalten. Übertretung des sittlichen Gebots aber ist bei der Freiheit des Menschen möglich. Die Übertretung mag den Menschen in Schuld und Sünde verstricken, aber sie ist Wirklichkeit und schafft Realität. Das sittliche Gebot „Du sollst nicht morden“ besagt nicht, daß es unmöglich sei zu morden. Das sittliche Gebot „Du sollst nicht lügen“ heißt nicht, daß es unmöglich sei, die Unwahrheit zu sagen. So bedeutet auch das sittliche Gebot „Du *sollst* die Ehe nicht zerstören“ nicht „Du *kannst* die Ehe nicht zerstören“. Trotz der eindeutigen sittlichen Gebote gibt es Mord und gibt es Lüge und gibt es auch Zerstörung der Ehe. Wie der Ermordete, obwohl er nicht hätte getötet werden dürfen, wirklich tot ist, genauso wie der eines natürlichen Todes Gestorbene, so ist auch die zerstörte Ehe wirklich zerstört, auch wenn sie nicht hätte zerstört werden dürfen.

Zerstörung einer Ehe geschieht gewöhnlich nicht durch einen einmaligen Akt, sondern ist ein längerer Prozeß. Auch Ehebruch im herkömmlichen Verständnis ist gewöhnlich nicht als einmaliger Akt Zerstörung einer Ehe, sondern Ausgangspunkt oder Endpunkt oder irgendein Glied einer Kette von Verhaltensweisen, die bis zur völligen Zerstörung der Ehe führen können. Jedenfalls kann irgendwann der Zustand erreicht sein, daß die Ehe völlig zusammengebrochen und zerstört ist, daß die lebendige Zweieinheit der Ehe tot ist, daß es keinerlei äußere und innere Gemeinschaft zwischen den beiden Ehepartnern mehr gibt. Diesen Tatbestand gibt es, genauso wie es den Tatbestand des Mordes gibt. Obwohl eine Ehe nicht hätte zerstört werden dürfen, gibt es Fälle, in denen die Ehe tatsächlich zerstört ist, und zwar völlig zerstört ist, so daß es keine personale Bindung zwischen den Gatten mehr gibt.

Dieser Tatbestand kann von einem oder von beiden Gatten vorsätzlich oder fahrlässig herbeigeführt werden. Es kann ein Dritter daran beteiligt sein, der sich störend zwischen die Gatten gestellt hat. Ob aber die Ehe als personale Einheit zwischen den Gatten zerstört wird oder nicht, hängt letztlich von diesen selber ab. Wenn aber der Tatbestand der Zerstörung einmal vollendet ist, dann ist es unerheblich, *wer* die Ehe zerstört hat: sie *ist* zerstört.

Aber da ist noch eine Schwierigkeit: Die Zerstörung einer Ehe vollzieht sich ge-

wöhnlich in einem längeren Prozeß. Es kann daher sein, daß es nicht immer ohne weiteres klar ist, ob und wann der Tatbestand der völligen Zerstörung verwirklicht ist. Hier ist nach theologischem Verständnis der Ort der Ehescheidung. Das heißt: Ehescheidung ist in Wirklichkeit gar nicht Scheidung im Sinn einer Zerstörung der Ehe. Ehescheidung ist vielmehr die gerichtliche Feststellung des objektiven Tatbestands, daß die Ehe völlig zerstört ist, so daß eine Wiederbelebung zu einer lebendigen Zwei-Einheit der Ehegatten nicht mehr möglich ist. Diese Feststellung kann in Einzelfällen sehr einfach sein und kann in anderen Fällen sehr schwierig sein, wie auch die Feststellung des Todes im konkreten Fall einfacher oder schwieriger sein kann. Die gerichtliche Scheidung ist also mit der amtlichen Todesfeststellung oder Todeserklärung vergleichbar: beide sind nicht Tötung der Ehe bzw. des Menschen, sondern beide sind Feststellung eines Tatbestands, der Zerstörung der Ehe bzw. des Todes oder des wahrscheinlichen Todes eines Menschen. An diese amtliche Feststellung sind dann die weiteren Rechtsfolgen gebunden: Eintritt des Erbfalls, Recht auf Wiederverheiratung.

Bei diesem Verständnis der „Ehescheidung“ versteht es sich von selbst: Scheidungsprinzip kann nur die tatsächliche Zerstörung oder Zerrüttung der Ehe sein. Der Scheidungsrichter hat nicht primär zu fragen: Wer hat die Ehe zerstört oder wer hat die größere Schuld an der Zerstörung? Sondern er hat primär zu fragen: Ist die Ehe zerstört, so daß eine Wiederbelebung nicht mehr möglich ist? Es mag sein, daß für die Feststellung der tatsächlichen Zerrüttung der Ehe in Einzelfällen die Frage nach der Schuld nicht ganz ausgeklammert werden kann oder daß sie jedenfalls hilfreich sein kann.

Ein Scheidungsrecht, das sich ausschließlich auf das Schuldprinzip stützt und die Scheidung einer Ehe wegen einer einmaligen Eheverfehlung zuläßt, ist theologisch rundweg abzulehnen. Ehe ist etwas Lebendiges, etwas Dynamisches, das erst nach und nach zur Vollendung heranreift⁵. Ebenso kann die Ehe schrumpfen und verkümmern bis zur völligen Zerrüttung. Dazwischen aber liegen viele Möglichkeiten der Abstufungen, auf denen eine Wiederbelebung möglich ist und erfolgreich sein kann. Die Scheidung wegen einer einmaligen Eheverfehlung kann dagegen eine Ehe zerstören, die noch Lebenskräfte in sich trägt, die eine Wiederbelebung ermöglichen. Schuldhaftes Verhalten rechtfertigt also eine Scheidung nicht, wenn die Ehe dadurch nicht völlig und endgültig zerstört ist. Auch bisher galt nach der höchstrichterlichen Rechtsprechung der Grundsatz, daß auch nach § 42 EheG eine Ehe wegen Ehebruchs nur geschieden werden darf, wenn die Ehe dadurch tatsächlich zerrüttet ist. Dazu kommt noch ein zweites: Wer als Christ von Schuld redet, muß auch auf die christliche Botschaft von der Vergebung und Versöhnung hören. Der Mensch, der von Gott die Vergebung seiner Schuld erbittet, muß auch bereit sein, seinem Mitmenschen zu vergeben. Schuldhaftes Verhalten des einen Gatten berechtigt daher theologisch gesehen den anderen Gatten nicht, deswegen die Ehe aufzugeben oder zerstören zu lassen.

⁵ Vgl. H. Heimerl, *Verheiratet und doch nicht verheiratet?* (Wien, Freiburg, Basel 1970) 189–195.

Die Denkschriften der Familienrechtskommission der Evangelischen Kirche in Deutschland⁶ und des Arbeitskreises für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn⁷ zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland haben darüber hinaus noch hingewiesen auf die theologisch bedenkliche Praxis, daß das Verschuldensprinzip die Gatten zum Schuldvorwurf gegeneinander zwingt und leicht dazu veranlaßt, gegen besseres Wissen Schuld zu bekennen, so daß der Richter schließlich einen Schuldspruch fällt, ohne wirklich die Schuld festgestellt zu haben.

Wir können uns dem Vorschlag dieser Denkschriften anschließen, daß eine Ehe auf Antrag eines Gatten dann geschieden werden kann, wenn das eheliche Verhältnis der Ehegatten soweit zerstört ist, daß eine Wiederherstellung ehedemäßiger Beziehungen nicht mehr zu erwarten ist. Die Scheidung ist dann eben in Wirklichkeit nur die gerichtliche Feststellung, daß die Ehe tatsächlich aufgehört hat zu bestehen. Wir haben eben schon von der Pflicht zu verzeihen und sich zu versöhnen gesprochen. Bei der richterlichen Feststellung der Zerrüttung einer Ehe muß daher auch die Möglichkeit und die Bereitschaft der Partner, eine einmal zerstörte Ehe wieder aufzunehmen und wieder zu beleben, wenigstens in Betracht gezogen werden. Der Scheidungsrichter soll daher von Amts wegen in jedem Stadium des Verfahrens auf eine Aussöhnung der Ehegatten hinzuwirken verpflichtet sein.

Nach katholischem Eheverständnis kann allein die Zerstörung oder der Zusammenbruch oder die Zerrüttung der Ehe das Scheidungsprinzip sein. Insofern besteht Übereinstimmung mit dem vorliegenden Referentenentwurf aus dem Bundesjustizministerium. Diese Übereinstimmung erstreckt sich aber nicht – und das ist sehr wesentlich – auf das, was dieser Entwurf unter Zerrüttung versteht und wie diese Zerrüttung festgestellt werden soll. Das Scheidungsrecht muß sich an der Wertvorstellung orientieren, daß jede Ehe auf Lebenszeit angelegt ist, die Ehegatten darum auch in Krisensituationen verpflichtet sind, sich um die Aufrechterhaltung und Wiedergesundung der Ehe zu bemühen. Mit bloßer Fristenapplikation ist dem Zerrüttungsprinzip nicht gerecht zu werden. Dadurch würde nicht nur der einverständlichen Scheidung auch ohne Zerrüttung der Ehe, sondern ebenso auch der einseitigen Verstoßung eines Gatten Tür und Tor geöffnet. Es muß Aufgabe des Scheidungsrichters bleiben, in jedem einzelnen Fall die tatsächliche Zerstörung der Ehe festzustellen. Der Ablauf von Trennungsfristen kann dabei nur als widerlegliche Vermutung gewertet werden, nicht aber als Zwang zur Scheidung⁸. Wenn ein Partner aus redlichen Beweggründen an der Ehe festhalten will, zur Vergebung und Versöhnung und zur Fortsetzung oder Wiederaufnahme der personalen Ehegemeinschaft bereit ist, wird es schwerfallen, eine völlige Zerstörung der Ehe festzustellen.

⁶ Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 1969).

⁷ Thesen zur Reform des staatlichen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. vom Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn (Bonn 1970).

⁸ Zur sachlichen Kritik am Referentenentwurf siehe insbesondere F. W. Bosch, Eherecht in Gefahr?, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 18 (1971) 63 f.

3. Fortwirken der Ehe über die Scheidung hinaus

Noch ein kurzes Wort über das begrenzte Fortwirken der Ehe über die Scheidung hinaus. Wenn wir uns dazu bekennen, daß jede Ehe auf Lebenszeit angelegt ist, dann müssen wir auch zugeben, daß die Verantwortlichkeit der beiden Gatten füreinander mit der Scheidung nicht völlig aufhört. Wenn eine Ehe als personale Gemeinschaft der Gatten zerbrochen ist, dann kann diese Gemeinschaft nicht durch Gesetz wiederhergestellt werden, wie auch das Zerschneiden selbst durch Gesetz nicht verhindert werden kann. Gatten, die die sittliche Selbstverwirklichung in der Zwei-Einheit der Ehe verfehlt haben, können sich durch die Scheidung ihrer Ehe nicht der Verantwortung entziehen, rechtliche Ansprüche zu erfüllen, die dem anderen Gatten aus der Eheschließung und aus langer ehelicher Gemeinschaft erwachsen sind. Diese über die Scheidung hinauswirkende Verantwortlichkeit kann einen Anspruch auf Entschädigung oder Unterhalt begründen. Wenn berechtigte Ansprüche eines Gatten auf andere Weise nicht sichergestellt werden können, ist selbst die gerichtliche Scheidung mit der daraus folgenden rechtlichen Möglichkeit zur Wiederheirat zu versagen.

Lassen Sie mich nun zusammenfassen⁹: Die Ehe ist personale Lebensgemeinschaft. Daraus ergibt sich die sittliche Pflicht der Gatten, die Ehe nicht zu zerstören, sondern sie zur Reife und Vollendung zu bringen. Die Erfüllung dieser sittlichen Pflicht kann aber durch kein Gesetz erzwungen werden. Was die Gesellschaft dafür zu leisten imstande ist, ist nur das Angebot entsprechender Hilfen. Diese müssen bereits bei der Vorbereitung auf die Ehe einsetzen und als Eheberatung allen zu jeder Zeit und nicht erst dann zur Verfügung stehen, wenn eine Ehe bereits am Zerschneiden oder gar schon zerrüttet ist. Wenn einerseits das sittliche Gebot als solches ernst genommen wird, kann andererseits die Tatsache nicht übersehen werden, daß es auch gescheiterte, zerrüttete und zerstörte Ehen gibt. Zweck des Ehescheidungsprozesses ist dann, den Tatbestand der Zerstörung festzustellen. Dabei ist zu bedenken, daß auch der „Unschuldige“ kein Recht auf Scheidung, sondern die Pflicht zur Vergebung und Versöhnung hat. Darum sind auch im Scheidungsprozeß die Möglichkeiten zur Erhaltung einer gefährdeten Ehe wahrzunehmen. Das Scheidungsurteil darf nicht die Vereinbarung der Partner, die Ehe nicht mehr fortsetzen zu wollen, und auch nicht die einseitige Lossagung eines Partners von der Ehe oder die einseitige Verstoßung bestätigen, sondern das Scheidungsurteil kann nur die vollendete und irreparable Zerstörung der Ehe feststellen. Insofern und mit diesen Einschränkungen ist unter theologischem Aspekt die tatsächliche Zerrüttung der Ehe das einzig mögliche Scheidungsprinzip.

⁹ Vgl. dazu auch Wilkens 326 ff.

Ludger Oeing-Hanhoff

Konkrete Freiheit

Grundzüge der Philosophie Hegels in ihrer gegenwärtigen Bedeutung*

1. ... was Hegel eigentlich gelehrt hat

„Ein großer Mann verdammt die Menschen dazu, ihn zu expliciren“. Wie sehr dieses Wort Hegels¹ auf ihn selbst zutrifft, hat das nun zu Ende gehende Gedenkjahr seines 200. Geburtstags in reichem Maß bewiesen: auf Internationalen Hegel-Kongressen in Ost und West wurde eine Flut von Papieren eingebracht, wissenschaftliche Gesellschaften und kirchliche Akademien veranstalteten Hegel-Tagungen, Presse und Fernsehen nahmen sich Hegels an, wobei – das war jedenfalls der stärkste Eindruck einer einstündigen Gedenksendung des Fernsehens – ein Kunterbunt von einander widersprechenden Deutungen dem Publikum geboten wurde. Die einen rühmen Hegel als Vorläufer des Marxismus, andere denunzieren ihn als Wegbereiter des Faschismus, bald wird er als christlicher Denker in Anspruch genommen, bald als Atheist gefeiert oder verketzert.

Solche Widersprüche können das Bedürfnis nach einer Information über Hegel wecken, die zuerst und zunächst nur historisch wahr sein soll und die im Maß des Möglichen das wiedergibt und auslegt, was Hegel eigentlich gelehrt hat. Nur indem man auf ihn hört, kann man ja auch von Hegel lernen. Sonst expliziert man eben mehr die eigenen Vorurteile als Hegels Philosophie.

Für den Versuch, in dieser Absicht Grundzüge der Philosophie Hegels darzustellen, bietet sich aber der Titel „Konkrete Freiheit“ an, weil Hegel selber am Ende der Berliner Enzyklopädie die Freiheit „den Zweck“ der Philosophie nennt² und als ihre Aufgabe „die Befreiung des Geistes von der Unfreiheit“³. Die gleiche Auffassung vom Zweck der Philosophie äußert schon 1795 Schelling in einem Brief an Hegel, der, wie seine Antwort zeigt, ihm darin zustimmte, daß „das A und O aller Philosophie Freiheit“ sei⁴. Hegel hat die Notwendigkeit philosophischer Aufklärung über Wesen und

* Überarbeiteter Text eines Vortrags, den ich am 21. 11. 1970 auf der Hegel-Tagung der Rabanus-Maurus-Akademie in Frankfurt/M. gehalten habe.

¹ Aphorismen, in: K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben (1844, Nachdruck 1963) 555.

² Hegel, Enzyklopädie der Philos. Wissenschaften (1830), hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler (1959) § 576, 462 (im folgenden Enz. abgekürzt).

³ Ebd. § 562, 445.

⁴ Briefe von und an Hegel (hrsg. v. J. Hoffmeister) I, 22 und 24.

Wirklichkeit der Freiheit damit begründet, daß Freiheit „ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen, Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift“⁵. Mißverständnisse über die Freiheit aber sind, wie Hegel ferner betont, „von den ungeheuersten praktischen Folgen“⁶. Wenn in der Tat fast jeder Fanatismus, jede Diktatur unter dem Banner der Freiheit auftritt, dann wird die Unterscheidung zwischen wahrer und scheinbarer Freiheit leicht zur Bedingung der Erhaltung oder Verwirklichung von Freiheit.

Das gilt heute so gut wie zu Hegels Zeit. Zwar stehen die gegenwärtigen Kontroversen um die Rechte und Verpflichtungen, die mit wirklicher Freiheit gegeben sind, auf einem anderen geschichtlichen Boden und haben so weithin auch andere Inhalte als damals. Aber sofern man wenigstens einiges auch heute noch von Hegel lernen kann, dürfte seine Freiheitslehre, die besonders die Rechts- und Staatsphilosophie sowie die Geschichts- und Religionsphilosophie umfaßt, statt nur etwas Vergangenes und Totes zu sein, durchaus noch Aktualität besitzen.

2. Freiheit und Willkür

Hegels Freiheitslehre unterscheidet sich von der seiner vielen Vorgänger mindestens durch zwei charakteristische Züge: Hegel geht einmal als erster von der Unterscheidung zwischen Freiheit und Willkür aus, die ihm von der deutschen Sprache seiner Zeit vorgegeben wurde. Nach Grimms Wörterbuch der deutschen Sprache⁷ – in den anderen Sprachen gibt es diese Unterscheidung so nicht – erhält das Wort Willkür in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine neue Bedeutung. Nachdem es früher – auch etwa noch von Kant – synonym mit „freier Wahl“ gebraucht wurde, findet sich das Wort gegen Ende des Jahrhunderts schon in der heutigen abwertenden Bedeutung, nach der es jenes eigenwillige Tun bezeichnet, das sich über Vernunft, Ordnung und Gesetz hinwegsetzt. Während der Wille in der Willkür will und kürt, ohne sich um die Vernunftgemäßheit des Gewollten zu kümmern, gilt Freiheit als vernunftbestimmter Wille, der Recht und vernünftige Ordnung verwirklicht.

Hegel nimmt diesen Unterschied als erster in seine Philosophie der Freiheit auf. Er beklagt das Nichtunterscheiden und Verwechseln von Freiheit und Willkür als „den ewigen Mißverstand der Freiheit“⁸. Diesem Mißverständnis erliege auch Kant mit der Behauptung, Recht und Gesetz *beschränkten* die Freiheit aller, wobei jedem einzelnen ein kleiner Platz gelassen werde, in dem er sich ergehen könne. Dagegen betont Hegel, die Freiheit, welche beschränkt werde, sei die Willkür. Recht, Sittlichkeit und

⁵ Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. v. J. Hoffmeister (51955) 63 (Abk.: Vernunft in Gesch.).

⁶ Enz. § 482, 387.

⁷ Grimm, Wörterbuch der deutschen Sprache, s. v. „Willkür“.

⁸ Vernunft in Gesch. 118.

Staat seien hingegen nicht Beschränkungen der Freiheit, sondern deren „positive Wirklichkeit und Befriedigung“⁹.

Zum anderen charakterisiert es Hegels Freiheitslehre, daß es in ihr nicht lediglich um den Nachweis der Tatsache der Willensfreiheit, aber auch nicht nur um die allgemeine Unterscheidung von Freiheit und Willkür geht, sondern um die Frage nach der konkreten Verwirklichung der Freiheit. Das Feld der Verwirklichung menschlicher Freiheit aber ist offensichtlich die Geschichte; und bekanntlich glaubt Hegel in seiner solchermaßen zu seiner Freiheitslehre gehörenden Geschichtsphilosophie aufzeigen zu können, daß „die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ ist¹⁰. Nur in ihrem Rahmen sind also der erreichte Stand und die sich entscheidend aus ihm ergebenden Aufgaben der Verwirklichung von Freiheit anzugeben.

Um nach diesem allgemeinen Überblick Hegels Freiheitslehre im einzelnen nachzuzeichnen, kann man mit der Rechtsphilosophie an das „Selbstbewußtsein eines jeden“ verweisen, in dem sich Wille und Willensfreiheit – beides ist nach Hegel dasselbe – in dem Sinn finden, daß wir von allem, was es auch sei, abstrahieren können¹¹. „Der Mensch kann alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen; das Tier kann dieses nicht.“¹² Ebenso kann jeder sich selbst bestimmen, „jeden Inhalt durch sich in sich setzen“¹³. Diese im Selbstbewußtsein eines jeden vorgefundene Willensfreiheit bestimmt Hegel in der Geschichtsphilosophie mit den Worten: „Der Wille des einzelnen ist frei, wenn er abstrakt, absolut und an und für sich setzen kann, was er will.“¹⁴

Dieser Hinweis Hegels auf das bewußte Faktum der Willensfreiheit ist trivial und kann ja auch gar nicht neu sein wollen. Daß wir Menschen nein sagen können – und wenigstens prinzipiell können wir zu allem nein sagen –, hat man stets gewußt. Am leichtesten ist diese Erfahrung im Bereich der Theorie zu machen: wir können jede uns vorgelegte Aussage verneinen, bejahen oder auch bezweifeln und erfahren so unsere Willensfreiheit als unser Vermögen, ja oder nein sagen zu können, was selber eine Bedingung kritischen Philosophierens ist. Aber auch im Bereich des Handelns sind wir nicht an Triebe und Instinkte gebunden, sondern können zu ihnen nein sagen. „Wo aber das Nein, da auch das Ja“, hatte schon Aristoteles erklärt¹⁵ und eben darin einen Hinweis darauf gesehen, daß wir Herren unserer Handlungen sind.

Wenn Hegel aber in solcher Weise Willensfreiheit als die Fähigkeit bestimmt, nach Belieben einen Inhalt durch sich in sich zu setzen, dann ist er sich der ungeheueren

⁹ Ebd. 111.

¹⁰ Ebd. 63.

¹¹ Grundlinien der Philosophie des Rechts, Sämtliche Werke, hrsg. v. Glockner, VII § 4, 53 und § 5, 54 (Auf diese Ausgabe wird im folgenden lediglich durch Angabe des Bandes in römischen Ziffern und der Seite in arabischen Ziffern verwiesen).

¹² Ebd. § 5, Zusatz (Abk. Z), 55.

¹³ Ebd. § 4, Z, 53.

¹⁴ Vernunft in Gesch. 83.

¹⁵ Aristoteles, Nik. Ethik III, 7, 1113 b 8.

Abstraktion dieser Bestimmung der Willensfreiheit bewußt. Denn in ihr wird von den „schlechthin wesentlichen Gegenständen und Zwecken“ der Freiheit¹⁶ abgesehen sowie auch davon, daß der Mensch ja erst im Lauf seiner Geschichte mit dem Austritt aus einer magisch-prälogischen Vorgeschichte zum ausdrücklichen Bewußtsein seiner Freiheit gekommen ist. Aber indem Hegel die Abstraktheit und Leerheit dieser Bestimmung bewußt macht, kann er sie weiterführen und zeigen, was Freiheit konkret ist.

Zunächst ist deutlich, daß die unendliche Möglichkeit, Beliebiges setzen zu können, eben nur die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit der Freiheit ist, die sich nur im vollzogenen Entschluß, letztlich als zur zweiten Natur werdende Entschiedenheit realisiert. „Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille.“¹⁷ Aber wichtiger als die Selbstverständlichkeit, daß die formelle Freiheit, Beliebiges setzen zu können, sich nur im faktischen Beschluß verwirklicht, ist der Gegenstand und Inhalt dieses Beschlusses. Zunächst bieten sich dem freien Willen als Inhalte seines Beschließens die Triebe und Neigungen an, die, sofern sie sich einander drängen und stören und alle befriedigt werden wollen, mindestens eine Entscheidung über die Prioritäten der Befriedigung geradezu fordern. Indem der Wille das frei leistet, den Trieb, der in der Natur ist, in dieses freie Ich setzt, bleibt er aber noch diesseits wahrer Vernunftbestimmung und ist somit bloße Willkür. Er bleibt abhängig von ihm fremden Naturimpulsen, ist also nicht wahrhaft bei sich selber und in diesem Sinn wahrhaft frei, obwohl er, wie Hegel ausdrücklich betont, „die Seite der Unendlichkeit“, alles verneinen oder bejahen zu können, „formell an sich hat“¹⁸.

Was in solcher Willkür verwirklicht und befriedigt wird, sind nur individuelle Interessen, subjektive Neigungen und partikuläre Triebe. Aber darin liegt offensichtlich nicht der dem freien Willen und der Freiheit angemessene Inhalt und Gegenstand. Denn statt erstlich oder gar ausschließlich besondere und partikuläre Triebe und Neigungen zu befriedigen und zu verwirklichen, haben wir doch vor allem die Freiheit selber zu erfüllen und zu realisieren, die den Menschen vom Tier unterscheidet und so seine „Natur im Sinne des Wesens oder Begriffs“ ausmacht¹⁹. Freiheit unterscheidet sich demnach von Willkür, die einen dem freien Willen fremden und der Allgemeinheit seiner Form²⁰ unangemessenen besonderen Inhalt hat, dadurch, daß „die Freiheit die Freiheit will“, daß das, was der freie Wille als Inhalt und Zweck zu verwirklichen beschließt, mit ihm identisch ist²¹.

Die in diesem Gedankengang vorausgesetzte These, Freiheit sei die allgemeine Bestimmung, die das Wesen des Menschen ausmache, „versteht sich“ für uns „von selbst“. Aber „dieses Wissen . . . ist nicht sehr alt“. Es ist erst „durch das Christentum in die

¹⁶ Vernunft in Gesch. 118.

¹⁷ VII, § 13, Z, 65.

¹⁸ VII, § 15, Z, 68.

¹⁹ Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Hoffmeister (31959) 63 (Abk.: Einl. Gesch. Phil.).

²⁰ Vgl. VII, § 21, 72.

²¹ Ebd. § 21, Z, 73; vgl. § 15, 67 und § 27, 78.

Welt gekommen, nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen Wert* hat, indem es Gegenstand und Zweck der Liebe Gottes . . . ist“, weshalb mit ihm bewußt wird, da es „die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung usf.“ macht, „daß der Mensch *an sich* zur höchsten Freiheit bestimmt ist“²².

Da aber „der Mensch nur frei ist, wenn er sich weiß“ und somit das Wissen, daß Freiheit sein Wesen ist, Bedingung der Verwirklichung von Freiheit ist, bildet das Aufkommen dieses Freiheitsbewußtseins eine „ungeheure Veränderung des weltgeschichtlichen Zustandes“. Es widerspricht nämlich im tiefsten Grund diesem Bewußtsein der Freiheit, „sich jeden Despotismus der Religion und der politischen Verhältnisse gefallen zu lassen“²³. So ist das Wissen, daß der Mensch als solcher frei ist, Prinzip wirklicher Freiheit, zunächst freilich doch auch nur Prinzip, das sich noch „zur Gegenständlichkeit entwickeln“ muß, „zur rechtlichen, sittlichen und religiösen wie wissenschaftlichen Wirklichkeit“²⁴.

Wenn im menschlichen Leben und Zusammenleben nicht Willkür herrschen, sondern Freiheit verwirklicht sein soll, muß Freiheit der Inhalt seiner sittlichen und rechtlichen Verfassung sein. Erst wenn man den einzelnen nicht isoliert betrachtet, indem man als vorgegebenen Inhalt seiner Willensentscheidungen lediglich seine Triebe und Neigungen ins Auge faßt, sondern berücksichtigt, daß ihm zugleich mit der Sprache auch soziale Verhaltensregeln vorgegeben werden, kann man den Unterschied von Willkür und Freiheit angemessen entwickeln. Denn sind die vom einzelnen vorgefundenen sozialen Verhaltensregeln unvernünftige Tabus, denen gegenüber der einzelne nichts gilt und in denen seine Freiheit nicht anerkannt wird – Hegel erwähnt gelegentlich solche unvernünftigen Gesetze, nach denen z. B. eine auch unbeabsichtigte Tötung heiliger Tiere mit der Todesstrafe geahndet wurde oder heilige Tiere auch dann, wenn Menschen verhungern, nicht geschlachtet werden durften²⁵ –, dann lassen solche das soziale Leben beherrschenden Tabus das Bewußtsein der Freiheit gar nicht aufkommen. Gelegentliche Verletzung solcher Tabus wäre auch nur Willkür.

Vernünftige Handlungsnormen, in denen das Leben, die freie Lebensgestaltung und ein freies Zusammenleben anerkannt und garantiert werden, ermöglichen und fordern hingegen, sie nicht nur willkürlich zu bemessen. Solange ein Kind solche sozialen Regeln des Verhaltens nur auf Grund der Autorität der Eltern und um äußeren Lohnes oder der Strafe willen akzeptiert, bleibt die Befolgung oder Übertretung der Gebote auch noch bloße Willkür; denn auch dann ist der Inhalt des freien Wollens noch ihm Äußeres. Ein solches willkürliches Handeln mag der „Zucht“ bedürfen, ist aber eigentlicher Strafe, die Freiheit voraussetzt, noch nicht fähig²⁶. Daher ist „das Recht der

²² Einl. Gesch. Phil. 63 und Enz. § 482, 388 (Hervorhebungen im Text).

²³ Einl. Gesch. Phil. 105 f.

²⁴ Enz. 482, 388.

²⁵ Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. G. Lasson (21923) II, 480 (Abk.: Weltgesch.).

²⁶ Ebd. 307.

Kinder, zu freien Menschen erzogen zu werden“²⁷, erst dann erfüllt, wenn sie vernünftige Handlungsnormen nicht mehr nach den sie sanktionierenden Autoritäten oder nach äußeren Vor- und Nachteilen willkürlich bemessen, sondern sie bejahen und ihnen gemäß handeln, weil sie selber Freiheit zum Inhalt haben und weil sich objektiv Vernunft und Freiheit in ihnen findet. Deshalb kann der subjektive vernünftige Wille sich auch in ihnen wiederfinden und in ihnen bei sich selbst bleiben, womit konkrete Freiheit verwirklicht ist.

Hegel nennt die anerkannten Handlungsnormen der Sittlichkeit und des Rechts, die ein freies Leben und Zusammenleben ermöglichen und ordnen, „objektive Freiheit“²⁸. Diese ermöglicht konkrete subjektive Freiheit, denn wie vernünftiges Sprechen und Vernunftgebrauch durch eine vorgegebene geschichtliche Sprache ermöglicht wird, die im Angesprochenwerden erlernt wird, so gelangt man zum Vollzug wirklicher Freiheit, indem man durch ein von objektiver Freiheit bestimmtes Handeln zur Freiheit aufgerufen und in seiner Freiheit anerkannt wird. Andererseits bleibt aber die objektive Freiheit ebenso von subjektiver Freiheit abhängig wie die Sprache vom Sprechen. Wie Sprechen zu einer Veränderung der geschichtlichen Sprache führen kann, so vermag freies Handeln die objektive Freiheit weiter auszubilden. Diese Geschichtlichkeit der objektiven Freiheit bedeutet freilich nicht, sie sei beliebig zu verändern oder einfachhin machbar. Gerade in ihr liegt nach Hegel die der Freiheit immanente Notwendigkeit. Denn „die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet“, d. h. die durch Freiheit „bestimmte Welt“, „erhält die Form von Notwendigkeit“²⁹, weil in einer durch Freiheit bestimmten Lebenswelt zumindest grundlegende Freiheitsrechte notwendige, unbedingte Geltung besitzen. Diese Notwendigkeit ist mit Geschichtlichkeit vereinbar, da sie nicht abstrakte Allgemeinheit, sondern dem einzelnen nicht verfügbare Unbeliebigkeit bedeutet. Da es andererseits in diesen Freiheit garantierenden Handlungsnormen verschiedene Grade von Verbindlichkeit gibt, zudem auch solche, die sich nicht bewähren oder einem wachsenden Freiheitsbewußtsein nicht mehr genügen, und da vor allem stets auch neue Situationen freiheitlich zu regeln sind, ist trotz des „Anerkanntseins“ der objektiven Freiheit und ihres notwendigen „Geltens im Bewußtsein“³⁰ immer auch partielle Kritik möglich. Wie man aber die Regeln einer Sprache nicht in Kritik verändern kann, ohne die geltenden zuvor übernommen zu haben, so ist auch ein Innestehen in den anerkannten Handlungsnormen der Sittlichkeit und des Rechts Bedingung einer verbessernden Kritik.

Von Willkür unterschiedene „wesentliche“ Freiheit ist demnach notwendig „sittliche Freiheit“³¹. „Wahre Freiheit ist Sittlichkeit.“³² Das aber ist nach Hegel keine erbau-

²⁷ Enz. § 486, 391.

²⁸ Vgl. VII, § 258, 329; Enz. § 539, 416; § 544, 422.

²⁹ Enz. § 484, 389.

³⁰ Ebd.

³¹ Vgl. Vernunft in Gesch. 83 und Vorlesungen über die Philosophie der Religion, hrsg. v. G. Lasson (1966) II, 1, 115 (Abk.: Phil. Rel.).

³² Enz. 469, 380; Phil. Rel. II, 1, 115.

liche Rede oder appellative Erklärung, sondern die genaue Beschreibung der Freiheit als Selbstbestimmung und Beisichselbstsein des Geistes³³. Willkürliches Handeln bleibt nämlich immer auch fremdbestimmt in der Abhängigkeit von Naturimpulsen oder von fremden, dem Handelnden auferlegten Normen. Sittliches Handeln aber setzt voraus, daß die es bedingenden sittlichen oder rechtlichen Normen, die im Unterschied zu partikulären Triebgehalten allgemein sind, allgemeine Anerkennung fordern und die Erhebung des Willens zum nur im Denken erfaßbaren Allgemeinen voraussetzen³⁴, als das dem eigenen Wollen entsprechende anerkannt sind. Denn Freiheit will ja ursprünglich nichts anderes als ihre Verwirklichung, die durch diese Normen ermöglicht wird. Deswegen ist das sittlich und rechtlich Gesollte immer schon das an sich von der Freiheit Gewollte. Sie bleibt also in der Entschiedenheit zu sittlichen und rechtlichen Normen bei sich selber, ist in ihnen nicht fremdbestimmt und von außen geleitet. So ist in der Tat von Willkür unterschiedene Freiheit nur in sittlicher Freiheit gegeben, in der auch die Naturantriebe „aufgehoben“, d. h. ebenso in ihrer bloßen Natürlichkeit negiert wie in ihrer Erhebung zu Inhalten eines humanen, vernünftigen Lebens bewahrt werden. Entsprechend schließt ja auch eine freiheitliche Rechtsordnung nur solche Willkür aus, die unsittlich die Freiheitsrechte anderer verletzen würde, während dem Ausbilden und Verfolgen besonderer Interessen gerade durch die Anerkennung der Freiheit aller Raum gegeben wird. Gleichheit vor dem Gesetz hat nicht Uniformität zur Folge, sondern ermöglicht wachsende Ausbildung der Individualität³⁵.

Auf Grund dieser Bestimmung des Unterschieds von Freiheit und Willkür muß Hegel die These, der Mensch sei von Natur frei, als „einseitig“ ablehnen³⁶. Zwar ist Freiheit die Natur des Menschen im Sinn des Wesens, aber diese seine Natur muß ja noch erst konkret verwirklicht werden. Der Mensch ist daher frei, frei zu werden, Freiheit zu verwirklichen. Freiheit aber ist erst dann konkret verwirklicht, wenn sie nicht mehr bloß die „erste Natur“ des Menschen ist, sondern zu seiner „zweiten Natur“ geworden ist, indem sie Inhalt und Substanz, damit auch Maßstab und Kriterium³⁷ der ethischen und politischen Verfassung seines Lebens und Zusammenlebens geworden ist. Verwirklichte Freiheit ist so stets Resultat der Geschichte. Hegels Freiheitslehre ist aufs engste mit seiner Geschichtsphilosophie verknüpft.

³³ Vgl. z. B. Vernunft in Gesch. 55.

³⁴ VII, § 21, 73.

³⁵ Vgl. Enz. § 539, 416.

³⁶ VII, § 57, 111.

³⁷ Wie Hegel in der Vorrede der Rechtsphilosophie (VII, 24 Anm.) ausdrücklich betont, gelten Recht und Gesetz nicht schon, weil sie faktisch sind. Das Legale ist nicht eo ipso legitim. „Hier also ist ein Widerstreit möglich dessen, was ist, und dessen, was sein soll.“ „Maßstab“ und „Kriterium“ für das, was sittlich gut oder legitimes Recht ist, kann aber nur konkrete, d. h. in sittlichen Institutionen wie Ehe, Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat verwirklichte Freiheit, und zwar in ihrem geschichtlichen Stand und in den realen, nicht utopischen Möglichkeiten ihrer Weiterbildung sein. Das hat Hegel gegen die Aufklärung geltend gemacht, z. B. XIX, 553: „So sehr die Freiheit in sich konkret ist, so wurde sie doch als unentwickelt in ihrer Abstraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.“ Das dürfte auch auf manche abstrakte Forderungen nach „Mündigkeit“ und „Demokratisierung“ der gegenwärtigen „zweiten Aufklärung“ zutreffen.

3. Ansatz und Ziel der Geschichtsphilosophie

Hegels Zuwendung zur Geschichte ist nicht nur durch seine Freiheitslehre motiviert, die den geschichtlich erreichten Stand der Verwirklichung von Freiheit zu bestimmen aufgibt, sondern auch in seiner Erkenntnis der Geschichtlichkeit des geistigen Lebens insgesamt begründet. Philosophische Selbsterkenntnis des geschichtlichen Geistes ist also ohne Erkenntnis seiner Geschichte nicht zu erlangen. Gemäß der somit auch theoretischen Absicht der Geschichtsphilosophie ist ihr Ansatz und ihre Möglichkeit als philosophische Disziplin eigens auszuweisen. Das ist um so dringender, als Hegels Geschichtsphilosophie oft als idealistische, apriorische Konstruktion angesehen wurde und wird. Hegel selbst hatte schon den Vorwurf „apriorischer Erdichtungen“ abgewehrt und erklärt: „Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch-empirisch zu verfahren.“³⁸ Empirisch-historisches Verfahren aber scheint doch nur Historie, nicht Geschichtsphilosophie ergeben zu können. Selbst wenn man die verschiedenen Spezialgeschichten wie Staats- und Verfassungsgeschichte, Sozial-, Geistes- und Religionsgeschichte addiert, scheint man doch nicht zu Geschichtsphilosophie zu kommen. In diesem Sinn wurde vor einiger Zeit für die programmatisch auf dem „additorischen Prinzip“ beruhende Fischer-Weltgeschichte mit der Erklärung geworben: „Die einzelnen Zeitabschnitte haben somit jeden geschichtsphilosophisch ausdeutbaren Nimbus verloren und stellen gewissermaßen wertfreie Informationsblöcke dar.“³⁹

Einer solchen Absicht, historische Fakten wert- und wertungsfrei zu addieren, steht nun Hegels These gegenüber, sich in der Geschichtsphilosophie „an das Wesentliche zu halten“, um statt bloßer Information über Gewesenes „der Vernunft einen Inhalt darzubieten, der nicht einfach auf derselben Linie steht mit dem, was sich überhaupt zugetragen hat“⁴⁰. Naturwissenschaftliche Fakten mögen alle gleich wichtig und Gegenstand wertungsfreier Information sein, aber für die Geschichte gilt nicht dieses Prinzip einer „Demokratie der Fakten“⁴¹. Nicht alles, was geschehen und was sogar bekundet ist, kann ein *historisches* Faktum zu sein beanspruchen. Und zweifellos unterscheiden sich die historischen Ereignisse, gerade wenn wir sie so nehmen, wie sie sind, durch „die Weite und Intensität ihrer Wirkung“⁴² voneinander. Das Entstehen des Christentums etwa ist für unsere Geschichte wesentlicher und wichtiger als das Aufkommen der Orphik, die Französische Revolution, von der Kant sagte: „Ein solches Phänomen vergißt sich nicht mehr“⁴³, wesentlicher und wichtiger als die zweite Teilung Polens. Solche in ihren Auswirkungen und Resultaten noch die Gegenwart bestimmenden,

³⁸ Vernunft in Gesch. 30 f.

³⁹ Prospekt der Fischer-Bücherei vom 4. 2. 65.

⁴⁰ Vernunft in Gesch. 33.

⁴¹ E. v. Kahler, Der Sinn der Geschichte (1964) 14.

⁴² Ebd. 15 f.

⁴³ Kant, Streit der Fakultäten, 7 (Akad.-Ausg.) VII, 88.

epochemachenden Ereignisse sind Gegenstand der Geschichtsphilosophie, die nicht bloß Gewesenes erforschen, sondern unsere geschichtliche Welt verstehen will und daher immer auch zu einer Theorie des gegenwärtigen Zeitalters führt.

Daß Geschichtsphilosophie in solcher Weise gegenüber den von ihr vorausgesetzten historischen Wissenschaften einen ihr eigenen Gegenstandsbereich thematisiert, hat Schiller klassisch formuliert, indem er schreibt: „Aus der ganzen Summe der historischen Begebenheiten hebt der Universalhistoriker diejenigen heraus, welche auf die *heutige* Gestalt der Welt und den Zustand der *jetzt* lebenden Generation einen wesentlichen, unwidersprechlichen und leicht zu verfolgenden Einfluß gehabt haben.“⁴⁴

Dieser Ansatz der Geschichtsphilosophie ist aber besonders im Blick auf Hegels Philosophie der Weltgeschichte noch um eine wesentliche Bestimmung zu ergänzen. Hegel verzichtet nämlich nicht darauf, eine grundlegende Struktur von Geschichte anzugeben und sie in den Ansatz seiner Geschichtsphilosophie einzubeziehen. Aber auch das ist keine solche apriorische Voraussetzung, die nur in einer ausgeführten Ontologie der Geschichte zu rechtfertigen wäre, sondern die beinahe selbstverständliche Tatsache, daß eigentliche Geschichte *Geschichtsbewußtsein* einschließt. „Geschichte“ – so schreibt Hegel⁴⁵ – „vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl und subjektive Seite und bedeutet ebensowohl die *historia rerum gestarum* als die *res gestae* selbst, . . . sowohl die Geschichtserzählung als das Geschehen, die Taten und Begebenheiten selbst.“ Und Hegel sieht in dieser doppelten Bedeutung des Wortes „Geschichte“ – bis heute können wir ja auch von einer Begebenheit sagen: das ist eine schlimme Geschichte – den Hinweis darauf, daß eigentliche Geschichte im Unterschied zur schriftlosen Vorgeschichte, in der es keine bewußt festgehaltenen geschichtlichen Ereignisse gibt, stets „objektive“ und „subjektive Geschichte“ umfaßt⁴⁶, daß es also eigentliche Geschichte nicht ohne Geschichtsbewußtsein gibt. Wie wichtig das Geschichtsbewußtsein für die geschichtlichen Prozesse ist, dürfte unverkennbar sein; denn während das Fehlen eines Geschichtsbewußtseins – etwa im magisch-animistischen Dasein – blindes Ausgeliefertsein an stets reproduzierte Tabus und Gebundenheit an die ungebrochen herrschenden Lebensgewohnheiten besagt, schließt bewußte Geschichtlichkeit die Möglichkeit kritischer Freiheit gegenüber der Überlieferung ein, aus der man sich zwar nie völlig herausreflektieren kann, die jedoch bei einem ausgebildeten Geschichtsbewußtsein kritisch verändert oder auch bewußt übernommen und bewahrt werden kann⁴⁷.

Wenn in solcher Weise das Geschichtsbewußtsein konstitutiv zur Geschichte gehört, dann läßt sich auch unschwer von diesem Geschichtsbewußtsein her ein Sinn der Geschichte, d. h. eine Richtung und eine eindeutig bestimmbare Bedeutung ihres Ganges, aufzeigen. Denn dieses Geschichtsbewußtsein, das für unsere Geschichte maßgeblich

⁴⁴ Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?: Werke, (hrsg. v. E. von Heller) XIII, 18 (Hervorhebungen von mir).

⁴⁵ Vernunft in Gesch. 164.

⁴⁶ Ebd. 165.

⁴⁷ Vgl. dazu H. Lüthy, Wozu Geschichte? (Zürich 1969) 31 ff.

zuerst die Juden und Griechen ausgebildet haben, wird im Lauf der Geschichte fortschreitend umfassender und differenzierter, umgreift mehr und mehr nicht nur die Geschichte einer Stadt oder eines Volkes, sondern die menschliche Geschichte überhaupt, die Menschheitsgeschichte. Zu diesem Prozeß fortschreitender Erweiterung des Geschichtsbewußtseins gehört auch die Ausbildung der modernen historischen Wissenschaften im 19. Jahrhundert, so daß heute nicht nur das Naturverhältnis des Menschen, sondern auch in weitem Maß sein Verhältnis zur Geschichte durch Wissenschaften und ihr kollektives Bewußtsein vermittelt ist. Auch das ist Inhalt der vielberedeten Verwissenschaftlichung des menschlichen Lebens und bestätigt die These einer fortschreitenden Erweiterung und Differenzierung des Geschichtsbewußtseins.

Aber einen gleichen Sinn zeigen auch die zunächst isoliert voneinander verlaufenden geschichtlichen Ereignisse und Prozesse. Der fortschreitenden Erweiterung des Geschichtsbewußtseins entspricht eine fortschreitende Erweiterung der handelnden und leidenden Einheiten, die in geschichtlichen Prozessen begriffen sind. Während nämlich anfangs die Städte und Völker wie Athen oder das jüdische Volk in ihrer Geschichte nur mit den benachbarten Städten und Völkern verzahnt waren, haben sich heute die Kreise geschichtlicher Begebenheiten so ausgedehnt, daß die Geschichte eines Staates – man denke an Israel – mit der Geschichte der Großmächte und damit letztlich mit der aller anderen Staaten verbunden ist. Ein möglicher Dritter Weltkrieg mit dem Einsatz von Wasserstoffbomben würde ja das ganze Menschengeschlecht treffen, das in seiner Geschichte derart zu einer global in der One World aufeinander angewiesenen Einheit geworden ist.

Philosophie der Weltgeschichte ist in genau diesem Sinn auf die Gegenwart bezogene Geschichte der Menschheit, nicht der einzelnen Menschen, non singulorum, sondern ihrer Gesamtheit, sed universorum, wie Kant es formuliert hat⁴⁸. Bekanntlich stammt die Möglichkeit, das „totum genus humanum“, wie Augustinus sagte, in seiner Geschichte zu betrachten, aus der christlichen Theologie, deren geglaubte Heilsgeschichte alle Menschen in Schöpfung, Erlösung und Gericht betrifft. Dieses Ursprungs wegen aber Geschichtsphilosophie, die lediglich säkularisiertes Derivat des christlichen Glaubens sei, verwerfen heißt völlig übersehen, daß es inzwischen Ereignisse und Fakten gibt, die wenigstens in ihren Auswirkungen die gesamte Menschheit in ihrer geschichtlichen Existenz betreffen. Daß aber die so verstandene Geschichte des Menschengeschlechts ihre Achse in Europa und in der europäischen Geschichte hat, braucht heute, wo die Erde zunehmend europäisiert wird – inzwischen ja auch schon der Mond –, kaum noch eigens gegen Kulturkreislauftheorien à la Spengler betont zu werden. Dann aber läßt schon die allgemeine Bestimmung der Struktur der Geschichte als Einheit von geschichtlicher Begebenheit und Geschichtsbewußtsein auch einen Sinn der Geschichte erkennen, der in der fortschreitenden Erweiterung und Differenzierung des Geschichtsbewußtseins und in dem Fortschritt von partikulären Geschichten ein-

⁴⁸ Kant, ebd., a. a. O. 87.

zelter Stadtstaaten und Völker zur alle Menschen real und empirisch umfassenden Weltgeschichte liegt.

Hegel hat schon vor Marx, der auf Grund der wirtschaftlichen Verflechtung der entferntesten Länder in der modernen Industriegesellschaft „die Umwandlung der Geschichte in Weltgeschichte“ als ein empirisch nachweisbares Faktum herausgestellt hat⁴⁹, im gleichen Sinn im Aufkommen der von ihm so genannten „bürgerlichen Gesellschaft“ ein im strikten Wortsinn weltgeschichtliches, das Menschengeschlecht betreffendes Ereignis gesehen. Denn die moderne Arbeits- und Industriegesellschaft, durch technische Nutzung der Natur in zunehmender Arbeitsteiligkeit charakterisiert, verbindet und vergesellschaftet in wachsendem Maß die Menschen miteinander, wie es die aus ihr notwendig erfolgende Kolonisation beweist, die aber nach Hegel „zur Emanzipation aus diesem Zustande“ führen wird⁵⁰; und so zeigt sich die bürgerliche Gesellschaft als die „potentielle Weltgesellschaft“.

Joachim Ritter hat in seinen Hegel-Interpretationen die Ausbildung der modernen Industriegesellschaft als den Angelpunkt der Geschichtsphilosophie Hegels aufgewiesen und zugleich maßgeblich bestimmt, worin des näheren und inhaltlich ihre weltgeschichtliche Bedeutung liegt⁵¹. Das wird aus dem in einer Philosophie der Geschichte ja naheliegenden Vergleich der bürgerlichen Gesellschaft mit der Feudalgesellschaft oder der – mit Marx zu reden – „Sklavenhaltergesellschaft“ der Antike deutlich: Indem nämlich die moderne Arbeitsgesellschaft die vordem stets auch privat-persönlich begründeten Arbeitsverhältnisse versachlicht, tritt an die Stelle persönlicher Bindung ein rechtlicher Vertrag über die auf Zeit veräußerten Arbeitsleistungen. Damit aber gibt es in ihr prinzipiell keinen Sklaven, Lehnsmann, Hörigen oder Leibeigenen mehr, vielmehr ist jeder Mensch als Rechtssubjekt und somit als Person anerkannt, die Eigentum erwerben und über es verfügen kann. Mit dem Recht auf Eigentum, ohne das eine selbständige Gestaltung des persönlichen Lebens nicht möglich ist und das Hegel daher „das erste Dasein der Freiheit“ nennt⁵², wird aber ein grundlegendes Menschenrecht verwirklicht, wie es die Artikel 2 und 17 der „Declaration des Droits de l’Homme et du Citoyen“ erklären⁵³.

Zugleich und zum anderen konstituiert sich die moderne Industriegesellschaft in ihrer Beschränkung auf die in technischer Nutzung der Natur bestehende Arbeitswelt als offene Gesellschaft, in der die geschichtlichen Mächte des Herkommens wie Ethos, Brauch und Religion der privaten Sphäre der Subjektivität anheimgegeben werden. Das kann exemplarisch daran deutlich werden, daß die Arbeit nicht mehr in Haus und Familie, dem Ort der geschichtlichen Bindungen, verrichtet wird. So bringt die

⁴⁹ Marx-Engels, Die deutsche Ideologie I, 2: Werke (Ostberlin 1956 ff.) III, 45 f.

⁵⁰ VII, § 248, Z. 322.

⁵¹ J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, 222, jetzt in: Metaphysik und Politik (1969).

⁵² VII, § 45, 99.

⁵³ Vgl. insgesamt (auch zu folgendem) J. Ritter, Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ §§ 34 bis 81, a. a. O. 256–280.

bürgerliche Gesellschaft gegenüber dem Mittelalter, in dem „christliche Religion, politisches, bürgerliches und Privatleben in ihrer Identität gewesen“ sind⁵⁴, deren „Differenz und Entzweiung“⁵⁵.

Aber diese Emanzipation aus der gesellschaftlichen und politischen Organisationsform der Herkunftsgeschichte bedeutet nicht, obwohl sie das Ende der sozusagen „öffentlichen“ Religion und Sittlichkeit besagt, schlechthin das Ende und die Zerstörung der geschichtlichen sittlichen Mächte. Denn da in der offenen Gesellschaft Sittlichkeit und Religion Privatsache werden, liegt in der genannten Emanzipation das unbedingt Affirmative einer zuvor nicht möglichen Ausbildung der Subjektivität, die frei die überkommene sittliche und religiöse Substanz bewahren kann. Zwar bietet die bürgerliche Gesellschaft „das Schauspiel . . . des Elends und des . . . physischen und sittlichen Verderbens dar“⁵⁶, zumal sie, allein ihrem Prinzip überlassen, zur „Anhäufung der Reichtümer“ auf der einen Seite und zur „Erzeugung des Pöbels“ auf der anderen führt⁵⁷, aber es gibt nach Hegel auch in der durch die Emanzipation bestimmten geschichtlichen Gegenwart entgegen ihrer Denunzierung als unvernünftig und unsittlich die nun in der Subjektivität verankerte „Wirklichkeit der sittlichen Idee“⁵⁸. Als solche Verwirklichung vernünftiger Sittlichkeit und Freiheit, als „System der sittlichen Welt“⁵⁹ hat Hegel den sich in seiner Zeit unter der Bedingung der bürgerlichen Gesellschaft formierenden modernen freiheitlichen Rechtsstaat verstanden, der, die Menschenrechte garantierend, allein der bürgerlichen Gesellschaft Bestand verleiht. In seiner Zeit entstand der moderne Staat – man denke an das Preußische Landrecht von 1794, an Napoleons Gesetzgebung und sein Edikt über die Kultusfreiheit oder daran, daß sich in Deutschland ab 1816 die Länder Verfassungen im Sinn der konstitutionellen Monarchie geben –, und mit ihm wurden erstmals in der Geschichte die grundsätzlich für alle Menschen geltenden Menschenrechte öffentlich anerkannt und für die Staatsbürger verwirklicht. Tatsächlich wurde dann ja auch Idee und Gehalt dieses Staats zu einem der wichtigsten Exportartikel Europas⁶⁰, so daß der in Europa entstandene Staat heute zusammen mit der industriellen Arbeitsgesellschaft über die ganze Erde verbreitet ist – einschließlich der überall wenigstens verbalen staatlichen Anerkennung der Menschenrechte.

Sofern nun die moderne Industriegesellschaft als offene Gesellschaft den einzelnen aus den gesellschaftlich verpflichtenden Bindungen des Herkommens freisetzt und der moderne Staat der so freigesetzten Subjektivität die Freiheitsrechte garantiert, ist ein

⁵⁴ Einl. Gesch. Phil. 40.

⁵⁵ VII, § 33, 85 und § 185, Z, 262.

⁵⁶ VII, § 185, 265.

⁵⁷ VII, § 243 f.

⁵⁸ VII, § 257.

⁵⁹ Vgl. außer VII, §§ 257 ff., 328 ff. die Zusammenfassung in Vernunft in Gesch. 110 ff.

⁶⁰ Vgl. Golo Mann, Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (1958), 15.

in keiner der bisherigen Gesellschaftsformen dagewesener Stand des Freiheitsbewußtseins erreicht.

Wer diese im einzelnen historisch genauer zu verfolgende Entwicklungslinie sieht, wird sich Hegels These nicht verschließen können, der erkennbare Sinn der uns bestimmenden bisherigen Geschichte liege „im Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“. Hegel hat die Augen nicht verschlossen vor dem Schauspiel des Unglücks, des Unverstands und Untergangs, das die Weltgeschichte bietet; aber da er sie als Philosoph auch in ihren allgemeinsten und über alles Partikuläre hinausgehenden Bestimmungen ansah, zeigte sich solchem vernünftigen Hinsehen auch ein vernünftiger Sinn der Menschheitsgeschichte⁶¹.

In diesen ihren Grundbestimmungen – vom Problem des Fortschritts der ja auch zur Menschheitsgeschichte, nicht lediglich zur Geschichte einzelner Völker gehörenden Philosophie muß hier abgesehen werden – scheint Hegels Geschichtsphilosophie nun keineswegs überholt zu sein. Zwar haben sich Gesellschaft und Staat gewandelt: Die Gesellschaft hat ihre „ungeheuere Macht“, von der schon Hegel sprach, noch vergrößert, sie „reißt den Menschen an sich“ – auch durch die Erzeugung immer neuer Bedürfnisse und durch deren oft manipulierte Befriedigung – und „fordert von ihm, . . . daß er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue“⁶². Der Staat, in der repräsentativen Demokratie enger als zuvor mit der Gesellschaft verflochten, ist vom bloßen „Gesetzgebungsstaat“ zu einem Staat der „Daseinsvorsorge“ geworden. Aber hat er aufgehört, durch seine das Leben aller Bürger bestimmende Verfassung konkrete Freiheit zu ermöglichen?

Wer in diesem Staat lebend seine Freiheit darin befriedigt findet – „und deren sind viele, ja mehr als es meinen und wissen, denn im Grunde sind es alle“, so hatte Hegel erklärt⁶³, und ähnlich mag es auch heute noch stehen, zumal bekanntlich manche in der Jugend ihre Freiheit eben darin befriedigt finden, ihre vermeintliche Unfreiheit proklamieren zu können –, der muß den Staat aber auch mit Hegel als „sittliches Universum“⁶⁴ anerkennen. Denn die Freiheit ermöglichenden staatlichen Gesetze herrschen im Staat ja nicht wie die physikalischen Gesetze in der Natur. Die Bürger machen sie herrschen, indem sie diese frei als gerecht und notwendig anerkennen⁶⁵. Anderenfalls herrschte nicht Freiheit, sondern Polizeigewalt. Daher trägt und erhält ein Ethos der Anerkennung der Freiheitsrechte aller den freiheitlichen Staat, der, indem er das Private der Gesinnung aber gerade freigibt, damit von Voraussetzungen lebt, die seine Gesetze nicht unmittelbar setzen und erzwingen können.

„An diesem Widerspruch“, daß der freiheitliche Staat das freigeben muß, was Bedingung seines Bestands ist, „und an der herrschenden Bewußtlosigkeit desselben ist es,

⁶¹ Vgl. Vernunft in Gesch. 31.

⁶² VII, § 238, Z, 315.

⁶³ VII, 25.

⁶⁴ VII, 35.

⁶⁵ Vgl. Phil. Rel. I, 1, 310.

daß unsere Zeit leidet“, schreibt Hegel 1831⁶⁶, und man läuft kaum Gefahr, allzu Selbstverständliches zu sagen, wenn man es heute wiederholt. Die Bewahrung der den Staat tragenden sittlichen Substanz ist also vom Staat selber nicht unmittelbar zu leisten, muß aber auch deshalb das Interesse aller sein, weil weitere Fortschritte in der Verwirklichung der Freiheit nur möglich sind, wenn der erreichte Freiheitsstand, der ja auch bei der bleibenden Freiheit zu Recht und Unrecht wieder verlorengehen kann, zunächst bewahrt wird. Denn Fortschritte sind nur als Fortführungen vernünftiger Traditionen möglich. Ein Umsturz einer freiheitlichen Verfassung wäre daher Regression. Hegel hat das ausdrücklich betont mit der Erklärung, nach Einrichtung eines staatsrechtlichen Zustands sei das, was noch an Freiheitsrechten vermißt werden könnte, solcher Verfassung nicht entgegen, sondern nur als Zusätze und entwickeltere Bestimmungen möglich⁶⁷.

So sehr nun Philosophie auch nach Hegel eine kritische Funktion gegenüber dem erreichten Freiheitsstand hat, da Freiheit, „aber nicht als Freiheit dieses besonderen Subjekts, sondern als Freiheit des Menschen überhaupt“⁶⁸, die Arbeit daran fordert, daß niemandem, keiner Gruppe und keinem Volk mehr die ohnehin auch weiter zu entwickelnden Freiheitsrechte und deren Erfüllung vorenthalten werden, so obliegt ihr doch auch die gewiß nicht minder wichtige Sorge für die Erhaltung der für die Verwirklichung von Freiheit konstitutiven sittlichen Substanz⁶⁹.

Hegel war davon überzeugt, daß die Philosophie zur Bewahrung des Ethos der Humanität beiträgt, indem sie es in seiner Vernünftigkeit und als das bewußt macht, was wir alle eigentlich wollen; aber er sieht doch auch die beschränkte Wirkungsmöglichkeit der Philosophie. Selbst wenn sie in den zu ihr gehörenden Kontroversen die Vernünftigkeit des vorgegebenen Ethos überzeugend darlegen könnte, bliebe ihre Wirkung beschränkt. Alle Bürger können vorerst nicht Philosophen sein. Auch deshalb erklärt Hegel: „Der Staat beruht . . . auf der sittlichen Gesinnung und diese auf der religiösen.“⁷⁰ So gehören nach Hegel schließlich auch „das innerlich Religiöse und das

⁶⁶ Ebd. 311. Vgl. zur Freigabe der Gesinnung und der Moralität durch die Rechtsgesetze, die „zwingen“ können, die schöne Zusammenfassung in Weltgesch. II, 301. – Zur Frage, ob unser Staat und d. h. nach Hegel das in Sitten, Institutionen und Gesetzen verfaßte Leben seiner Bürger noch „sittliches Universum“ sei, kann auf H. Marcuses These verwiesen werden, durch „Untüchtigkeit, . . . Versagen der Pflichterfüllung, Fahrlässigkeit und Gleichgültigkeit“, also durch Schwächung seiner sittlichen Basis den Bau des spät-kapitalistischen Staats zum Einsturz zu bringen. Das dürfte zeigen, daß er immer noch eine sittliche Größe ist. Vgl. zu Marcuse R. Maurer, Der angewandte Heidegger. Herbert Marcuse und das akademische Proletariat, in: Philos. Jb. (1970) 238–259.

⁶⁷ Verhandlungen in der Versammlung der Landstände . . . (Hegel, Politische Schriften, hrsg. v. J. Habermas, 1966, 149). – Vgl. zum Problem O. Marquard, Hegel und das Sollen, in: Philos. Jb. 72 (1964) 103–119. Weil „Emanzipation“ aus schon vernünftiger Geschichte Regression wäre, kommt es, sofern die Geschichte schon freiheitlich und vernünftig ist, statt auf Emanzipation aus ihr darauf an, in sie hineinzukommen, um sie frei übernehmen, bewahren und fortführen zu können.

⁶⁸ XIX, 255.

⁶⁹ Vgl. zur konservativen Aufgabe der Philosophie und zu ihrer kritischen Funktion nach Hegel H. F. Fulda, Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts (1968).

⁷⁰ Enz. § 552, 432.

Politische in der Freiheit zusammen; Freiheit verliert ihren Grund, wo sie einander entgegengesetzt und voneinander getrennt werden“⁷¹. Wenn Hegel in solcher Weise staatliche und rechtliche Freiheit mit Sittlichkeit *und* Religion verknüpft, dann fragt es sich, in welcher Weise und unter welchen Bedingungen die Religion, für Hegel das Christentum, zur konkreten Verwirklichung von Freiheit gehört.

4. Rechtfertigende und kathartische Religionskritik

Philosophie ist in ihrer Geschichte fast durchweg auch Religionskritik gewesen. Sie hat dabei die Religion entweder als Aberglauben und Wahn entlarven und destruieren oder sie aber rechtfertigen und von ihr beigemischten falschen Vorstellungen reinigen wollen. Hegels Religionsphilosophie gibt eine philosophische Geschichte der Religionen, ist aber vor allem der Intention nach eine solche rechtfertigende kathartische Religionskritik des Christentums.

Auch das Christentum bedarf nämlich nach Hegel einer weitgehenden Kritik. Zu einem wesentlichen Teil hat es sie zwar schon selbst geleistet, und zwar in der Reformation als einer Selbstkritik des Christentums. Hegel bekräftigt und vertieft diese Kritik an der Alten Kirche, welche „die Individuen wie Kinder geleitet habe“, indem sie, verbindlich erklärend, was sittlich gut, erlaubt oder verboten ist, „die Stelle des Gewissens vertritt“⁷². Diesen Anspruch der Kirche, nicht lediglich religiöse Dogmen, sondern sittliche Rechte und Pflichten wie – um heutige Beispiele zu nennen – Mittel der Empfängnisverhütung und Wehrdienstpflicht oder -verweigerung verbindlich festlegen zu können, hält Hegel für ruinös. Denn wenn die menschliche Freiheit, mit der Sittlichkeit gegeben ist und aus der alle sittlichen Gebote entstammen, als Prinzip und Inbegriff der Sittlichkeit nicht anerkannt wird – „ihre Zurechnungsfähigkeit ist aber nicht zu entfernen“, bemerkt Hegel⁷³ –, dann wird doch um religiöser Autorität willen die natürliche Sittlichkeit in ihrer Eigenständigkeit und Autonomie abgelehnt, damit aber auch ein notwendiges Fundament der Religion selber; denn eigenständige Sittlichkeit ist die Voraussetzung und Bedingung dafür, daß religiöser Glaubensgehorsam in sittlicher Freiheit und verantwortlich vollzogen werden kann. Angesichts des Anspruchs der Kirche, auch Fragen der natürlichen Sittlichkeit gewissensbindend entscheiden zu können, glaubte Hegel sagen zu können: „Die katholische Religion anerkennt die Sittlichkeit nicht als an sich seiend, als substantiell.“⁷⁴

⁷¹ J. Ritter, Hegel und die Reformation, a. a. O. 311.

⁷² Weltgesch. IV, 827 und Enz. § 552, 433.

⁷³ XIX, 257.

⁷⁴ Vernunft in Gesch. 123. Vgl. zu „Hegels Deutung der Reformation“ meinen gleichlautenden Aufsatz in: Akten des III. Internationalen Hegel-Kongresses (Lille 1969) 239 ff. und zum Verhältnis von Sittlichkeit und Religion „Der Mensch: Natur oder Geschichte?“ in: Naturgesetz und christliche Ethik, hrsg. v. F. Henrich (1970) 11–47.

Nicht minder wichtig und scharf ist freilich die Kritik, die Hegel gegen zentrale christliche Lehren wegen ihrer Immoralität richtet. Als unmoralisch erscheint ihm etwa „der Satz von der Verdorbenheit nicht nur der Menschen, sondern der menschlichen Natur“, die Leugnung „der praktischen Freiheit . . . , das Gute als solches anerkennen“ oder „ihm Übergewicht über die Sinnlichkeit geben“ zu können⁷⁵. Es läuft nach Hegel auch auf dasselbe hinaus, wenn „nach der christlichen Religion“ im Sinn der These: *extra ecclesiam nulla salus* „der Glaube an Christum die oberste Bedingung der Seligkeit ist“, nicht aber „Moralität als diese oberste Bedingung“ anerkannt wird⁷⁶. So schließt die derart verstandene Lehre von der Heilsnotwendigkeit des positiven Glaubens die Doktrin ein, mit der zur Moralität bestimmten menschlichen Freiheit sei es letztlich und im Grund – d. h. vor Gott – nichts. Damit wird die Freiheit und ihre Würde geleugnet.

Nach Hegel hat die Philosophie an solchen Lehren Kritik zu üben und die Religion von ihnen zu reinigen, weil ihnen ein erschreckend falscher Gottesbegriff zugrunde liegt. Wenn nämlich Heil oder Unheil nicht von der menschlichen Freiheit, sondern vom unerforschlichen Ratschluß Gottes abhängt, dann „hebt man das moralische Verhältnis der Gottheit zur Welt und damit den Begriff der Gerechtigkeit Gottes auf“, dann leugnet man, „daß die moralischen Eigenschaften Gottes in irgendeinem Grade für uns erkennbar seien, daß wir uns irgendeinen Begriff von seiner moralischen Natur machen können“⁷⁷.

Aber, so sagt man heute, Gott unseren Begriffen von Recht und Unrecht unterwerfen, heißt doch einen vergrößerten Menschen aus ihm machen. Aber macht man anderenfalls nicht aus ihm einen vergrößerten Unmenschen? Wäre Gott wirklich der ganz andere, dessen Gerechtigkeit in keiner Weise zu erkennen ist, dann könnte man aber offensichtlich auch nicht mehr Gott und Teufel unterscheiden, könnte also überhaupt nicht mehr sinnvoll von Gott sprechen.

Auch unter dem Eindruck solcher Kritik hatte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts die ehemalige protestantische Orthodoxie fast völlig aufgelöst. Der Neuprotestantismus entstand als eine philosophische Bildungsreligion, und die Theologie zog sich, wie Hegel bemerkt, aufs Gelehrt-Historische oder aufs Gefühlvoll-Praktische zurück⁷⁸, was eine gewisse Parallele in der heutigen Situation hat.

Wenn nun, wie es im theologischen Rationalismus damals geschah, zu Weihnachten über die Nützlichkeit der Stalldüngung gepredigt wird, wenn, wie man es heute hören kann, in den Kirchen von Jesus dem Nonkonformisten und Demokraten die Rede ist, dann mag dadurch nicht wie durch die Lehre von der Verderbtheit der menschlichen Natur die Menschenwürde verletzt werden; aber kann der Mensch dadurch zur Gott-

⁷⁵ Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl (1907) 63 f. (Abk. Nohl).

⁷⁶ Ebd. 62 und 64.

⁷⁷ Ebd. 65. Hegel fügt hinzu, daß das Interesse an (universaler) Gerechtigkeit mit dem Interesse an der Existenz Gottes zusammenfällt.

⁷⁸ Vgl. z. B. *Enz.* 10 ff. und *Phil. Rel.* I, 1, 35–62, bes. 36 und 47 f.

heit emporgehoben werden? Gegenüber einer solchen von allem dogmatischen Inhalt entleerten Theologie war Hegels Philosophie christlicher.

Denn gegen die Behauptung der Unerkennbarkeit des Unendlichen, da wir nur Endliches zu erfassen vermöchten, stellt Hegel die These: „Es ist eine Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der Wirklichkeit und Gegenwart des Unendlichen enthält.“⁷⁹ Das wahrhaft Unendliche aber schließt das Endliche nicht aus, sondern ein. Und da auch die menschliche Freiheit etwas Absolutes und Unendliches ist⁸⁰, kann der Mensch nicht in völliger Trennung von Gott und in seinem Wesen ihm völlig fremd sein. Das Verhältnis von Gott und Mensch darf daher nicht jüdisch als das von Herr und Knecht gedacht, sondern muß christlich als das von Vater und Sohn verstanden werden: „der Mensch (als Sohn) nicht unabhängig (von Gott als dem Vater) und auf sich bestehend, er ist nur, sofern er entgegengesetzt ist.“⁸¹ Wer diese Absolutheit und Göttlichkeit des Menschen nicht anerkennt, wer, wie Hegel erklärt, „nicht glauben kann, daß Gott in Jesu war, daß er im Menschen wohne, der verachtet die Menschen“⁸².

Damit wird nun dem Menschen, und zwar jedem Menschen, unendlicher Wert zugesprochen: „Die einzelne Subjektivität hat“ – das besagt „die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele“ – „eine unendliche ewige Bestimmung.“⁸³ Der Mensch ist Zweck an sich und darf nicht als Mittel vernutzt werden, der gegenwärtige Mensch darf nicht der Menschheit der Zukunft geopfert werden. So liegt in diesem Grundgedanken des Christentums nach Hegel „die Möglichkeit, die Wurzel wahrhaft allgemeinen Rechtes, der Verwirklichung der Freiheit“⁸⁴. Hegel bejaht aber die Grundwahrheiten des Christentums nicht pragmatisch wegen ihrer Bedeutung für Freiheit und Staat, sondern weil sie von der Philosophie in ihrer Wahrheit erkannt und eingesehen werden. So ist es nach Hegel „nicht allein, aber doch vornehmlich die Philosophie . . . , die jetzt wesentlich orthodox ist; die Sätze, die immer gegolten haben, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt“⁸⁵.

Das so in seiner Wahrheit gerechtfertigte Christentum, sofern es auch von allen falschen Vorstellungen besonders über die geschichtlich ja von ihm selber bewußtgemachte Freiheit gereinigt ist, muß nun in seiner bleibenden Wahrheit, die allgemein in den religiösen Vorstellungen und Symbolen zugänglich ist, als die stärkste jener geschichtlichen sittlichen Mächte angesehen werden, die in Bildung und Erziehung den zunächst natürlichen eigensüchtigen Willen zum sittlichen und freien Willen werden lassen; denn Religion setzt Sittlichkeit nicht nur voraus, sondern beschließt sie auch

⁷⁹ VI, 46 f.

⁸⁰ Vgl. VII, § 22, 73 f.

⁸¹ Nohl, 391 (Hervorhebung von mir).

⁸² Ebd.

⁸³ Phil. Rel. II, 2, 178.

⁸⁴ Ebd. 178 f.

⁸⁵ Ebd. II, 2, 26.

notwendig in sich und bestärkt sie, indem sie durch die durchaus richtig zu interpretierende Vorstellung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote und durch die religiöse Gewißheit, „von Gott in Gnaden aufgenommen“ und „mit Gott vereint zu sein“⁸⁶, „die Triebfedern der Sittlichkeit verstärkt“⁸⁷. Weil aber in Freiheit begründete Sittlichkeit nicht nur privat sein kann, sondern ebenso Verantwortung für Gesellschaft und Staat trägt, liegt in der Bewahrung und Vermehrung der sittlichen Substanz – und gerade nicht im unmittelbar politischen Handeln religiöser Gruppen oder Institutionen – die politische Bedeutung der christlichen Religion, deren Frucht ja Freiheit sein soll.

5. Kritischer Ausblick: Wahrheit und Freiheit

Schon dieser Einblick in Hegels Religionsphilosophie mit ihrer Lehre von der dialektischen Einheit von Gott und Mensch dürfte die Frage wecken, ob Gott in gleicher Weise in Jesus und in allen anderen Menschen ist. Unterscheidet sich Christus nicht dadurch von uns, daß er der eingeborene natürliche Sohn Gottes von Ewigkeit her ist, die „Gottgeburt“ der Menschen zu Kindern Gottes aber aus Gnade in einer geschichtlichen Wiedergeburt geschieht? Nicht zuletzt an dieser Frage schied sich die Hegelsche „Linke“ (vor allem D. F. Strauss) von der „Rechten“ (z. B. Ph. K. Marheineke)⁸⁸; und eben dieses Problem des Verhältnisses von historischer Faktizität und Wesensstruktur in Jesus Christus, das um des Begreifens unserer Geschichte willen zu klären ist, bildet auch einen zentralen Punkt der gegenwärtigen theologischen Hegel-Diskussion⁸⁹.

Hier kann nur noch auf die Bedeutung einer Bemühung um solche spekulative oder dogmatische Probleme hingewiesen werden. Es geht dabei ja im Grund um die Frage nach der Wahrheit des Christentums, das uns durch unsere Geschichte, durch Kunst und Literatur, durch unser Ethos, durch die wirkungsgeschichtliche Verflechtung von Philosophie und christlicher Theologie oder auch durch die Beibehaltung von „christlichen“ Sonn- und Feiertagen in der emanzipierten Arbeitswelt nachhaltig bestimmt. Besonders mit dem Ethos der Anerkennung der Freiheit und der unantastbaren Würde eines jeden Menschen hat man sich so sehr christliches Erbe zu eigen gemacht, daß man hier mit dem Hegel-Schüler K. Rosenkranz vom „verborgenen Christentum“, mit P. Tillich von einer „unausdrücklichen Kirche“ oder mit K. Rahner von „anonymen Christen“ sprechen kann⁹⁰, wenn auch christliche Nächstenliebe noch

⁸⁶ Rel. Phil. I, 1, 69.

⁸⁷ Nohl, 5 und 61.

⁸⁸ Vgl. dazu W. Kern, „Eine Wirklinie Hegels in deutscher Theologie: Christusereignis und Gesamtmenschheit“, in: ZKTh 93 (1971) 1–28.

⁸⁹ Vgl. dazu P. Henrici, Hegel und die Theologie. Ein kritischer Bericht, in: Gregorianum 48 (1967) 706–746.

⁹⁰ Vgl. dazu W. Kern, a. a. O., 16.

mehr fordert als Respekt vor der Freiheit des anderen. Aber wenigstens prinzipiell bejaht man doch auch solche Nächstenliebe, die zu üben ja auch keineswegs Privileg der Christen ist.

Wenn wir geschichtlich derart im Christentum stehen, daß wir seine praktische Lehre wenigstens in ihrem Grundbestand immer schon akzeptiert und anerkannt haben, dann dürfte uns die Frage nach seiner Wahrheit insgesamt nicht gleichgültig sein. Wer nämlich seine christliche Herkunftsgeschichte bloß aus Gewohnheit oder aus Bequemlichkeit bejaht oder ablehnt, steht unfrei in der ihn bestimmenden Geschichte. Nur dann haben wir ja ein freies Verhältnis zu unserer Geschichte und werden von ihr nicht willkürlich beherrscht, wenn wir sie in Orientierung an der Wahrheit und so aus Überzeugung übernehmen oder verwerfen, da „Wahrheit . . . etwas Freies ist, das wir weder beherrschen, noch von ihr beherrscht werden“⁹¹. So gilt das auch von Hegel übernommene Bibelwort: „Die Wahrheit macht frei“⁹²; wo Wahrheit, da Freiheit und umgekehrt.

Nach dem traditionellen Selbstverständnis des Christentums bewahrheitet es sich freilich primär in der ihm eigenen Praxis, im Vollzug des Glaubens in der Tiefe der Subjektivität als einem „Tun“ der geoffenbarten Wahrheit; aber in unserer geschichtlichen Welt, die, wie durch Freiheit, so durch das Prinzip Vernunft bestimmt ist, bedarf auch das privateste Verhalten der Subjektivität einer es rechtfertigenden Theorie, wenn es nicht auf arbiträrer, unvernünftiger Dezision beruhen, sondern als geschichtlich allgemeine, wahrhaft menschliche Möglichkeit anerkannt bleiben soll. Von Hegel her aber ist die Aufgabe gestellt, nicht nur die Möglichkeit eines in seinen Inhalten schlechthin übervernünftig bleibenden Glaubens, sondern die Vernünftigkeit der grundlegenden Glaubenslehren darzulegen, was ja keineswegs die Aufhebung *aller* religiösen Vorstellungen und Symbole in rationale Begriffe zu besagen braucht.

Zwar ist die gegenwärtige Theologie für diese Aufgabe gewiß nicht blind, aber sofern sie statt einer Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des Christentums nur Gelehrt-Historisches oder Gesellschaftskritik anbietet, aktualisiert sie doch wieder Hegels Erklärung: „Und wenn die Theologie selbst es ist, die zu dieser Verzweiflung gekommen ist, dann muß man sich eben in die Philosophie flüchten.“⁹³

Ist die gegenwärtige Philosophie dafür gerüstet und zur Übernahme dieser Aufgabe bereit? Wer die religionsphilosophischen Diskussionen der Hegel-Tagungen dieses Jubiläumsjahrs verfolgt hat, die kaum weniger Interesse fanden als Hegels politische Philosophie, wird diese Frage nicht rundweg verneinen können. Sofern aber metaphysische Religionsphilosophie die christliche Religion vernünftig zu rechtfertigen vermag, trägt sie mit der im Verfolgen und Erlangen philosophischer Wahrheit gelegenen Freiheit zugleich zur Verwirklichung christlicher Freiheit bei.

⁹¹ Nohl, 254.

⁹² X, § 382, Z, 31.

⁹³ Vernunft in Gesch. 42.

Antiautoritäre oder freiheitliche Erziehung?

Die Herkunft des Schlagworts „antiautoritäre Erziehung“¹ läßt erwarten, daß aus der modischen Erziehungsmethode das Gültige nur mit behutsamer Differenzierung herausgelöst werden kann. Kritik wird erst dadurch möglich, daß Anspruch und Methode der antiautoritären Erziehung herausgestellt und auf ihren Wert geprüft werden. Die Kritik selbst wird, neben immanenten pädagogisch-psychologischen Problemen, vor allem auf die Ideologisierung der antiautoritären Erziehung zu achten haben, wenn man den heutigen Pluralismus und Wertindifferenz nicht miteinander verwechseln will. Eine gerechte Kritik wird endlich die positiven Anstöße für eine Reform der Vorschulerziehung und der Erziehung des Jugendlichen im Reifealter zu würdigen haben.

I. Der Anspruch einer antiautoritären Erziehung

Sieht man einmal von den Implikationen einer sozialistischen Ideologie ab, dann erhebt die antiautoritäre Erziehung den Anspruch, einen Menschen hervorzubringen, der aufgrund seines gestärkten Ichs von den „irrationalen“ Zwängen und Ansprüchen einer Gruppe, einer Produktionsgemeinschaft, eines Staatswesens, einer Religion befreit ist und, nicht zuletzt auch aufgrund der Kontrolle über die Triebansprüche von innen, jederzeit zu einer unabhängigen Entscheidung findet. Die jeweilige Entscheidung beruht auf der Einsicht in die Autorität der Sache und auf dem Respekt vor der Freiheit, die in der einmaligen Person gründet; sie ist nicht das zweifelhafte Ergebnis eines durch die politischen oder ökonomischen Zustände manipulierten Individuums; sie ist nicht das trieberfüllende Resultat eines durch den Konsum Genasführten. Wollte man es in einer plakathaften Chiffre sagen: Produkt der antiautoritären Erziehung ist der system-nonkonforme Outsider, der potentielle, glückliche Rebell.

Das „starke“ Ich – in Absetzung vom triebhaften und unpersönlichen Es und im Widerstand gegen das Über-Ich, in dem die Gesellschaft ihre Ansprüche durchsetzt – besitzt also die Fähigkeit, den Teufelskreis zu durchbrechen, in dem die Gesellschaft die Charakterstruktur produziert und die Charakterstruktur wieder die Gesellschaft installiert. Eine solche Erziehung brächte also – wenn man sie in ihrer idealistischen

¹ Vgl. diese Ztschr. 96 (1971) 178–190.

Projektierung ernst nimmt – wieder einen Freien auf diese Welt, seit der Mensch aus dem Paradies seiner inneren und äußeren Harmonie vertrieben wurde.

Die frühkindliche Abhängigkeit bringt mit sich, daß auch dieses Ich nicht ohne Identifikation und Ich-Ideal auskommt, ohne Autorität nicht überlebt; doch wird nicht eine „irrationale Autorität“, sondern nur eine „legitimierte Autorität“ bejaht. Es heißt im Bericht des APO-Kinderladens Nürnberg:

„Wir verstanden unter ‚antiautoritär‘ lediglich antiautoritär gegenüber irrationaler, nicht legitimerter Autorität; z. B. irrationale Autorität wie Gott, Vaterfigur, Eltern, Großeltern, Lehrer an sich (kraft Amtes), Polizisten (kraft Uniform), Oligarchien, Tradition, Gesetz (an sich, ohne die Frage ob Recht oder Unrecht), Staat (an sich), Gedrucktem usw. Wir lehnten jedoch keinesfalls Autorität an sich ab, z. B. nicht die Autorität wissenschaftlich gesicherter Ergebnisse.“²

Wenn die angeführten Beispiele auch keineswegs überzeugen, und der Begriff „irrationale“ Autorität nicht besonders präzise ist, kann man die Absicht dieser Unterscheidung dennoch begrüßen. In die gleiche Richtung scheint die rein soziologische Definition M. Horkheimers von Autorität als „bejahte Abhängigkeit“ zu gehen, die dann allerdings noch einer weiteren Distinktion bedarf. M. Horkheimer fügt nämlich präzisierend bei:

„Autorität als bejahte Abhängigkeit kann daher sowohl fortschrittliche, den Interessen der Beteiligten entsprechende, der Entfaltung menschlicher Kräfte günstige Verhältnisse bedeuten als auch einen Inbegriff künstlich aufrechterhaltener, längst unwahr gewordener gesellschaftlicher Verhältnisse und Vorstellungen, die den wirklichen Interessen der Allgemeinheit zuwiderlaufen.“³

Ob entsprechend dieser Unterscheidung letzteres oder ersteres gegeben ist, „vermag allein die Analyse der jeweiligen gesellschaftlichen Situation in ihrer Totalität zu beantworten“ (M. Horkheimer). Bei der Beurteilung einer Totalität liegt der Einfluß von Ideologien nahe; denn die umfassende Analyse einer Situation gelingt nicht ohne die Ingredienz einer gesellschaftlichen Utopie, die bewußt oder unbewußt als Kriterium des Möglichen und als Kritik des Wirklichen fungiert. Ein Zusammenhang von antiautoritärer Erziehung und ideologischen Positionen liegt demnach auf der Hand, was im übrigen ebenso eine Konsequenz aus der Unmöglichkeit einer wertfreien Pädagogik ist.

Einer von sozialistischen Aprioris befreiten antiautoritären Erziehung geht es darum – und darin trifft sie sich mit der Intelligenzförderung, der „Begabung“, dem Abbau der Sprachbarriere, dem Erwecken einer großen Sensibilität und einer kreativen Emotionalität, mit der Unbefangenheit gegenüber der Sexualität –, jene Rationalität zu ermöglichen, die in der Kenntnis der Tatsachen einer industriellen Gesellschaft das Opti-

² Vorgänge 9 (1970) 174. Daß hier wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen „Autorität“ zugesprochen wird, dokumentiert mehr eine zeitgemäße Wissenschaftsgläubigkeit als eine hinreichende Einsicht in das Problem des Verhältnisses zwischen subjektiver und objektiver, zwischen legitimerter und angemaßter Autorität. Vgl. W. Molinski, Autorität, in: *Sacramentum Mundi I* (Freiburg 1967) 446–458.

³ M. Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie* (Frankfurt 1970) 182.

zum eines gemeinschaftlichen Glücks zu verwirklichen sucht, nicht nach den unreflektierten Normen der Kleinstfamilie, die Unterwerfung und Autoritätshörigkeit heißen, nicht nach der utopischen Zielvorstellung einer klassenlosen Gesellschaft in der Diktatur des Proletariats, sondern eben im Maß der möglichen Umstrukturierung *dieser* Gesellschaft, die fortschreitend (evolutiv) die Effizienz der leistungsorientierten Gesellschaft bewahrt und das mögliche Glück der möglichst vielen erzielt. Nur in der Synthese beider Ziele kann eine solche antiautoritäre Erziehung gelingen, wenn sie zwischen der Szylla eines gesellschaftszerstörenden Anarchismus und der Charybdis eines lebensgefährdenden Hedonismus hindurchsegeln will. Die Sirenen, die bald von einer sozialen Utopie, bald von einem grenzenlosen Konsum (auch die Orgasmussexualität steht unter dem Diktat des Konsums!) singen, können den modernen Odysseus nicht verführen, der sich allein nach einer am Maß des Humanen orientierten Sachlichkeit richtet.

Dieser positiv formulierte Anspruch einer antiautoritären Erziehung, der negativ formuliert lautet: „verhindern, daß die Autoritätshörigkeit in der Charakterstruktur verankert wird“ (Kommune 2), ist zu begrüßen und in entsprechende Methoden der Erziehung umzusetzen; denn nur eine antiautoritäre, d. h. treffender: eine freiheitliche Erziehung befreit den heutigen jungen Menschen zu jener Einsicht in die Situation, schenkt jene „Vernunft“, die die bessere Gesellschaft heraufführt (mit weniger Repression, Entfremdung und Konformitätsdruck), ohne das Individuum in seinem personalen, möglichen und nötigen Glücksstreben dem Moloch Leistung zu opfern.

Dieses neue pädagogische Ziel liegt im Sinn einer christlichen Erziehung, die sich als Erziehung zur Freiheit begreift. Das paulinische Pathos der Freiheit⁴, das in der Erlösung vom jüdischen Gesetz und allen entpersonalisierenden Mächten gründet, war sicher zu oft bei der unaufgebbaren Polarität von Freiheit und Gehorsam, Freiheit und Institution, Freiheit und Autorität zugunsten des Institutionellen vernachlässigt worden. Der Geschichtskundige weiß, daß der Gehorsam gegenüber jeder Autorität paradoxerweise mehr zum aszetischen Instrumentarium des Luthertums zählte, der Gehorsam im Katholizismus mehr der Kirche galt. Wenn heute diese freiheitliche Erziehung zur Freiheit befreit, dann entspricht diese Absicht der christlichen Offenbarung und einem christlichen Menschenbild; dann ermöglicht diese Pädagogik erst den christlichen Glauben, der aus personaler, unabwählbarer Entscheidung erwächst und keine irrationale Unterwerfung unter eine inappellable Instanz darstellt. Gott ist nicht deshalb eine Autorität, weil wir ihm und seinen Geboten zu gehorchen hätten, sondern weil er – nach der Aussage des Evangeliums – gütig ist und das ganze Heil aller will. Der erste Imperativ eines genuinen Christentums heißt demnach nicht Gehorsam im autoritären Sinn, er heißt Liebe. Daß diese Liebe dann notwendigerweise in den Glauben integriert zum Glaubensgehorsam werden kann, im Sinn des stetigen Exodus, der dem Gläubigen seit Abraham aufgetragen ist; daß sie zum Liebesgehorsam werden kann, der auch in

⁴ H. Schürmann, Die Freiheitsbotschaft des Paulus – Mitte des Evangeliums?, in: *Catholica* 25 (1971) 22–62.

die absurde Situation des Kreuzes führt, die durch die Auferstehung Jesu von ihrer Absurdität befreit wird, liegt an der eschatologischen Existenz des Christen. Diese „Liebe“ aber weckt gerade ihrer Selbstlosigkeit wegen „Phantasie“, weckt Entscheidungsfreude, Einsatzbereitschaft, weckt den Widerspruch, der die etablierte Ordnung hinterfragt und sich nicht mit der banalen Devise abfindet: Gut ist, was alt, ehrwürdig, überkommen ist. Eine solche in Liebe begründete, durch vernünftige Freiheit und freiheitliche Vernunft erfüllte „antiautoritäre“ Einstellung ermuntert, innerhalb der Kirche jene Spielräume zu fixieren und zu verteidigen, die das Experiment des Christentums und der Kirche immer wieder erfordern. Daß es in der Kirche immer wieder den Unbequemen, den Revolutionär gegeben hat (gewiß, die Amtskirche hat dieses Charisma oft nicht verstanden), beweisen nicht zuletzt die Heiligen und Großen in der Geschichte des Christentums, die in barer Antiautorität gegen jede kirchliche und weltliche Gewalt angetreten sind, etwa nach dem Motto des Kardinals von Galen: *Nec laudibus nec timore*.

Ist man sich als Christ in der Zielvorstellung einer „antiautoritären“, d. h., weniger mißverständlich, „freiheitlichen“ Erziehung mit anderen einig, so wird man in der Methode und in der konkreten Praxis dieser modernen Erziehung doch anderer Meinung sein können und müssen.

II. Die Methoden der antiautoritären Erziehung

Die antiautoritäre Erziehung geht – von Einsichten der Psychoanalyse und der Psychologie des Kindes bestimmt – davon aus, daß sie sich im Gegensatz zur üblichen Erziehung zu vollziehen hat, die einen „autoritären Charakter“ (Th. W. Adorno) hervorbrachte. Wie differenziert man die Aufgabe sieht, zeigt der folgende Text vom APO-Kinderladen Nürnberg:

„Unter diesem Begriff ist allerdings keine Umkehrung der bisherigen Herrschaftsverhältnisse zu verstehen. Wenn Erwachsene sich nämlich bedingungslos den Wünschen der Kinder unterwerfen, dann erfolgt nicht antiautoritäre, sondern *Laissez-faire*-Erziehung; diese würde nur so lange funktionieren, so lange Kind und Eltern allein zusammenleben; schon in der Kindergruppe würde sie zum nackten Terror von Kindern über Kinder ausarten. Antiautoritäre Erziehung gewährt also nicht Triebbefriedigung in jedem Fall, aber ein Optimum. Sie muß den Weg finden zwischen größtmöglichem Gewährenlassen und minimalem Versagen.“⁵

Die antiautoritäre Erziehung wird demnach von jeder verwildernden, das Kind keinesfalls fördernden *Laissez-faire*-Erziehung abgehoben. Als entscheidende Methoden dieser neuartigen Sozialisation werden genannt: 1. die Selbstbestimmung der Kinder, 2. die Selbstregulierung im Bereich des Sexuellen.

⁵ Vorgänge, a. a. O. 187.

Selbstbestimmung

Die Selbstbestimmung wird im Hinblick auf Autonomie und Ichstärkung des jungen Menschen dadurch gefördert, daß dem Kind möglichst wenig Dressuren und Entwicklungshemmungen auferlegt werden. Es besitzt größere Spielräume, muß weniger Direktiven in Kauf nehmen, muß bei einem Versagen nicht sofort mit einer Strafe oder einem Liebesentzug, also mit Androhung von Angst, rechnen, kann im spielerischen Umgang mit sich, seinen Spielgefährten und seiner Welt mehr Erfahrungen als das autoritär dressierte Kind sammeln, das sich nach den Geboten und nach bewußten und unbewußten Normen seiner Eltern zu richten hat, die aus deren egoistischen Interessen oder Rollenerwartungen entstanden sind. In diesem Anliegen stellt man eine gewisse Nähe zu der um die Jahrhundertwende als Reformpädagogik propagierten „Erziehung vom Kind aus“ fest.

Nun bedeutet dieses Erziehungsprogramm keineswegs das Ende aller Verbote und der Verzicht auf alle Versagungen. Doch damit diese Verbote nicht als „irrationaler Zwang“ empfunden werden,

„müssen (sie) ihre Begründung vielmehr in den objektiven Interessen der anderen haben, die das Kind mit seinen Handlungen eventuell daran hindern, diese Interessen durchzusetzen. Begründet sind 1. Verbote und Einschränkungen für Betätigungen, die die andern Kinder im Kollektiv in ihrer Triebbefriedigung hindern. Diese werden sehr bald von den Kindern selbst ausgesprochen und einander vermittelt; 2. Versagungen der freien Betätigung der Kinder, wenn sie die zur Reproduktion und für die politische Widerstandspraxis notwendige Arbeit der Eltern einschränkt und unmöglich macht; 3. Verbote, die im Gesamtzusammenhang der gesellschaftlichen Disziplinierungen und Einschränkungen, denen die Eltern ebenso unterliegen, zu interpretieren sind. Die letzten beiden Arten von Versagungen sind dem Kind sehr wohl rational und politisch einsichtig zu machen, insbesondere wenn ihm die gesellschaftliche Realität des Klassenkampfes als Erfahrung nicht verweigert wird.“⁶

Konkrete Beispiele zu diesen programmatischen Sätzen finden sich im Bericht der Kommune 2, in der man es vorzog, Verbote auszusprechen und zu begründen, „als die Kinder mit Tricks davon abzuhalten, bestimmte Dinge zu tun: den Plattenspieler zu bedienen, im Arbeitszimmer zu spielen“⁷, und ebenso im Bericht des Kinderladens Schöneberg vom 4. 9. 1968, in dem von einem Lernprozeß der Kinder berichtet wird, „der von aggressiver Unterdrückung zu sozialem Verhalten gegenüber den anderen führen kann“⁸.

Gegen den Mythos von der heilen Welt, in der das unschuldige Kind erzogen wird, richtet sich die prophylaktische Praxis, den Kindern den Umgang mit „gefährlichen Dingen“ zu gestatten. Sie gehen mit Schere, Hammer, Nägeln, mit Apparaten des Haushalts und der Werkstatt um. Die Praxis baut wohl das aus der Romantik stammende Klischee vom „Kind“ ab, bringt dafür aber eine nicht zu unterschätzende Kon-

⁶ R. Dermitzel, Thesen zur antiautoritären Erziehung, in: Kursbuch 17 (Frankfurt 1969) 185.

⁷ Kommune 2 (Berlin 1970) 78; vgl. H. Krieger, Leben im Kollektiv, in: Die Zeit vom 10. 4. 1970.

⁸ Berliner Kinderläden (Köln 1970) 129; Kinderläden. Revolution der Erziehung oder Erziehung zur Revolution? (Reinbek 1971) 56 f.

frontation mit der Realität einer Industriegesellschaft. Vom Stuttgarter Kinderladen wird berichtet: „Durch den Umgang mit diesen Werkzeugen begibt sich das Kind anscheinend in eine Gefahrenzone. Bei uns überwiegt die Funktionslust bei weitem die Gefahrenmomente, letztere werden durch Selbsterfahrungen schnell reguliert.“⁹ An diese Forderung schließt sich ohne Mühe die uneingeschränkte Förderung der Kinder beim Spielen und Malen, bei kreativen Tätigkeiten mit Kisten, Kästen, Farben, Stoffen usw. an. Wenn gerade in Presseberichten der dabei entstehende größere Schmutz und eine gewisse Zwanglosigkeit der Kinder herausgehoben wird, dann treffen diese Bemerkungen entweder nur typische Einzelfälle, oder diese neuartigen Sozialisationsformen werden mit den bisherigen Begriffen von Reinlichkeit, Sauberkeit, adretten und gehorsamen Kindern gemessen, Begriffen, die in ihrer hintergründigen Theorie schon ein unzureichendes Instrumentarium für diese Erziehungsart bieten.

Der Wert des spielorientierten Kollektivs, der schon im „Moskauer Kinder-Laboratorium“ (W. Schmidt) sichtbar wurde, wirkt sich gerade in der größeren Solidarität unter den Kindern aus, wobei allerdings die verschärften Aggressionen nicht ohne Eingriffe der Erzieher gezügelt werden konnten¹⁰. Die Kinder besitzen eine gewisse Distanz zu ihren Eltern, wie W. Schmidt berichtet: „Die Kinder kennen keine elterliche Autorität, elterliche Gewalt und dergleichen. Für sie sind Vater und Mutter schöne, geliebte Idealwesen.“¹¹ In solcher Entfremdung offenbart sich auch ein Hauptanliegen dieser Sozialisation: nach Möglichkeit die Identifikation der Kinder mit ihren Eltern abzubauen. Der Schöneberger Kinderladen stellte seine Argumente im Hinblick auf den Wechsel der Bezugsperson in seinen INFO 6 (vom März 1969) zusammen. Zum psychologischen Aspekt wird dort gesagt:

„a) Kinder entwickeln ein flexibleres und reichhaltigeres Spektrum an sozialen Gefühlen und Verhaltensweisen, wenn sie nach einer Phase der Stabilisierung (ca. die ersten zwei Lebensjahre) durch eine Bezugsperson mit verschiedenen Bezugspersonen konfrontiert werden und nicht auf eine fixiert bleiben (s. R. Spitz).

b) Sie erhalten durch mannigfaltige Identifizierungsmöglichkeiten und die unterschiedlichen Angebote eine breitere Basis zur intellektuellen Entfaltung . . .

c) Durch die fehlende Fixierung an eine Betreuungsperson wird der Sozialisierungsprozess innerhalb des Kinderkollektivs vorangetrieben und Selbstbestimmungs- und Selbstorganisationstendenzen gefördert. Der Erwachsene wird weniger als überlegener Organisator erlebt, vielmehr als assoziiertes Glied der Gemeinschaft . . .“¹²

In der Frage der Identifikation, die gerade für die Familie als „psychologische Agentur der Gesellschaft“ von großer Bedeutung ist, findet sich bei den einzelnen Elternkollektiven weder eine einheitliche Theorie noch eine einheitliche Praxis. Der Trend geht auf jeden Fall in diese Richtung: „Im Gegensatz zur herrschenden Pädagogik ist die antiautoritäre Erziehung Ich-Pädagogik, die mit der Erwachsenen-Übermacht,

⁹ Erziehung zum Ungehorsam (Darmstadt 1970) 31.

¹⁰ Berliner Kinderläden, a. a. O. 100.

¹¹ W. Schmidt, Moskauer Kinderlaboratorium: Antiautoritäre Erziehung und Kinderanalyse (Hamburg, o. J. Raubdruck) 16.

¹² Berliner Kinderläden, a. a. O. 119–121; Kinderläden, a. a. O. 67–71.

nicht mit den Erwachsenen aufräumt und dem Kind Befriedigung seiner Bedürfnisse und realitätsgerechte Abwehrformen gegen Triebe und Umwelt zugleich versucht zu vermitteln.“¹³

Selbstregulierung

Die Selbstregulierung im Bereich des Sexuellen stellt die zweite entscheidende Forderung einer antiautoritären Erziehung dar. Im sexuellen Leben wird nämlich eine Gegenposition zur Leistungsgesellschaft mit ihren Verzichten und ihrer autoritären Repression bezogen. Nun breitet sich heute gewiß eine große Liberalität in diesen Fragen aus. In jungen Familien ist die Sexualität nicht nur enttabuiert, sondern man versteht, ihr die mögliche Lust und Freude abzugewinnen. Angestoßen von W. Reichs Sexualökonomie fordert nun die antiautoritäre Erziehung – alle bisherigen Entwicklungen hinter sich lassend – nicht nur die Duldung von sexuellen Spielen der Kinder, sondern verlangt deren ausdrückliche Bejahung. Was diese Forderung bedeutet, wird im Bericht der Kommune 2 an zwei höchst „prekären“ Beispielen deutlich:

„1. Die ausdrückliche Aufforderung des Erziehers an die beiden Kommunekinder, nachdem diese sexuelle Regungen gezeigt hatten, doch gegenseitig ihre Geschlechtsorgane zu streicheln, was schließlich mit dem Versuch eines Koitus endet; 2. Die verbale Aufforderung des Erziehers an das Kind, das die unbewußte Neigung zeigt, mit dem Erwachsenen zu koitieren, dies doch zu versuchen.“¹⁴

K. Beutler, der dem Experiment einer antiautoritären Erziehung im wesentlichen zustimmt, bemerkt zu diesen beiden Beispielen, es dürfte kaum einen liberalen Pädagogen geben, der zu solch praktischer Konsequenz bereit wäre. Liberale Pädagogen seien nämlich trotz aller psychoanalytischen Kenntnisse nicht bereit, über ein Dulden von freien Sexualbetätigungen des Kindes hinauszugehen. Anlässlich ähnlicher Szenen im bekannten Fernsehfilm „Erziehung zum Ungehorsam“ kam es zu folgendem Gespräch zwischen Dr. Bott und Frau Großmann, das den Zusammenhang zwischen Sexualität und Gesellschaft unterstreicht.

„Dr. Bott: Sie haben gesagt, daß es Ihnen darauf ankommt, Ihre Kinder so zu erziehen, daß sie in der Lage sind, ihre Sexualität lustvoll zu erleben. Warum halten Sie das für so wichtig? Nur aus individuellen Gründen oder noch aus anderen?“

Frau Großmann: Die individuellen Gründe halte ich schon für enorm wichtig, denn schließlich wollen wir die Kinder doch zu glücksfähigen Menschen erziehen. Aber darüber hinaus möchte ich sagen, daß in der bisherigen Erziehung der Anpassungsmechanismus weitgehend über die Unterdrückung der Sexualität lief und daß also ein sogenannter autoritärer Charakter nicht denkbar war ohne gleichzeitig eine unterdrückende Sexualerziehung.“¹⁵

An diesen Beispielen wird greifbar, wie sehr antiautoritäre Erziehung heißt, „dem Kind eine Sozialisation gewähren, die seiner Triebstruktur adäquat ist“¹⁶. Die Berichte

¹³ Erziehung zum Ungehorsam, a. a. O. 67.

¹⁴ K. Beutler, Was heißt „antiautoritäre Erziehung“?, in: Westermanns Pädagogische Beiträge 22 (1970) 332.

¹⁵ Erziehung zum Ungehorsam, a. a. O. 99.

¹⁶ K. Beutler, a. a. O. 335.

unterstellen, daß derart erzogene Kinder nicht nur eine freiere Sexualbetätigung suchen, sondern auch ein viel größeres Glück in der Sexualität finden, die sich selbst nach Maßgabe der je möglichen Lust – eben aufgrund der Reichschen Sexualökonomie – reguliert. Differenzierte Forderungen für die einzelnen Entwicklungsphasen des Kindes und Jugendlichen lauten: In der oralen Phase Erfüllung aller oralen Bedürfnisse, in der analen Phase keine penible Sauberkeitserziehung, in der genitalen Phase die bejahende Einstellung zu Sexspielen der Kinder, so daß dann die Latenzperiode gänzlich ausbleibt, und zumal in der Zeit des sich anbahnenden Ödipuskomplexes geringe Identifikationen sich ergeben. Die Binnenstruktur der Familie wird erotisiert, der Mensch von der repressiven Gesellschaft befreit, und es wird im Hinblick auf „monogame Verhältnisse“, nicht aber auf Monogamie erzogen.

Festzuhalten ist: Die Selbstregulierung der Sexualität in Kinderladen und Kommune dient, neben der Befreiung aus dem Zwang einer repressiven Moral, vor allem dem Abbau der Familie; denn die Familie ist „die Institution, die mit der Erzeugung autoritärer Menschen als eine ‚Agentur der Herrschenden‘ wirkt. Durch sie wird gewährleistet, daß Normen und Tugenden in die nachwachsende Generation eingepflanzt werden: Ordnungsliebe, Fleiß, Pünktlichkeit, Sauberkeit, kanalisiertes Triebleben, Arbeitsethos, Lenkbarkeit, Pflichterfüllung, Leistungsstreben, Konsumhaltung, Vereinzelung des Individuums und dadurch Konkurrenzhaltung.“¹⁷

Bei einer solchen Sicht der Dinge entspricht es nur der Logik der antiautoritären Erziehung, die Familie abzubauen und neben dem Kinderkollektiv das Kollektiv der Eltern, als Kommune und Wohngemeinschaft, zu etablieren. „Deshalb ist auch die Kommune als eine Alternative zur Kleinfamilie ernsthaft zu erwägen“, folgert aufgrund dieser Voraussetzung K. Beutler richtig¹⁸.

Der psychoanalytische Ansatz der antiautoritären Erziehung einerseits und die sozialpsychologischen bzw. sozialpolitischen Implikationen im Hinblick auf die Umstrukturierung der Familie andererseits helfen, die Zielvorstellung: antiautoritärer Mensch, genitaler Charakter (W. Reich)¹⁹, Revolutionär für die Diktatur des Proletariats zu verwirklichen.

III. Kritik der antiautoritären Erziehung

Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft

Der Protest, der sich in der antiautoritären Erziehung gegen die heutige Gesellschaftsordnung richtet, wird ausgerechnet in einer Zeit wach, in der wir „auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft“²⁰ sind, in der die Mutter zusehends ihre emanzipierte, bestim-

¹⁷ Vorgänge, a. a. O. 189.

¹⁸ K. Beutler, a. a. O. 335.

¹⁹ W. Reich, Die Funktion des Orgasmus (Köln 1970) 148–166.

²⁰ A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft (München 1965) 251–255; H. E. Richter, Eltern, Kind und Neurose (Reinbek 1969) 65.

mende Rolle in der Familie übernimmt, in der der Vater – nach dem Aufweis jugendsoziologischer Untersuchungen – eine Vertrauensperson wird, eben deshalb, weil seine patriarchalische Position geschwächt wird. In der Anknüpfung an Ideen, die Bachofen über das Matriarchat geäußert hat, könnte man mit E. Fromm²¹ von einem progressiven Matrizentrismus sprechen, der sich gerade in Amerika bereits deutlicher als bei uns zeigt²². Der Mangel an Väterlichkeit scheint einem amerikanischen Psychiater schon so gravierend, daß er den Grund für die Studentenrevolte im sog. „heißen Vietnamsommer“ in der Provokation einer adäquaten Autorität erblickt. Erhebt sich also nicht der Verdacht, daß man – aus sozialistischer Agitation heraus, im Rückgriff auf die proletarische Erziehung der zwanziger Jahre – scheinbar einen Verantwortlichen für die Unerquicklichkeiten der heutigen Leistungsgesellschaft sucht, in Wirklichkeit aber einen hinreichenden Grund für die Proklamation des sozialistischen Paradieses produzieren will?

In den gleichen Zusammenhang gehört die folgende Einschränkung des gesellschaftskritischen Ansatzpunkts. Wie S. Freud²³ bereits sagte, liegt längst vor der Begegnung mit der väterlichen Autorität die Begegnung mit der Mutter in all ihrer Liebe und Zuneigung. Gilt aber der Satz, daß eine Erfahrung um so tiefer prägt, je früher sie in der Kindheit gemacht wird, so müßte diese Tatsache auf nichtautoritäre Strukturen hin prägen, zumal es heute ja gar nicht um eine ausschließliche Bevorzugung des Patriarchats gehen kann, sondern nur um ein fließendes Gleichgewicht von beiden; denn „das mütterliche Prinzip (ist) das der uneingeschränkten Liebe, natürlicher Gleichheit, des Mitleids und der Barmherzigkeit. Das väterliche Prinzip ist das der bedingten Liebe, der hierarchischen Strukturen, des abstrakten Denkens, der von Menschen gemachten Gesetze, des Staates“. ²⁴ Deshalb folgert E. Fromm:

„Der gegenwärtige Kampf gegen die väterliche Autorität scheint das patriarchalische Prinzip zu zerstören und eine Rückkehr zum matriarchalischen Prinzip in regressiver und undialektischer Weise anzudeuten. Eine lebensfähige, progressive Lösung liegt einzig in einer neuen Synthese der Gegensätze, in der der Widerstreit zwischen Barmherzigkeit und Gerechtigkeit durch eine Vereinigung beider auf einer höheren Ebene ersetzt wird.“ ²⁵

Mit dieser ersten Kritik soll dem sozialistischen, antikapitalistischen Pathos seine sozialkritische Basis entzogen werden, ohne damit die berechtigten Querelen über die heutige Leistungsgesellschaft bestreiten zu wollen. Selbst wenn manchem schnell applaudierenden Zeitgenossen die Hintergründe der antiautoritären Bewegung nicht bewußt sind, müssen dennoch wie hinter jeder Mode auch hier die Geister beachtet werden, die die kundigen „Zauberlehrlinge“ rufen.

²¹ E. Fromm, Die Bedeutung der Mutterrechtstheorie für die Gegenwart, in: Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie (Frankfurt 1970) 71–114.

²² G. Gorer, Die Amerikaner (Reinbek 1966) 27 ff.; F. Wyatt, Motive der Rebellion – psychoanalytische Anmerkungen zur Autoritätskrise bei Studenten, in: Psyche 22 (1968) 561–581.

²³ E. Fromm greift gerade darauf zurück. Diese primäre Mutterbindung entsteht längst vor dem Ödipuskomplex und ist Jungen und Mädchen gemeinsam (a. a. O. 202).

²⁴ Ebd. 75.

²⁵ Ebd. 76.

Die Überschätzung der Sexualität

Die zweite Kritik hat anzusetzen bei der Bewertung der Sexualität innerhalb der Struktur des Menschen und in der Erziehung überhaupt. Mag eine Reaktion auf die frühere Prüderie, Triebbeschränkung und Verteufelung der Sexualität mehr als verständlich sein, so wirkt vermutlich eine einseitige Akzentuierung der Sexualität ebenso neurotisierend wie die repressive Sexualerziehung. Der modische Appell für eine normenfreie Sexualität beruft sich auf W. Reich, auf seine Sexualökonomie, seine Selbstregulierung, die unter dem Motto steht: „Der Kern des Lebensglücks ist das sexuelle Glück.“²⁶

Die Diskussion dieser Hypothese wird deshalb erschwert, weil eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit W. Reich innerhalb der Psychoanalyse noch aussteht. Nur Siegfried Bernfeld setzte sich mit ihm in den zwanziger Jahren schonungslos auseinander, indem er schrieb, Reichs Ideal sei bekanntlich eine Menschheit ganz ohne Sexualtriebsbeschränkung. Die Psychoanalyse schein ihm das Mittel, diese Erlösung herbeizuführen, wenn vorher die ökonomischen Umwälzungen durchgeführt seien, als deren Mittel er den Kommunismus ansehe²⁷. Er wird dann polemisch, indem er W. Reich angreift:

„Reich hat das Ideal der vollen uneingeschränkten Sexualbefriedigung. Wie alle Romantiker sucht er sein Ideal bei den primitiven Völkern als verwirklicht darzustellen und malt eine nahe Zukunft, in der es wieder erfüllt sein wird. Dieses Ideal ist recht unklar, aber immerhin erfordert es: keinerlei Onanierverbot, keine eigentliche Reinlichkeitserziehung, keinerlei Strafe, keinerlei Einschränkung der Schauwünsche des Kindes, keinen pädagogischen Druck zur Sublimierung, keine Verhinderung der Koitusspiele der Kinder, auch dann nicht, wenn die Eltern die Spielpartner sein sollten. Er setzt voraus, daß auch dann, ja sogar nur dann sozialistische Kultur möglich sein wird und daß es dann in ihr kein Leid geben wird. Reich hatte alle die Unwahrscheinlichkeiten nicht systematisch hintereinander gefordert, aber sie finden sich in seinen Aufsätzen verstreut samt und sonders. Reich ist kein Philosoph, er wäre als anarchistischer Sexualethiker zu charakterisieren.“²⁸

Ähnlich argumentiert Anna Freud – allerdings ohne W. Reich namentlich zu nennen – in ihrem Vortrag „Die Erziehung des Kleinkindes vom psychoanalytischen Standpunkt aus“²⁹.

Die zentrale Aussage bei W. Reich beruht in der Hypothese der Selbstregulierung, nämlich darin, daß der freie, freiheitlich erzogene Mensch nur ein Prinzip kenne, die sexualökonomische Selbstregulierung. Die neue Moral, die darin anhebt, begründet er in „Die sexuelle Revolution“ auf diese Weise:

²⁶ W. Reich, *Die sexuelle Revolution* (Frankfurt 1969) 23; vgl. dazu G. Scherer, *Anthropologische Aspekte der Sexwelle* (Essen 1970) 75.

²⁷ S. Bernfeld, *Erziehung und Psychoanalyse II* (Darmstadt 1969) 517.

²⁸ Ebd. 537 f. Kein Wunder, daß Reich von orthodoxen Marxisten wissenschaftstheoretisch für naiv gehalten wird, was die Psychoanalyse betrifft, und orthodox leninistisch, was die marxistische Theorie betrifft (*Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol I*, Frankfurt 1970, 9).

²⁹ A. Freuds Beitrag ist aufgenommen in: S. Bernfeld I, a. a. O. 284 f.

„Wenn wir von ‚neuer revolutionärer Moral‘ sprechen, sagen wir gar nichts; ihren konkreten Gehalt erhält diese Moral erst durch den Inhalt der geordneten Bedürfnisbefriedigung, und dies nicht nur auf dem Gebiet der Sexualität . . . Die neue Moral ist eben, die moralische Regulierung überflüssig zu machen und die Selbstregulierung des gesellschaftlichen Lebens herzustellen. Beim Stehlen bzw. bei der Moral gegen den Diebstahl ist das eindeutig sichtbar und auch in die Praxis umgesetzt: Wer nicht hungert, hat kein Bedürfnis zu stehlen und braucht daher auch keine Moral, die ihn daran hindert. Der gleiche Grundsatz gilt auch in der Sexualität: Wer befriedigt lebt, vergewaltigt nicht und braucht auch keine Moral dagegen. Die ‚sexualökonomische Regulierung‘ des Geschlechtslebens tritt an die Stelle der normativen Regelung.“³⁰

Diesen Aussagen muß man einen großen pädagogischen und ethischen Idealismus bestätigen. Dagegen scheint der Mensch anders zu sein, als W. Reich ihn sich dachte, und die spätere Abkehr Reichs vom Kommunismus, der ihn enttäuschte, würde zumindest seinen Hinweis auf den Kommunismus als die gültige Verwirklichung seiner Theorien fragwürdig machen³¹. Über diesen Idealismus hinaus muß man der These der sexualökonomischen Selbstregulierung gegenüber Zweifel hegen, weil statt der bisherigen Moral, die sich an der Natur, der Vernunft, der Freiheit, dem Nächsten überhaupt orientierte, W. Reich das biologisch-physiologische Empfinden zum entscheidenden, quasimoralischen Maßstab erhebt. Abgesehen davon, daß eine Lustempfindung einen höchst unsicheren, weil zu „subjektiven“ Maßstab darstellt, wird einem biologischen Prinzip (nach einem hedonistischen Muster) die Funktion des „Gewissens“ übertragen. Kann der Orgasmus den Eros ablösen? Kann die sexuelle Funktion den Gewissensspruch ersetzen? Trifft der Vorwurf von E. Fromm zu, der W. Reich eine „für seine Arbeiten charakteristische physiologistische Überbewertung des sexuellen Faktors“ bescheinigt³²? Das sind die entscheidenden Fragen an Reichs sexualökonomische Utopie.

Bei der Antwort auf diese Fragen wird weithin das Problem verdrängt, ob das Realitätsprinzip, in dem die konkrete Gesellschaft und die konkrete Existenz aufscheint, bei der Regulierung des Lustprinzips überflüssig wird. Psychoanalytiker, etwa A. Freud, R. Spitz u. a., die an dieser These S. Freuds festhalten, einfach als „orthodoxe Freuddogmatiker“ zu disqualifizieren³³, heißt doch eine pädagogisch zentrale Frage unwissenschaftlich simplifizieren. Im Zusammenhang damit stellt sich natürlich die Frage nach der Möglichkeit und der Funktion der Sublimierung, ohne die keine Unterordnung unter das Realitätsprinzip gelingt.

Erstaunlich scheint der Widerspruch, daß einerseits die Gesellschaft mittels der Familienstruktur auf die Charakterstruktur einwirkt, daß aber andererseits gerade dort eine Selbstregulierung stattfinden soll, wo der Mensch sich wesentlich in personaler Inter-

³⁰ W. Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O. 24. In „Die Funktion des Orgasmus“ (a. a. O. 159) wird gesagt: „Die gesunde, durch Selbststeuerung bestimmte Struktur . . . entwickelt ein natürliches Selbstbewußtsein, gegründet auf sexueller Potenz.“

³¹ W. Reich, Die sexuelle Revolution, a. a. O. 28; vgl. D. Haensch, Repressive Familienpolitik (Reinbek 1969) 17.

³² E. Fromm, Autorität und Familie, in: Marxismus, Psychoanalyse, Sexpol I, a. a. O. 283.

³³ H. Kentler, Sexualerziehung (Reinbek 1970) 84 ff.

kommunikation – und Sexualität lebt von Interkommunikation – verwirklicht. Die neue Moral beinhaltet einen biologistischen, materialistischen Individualismus, der ohne sozial-personalen Bezug auszukommen versucht, von dem man sich aber eine Umgestaltung der sozialen Wirklichkeit erwartet. Man wird prophezeien können, daß der einstweilen unterschwellige Hedonismus bald fröhliche Urständ feiert.

Wenn die antiautoritären Kinderläden auch in der Reichschen Theorie übereinstimmen, zeigen sich doch Differenzen in der Praxis, z. B. ob Kinder am Intimleben ihrer Eltern teilnehmen sollen oder nicht³⁴. Wohl eine Randfrage, aber in ihr stellt sich das grundsätzliche Problem in aller Schärfe.

Ideologischer Radikalismus

Der dritte Punkt der Kritik muß sich der ideologischen Fixierung der antiautoritären Erziehung zuwenden. Was sich anfangs als humanitäre Attitüde gegen die Leistungsgesellschaft und als Ausgleich des Unrechts einer keineswegs nivellierten Mittelsstandsgesellschaft (H. Schelsky) ausgab, radikalisierte sich zu einer sozialistisch-proletarischen Erziehung, die es nicht nur auf dem Umsturz der heutigen Gesellschaft, sondern ganz präzise auf Klassenkampf abgesehen hat. Die entsprechenden Berichte aus dem Schülerladen „Rote Freiheit“ in Berlin räumen über die wahren Absichten jeden Zweifel aus³⁵. Alle vorgeschobenen humanitären Absichten erweisen sich bei Würdigung dieser Ziele und Methoden als pure Mäusefängerei.

Die anfänglich an H. Marcuse orientierte Parole von der „großen Weigerung“ wird zusehends von einem kämpferischen Marxismus und Leninismus verdrängt. Die in ROTKOL arbeitenden Genossen sollen sich auf ihre Arbeit vorbereiten, indem sie die Erfahrungen und Prinzipien der kommunistischen Kinderbewegung der zwanziger Jahre sammeln, das Verhältnis von Theorie und Praxis bei den Klassikern des Marxismus-Leninismus studieren und sich die Ideen von Mao tse-Tung aneignen. Die politische Linie des PROZ-ML ist nicht weniger deutlich; es ist der Meinung, „daß der Kampf gegen die autoritäre Erziehung nur erfolgreich sein kann, wenn es gelingt, den kapitalistischen Staatsapparat mitsamt seinen Erziehungsinstanzen zu beseitigen“. Dieses Ziel setzt den Aufbau einer proletarischen Organisation auf nationaler Ebene voraus, die den Kampf für die wirtschaftlichen, politischen und sozialen Interessen des Volks siegreich führen kann. Man kann die anspruchsvolle Ideologie dieser Kinderladenbewegung in einem Imperativ zusammenfassen: „Wer eine menschenwürdige Erziehung ernsthaft will, in der die Bedürfnisse, Fähigkeiten und Interessen aller Kinder unserer Gesellschaft ausgebildet werden, der muß sich in den Dienst dieser Aufgabe stellen.“ Ist bei den Kinderlädeninitiatoren auch eine gewisse Resignation festzustellen, weil es ihnen nicht gelingt, die wohlstands-verdorbenen Arbeiter zu erreichen,

³⁴ Erziehung zum Ungehorsam, a. a. O. 58 f.

³⁵ Schülerladen Rote Freiheit (Frankfurt 1971).

so ist aufgeschoben nicht aufgehoben. Die große Zeit der Kinderläden wird anbrechen, wenn die Kommunisten an „die Macht gekommen“ sein werden³⁶.

Keiner wird übersehen, daß sich durch diese ideologische Radikalisierung entsprechende Ideologien, Menschenbilder, soziale Vorstellungen und Bildkonzeptionen polarisieren. Die antiautoritäre Erziehung erweist sich als Danaergeschenk. Und sollte man dies nicht merken, so hat es R. Wolff auf dem 4. Deutschen Jugendhilfetag 1970 in Nürnberg deutlich gesagt: „Den Erziehern ist zu raten: . . . Verweigert euch, für die herrschende Klasse zu erziehen. Arbeitet in der proletarischen Stadtteilarbeit, in den Reihen der proletarischen Kinder und Jugendlichen. Zerschlagt die bürgerliche Klassenschule, schickt die Pfaffen dahin, wohin sie gehören, in die Kirche. Über zwei Drittel aller Vorschulerziehungseinrichtungen sind konfessionell. Das ist ein Skandal.“³⁷ Dieser Jargon ist aus braunen Tagen sattem bekannt.

IV. Pädagogische Impulse aus der antiautoritären Erziehung

Allem voraus muß man zugeben, daß seit Fröbels und Montessoris Zeiten in der Vorschulerziehung nie mehr so angestrengt nachgedacht und so phantasievoll experimentiert wurde wie in unseren Tagen. Daß Eltern Abende lang beisammensitzen und engagiert Erziehungsfragen diskutieren, ist erfreulicher als jene unengagierte Distanz, die bislang den Kindergarten als Abstellraum für Kinder mißverstand. Die Einheitlichkeit der Erziehung in Kindergarten, Schule und Elternhaus kann nur dem Kind nützen. Vielleicht erfüllt sich am Ende des Jahrhunderts nun doch noch das prophetische Wort E. Keys vom „Jahrhundert des Kindes“.

Sozialisation des Kindes

Über die grundlegende Revision der Vorschulerziehung hinaus rückt diese moderne Weise der Sozialisation das Kind in die Mitte der erzieherischen Bemühung. Sinn der Erziehung ist nicht der bestangepaßte Mensch in einer an der Profitmaximierung orientierten Gesellschaft, sondern die Vermittlung der sinngebenden und wertvollen Lebenstechniken, die gemäß den Fähigkeiten und Bedürfnissen des Kindes, im Hinblick auf seine zeit- und gesellschaftsbedingte Lebensgestalt, das personale und soziale Glück des Menschen ermöglichen. Je weniger der Imperativ „Alles für das Kind“ unter die Parole „Gegen die kapitalistische Gesellschaft“ gerät, um so besser. Diese Erziehung versteht sich als Erziehung zu einer selbstbewußten, zur Selbstverfügung und Selbst-

³⁶ Alle Zitate in diesem Abschnitt aus: Berliner Kinderläden, a. a. O. 238–242.

³⁷ R. Wolff, Erziehung ohne Zwang?, in: betrifft: erziehung 3 (1960), H. 9, 38. Dieser Vortrag ist im Tagungsbericht (Kindheit und Jugend, hrsg. v. W. Hornstein, München 1970) wiederum abgedruckt, allerdings unter Auslassung dieser Attacken (74–77).

annahme befreiten Freiheit. Nicht Gehorsam ist des Bürgers Pflicht, sondern kritische Verantwortung und Engagement³⁸.

Die Erziehung zur Freiheit setzt sich in pädagogische Imperative um: Gewähren-lassen, Spielraum der Freiheit, Ermutigung des Kindes zum Entdecken, zum Gestalten, zur Selbsterfahrung, zur Kooperation, zur Entscheidungsfreude, zur Ichstärkung. Der emanzipatorische Sinn solcher Pädagogik leuchtet erst ein, wenn man zum Vergleich die Pädagogik der Jahrhundertwende mit ihrem Drill, ihrer Dressur, ihrer Intoleranz dem kindlichen Freiheitsverlangen gegenüber heranzieht³⁹.

Wie R. und A. M. Tausch in ihrer „Erziehungspsychologie“ berichten, erhalten Kleinkinder etwa 200–400 Befehle täglich von ihren Müttern. Für diese Dimension: Lenkung-Dirigierung hat man folgendes festgestellt: strenge Disziplin und Kontrolle bei Kindern stehen in merklichem Zusammenhang mit geringen Konflikten und geringer Aggressivität, zugleich aber auch mit geringem originellen, schöpferischen und sozialen Verhalten; Strafe in der Erziehung korreliert mit Trotzverhalten und emotionaler Instabilität; Dirigismus, Einmischung und Stimulierung korrelieren mit Nicht-Kooperation und kritisch-kooperativem Verhalten der Kinder; Machtpraktiken der Mütter korrelieren mit dem Ausmaß der Feindseligkeit und der Machtpraktiken der Kinder gegen Kinder und mit dem Widerstand gegen die Beeinflussung anderer Kinder oder der Kindergärtnerin. Dagegen führt die Gewährung von Selbständigkeit des Handelns und Entscheidungsfreiheit zu größerer seelisch-sozialer Schulreife der Kinder⁴⁰. Die beiden Gelehrten ziehen die Konsequenz, daß die wenig befriedigenden Zustände in den Kindergärten im Zusammenhang stehen mit der fehlenden Erforschung des psychologischen Geschehens im Kindergarten, mit hohen Idealen vieler Kindergärtnerinnen, andere Menschen zu formen, sowie „dem Mangel an geeigneten Verhaltensmodellen oder am Wissen hinsichtlich eines adäquaten Umgangs mit Kindern“. Sie sagen ausdrücklich: „Schlagworte wie antiautoritäre Kindergarten-Erziehung oder gute Vorsätze scheinen nicht zu genügen, um ein entsprechendes Erzieherinnenverhalten und entsprechende Bedingungen für Kinder im Alltag fortlaufend zu realisieren.“⁴¹ Allerdings zeigt sich – nach dem Urteil von R. und A. M. Tausch – in der Bundesrepublik eine Tendenz, daß Eltern das Ausmaß ihrer Lenkung reduzieren. „Diese Reduzierung mag manchmal einhergehen oder ist die Folge einer gewissen emotionalen Distanzierungs-Gleichgültigkeit der Eltern gegenüber ihren Kin-

³⁸ P. Oswald, Antiautoritäre Erziehung im Kindergarten?, in: Vierteljahrszshr. f. wiss. Pädagogik 47 (1971) 53.

³⁹ A. Stolz, Erziehungskunst (Freiburg 81911); vgl. ebenso den bekannten „Struwelpeter“.

⁴⁰ R. und A. M. Tausch, Erziehungspsychologie (Göttingen 51970) 268–272. Laut einer Untersuchung von A. M. Tausch u. a. (Variablen und Zusammenhänge der sozialen Interaktion im Kindergarten, in: Psychol. Rundschau 19, 1968, 267–279) ergab eine Zufallsstichprobe in 13 Großstadtkindergärten: Durchschnittlich 2,2 Befehle-Aufforderungen von der Kindergärtnerin pro Minute; 1,1 Fragen an Kinder pro Minute; alle 15 Sekunden wurden eines oder mehrere Kinder (3–6 J.) unmittelbar angesprochen; während eines 20 Minuten dauernden freien, individuellen Spiels der Kinder unterbrachen 9 von 13 untersuchten Kindergärtnerinnen ihre Sprachäußerungen niemals für die Dauer von einer (!) Minute.

⁴¹ R. und A. M. Tausch, Erziehungspsychologie, a. a. O. 275.

dern, was des öfteren nicht zu günstigen Auswirkungen führen mag.“⁴² Es kann sich demnach nur darum handeln, einerseits Lenkung und Dirigismus herabzusetzen, aber gleichzeitig den emotionalen Raum mit Wertschätzung, Wärme und Zuneigung anzureichern.

In einem Zeitalter nach S. Freud liegt es auf der Hand, auch der kindlichen Sexualität mit großer Unbefangenheit zu begegnen. Die Zielvorstellung des Gewährenlassens, der Unbefangenheit und wahrhafter Unterrichtung zählen inzwischen zum pädagogischen Fundus der meisten Eltern. Inwieweit sich diese Imperative in einer Kindergartenerziehung auswirken, hängt nicht nur ab von der Souveränität der Erzieher und von der Respektierung der sehr unterschiedlichen Familienatmosphäre, die – zumindest beim primären Erziehungsrecht der Eltern – zu beachten ist, sondern vor allem auch von der Freiheit von jenen ideologischen Fixierungen, die Lebensglück auf sexuelles Glück reduzieren. Wo Sexualität nur als eine ins Lebensganze integrierte Wirklichkeit verständlich ist, werden die Kategorien des Verständnisses wie die Imperative der Erziehung anders lauten als die neomarxistischen, von W. Reichs Sexualökonomie herkommenden⁴³.

Die moderne Vorschulerziehung mit ihren Lernprogrammen, Lesespielen, mit ihrer Aufmerksamkeit auf gruppendynamische Prozesse, ihrem Akzent auf Kreativität wird durch die freiheitliche Erziehung in die Mitte der Aufmerksamkeit gerückt. Die Forderung nach kleinen Spielgruppen, nach Vermehrung der Zahl der Erzieherinnen, nach spezifischen Kenntnissen der Kindergärtnerinnen sind nur zu begrüßen, wenngleich die unter dem Titel „Leistungsmaximierung“ erfolgende frühzeitige Wegnahme des Kindes aus der Familie mit Wachsamkeit verfolgt werden muß.

Erziehung im Jugendalter

Antiautoritäre Einstellung ist, solange sie nicht zu einer neomarxistischen Marotte wird, auch in diesem Erziehungsfeld von Bedeutung. Freiheitlichkeit, Entscheidungsfreude, Selbstverantwortung, Ichstärke zählen zu den gültigen Zielvorstellungen, auch in diesem Alter. Man spricht heute gern von partnerschaftlicher Erziehung. Dieses Wort meint etwas Richtiges, solange man unter Partnern nicht notwendig Gleiche versteht; denn sonst wäre Partnerschaft nur unter eineiigen Zwillingen möglich. Partnerschaft kommt ohne die Teilgabe an der je individuellen Ungleichheit nicht aus; in ihr mag es immer noch so etwas wie Autorität geben, eben in dem Sinn, daß der Jugendliche in den modernen Fragen der Technik, des Sports, der Popmusik „Autorität“ ist, während der Erwachsene in Fragen der jüngeren Zeitgeschichte, seines Berufs, der Lebensbewertung Autorität darstellt. Entscheidungsnotwendigkeiten wird es auch

⁴² Ebd. 268.

⁴³ Vgl. auch M. Loofs, Überlegungen zur „antiautoritären Erziehung“, in: Caritas '70 (Freiburg 1970) 34–36.

dann immer noch geben, aber die Entscheidungen werden gewiß leichter gefunden, wenn alte Klischees der Abhängigkeit Oberer zu Untertan abgebaut sind. Eltern sind keine absoluten Monarchen. Die Autorität, die sie besitzen, beruht im Vorsprung des Alters, der Lebensreife, des Lebensreichtums und des Wissens, der zuerst einmal eine Pflicht der Eltern ausdrückt, erst dann ein Recht den Kindern gegenüber impliziert.

Diese freiheitliche Erziehung fordert den Spielraum als Experimentierfeld, als Raum der Lebensreifung, als mit dem Erzieher gemeinsam zu bestehende pädagogische Situation. Gespräch, Mitverantwortung, Mitbestimmung lauten die pädagogischen Maximen, die hier gelten. Erziehungsziel heißt nicht bestmögliche Anpassung, sondern kritische Distanz, Phantasie, Initiative, Courage, Tapferkeit, Wille, die Einsamkeit zu bestehen, Überwindung eines bürgerlichen Disengagements wie eines ideologisch fixierten Anarchismus. Zielvorstellungen bedingen Lernprozesse, in denen Eltern wie Jugendliche unter dem Gesetz stehen, miteinander den neuen Umgang einzuüben.

Freiheitliche Erziehung wird vor allem für den Bereich der Sexualität gefordert. Nun verlangt diese Frage eine ausführlichere Antwort, als dies hier möglich ist⁴⁴. Dort, wo insgesamt zur Partnerschaftlichkeit erzogen wurde, wird sich diese Partnerschaftlichkeit auch im Bereich des Sexuellen durchsetzen, so daß Liebe nicht mit willkürlicher Beliebigkeit, personale Verantwortung nicht mit Egoismus zu zweien, ein Partner nicht mit einem „sexuellen Funktionär“ (H. Thieleck) verwechselt wird. Es wäre weitaus leichter, sich mit den Zielvorstellungen der modernen Sexualpädagogiken auseinanderzusetzen, wenn jede Sexualerziehung ihre „ideologischen“ Aprioris eingestände. Christen sollten zugeben, daß sie von einem an der Offenbarung und an der personalistischen Anthropologie orientierten Menschenbild ausgehen; andere sollten eingestehen, daß die angeblich allein auf wissenschaftlichen Ergebnissen beruhende Sexualerziehung in Wirklichkeit auf dem Glauben an die Sexualstatistik, auf einer einseitigen Konstitutionsbiologie, auf einer neomarxistischen Sozialutopie, auf einer sexualökonomischen Synthese von Psychoanalyse und Marxismus beruht. Konflikte sollten nicht an Symptomen, sondern an den ideologischen Aprioris entbrennen.

Zum Schluß wäre zu sagen: Autorität wird es immer geben, zumindest die Autorität der Sache und die Autorität der Freiheit. Wo eine antiautoritäre Erziehung unfähig macht, die Wirklichkeit – auch die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihrer Totalität – wahrzunehmen, wo sie aufgrund überlebter proletarischer Parolen die Freiheit untergräbt, erweist sich die antiautoritäre Attitüde als Einübung eines Totalitarismus, mit allen Konsequenzen an Intoleranz und Klassenhaß⁴⁵. Eine christliche, freiheitliche Erziehung steht und wird immer stehen unter der Devise: Freiheit der Kinder Gottes. In dieser zu verantwortenden und zu bezeugenden Freiheit beruhen gestern wie heute Differenz und kritische Instanz des Christlichen.

⁴⁴ Vgl. dazu R. Bleistein, *Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie* (Würzburg 1971).

⁴⁵ „Erziehung zur Freiheit kann für uns heutige Menschen nur bedeuten: Erziehung zur Gemeinschaft, und zwar zu einer Gemeinschaft, die frei von Herrschaftsansprüchen einzelner oder einzelner Gruppen ist“ (R. Grigat, R. Kemmler, *Autoritäre oder antiautoritäre Erziehung*, München 1971, 225).

Hansjürgen Koschwitz

Zur Publizistik politischer Minderheiten: die studentische Presse

Die Studentenpresse als publizistischer Typus

Mit der seit Mitte der sechziger Jahre zu beobachtenden Polarisierung politischer Tendenzen innerhalb der deutschen Studentenschaft und mit deren partieller Radikalisierung wuchs das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit auch an der studentischen Presse. Man fand sich allmählich bereit, intensiver von der Studentenpresse als publizistischem Typus Kenntnis zu nehmen und sie als einen in seiner Wirkung möglicherweise nicht zu unterschätzenden Faktor im Politisierungsprozeß der akademischen Lehrstätten zu begreifen. Bis dahin hatten studentische Zeitschriften zumeist nur sporadisches Aufsehen erregt, vor allem dann, wenn allzu forsches Auftreten einzelner Blätter zu Konflikten mit der Justiz oder zu Spannungssituationen in der Universität geführt hatte. Danach wurde sehr rasch zur Tagesordnung übergegangen, die immer drängender werdenden Hochschulprobleme blieben vorerst in ihrem Ausmaß noch unerkannt. Diesen – in der Rückschau – etwas selbstzufrieden anmutenden Standpunkt konnte eine namhafte deutsche Wochenzeitung noch zu Beginn der sechziger Jahre äußern: „Der Studentenzeitungsmarkt dürfte heute gesättigt sein. Durch gemäßigte Stimmen, auch christlich-demokratische, ist die schlimmste Einseitigkeit überwunden worden. Daß die Roten und Rosaroten noch recht lange schimpfen, können wir nur wünschen: Denn solange sie nicht jubeln, sind ihre Mannen nicht an der Regierung. Unsachliche Flegeleien besitzen keine Werbekraft, und sachgerechte Kritik hat noch keinem freiheitlichen Gemeinwesen geschadet.“¹

In den darauffolgenden Jahren erhielten Studentenblätter jedoch immer größere Publizität innerhalb wie außerhalb der Universitäten. Aus oft relativ wenig beachteten Diskussionsorganen wurden sehr rasch in die aktuelle Hochschulpolitik eingreifende Kampf- und Agitationsblätter. Diese Wandlung, vor allem des Stils und der Inhalte, regte zu einer veränderten Beurteilung auch seitens der Publizistikwissenschaft an: „Vorderhand bleibt offen, ob die studentischen Zeitschriften in Zukunft zu den keineswegs mehr nur die Hochschulpolitik pflegenden, sondern die allgemeine Politik kritisierenden Organen zählen. Während der letzten Jahre haben sie sich, gleichgültig aus welchen politischen Lagern sie stammen, über den Tenor von Bierzeitungen und Corporationsblättchen hinweggehoben. Derzeit bieten sie keineswegs nur das Bild

¹ Klaus Ritter, Deutsche Studentenpresse 1962, in: Rheinischer Merkur Nr. 29, 20. Juli 1962, S. 4.

rein studentischer Interessen- und Interessentenorgane. In Gehalt, Aufmachung und Tonfall nähern sie sich der . . . überängstlich apostrophierten ‚Kampfpresse‘, die gegen das ‚Establishment‘ zur Gegenreform aufruft.“² Somit sind die Organe der Studentendrucke in der Tat typologisch der Gattung der politischen Zeitschriften zuzuordnen. Jedenfalls trifft dies für all jene Blätter zu, die ihre Funktion nicht in bloßer Information erblicken, sondern bewußt meinungsbildend wirken wollen. Hierzu zählt allerdings die übergroße Mehrheit.

Als Zweig der periodischen Presse rechnet man die Studentenzeitschriften in der Regel zu der jugendeigenen Publizistik³. Wird unter den Begriff Jugend die Altersgruppe der 15- bis 21jährigen gefaßt, so trifft dies nicht zu. Da in der empirischen Sozialforschung aber die Tendenz besteht, diese Altersgrenze bis etwa zum 25. Lebensjahr hinauszuschieben, und da soziologisch gesehen die Jugendzeit erst mit dem sozialen Faktum der Übernahme von Erwachsenenrollen im Rahmen des gesellschaftlichen und beruflichen Lebens endet, lassen sich Studentenblätter durchaus in den Kreis der Jugendpresse einordnen.

Die Studentendrucke gliedert sich in die folgenden Gruppen: 1. überregionale Studentenblätter, 2. regionale Studentenblätter, 3. AStA-Informationsblätter, 4. politisch und konfessionell ausgerichtete Studentenzeitungen, 5. Korporationspresse, 6. Studentische Nachrichten- und Pressedienste⁴. In der Bundesrepublik existieren rund 100 Studentenzeitschriften; wegen der hohen „Fluktuationsquote“ ist die Erstellung einer exakten Statistik jedoch überaus schwierig. „Die Statistik einer Studentendrucke ist schneller als jede andere veraltet. Kaum ein anderer Pressebereich ist solch schnellem Wandel unterworfen wie die studentischen Blätter.“⁵ Insbesondere wegen der häufigen Neugründungen, andererseits ebenso wegen der überraschenden Einstellung existierender Publikationen schwankt die Zahl der Blätter ständig. 32 Organe, die an Hoch-, und 44, die an Ingenieurschulen erscheinen, sind vor einiger Zeit vom Redakteurverband Deutscher Studentenzeitschriften als Mindestangabe genannt worden. Die Gesamtauflage beläuft sich auf rund 300 000 Exemplare; die Zeitschriften mit einer Auflage zwischen 5000 und 8000 Exemplaren überwiegen an Zahl. Die Erscheinungsweise ist im Normalfall semestermonatlich⁶.

Der gebräuchliche Terminus „Studentendrucke“ ist formal insofern nicht ganz korrekt, als es sich bei dieser Presseart in der Hauptsache nicht um Zeitungen, sondern um Zeitschriften handelt. Für die typologische Zuordnung zu den Zeitschriften sprechen: die Periodizität (im allgemeinen semestermonatlich); der Vorrang der meinungs-

² Wilmont Haacke, Die politische Zeitschrift, in: Handbuch der Publizistik, hrsg. von Emil Dovifat, Bd. 3 (Berlin 1969) 469.

³ Vgl. u. a. K. Koszyk u. K. H. Pruys, dtv-Wörterbuch zur Publizistik (München 1969), Stichwort: Studentendrucke, S. 349.

⁴ Die Aufgliederung entspricht der vom „Verband Deutscher Studentenschaften“ herausgegebenen Liste der Studentenzeitungen (1968).

⁵ U. Flögel, Die deutsche Studentendrucke, in: Der Convent 17. Jg. (1966) H. 9, S. 198.

⁶ Vgl. G. Schulz, Studentenzeitschriften, in: Der junge Ingenieur, Jg. 1968, H. 7, S. 12.

bildenden, aus Distanz zur Tagesaktualität argumentierenden Inhalte und Aussageformen (Leitartikel, Kommentar, Editorial, Glosse) gegenüber den rein informierenden; die häufig enge Verbindung zwischen Studentenorgan und einer bestimmten, mit dem Programm dieses Organs sympathisierenden oder hierauf verpflichteten politischen, weltanschaulichen oder religiösen Gruppierung innerhalb der Studentenschaft, d. h. die für politische Zeitschriften charakteristische gemeinschaftsstiftende Wirkung.

Funktionen der studentischen Presse

Studentenzeitschriften haben zunächst die Aufgabe, dem einzelnen Studierenden den Überblick über das komplizierte Gefüge einer modernen Universität zu erleichtern. Gründliche Informationen sowie praktische Anleitungen sollen seine Integration in das akademische Leben fördern. Es scheint jedoch, daß die Mehrheit der studentischen Blätter ihre publizistische Funktion mehr und mehr in der kämpferischen Auseinandersetzung mit verschiedenen hochschulpolitischen Reformkonzeptionen sowie mit politisch-gesellschaftlichen Entwicklungen außerhalb der Hochschulen sieht und weniger in der Vermittlung sachbezogener Informationen. Gerade in dieser Beziehung ist eine Wandlung des Selbstverständnisses der Studentenpresse zu erkennen. Noch in den fünfziger Jahren, als die Möglichkeiten einer Hochschulreform lediglich in engen akademischen Zirkeln diskutiert wurden und das Schlagwort von der Politisierung der Studentenschaft dem alltäglichen Vokabular noch fremd war, sahen viele dieser Zeitschriften ihre Mission primär in der Popularisierung der Tätigkeit der lokalen Studentenvertretung. Als im Jahr 1955 der AStA der Westberliner Universität zum ersten Mal den „*FU-Spiegel*“ herausgab, wollte er „von seiner Seite den Kontakt zwischen Studentenvertretung und Studentenschaft enger gestalten. Dies monatlich erscheinende Mitteilungsblatt“ – so verkündete das Geleitwort der neuen Zeitschrift – „soll Auskunft über alle wichtigen Universitätsangelegenheiten geben. Jeder Student hat ein Recht, genaue Auskunft über die geleistete Arbeit der von ihm gewählten Studentenvertretung zu erhalten.“⁷

Bereits in damaliger Zeit jedoch gab man sich mit einem thematisch derart eingegrenzten Programm nicht immer zufrieden. Die Leser über die internen Geschehnisse in der Sphäre der Alma mater zu informieren, erschien nur als Pflichtaufgabe jeder studentischen Publikation, in der sich aber die redaktionelle Arbeit nicht erschöpfen durfte. Einzelne politisch engagierte Jungakademiker sahen den Sinn ihrer publizistischen Tätigkeit gleichzeitig darin, ihre Kommilitonen stärker an gesamtgesellschaftlichen Fragestellungen zu interessieren; sie wollten verhindern, daß sie sich allzu früh in einseitiger Arbeitsroutine verloren und über die engen Schranken ihrer Disziplin hinauszusehen vergaßen. In solchem Bemühen hatten sich bereits im Jahr 1947, als

⁷ *FU-Spiegel* 1. Jg. (1955) Nr. 1, S. 1.

die Zeitschrift „*colloquium*“ erstmals an die Öffentlichkeit trat, die Gründer an ihre zukünftigen Leser gewandt. „Die geistige Auseinandersetzung mit den wesentlichen Inhalten unserer Kultur, die Prüfung auf den Grad ihrer Standfestigkeit und Tragfähigkeit in der Zukunft und der Versuch, für die beherrschenden Tendenzen unserer Tage eine Synthese zu finden“, dies sollten die tragenden Leitgedanken für die folgenden Jahre sein. Der nach dem Zusammenbruch spürbare Enthusiasmus zum geistig-kulturell-politischen Neubeginn dokumentierte sich in dem Gelöbnis: „Alles Trennende, staatliche Grenzen, nationale Isolation, geistige Vorurteile überwinden, heißt dem Frieden dienen. Und das ist unsere höchste Aufgabe.“⁸

Im Zug der allgemeinen Normalisierung der staatlichen Situation zu Anfang der fünfziger Jahre wichen dieser frühe Optimismus und Elan einer allzu einseitigen Konzentration auf den akademischen Alltag. Manche studentischen Publikationen jener Jahre verraten angesichts der begrenzten Wirkungsmöglichkeiten merkbare Resignation.

Als parallel zu der einigenorts beklagten, anderenorts begrüßten Politisierung der Studentenschaft eine spürbare Radikalisierung eines Teils der Studentenpresse einherging, wurde bei manchen Blättern der Ton rasch um etliche Nuancen schärfer und aggressiver. Nicht selten begann zudem ein mitunter absurdes Konfliktdenken epidemisch zu grassieren.

Eine Reihe von Redakteuren fühlte sich nun bewogen, die Aufgaben der Studentenspresse neu zu formulieren oder in polemischer Form zu artikulieren. Als in diesem Sinn beispielhaft mag die Selbstaussage der Westberliner Zeitschrift „*Anrisse*“ gelten. Durch kritische Stimmen herausgefordert trugen die verantwortlichen Redakteure mehrere Thesen über Sinn und Ziel ihres Organs vor. Seine Funktion sahen sie nicht in der Befriedigung traditioneller Bedürfnisse nach der Existenz eines eigenen Studentenjournal. Sie betrachteten es vielmehr als ein Mittel, „Bestehendes zu verändern“, als ein Instrument zu „politischer Aktion“. Der Gedanke, eine Studentenzeitschrift könne einerseits Informationen liefern, andererseits gleichzeitig als „Theorieblatt“ fungieren, wurde uneingeschränkt verworfen. Das Programm zielte eingeständenermaßen auf die radikale Behebung von (tatsächlichen oder vermeintlichen) Mißständen, nicht nur innerhalb der Universität, ab:

„Wir wehren uns gegen eine Zeitung nach pluralistischem Muster, d. h. eine Zeitung, in der die verschiedensten Meinungen, von der reaktionärsten bis zu den utopischsten vorgeführt werden. Eine solche Zeitung befriedigt zwar den herkömmlichen Demokratiebegriff einiger Leser, sie bleibt aber wirkungslos und hilflos, wenn es darum geht, unsere Situation zu verbessern, und wäre damit nur noch ein weiteres Instrument, notwendige Änderungen zu verhindern.“⁹

Kein Hehl wird aus der Überzeugung gemacht, daß ein derartiges Programm zu einseitiger Stellungnahme verpflichtet. Jegliche Objektivität wird konsequenterweise

⁸ *Colloquium* 1. Jg. (1947) H. 1, S. 1.

⁹ Ausgabe vom 3. Juli 1968, S. 3.

strikt abgelehnt. Hinter einem solchen Programm verbirgt sich sichtbar die Tendenz zur politischen Kampfpresse. Repräsentativ für einen Teil der deutschen Studentenblätter wird am Beispiel solcher Publikationen die Entwicklung vom referierenden Verbandsorgan zur Tribüne politischer Agitation erkennbar.

Ungeachtet dessen haben in jenen Jahren der um sich greifenden Politisierung an den Hochschulen viele Zeitschriften, auch solche mit deutlich profilierter politischer Grundeinstellung und mit unbestreitbarer Bereitschaft zum politischen Engagement, nicht die primären Aufgaben studentischer Publizistik vernachlässigt. Sie richteten sich bewußt an die jungen Studierenden, die im verzweigten Gefüge moderner Massenuniversitäten nach Möglichkeiten der Orientierung suchen:

„Hier aber tritt nun – idealiter – die Studentenzeitung mit ihrer Vermittlerfunktion zwischen Studenten und akademischer Verwaltung, zwischen Student und AStA sowie Parlament, Fachschaften, Institute und Fakultäten, ja zwischen Student, Universitätsstadt und staatlichen Stellen sowie anderen Institutionen (z. B. Studentenwerk). Aus all dem ergibt sich eine festumrissene Aufgabe für die Zeitung: sie soll die Position des einzelnen Studenten gegenüber den übrigen Partnern durch bessere Information und durch praktische Hinweise stärken. Dazu aber sind Unabhängigkeit und die Möglichkeit zu unbeeinflusster journalistischer Arbeit nötig. Dies ist ein Grundsatz, den keine Redaktion preisgeben darf, den sie auch nicht durch zeitweiliges punktuelltes Entgegenkommen unterhöhlen lassen sollte.“¹⁰

Einzelne Redaktionen haben allerdings sehr deutlich ausgesprochen, daß die Frage nach dem Bedürfnis der Studentenschaft an einem spezifisch studentischen Presseorgan ganz und gar nicht unproblematisch erscheint. Vor allem ist es die äußerst unterschiedlich gelagerte Interessensituation unter dem potentiellen Leserkreis, die jede Redaktionspolitik erschwert. Rechenschaft über diesen Sachverhalt gab sich die katholische Studentenzeitung „Initiative“, als sie zu Beginn des Jahres 1967 die studentische Pressearbeit unter kritischen Aspekten analysierte und sich mit Aufgabe und Wert der studentischen Publizistik auseinandersetzte. Von der Frage ausgehend, was die Presse zu leisten habe oder zu leisten fähig sei, gab sie – indirekt – zugleich eine Erklärung für die Tendenz vieler Blätter, dem meinungsbildenden Teil immer größere Priorität vor dem rein informationspolitischen einzuräumen.

„Was soll die Studentenpresse leisten? Sie soll informieren und Forum der Meinungen sein. Journalistisch heißt das: Sie soll Nachrichten und Kommentare bringen, letztere am besten im Zusammenspiel mit ihren Lesern, die so an der Bildung einer öffentlichen Meinung mitwirken können.

Wer aber will, daß sie soll . . . ? Wo liegt ein Bedürfnis vor?

Für das studentische Presseorgan an einer Universität läßt sich diese Frage im allgemeinen so beantworten. An der Verbreitung von Nachrichten sind zuerst die ‚Agierenden‘ unter den Studenten interessiert, das Studentenparlament (Konvent) und der AStA. Sie fungieren auch meist als Herausgeber solcher ‚Informationen‘. Die Studentenschaft, die Empfänger also, zeigen für Nachrichten erfahrungsgemäß nur dann reges Interesse, wenn’s an den Geldbeutel geht. Ausnahmen seien konzidiert. Nachrichten anderer Art, z. B. Verhandlungen über das Disziplinarrecht, über die Arbeit von Ausschüssen, über die Repräsentation der Studenten in Uni-

¹⁰ Skizze, Studentenzeitung an der Universität Kiel, 15. Jg. (1966) Nr. 3, S. 4.

versitäts-Gremien usw. sind relativ belanglos: Die Masse der Mausgrauen weiß gar nicht, worum es da geht.

Etwas anders sieht die Sache aus, wenn ein studentisches Blatt als Meinungsforum aufgezo-gen wird. Da kommt der Anstoß meist ‚von unten‘, d. h. von den an journalistischer Arbeit Inter-esierten. Es entsteht ein Organ, das aus studentischem Blickwinkel Ereignisse in Politik und Kultur kommentiert. Gut aufgemacht erfreut es sich regen Zuspruchs. Es findet ein Bedürfnis, eine Nachfrage von unten, wenn es sie zu wecken versteht.“

Nur: die Lesemotive entspringen allzuoft nicht dem Bedürfnis nach Aufklärung, Belehrung oder nach Argumentationen; die Beweggründe für die Lektüre sind nicht selten vordergründiger:

„Die meisten Studenten greifen (leider?) nicht zu ihrer Zeitung, um sich über die Vorgänge in AStA und Konvent zu informieren, sondern weil sie auf irgendeine freche Feder ‚Appetit‘ haben, oder weil ihnen ein gut gemachtes, vielversprechendes Titelblatt ins Auge springt. Und wenn man von ‚Bedürfnis‘ sprechen kann, so ist es genau auf diese ‚hübsch garnierte Platte‘ gerichtet, die sich so erfrischend vom übrigen bedruckten Papier abhebt (– so hofft man –), etwa nach der Melodie: ‚... hier bin ich Student, hier darf ich’s sein...‘“¹¹

Um also einer Studentenzeitung zum Erfolg zu verhelfen, müssen eine Reihe von Voraussetzungen erfüllt sein, in erster Linie aber das Zusammenspiel von Informa-tion *und* Meinung. Die differenzierten Erwartungen der Leser sind demgemäß nur durch eine flexible Redaktionspolitik zu erfüllen; die Alternative heißt entweder Ver-lust jeglicher Resonanz in der studentischen Öffentlichkeit oder aber Rückzug auf esoterische Zirkel ohne Aussicht auf Breiten- bzw. Massenwirksamkeit. Was „*Ini-tiative*“ anhand einer ausführlichen Problemanalyse darzustellen versuchte, brachte eine andere Studentenzeitschrift, „*Der junge Ingenieur*“, auf die lapidare Formel: „Brave Studentenzeitschriften werden eingehen.“¹² Diese Erkenntnis verleitet aber zu leicht zu der Annahme, nur das Redigieren von Skandalblättern könne auf die Dauer lohnen.

Das Dilemma der heutigen Studentenpresse scheint es also vornehmlich zu sein, daß nicht immer und überall ein ausgeprägtes Bedürfnis nach Unterrichtung über gesamt-universitäre Gegebenheiten und Entwicklungen vorhanden ist oder daß dieses Bedürf-nis nur in akuten hochschulbedingten Spannungssituationen, d. h. sporadisch, in Er-scheinung tritt. Andererseits ist der von nicht wenigen Studentenzeitschriften gewählte Weg der Anpassung an nicht-studentische Vorbilder, etwa Magazine oder Wochen-zeitungen, kaum erfolgverheißend, zumal mit jenen Publikationen, schon aus finan-ziellen Gründen, in kein gleichrangiges Konkurrenzverhältnis getreten werden kann.

Daß sich solider Journalismus jedoch auch in der Studentenpresse auszahlt, läßt sich allein am Beispiel der in West-Berlin erscheinenden Zeitschrift „*colloquium*“ nach-weisen, die – seit mehr als zwei Jahrzehnten – in kritisch-sachlicher Weise Hochschul-fragen und Gesellschaftsprobleme erörtert sowie durch ein ansehnliches Feuilleton in-teressierte Leser wirbt. In Periodika dieses Typs ist die publizistische Vermittlungs-funktion der Studentenpresse stets lebendig geblieben und ernst genommen worden.

¹¹ Zitate aus: *Initiative*, 7. Jg. (1967) Nr. 1, S. 10 f.

¹² Jg. 1968, Nr. 7, S. 12.

Die stärkere politische Profilierung von Teilen der Studentenschaft im Verlauf der letzten Jahre, ferner das wachsende Interesse an theoretischen Grundsatzdiskussionen sowie das offenkundiger werdende Aufgeschlossenheit für ideologisches Denken haben natürlich ihren Niederschlag in der inhaltlichen und thematischen Struktur vieler Studentenblätter und in den veränderten Funktionsbestimmungen gefunden. Es wurde teilweise versucht, den Lesern die theoretischen Grundlagen der (nicht nur national verbreiteten) Studentenrevolte zu verdeutlichen¹³, und damit erreicht, daß die Sprache vieler Studentenzeitschriften sich durch ein merklich höheres Abstraktionsniveau auszeichnete – keineswegs immer nur zum Nutzen allgemeiner Verständlichkeit. Vielfach sahen studentische Zeitschriften ihre Aufgabe jetzt in einer Verbindung von Agitation und theoretischer Unterweisung.

Erfolg und Mißerfolg der studentischen Presse

Es ist eine wissenschaftlich begründete, durch mannigfache politische Erfahrungen erhärtete Tatsache, daß eine Minderheit „von geschlossenem Typuscharakter“ mit gut organisierter oder eingespielter Zusammenarbeit den politischen Weg einer Generation tiefer zu prägen in der Lage ist als eine große Menge, sofern diese in politischer Hinsicht unprofilert und unkorporiert dahinglebt¹⁴. Schon aus solchen Gründen ist es bedenklich, aus der demoskopisch errechneten Summation von Individualmeinungen unter der Studentenschaft auf das bestimmende Meinungsbild zu schließen. Erfolge oder Mißerfolge einer politischen Minderheitenpresse können aus ganz ähnlichen Gründen weniger an quantitativ meßbaren Faktoren (Auflage, Verbreitung u. dgl.) abgelesen werden, sondern eher an der Fähigkeit dieser Presse, publizistische Leitbilder zu entwickeln, zu propagieren und neue, kollektiv akzeptierte Verhaltensweisen zu initiieren.

Zweifellos waren Struktur und Organisation der alten Universität überholt und in der Tat reformbedürftig. Das war – nicht allein unter den Studierenden – bereits zu Beginn der sechziger Jahre weithin anerkannt, obschon erst durch das Fehlschlagen vieler späterer Reformversuche und -bemühungen allgemein bewußt geworden ist, daß die deutsche Universitätstradition keineswegs in allen Bereichen negative Züge aufwies. In jedem Fall aber fand die auf Reform bedachte Studentenpresse für ihre Ansichten und Ziele den Boden bereitet. Der Anteil dieser Presse am Erstarken der studentischen Protestbewegung mag exakt nicht bestimmbar sein; daß sie jedoch über längere Zeit wesentliche Impulse und Aktionsanstöße vermittelt hat, ist nicht zu bestreiten.

¹³ Vgl. Claudia Pinl, Wandel der Studentenpresse in der Universitätskrise, in: Gewerkschaftliche Monatshefte 19. Jg. (1968) H. 5, S. 297.

¹⁴ Hierzu vgl. vor allem Walter Jaide, Das Verhältnis der Jugend zur Politik (Darmstadt 1964) 62.

Man kann insbesondere drei vorrangige Ziele der Studentenzeitschriften nennen. Zunächst strebten sie die Verunsicherung akademischer Würdenträger und, sofern erreichbar, die Beseitigung althergebrachter Formen akademischen Lebens an. In diesen Bestrebungen spielte der Abbau der bis dahin unangefochtenen professoralen Autorität eine herausragende Rolle. Überkommene Rangordnungen verschoben sich bald auffällig – bis hin zu offensichtlichen Disproportionen.

Parallel mit dem „Kathedersturz des Universitätsprofessors“¹⁵ lief die Suche nach brauchbaren Konzeptionen zur Institutionalisierung studentischer Interessenvertretungen und damit nach neuartigen Hochschulverfassungen und -statuten. Die Propagierung solcher neuen Entwürfe und Strategien war als das zweite wichtige Ziel studentischer Publizistik zu erkennen.

Ein drittes Anliegen der Studentenbewegung ist in den letzten Jahren die theoretische Arbeit vieler, sich meist zu „revolutionären“ Gedanken und Plänen bekennender Blätter gewesen. Damit vollzog sich, neben der agitatorischen Tätigkeit, in verstärktem Maß der Einzug ideologischen Denkens – meist neo-marxistischer Provenienz – in diese Presse.

Es ist eine nicht zu übersehende Entwicklung, daß eine Reihe von Studentenpublikationen, möglicherweise sogar eine Mehrzahl von ihnen, sich teilweise in eine pseudorevolutionäre Welt zurückzog und zu denjenigen Kräften, die sich um sinnvolle Umgestaltung des Universitätsbetriebs bemühten, völlig den Kontakt verlor (oder von sich aus abbrach). Hierbei verrieten sie direkt oder indirekt, daß es ihnen um prinzipielle Opposition und radikalen Umsturz ging; sie konnten jedoch nicht verhindern, daß ihre Vorstellungen und Theorien sich immer mehr von den politisch-gesellschaftlichen Realitäten abhoben. Angesichts derartiger Tendenzen war nicht mehr zu erwarten, daß dieser Teil der Presse die vielfältigen Reformvorgänge an den Hochschulen kritisch und fachlich kompetent beobachtete oder gar offenkundige Fehlentwicklungen, wie z. B. an den Westberliner Hochschulen, sachgerecht analysierte oder Korrekturen vorschlug. Die außeruniversitäre Öffentlichkeit konnte von solchen Publikationen kaum noch irgendwelche Kenntnis nehmen.

Die allmähliche Radikalisierung der politisch agierenden Studentenschaft und die Erfolglosigkeit der studentischen Protestaktionen in der Öffentlichkeit spiegelten sich im Niedergang mancher einst angesehenen Organe wider. Die „Umfunktionsierung“ zu Kampfblättern, denen Breite und Ausgewogenheit der Berichterstattung und Kommentierung sowie Sachlichkeit der Argumentation zunehmend fehlten, machte weder vor ausgesprochen politischen Blättern noch vor Fachperiodika halt. Als Beispiel für die Wandlung einer politischen Studentenzeitung sei der Fall des Frankfurter „Diskus“ (gegründet 1951), eines von Anbeginn zwar linken, dennoch nicht doktrinär festgelegten Blatts, genannt. 1969, im Zug der antiautoritären Bewegung und der Frustratio-

¹⁵ Siehe auch die (recht unkritische) Analyse des FU-Spiegels von Dieter Hildebrandt: Keine Angst vor Professoren . . . , in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 3. März 1966, S. 20.

nen angesichts sich häufender politischer Mißerfolge (Fehlschlag der Anti-Springer-Kampagne u. a.), wurde die vergleichsweise „liberale“ redaktionelle Linie der Vorjahre aufgegeben und durch reine Agitation (im Sinn des SDS) ersetzt. Mitte 1970 übernahm dann der Sozialdemokratische Hochschulbund die Herausgeberschaft, der sogleich danach trachtete, durch eine neue Redaktionspolitik den Dogmatisierungsprozeß wieder rückgängig zu machen. Die politische Aufgabe einer Studentenzeitung wurde nunmehr primär darin gesehen, „studentischer Praxis dazu zu verhelfen, sich als beispielhaft emanzipatorisch zu verwirklichen, indem sie sich selbst fortwährend reflektieren lernt und in theoretische Begründungszusammenhänge zu stellen versucht“. Man hatte zudem eingesehen, daß sich die einseitige Fixierung auf einen rigiden marxistischen wissenschaftstheoretischen Standpunkt nicht auszahlt, womöglich zu keinerlei wissenschaftlich haltbaren Ergebnissen führen kann. Demgegenüber votierte die Redaktion nun für einen pluralistischen Theorieansatz, um die Perspektive nicht von vornherein zu verengen¹⁶. Linke Orientierungen gab man damit jedoch durchaus nicht auf.

Dafür, daß auch studentische Fachorgane in den Sog des Rigorismus gerissen wurden, ist die Heidelberger Zeitschrift „*Medizinstudent*“ ein Beispiel. Mit der „Eroberung“ des Fachverbands Medizin durch den VDS fiel dieses Fachblatt, das bis dahin stets auf Niveau und breite Information bedacht gewesen war, in die Hand eines betont linksanarchistischen Redaktionskollektivs, das sich gänzlich auf platte Polemik einließ und hierdurch die einst solide Basis der Zeitschrift untergrub¹⁷.

Radikale Töne sind freilich nicht auf die Blätter linker, sozialistisch-marxistischer Orientierung begrenzt geblieben, sondern ebenso in rechtsextremen Zeitschriften zu finden. Hier ist der „*Deutsche Studenten-Anzeiger*“ (gegründet 1961) an erster Stelle zu nennen, der seine Auflage von 17 000 Exemplaren im Wintersemester 1964/65 auf 41 000 Exemplare im Wintersemester 1967/68 steigern konnte. Der DSA ist als Pendant zu der rechtsradikalen Presse auf außeruniversitärer Ebene anzusehen¹⁸, deren Stil und Tendenzen in ihm genau kopiert werden.

Seit etwa Mitte des Jahres 1969 ist von den Bundeszentralen der verschiedenen Hochschulgruppen die Initiative ergriffen worden, um den Meinungspluralismus auf dem Markt der Studentendrucke wieder stärker zur Geltung zu bringen. Da die an den Einzeluniversitäten herausgegebenen lokalen Studentenorgane in den meisten Fällen zum Sprachrohr der Allgemeinen Studentenausschüsse geworden waren und sich infolgedessen die Zahl derjenigen Blätter, die zur Aufnahme politisch divergierender Ansichten in die redaktionelle Linie bereit gewesen waren, zwangsläufig dezimiert hatte, wurde von zahlreichen studentischen Gruppierungen dieser Entwicklung durch Edition eigener Organe entgegenzuwirken versucht. So erschien im Sommersemester 1969 im Auftrag der Deutschen Studenten-Union (DSU) die „*demokratische alterna-*

¹⁶ Vgl. Helmar Radke, Forum der Pluralität, in: Publik vom 25. September 1970.

¹⁷ Vgl. Heinz Knapp, ApO schützt vor Torheit nicht, in: Frankfurter Rundschau vom 14. Januar 1970.

¹⁸ Vgl. H. M. Broder und H. H. Haus, Die braune Renaissance, in: Frankfurter Rundschau vom 22. Februar 1968.

tive“ (Auflage 95 000), und bald darauf gab der Ring Christlich-Demokratischer Studenten die Zeitschrift „facts“ (Auflage 150 000) heraus. Ziel eines anderen neugegründeten Blattes, der Zeitschrift „input“ (Auflage 40 000 Exemplare), war die Propagierung betont linker Hochschulpolitik gemäß der Aktion Demokratischer Fortschritt. Das Hochschul-Magazin „uni-report“ legte seit seiner Gründung Ende 1969 Wert auf ausführliche hochschul- und bildungspolitische Informationen und Analysen. Die redaktionelle Konzeption dieses Magazins zielt darauf ab, als ein publizistisches Forum für reformwillige Kräfte unter Hochschulangehörigen wie Studenten zu wirken. Die Initiativen der gemäßigten Studentengruppen haben insgesamt dazu geführt, daß heutzutage die Struktur der Studentenpresse wieder differenzierter, pluralistischer geworden und eine echte Konkurrenzsituation entstanden ist¹⁹. Die Kurzlebigkeit oder mangelnde Resonanz vieler proanarchistischer oder einseitig extrem ausgerichteter Studentenzeitungen in den vergangenen Jahren mögen überdies den Blick dafür geschärft haben, daß das Verrennen in unfruchtbaren Radikalismus oder der romantische Rückgriff auf revolutionären Habitus auf die Dauer keinerlei erfolgversprechendes Programm darstellt. Damit war es möglich geworden, das allzu ideologiefixierte und realitätsferne Theoretisieren und Agitieren zahlreicher Studentenzeitungen mehr und mehr durch ein produktiveres Gegenbild auszugleichen.

Die Zeit des Anrennens gegen überholte Universitätstraditionen und überlebtes akademisches Ritual ist mit den Wandlungen des Hochschulbetriebs mehr oder minder unattraktiv geworden. Fehlentwicklungen im Reformprozeß haben zudem genügend Ernüchterungen bewirkt. Nachhaltige Erfolge der studentischen Publizistik werden sich in Zukunft daher hauptsächlich nur noch auf der Basis konstruktiver Kritik erzielen lassen. Die Schwierigkeit, in der sie sich in dieser Hinsicht befindet, ist aber vor allem darin zu sehen, daß konstruktive Hochschulpolitik keine Domäne der Studentenpresse allein mehr ist. Seitdem Hochschul- und Bildungsprobleme zu einem Hauptthema der allgemeinen Gesellschaftspolitik wurden und in der breitesten Öffentlichkeit diskutiert werden, stehen hier Studentenzeitungen mit der Tagespresse, vor allem den Wochenblättern und den kulturpolitischen Zeitschriften in Wettbewerb. Ohnehin bezieht ein großer Teil der politisch aufgeschlossenen Studenten seine Informationen eben aus dieser Publizistik, nicht zuletzt, weil sie sich gerade in dieser Problematik durch größere Kompetenz ausgewiesen hat. Erfolge oder Mißerfolge der studentischen Presse werden sich nicht zuletzt danach bemessen lassen, in welcher Weise sie gegen diese Konkurrenz bestehen und, im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten, Profil gewinnen kann.

¹⁹ Siehe besonders: Erich Müller, Konkurrenz in der Studentenpresse, in: Handelsblatt vom 13. Januar 1970.

Winfried Lipscher

Politische Gruppierungen polnischer Katholiken

Der Katholizismus in Polen war immer mehr oder minder im Lauf der Geschichte ein politischer. Die Wurzeln dazu liegen bereits im 10. Jahrhundert bei der polnischen Staatsgründung und der Taufe des ersten nachweisbaren polnischen Herrschers Mieszko mit seinen Untertanen im Jahr 966. Des weiteren denke man nur an einige Umstände: Die Machtposition des jeweiligen polnischen Kardinal-Primas; in der Zeit des Wahlkönigtums war er der Interrex. Die Marienverehrung war jahrhundertlang nicht nur Volksfrömmigkeit, sondern besaß eine eminent politische Dimension. Maria war quasi nominelles Staatsoberhaupt und wurde als „Königin der Krone Polens“ angerufen. Polnische Katholiken pilgern heute noch zu Hunderttausenden zur „Königin Polens“ auf dem „Hellen Berg“ in Tschenstochau. Nicht zuletzt sei daran erinnert, daß es gerade das Verdienst des polnischen Katholizismus war, der in der Zeit der 124jährigen polnischen Teilungen das Bindeglied der Nation gewesen ist, und nach Ansicht vieler war er dies auch zum Großteil in der Zeit der Hitlerokkupation.

Nach dem Krieg hat sich das Bild in Polen gewandelt. Die Kirche, namentlich die Hierarchie, mußte nach dem zweiten Weltkrieg infolge weitgehender Veränderungen im polnischen Gesellschaftssystem von direkten politischen Einflußnahmen Abschied nehmen. Dieser Abschied war schmerzlich. Seine Wunden sind bis heute noch nicht vernarbt und brechen bei verschiedensten Auseinandersetzungen mit dem Staat immer wieder auf, so daß dieser gegenüber der Kirche oft feststellen muß: „sie kann's nicht lassen“; aber dieser Abschied war gewiß unvermeidbar. Die sich daraus ergebende Schwierigkeit für die innere Struktur der Kirche in Polen scheint nun darin zu gründen, daß sie vielleicht teils aus Verbitterung, teils aus Sendungsbewußtsein einem gewissen Narzißmus verfallen ist, der ihr von manchen Kreisen in Polen selbst, von den im folgenden die Rede sein soll, den Vorwurf der Abkapselung und vorkonziliarer Haltung einträgt. Wäre dem so, was hier nicht näher diskutiert werden soll, so würde die katholische Kirche Polens gewiß ihre beste Chance unter den gegebenen Verhältnissen verpassen.

Nun gibt es in Polen einige katholische Gruppierungen mit politischer Tendenz, die für sich in Anspruch nehmen, diese Gefahr erkannt zu haben und daher ihr Bemühen darauf richten (einmal ganz grob gesprochen, bei allen unterschiedlichen Auffassungen zueinander), einen Modus vivendi zwischen Kirche und Staat zu suchen und einen Beitrag zur inneren Reform der Kirche zu leisten. Allein aus der Tatsache der

Existenz verschiedener Gruppierungen und deren ausgeprägtem und abgegrenztem Selbstverständnis gegenüber Staat und Amtskirche ergeben sich auch für den polnischen Katholiken einige Möglichkeiten des Engagements, so daß es keineswegs so ist, daß polnische Katholiken gleichgeschaltet der Amtskirche hörig wären. Die einzelnen Gruppierungen wünschen ihrerseits teils mehr, teils weniger den Kontakt zum Episkopat; doch dieser, bisher ungeübt in Formen der Pluralität, verhält sich ihnen gegenüber ablehnend oder mit höflicher Distanz. Welche Gruppierungen sind es, wie verstehen sie sich selbst, und wie könnte man sie näher einordnen und bestimmen?

Hauptsächlich gibt es diese drei Vereinigungen: ZNAK, PAX und Christlich Soziale Gesellschaft.

1. Die Gesellschaft ZNAK

Zur katholischen Formation ZNAK gehören folgende Gruppen und Publikationen:

a) Die Gruppe von fünf Parlamentsabgeordneten mit ihrem derzeitigen Vorsitzenden, dem Krakauer Universitätsprofessor St. Stomma.

b) Die Klubs der katholischen Intelligenz. Sie befinden sich vornehmlich in den Universitätsstädten Warschau, Krakau, Breslau, Posen und Thorn. Es handelt sich dabei um eine Art katholischer Akademikerverband, der nach dem Modell der evangelischen und katholischen Akademien in der Bundesrepublik arbeitet.

c) Die eigene Presse, bestehend hauptsächlich aus der profiliertesten katholischen Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ (gewissermaßen eine polnische „Publik“), sowie den Monatsschriften ZNAK in Krakau und WIEZ in Warschau. Letztere werden jeweils mit einer bestimmten Thematik herausgegeben, z. B. deutsch-polnisches Verhältnis.

d) Die Buchreihe ZNAK. Hier werden alljährlich eine Reihe wertvoller Bücher herausgegeben, u. a. Mounier, Simone Weil, Edgar Morin, J.A.T. Robinson. Kürzlich erschien in dieser Reihe das Buch von Anna Morawska „Ein Christ im Dritten Reich“, eine wertvolle Arbeit über Bonhoeffer, seine Theologie und den deutschen Widerstand gegen Hitler, insbesondere auch der Bekennenden Kirche. Dies ist vor allem für den polnischen Leser von großer Bedeutung, da er bisher diesbezüglich kaum oder überhaupt nicht informiert war. ZNAK verfügt jedoch nicht über ein eigenes Verlagsinstitut.

Die Gruppe entstand aus katholischen Laien nach dem Krieg im Jahr 1946. Sie war von Anbeginn selbständig, gab ihr eigenes Schrifttum heraus und betätigte sich politisch zunächst nicht, sofern man von Auseinandersetzungen mit dem Marxismus in Zeitschriften absieht. ZNAK war auch vom Episkopat unabhängig, legte jedoch großen Wert auf einen engen Kontakt mit ihm. Die Gruppe besaß immer einen Kontaktmann zum Episkopat, den sie auch heute noch hat. Die gesamte Formation ZNAK

steht dem Episkopat im Unterschied zu den anderen wohl am nächsten, wird von ihm aber auch kritisch betrachtet und zurechtgewiesen. So hatten z. B. einige Priester in WIEZ kritisch zu innerkirchlichen Fragen Stellung genommen. Daraufhin verbot Kardinal Wyszyński seinen Priestern jegliche publizistische Tätigkeit in dieser Zeitschrift. Leute in und um ZNAK beugen sich mehr oder weniger solchen Reglementierungen, um größere Spannungen zu vermeiden; in den anderen Gruppierungen täte man das wohl weniger.

Auf dem Höhepunkt des Stalinismus wurde ZNAK 1953 verboten und einer staatsfeindlichen und reaktionären Propaganda beschuldigt. Die Publikationsorgane wurden verboten oder von PAX übernommen. Nach dem politischen Machtwechsel 1956 unterstützte ZNAK sofort Gomulka und sein Programm. Das war damals sehr wichtig, da die Gruppe großes Ansehen in der Bevölkerung genoß. Das Schrifttum wurde ihr zurückgegeben. Eine eigene Gruppe in Warschau, die die PAX-Organisation damals aus ideologischen Gründen verließ, begründete die Zeitschrift WIEZ. Mit fünf Abgeordneten wurde ZNAK im Sejm, dem Parlament, zugelassen. Die Gruppe strebte jedoch nie danach, eine politische Partei zu werden, was unter den Gegebenheiten auch nicht möglich wäre. Sie versteht ihre Rolle vielmehr vom Namen her, den sie sich zulegte, nämlich ZNAK – das Zeichen. Dieses Zeichen möchte wie ein Ferment wirken. Man bejaht den politischen Status quo und möchte Verantwortung mittragen.

Wie steht es um die Resonanz, Effizienz und Zielsetzung von ZNAK? Die Resonanz ist kaum abzuschätzen, weil die indirekte geistige Beeinflussung weiterer Bevölkerungsschichten durch die direkt angesprochenen Personen nicht zugänglich ist. Doch hofft man, daß die in einer begrenzten Auflage (kontingentierte Papierzuteilungen!) erscheinenden Zeitschriften eine weitaus größere Leserschaft erreichen, als die gedruckten Exemplare ausweisen. Einiges wird hier vor allem durch Leserumfragen zu aktuellen Fragen erreicht. Man beklagt den Mangel eines eigenen Blatts für die breiten Volksschichten, da die Wochenzeitung zu anspruchsvoll ist. Andererseits kann man das Niveau dieser Zeitung nicht herabsetzen, um sich selbst nicht die Basis zu entziehen. Daher handelt sich die ZNAK oft den Vorwurf ein, sie sei zu elitär.

Die Wirksamkeit der Gruppe ist nicht positivistisch zu verrechnen, da wir es nicht mit demokratischen Spielregeln der Bundesrepublik zu tun haben. Die Rolle der Abgeordneten von ZNAK gegenüber der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei besteht vor allem darin, Einfluß zu gewinnen, Beratung anzubieten und als Informationsträger zu fungieren. Einfluß genommen werden kann vor allem in den Ausschüssen, so z. B. der Jurist Stomma im Ausschuß für das Strafwesen. Die Gruppe gilt als Stimmungsbarometer für die sogenannte Volksstimmung, und der Staat schreckt vor unpopulären Maßnahmen zurück. Für die Zielsetzungen lassen sich zwei Schwerpunkte angeben: das Verhältnis von Kirche und Staat zu bessern und innerkirchlich als kritisches Korrektiv zum institutionellen Katholizismus zu wirken. ZNAK versteht sich in der Relation Staat-Kirche als eine Gruppe, die die Vorstellungen, Bedürfnisse und Wünsche der katholischen Bevölkerung mit der Doktrin oder den wesentlichen Zielen der Re-

gierung zu vermitteln sucht. Man möchte den Sozialismus als Idee bejahen, aber Einfluß nehmen auf die Humanisierung seiner Praxis.

Die kritische Funktion innerhalb der Kirche muß sehr behutsam und diplomatisch ausgeübt werden: Einerseits will man der Amtskirche nicht in den Rücken fallen, da man zum Teil von Wyszyńskis und nicht nur des Staates Gnaden existiert, andererseits hat man es sich zur Aufgabe gemacht, den Status quo ante Concilium Vaticanum II kritisch zu überwinden, um so mehr, da dies die einzige Überlebenschance der Kirche zu sein scheint, vor allem auch angesichts der Haltung der jungen Generation gegenüber der Kirche. Diese Haltung der Jugend ist jener in der Bundesrepublik durchaus ähnlich und hängt gewiß von größeren gesellschaftlichen Umwandlungsprozessen ab und somit nur in geringerem Maß von Einflußnahmen des sozialistischen Systems. Demgegenüber steht der Episkopat, der vornehmlich retrospektiv orientiert ist, d. h. wie gebannt auf die Ausformung der traditionellen Kirche starrt, die alles mit der Sozialform Volkskirche, wenig aber mit einer freiwillig engagierten Gemeindekirche zu tun hat. Die heute noch weitgehend geübte und vom Episkopat gebilligte, wenn nicht sogar geförderte religiöse Praxis alten Stils verstellt den Blick für die Zukunft. Das Problem der Zukunft der Kirche als einer Kirche der Zukunft in einem von Wissenschaft, Technik und technologischen Handlungsmaximen geprägten Gesellschaftssystem gesehen zu haben, ist sicherlich das Verdienst von ZNAK, die zwar in gar keiner Weise vergleichbar ist mit Bewegungen in der Bundesrepublik wie „Kritischer Katholizismus“ u. ä., die sich aber auch nicht mit nur reinem Sehen begnügt, sondern durchaus bewußtseinsstimulierend wirkt und in kritischem Engagement die Zukunft mitbauen will. Zweifellos geht sie bei der Verfolgung ihrer Linie auch immer das Risiko von beiden Seiten her ein: von Staat und Kirche. Das zwingt sie immer wieder dazu, akrobatische Äquilibristik wie auf einem Seil ohne Netz vollführen zu müssen.

2. Die PAX-Vereinigung

Diese Organisation umfaßt:

a) Ihre Gruppe von gleichfalls fünf Abgeordneten im Parlament mit dem Vorsitzenden Bolesław Piasecki.

b) In ganz Polen gibt es auf regionaler Ebene PAX-Zweigstellen mit Klubs, die ähnlich arbeiten wie die der ZNAK (Vorträge, Diskussionen usw.).

c) Die recht umfangreiche Presse: vor allem die Tageszeitung „Słowo Powszechne“ (Das allgemeine Wort), die Wochenzeitungen „Życie i Myśl“ (Leben und Geist) und „Kierunki“ (Richtungen).

d) Das Verlagsinstitut. Während ZNAK jährlich nur einige Titel veröffentlichen kann, ist der PAX-eigene Verlag der eigentliche Lieferant an Literatur für die polnischen Katholiken. Bis 1966 wurden hier 1100 Titel mit einer Gesamtauflage von

12 Millionen Exemplaren verlegt, davon 357 500 Exemplare der Heiligen Schrift und über 3 Millionen Gebetbücher – ein Faktor, der nicht zu unterschätzen ist! Unter den veröffentlichten Autoren finden sich polnische Namen wie Dobraczyński, Grabski, Kossak und Brandstätter, aber vor allem auch Ausländer: Greene, Bruce Marshall, Mauriac, Claudel, von le Fort, T.S. Eliot, Saint-Exupéry, Bernanos, Teilhard de Chardin.

e) Die Wirtschaftsunternehmen „Veritas“ und „Inco“ für die Herstellung von Devotionalien und Kultgerät.

Die vereinigten Unternehmen der PAX machen die unabhängige finanzielle Basis der Vereinigung aus, womit eine viel größere Effizienz in der Öffentlichkeit erzielt werden kann als bei ZNAK. Dieses Privileg geht auf staatliche Begünstigung zurück und läßt somit gerade diese Gruppierung recht günstig erscheinen. Was immer man auch gegen die PAX vorbringen mag, so hat sie doch auf einer Reihe von Gebieten viel Positives geleistet, nicht zuletzt beim Vertrieb von Literatur und allen möglichen Artikeln des täglichen Bedarfs der Kirche. Die offizielle Kirche ist daher gerade auf dieses Unternehmen zum Großteil angewiesen, obgleich man sich des Eindrucks nicht erwehren kann, daß diese Art Abhängigkeit nicht zufällig ist.

Im Gegensatz zu ZNAK trat die PAX bei ihrer Gründung sofort mit einem politischen Programm auf. Die Gruppe ist nach ihrem Selbstverständnis „keine konfessionelle Organisation, sondern eine durch katholische Weltanschauung ihrer Mitglieder inspirierte ideologisch-politische Bewegung. Daher wirkt die PAX auf eigene Verantwortung, ohne in irgend einem Grad die Autorität der Kirche zugunsten ihrer ideologischen und gesellschaftspolitischen Tätigkeit zu engagieren... Ein Resultat der Entwicklung der ersten Nachkriegsjahre war die öffentliche Selbstbestimmung der Gruppe im Jahr 1948 als eine sozialistische Bewegung von Gläubigen, war die Annahme der gesellschaftlich-wirtschaftlichen und staatlichen Grundgedanken des Sozialismus unter Aufrechterhaltung der spezifischen katholischen Weltanschauung, von der sich die Gruppe inspirieren ließ. Dies war der Moment, der in Zukunft für das ideologische Profil der PAX-Vereinigung entscheidend wurde. Er bildete nämlich den Anfang des konsequenten Strebens der PAX-Vereinigung nach der vollen Neutralität des sozialistischen Staates gegenüber der Religion.“

Die PAX-Gruppe war auf eine für Polen sehr untypische Weise entstanden: Ohne Initiative oder Billigung des Episkopats; die Mitglieder kamen zumeist aus der Untergrundbewegung; Anführer und Mitglieder dieser Bewegung waren für den polnischen Katholizismus recht umstrittene Größen, vor allem Bolesław Piasecki, der sich bis heute innerhalb und auch außerhalb des Landes keiner besonderen Beliebtheit erfreut. Man sagt ihm nach (ob dies zutrifft, sei dahingestellt), er sei nach Verhaftung und Aburteilung durch die Sowjets nach Polen geschickt worden mit dem Auftrag, die PAX zu gründen, die dann zu einer Anti-Organisation gegenüber der Kirche geworden sei. Fest steht jedenfalls, daß sich die Gruppe bald nach ihrer Konstituierung im Jahr 1945 um die eigene Zeitschrift „Dziś i Jutro“ (Heute und Morgen) scharte mit

der deutlichen Absicht, auch zum Episkopat gute Beziehungen zu unterhalten, die es in den Anfängen auch wirklich gab. Zur Entstehung der Gruppe sagt die PAX selbst: „Das war diktiert durch die ungemein komplizierte Situation im Land, durch das Chaos der verschiedenen politischen Orientierungen und durch die Widersprüchlichkeit der Zukunftsprognosen. Der Episkopat war durch den Ablauf der Ereignisse ebenfalls überrascht worden.“

Die staatliche Seite stand diesem Kreis von Anfang an wohlwollend gegenüber. Dagegen war er dem Episkopat vor allem wegen seines erklärt sozialistischen Programms suspekt. Dem Staat gegenüber forderte PAX Überwindung des gegenseitigen Mißtrauens. „Dazu wollen wir beitragen durch den mit Marxisten gemeinsamen Dienst an der obersten Aufgabe des Aufbaus und Wiederaufbaus des polnischen Staatswesens, durch einen ideologisch reinen und loyalen Kampf um eine möglichst vollständige Entwicklung der polnischen Idee und deren Fähigkeit, den Bedürfnissen der ganzen Menschheit zu dienen. Die Tuchfühlung von Marxisten und Katholiken in einer gemeinsamen Begegnung kann das Niveau beider Seiten nur heben.“

Gegenüber der Kirche forderte man: „Die Notwendigkeit der aktiven Beteiligung katholischer Kreise am politischen Leben entspringt der in Polen existierenden besonderen Struktur der inneren Verhältnisse . . . Die politische Passivität der katholischen Kreise kann der katholischen Sache, der polnischen Sache, nur Schaden zufügen . . . In allen Angelegenheiten rein politischer Natur können sehr weitgehende Unterschiede in den Anschauungen der einzelnen Kreise bestehen, die nichtsdestoweniger Teile des katholischen Lagers sind. Alle Versuche jedoch, die Autorität der Hierarchie in diese Geplänkel hineinzuziehen, stehen im Widerspruch zum katholischen Interesse.“

Verständlich ist auch, daß in der ersten Zeit des Suchens und Findens eines eigenen ideologischen Wegs eine Abgrenzung gegen andere Strömungen erfolgen mußte: „Es liegt auf der Hand, daß es in Polen Kreise gibt, die den revolutionären Wandlungen feindlich oder passiv gegenüberstehen. Von diesen Kreisen muß gesagt werden, daß sie sich entweder revolutionieren müssen oder keinerlei Einfluß auf die Wirklichkeit haben werden.“

Es ist nicht einfach, ein Urteil über die PAX-Organisation abzugeben. Ein derartiger Versuch wird immer vom eigenen Standpunkt und der Haltung, mit der man der Gruppe zu begegnen bereit ist, abhängen. Dennoch wird man sagen können, daß es gewiß nicht unumstritten war, sofort nach dem Kriege eine solche Vereinigung zu gründen, zumal Polen nicht im Handumdrehen nach 1945 marxistisch oder sozialistisch geworden war, sondern dies ein langwieriger Prozeß ist, der bekanntlich heute noch nicht abgeschlossen ist. Die Gruppe traf auf keine sozialistische Umwelt und hatte verständlicherweise mit Existenzschwierigkeiten zu kämpfen. Der polnische Katholizismus war nicht auf revolutionäre Wandlungen im sozialistischen Programmsinn der PAX eingestellt. Wurde er zu der damaligen Zeit des Chaos mit ideologischen Auseinandersetzungen nicht einfach überfordert? Heute wäre das vermutlich kein Problem mehr. Von unserem säkularisierten Verständnis aus betrachtet, wird man heute einer

„sozialistischen Bewegung von Gläubigen“ gewiß nicht ihre Berechtigung absprechen. Daher muß die Frage offenbleiben, ob die Zeit um 1945 überhaupt reif war für ein spontanes Entstehen solch einer Bewegung, ob sie überhaupt im spezifisch polnischen Katholizismus auf Resonanz hoffen durfte, oder ob sich deren Gründer nicht als etwas zu weitsichtig etikettiert hatten.

Die Entwicklung der Vereinigung verlief im Lauf der Jahre unterschiedlich. Sie vermochte sich allen innenpolitischen Wandlungen gegenüber anzupassen und war staatlicherseits nie mit einem Verdikt belegt. In der Stalinzeit war sie trotz mancher eigener Schwierigkeiten die einzige zugelassene konfessionelle Gruppe; sie verfügte zudem auch noch über relativen Einfluß bei den staatlichen Stellen. Anerkanntermaßen hat sie damals viele Priester vor dem Gefängnis bewahren können, die in den Reihen der PAX Schutz suchten; und sie hat sich auch darum bemüht, noch größeren Schaden von der Kirche abzuwenden. In der Zeit der Zerreißproben war sie aber auch auf der anderen Seite an der äußersten Grenze angelangt. So wurde Piasecki Buch „Wesentliche Probleme“ und die Zeitschrift „Dziś i Jutro“ vom Vatikan indiziert. Um es wiederum mit der Kirche nicht zum endgültigen Bruch kommen zu lassen, verzichtete Piasecki auf den Vertrieb seines Buchs und stellte das Erscheinen von „Dziś i Jutro“ ein.

Infolge des „politischen Tauwetters“ von 1956 drohte der PAX die totale Auflösung. Man ging gegen alles „Stalinistische“ vor und forderte öffentlich die Abschaffung der Gruppe, wobei man sie kirchenfeindlicher Umtriebe beschuldigte, ähnlich wie einige Jahre zuvor die ZNAK-Gruppe staatsfeindlicher Umtriebe bezichtigt wurde. Gomulka setzte sich jedoch persönlich für das Weiterbestehen der PAX ein. Dennoch nahm sie zahlenmäßig und an Einfluß ab. In dieser Zeit der inneren Krise formulierte Piasecki am 16. 10. 1956 in einem Artikel „Der Staatliche Instinkt“ zwei Grundprinzipien für „die schöpferische und unerläßliche gesamt-nationale Diskussion des heutigen polnischen staatlichen Instinkts: 1. Das Prinzip der schöpferischen, entwicklungssträchtigen Fortsetzung des sozialistischen Aufbaus, 2. Das Prinzip des Bündnisses eines souveränen Polens mit den Völkern der Sowjetunion“. Damit war die PAX ihrer eigentlichen sozialistischen Tendenz treu geblieben. Das Wohlwollen des Staats war ihr weiterhin gewiß.

Nicht zu übersehen ist die Aktivität dieser Gruppe in der Zeit des Konzils. Sie griff vor allem Gedanken Johannes' XXIII. auf und entwickelte für das eigene Selbstverständnis Überlegungen, die vielfach auf der Enzyklika „Pacem in terris“ basierten. Auf PAX-Initiative wurde auch auf der Dominsel von Breslau ein Standbild dieses Papstes errichtet. Hier wiederum erschien dem Episkopat die PAX suspekt; er warf ihr vor, die Gedanken Johannes' XXIII. einseitig für ihre Ziele zu mißbrauchen und verbot den Geistlichen jegliche Beteiligung an der Enthüllung des Standbilds mit der Begründung, die wahre Situation der Kirche in Polen würde verschleiert; solange Kirchbauten nicht ausreichend genehmigt würden, seien Papststandbilder überflüssig und der Lage unangemessen.

Wie immer man die PAX-Organisation sehen mag, endgültig wird man nie entscheiden können, ob der Episkopat eine anfänglich gutwillige, der Kirche gegenüber lautere PAX in die Arme des Staats trieb, oder ob der Staat ein Instrument einer weitgehenden eigenen Prägung gegen die Kirche eingesetzt hat.

3. Die Christlich-Soziale Gesellschaft

Sie ist die kleinste der Gruppierungen, nennt sich ausdrücklich nicht katholisch, sondern christlich, da ihr auch Nichtkatholiken angehören. Dennoch liegt das Schwergewicht eigentlich auf „katholisch“. Die Gruppe ist mit zwei Abgeordneten im Parlament vertreten, sie verfügt wie andere über regionale Niederlassungen und gibt ein eigenes Schrifttum heraus, vor allem die Wochenzeitung „Za i Przeciw“ (Für und Wider) und die Monatsschrift „Novum“. Der Vorsitzende der Gesellschaft, Janusz Makowski, ist gleichzeitig der derzeitige Generalsekretär der Internationalen Christlichen Friedenskonferenz. Die Gesellschaft betont sehr stark den ökumenischen Gedanken und ist, obgleich kleiner als die beiden anderen Gruppen, international engagierter und bedeutsamer. Die PAX genießt einen recht schlechten Ruf im Ausland, so daß ihr eine weitgehende Einwirkung auf internationaler Ebene versagt geblieben ist; und ZNAK ist eine strikt inländische polnische Erscheinung, die derlei Ambitionen nicht verfolgt.

Politisch steht die Christlich-Soziale Gesellschaft etwa in der Mitte zwischen ZNAK und PAX. Zum wichtigsten Anliegen gehört die Zusammenarbeit mit dem Staat auf den verschiedensten Gebieten, bei relativ scharfer Abgrenzung gegen die marxistische Ideologie und Bejahung der humanistischen Werte des Sozialismus. Sie ist einerseits keine „sozialistische Bewegung von Gläubigen“, wodurch sie sich von der PAX unterscheidet, und sie ist überkonfessionell und dadurch von ZNAK unterschieden. In der Selbstdarstellung der Gesellschaft heißt es: „Sie bezieht eindeutig Position und stellt fest, daß die Verwirklichung der Idee des Sozialismus durchaus vereinbar ist mit den lebenswichtigsten Interessen der Nation. Unser Ziel ist es, dem Wohl des einzelnen und der gesamten Gesellschaft unter den gegebenen politischen Bedingungen in Polen zu dienen bei gleichzeitiger Wahrung der Treue für die Verpflichtung, die sich aus der Tatsache der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der christlichen Kirchen ergibt. Das mögliche Zusammenwirken christlicher Kirchen mit einem sozialistischen Staat gehört zu den wichtigsten Interessen unserer Gesellschaft.“

Die Skizzierung des Bilds der einzelnen Gruppen sowie deren politisch-gesellschaftliche Ordnung mag wenigstens andeutungsweise Unterschiede voneinander und im Verhältnis zum Staat aufgezeigt haben. Anderes könnte hinzugefügt werden. So gibt es z. B. unter allen Gruppen Übereinstimmung in der Frage der Normalisierung der diözesanen und pastoralen Verhältnisse in den polnischen Westgebieten. Man weiß sich mit der Regierung einig in der Frage der Beziehungen Polens zur Bundesrepublik

und man unterstützt die Aufnahme von diplomatischen Beziehungen zwischen Polen und dem Vatikan. Da die Amtskirche keinerlei politische Gewalt und Befugnis besitzt, stehen dem polnischen Katholiken die genannten Organisationen offen, um im Rahmen des Möglichen Einfluß zu nehmen. Jedem ist es unbenommen, sich bei einer der Organisationen aktiv oder passiv zu beteiligen. Doch darf dabei nicht übersehen werden, daß diese Gruppen keine Parteien sind und keine eigenen Kandidaten für das Parlament aufstellen können. Daß es diese Abgeordneten dennoch gibt, hängt von der Nationalen Einheitsfront ab, in der alle Parteien und im Parlament vertretenen Gruppen zusammengeschlossen sind. Parteien und Gruppen benennen der Nationalen Einheitsfront lediglich Kandidaten zur Wahl; diese gelangen nach einem bestimmten Schlüssel auf die Stimmzettel, und der Wähler kann akzeptieren oder streichen. Auf diese Weise gelangen auch die katholischen Abgeordneten ins Parlament, die darauf jedoch keinen gesetzlichen Anspruch haben.

Immerhin ist der polnische Katholizismus ein großes, aber keineswegs uniformes Kraftfeld, das nicht zuletzt auch weltanschaulich vom herrschenden Marxismus ernst genommen und durchaus als Alternative gesehen wird. Diesem „Machtfaktor Kirche“ trägt der Staat auf seine Weise Rechnung, und er ist klug genug, dies nicht zu unterbinden, woraus sich für beide Seiten immer wieder die Hoffnung auftun kann, trotz bestehender Gegensätzlichkeiten dennoch Anknüpfungspunkte für die Gestaltung der gemeinsamen Zukunft zu finden, in deren Mitte der Mensch steht, der polnische Mensch ohne Rücksicht auf seine weltanschauliche Überzeugung.

UMSCHAU

Wertmaßstäbe politischer Entscheidungen

Getrieben von der Sorge um die politisch engagierte und zum äußersten Einsatz bereit, aber so vielfach irregeleitete und mißbrauchte junge Generation richtet *Gerhard Weisser*¹ mit dem Rüstzeug der heutigen Wissenschaftslehre einen vernichtenden Angriff gegen (Palaö- und Neo-) Positivismus aller Schattierungen, um den in der Politik sein Unwesen treibenden Pragmat(iz)ismus am Grunde zu zerstören.

Zwingend tut Weisser dar, daß der Politiker, um Entscheidungen zu treffen, *wissen* muß, was er letzten Endes *will*. Jede Entscheidung, die der Politiker oder wer immer trifft, geht bewußt oder unbewußt zurück auf ihr vorausliegende (Grund-)Entscheidungen oder leitet sich aus solchen her. *Logisch* führen die im konkreten Einzelfall angewandten oder anzuwendenden partikulären Wertmaßstäbe auf jeweils höhere Normen, zunächst auf „mittlere Axiome“, und diese wiederum auf eine letzte Werthaltung oder Wertentscheidung zurück, die jedoch meist nicht in derjenigen Klarheit vollzogen ist und im Bewußtsein steht, daß die in der Praxis zu treffenden Entscheidungen sauber aus ihr abgeleitet oder doch auf ihre Vereinbarkeit mit ihr überprüft werden könnten. Darum käme alles darauf an, daß, wer Entscheidungen zu treffen hat – hier der Politiker –, sich über seine eigenen Grundentscheidungen klar ist oder Klarheit verschafft.

Der Pragmatist, den Weisser scharf in Gegensatz zum echten Pragmatiker stellt, *will* der Situation entnehmen und *meint*, ihr entnehmen zu können, was sie ihm gebiete. Mit vollem Recht setzt er dem die These entgegen,

daß die Situation *als solche* niemals etwas gebietet oder verbietet. Was angesichts dieser oder jener Situation zu tun oder zu lassen ist, bestimmt sich immer nur nach dem *Wertmaßstab*, unter den ich sie stelle, um sie zu würdigen oder zu wägen, letzten Endes nach dem höchsten und letzten Wert, dem ich mich verpflichtet weiß. Selbst dann, wenn das Überleben der Menschheit von meiner Entscheidung abhinge, wäre es nicht die Situation, die mir die Entscheidung diktiert, sondern meine Bindung an dieses Überleben als einen für mich verbindlichen Wert, christlich gesprochen meine Bindung an den hl. Willen Gottes, der von mir den Entscheid für dieses Überleben fordert und dem ich diesen Entscheid schulde. – *Rein* pragmatisch (Weisser nennt es um der Verdeutlichung willen „pragmatistisch“) zu verfahren, d. h. sich *nur* nach dem zu entscheiden, was im Augenblick, bei der gegenwärtigen Lage der Dinge vorteilhaft oder erfolgversprechend erscheint, ist schlechterdings *unmöglich*; worin für mich ein Vorteil liegt, was für mich einen Erfolg oder Mißerfolg bedeutet, sagt mir niemals die Situation, sondern immer nur der *Wertmaßstab*, den ich anlege und den ich daher unabhängig von der Situation, in die ich gerate, bereits besitzen und mitbringen muß.

Um Weissers strengen Anforderungen zu genügen, müßte der Politiker Philosoph sein, und da wir *alle* für die Politik mitverantwortlich sind, müßten wir alle diese philosophischen Überlegungen anstellen. Stattdessen herrscht aber selbst bei den Politikern von Beruf meist große Unklarheit darüber, worum es ihnen letztendlich geht; politische Programme pflegen reich zu sein an „inhaltsleeren oder sehr inhaltsarmen Formeln“ (15). So müßte man unter Aufgebot aller logischen und psychologischen Hilfsmittel versuchen,

¹ Gerhard Weisser, Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre (Monographien zur Politik. H. 10.) Göttingen: O. Schwartz 1970. 68 S.

den Politikern zu helfen, ihre Gedanken, vor allem ihre Grunderkenntnisse und Grundentscheidungen, zu klären.

Unermüdlich betont Weisser die Notwendigkeit, Grunderkenntnisse und Grundentscheidungen sauber auseinanderzuhalten. Höchst bemerkenswert ist das Beispiel, an dem er die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung veranschaulicht, nämlich den *Bruch der SPD mit Marx*. Warum hat die SPD in ihrem Godesberger Grundsatzprogramm mit Marx gebrochen? Und *worin* hat sie entscheidend mit ihm gebrochen? Sie hat gebrochen mit dem Geschichtsmetaphysiker Marx, der sich von dem in ihm steckenden Revolutionär dazu hinreißen ließ, aus seiner Geschichtsperspektive einen ethischen Imperativ zu machen. Daraus, daß die geschichtliche Entwicklung mit Notwendigkeit zur „Gesellschaft der Freien“ führt, entnimmt Marx, daß dies der *Sinn* der Geschichte sei, und glaubt daraufhin den Einsatz für diese Entwicklung *fordern* zu können. Auf Grund der Marx'schen Geschichtsperspektive sind jedoch zwei Entscheidungen gleich gut möglich: entweder man nimmt zur Kenntnis, was – wirklich oder angeblich – passieren wird und läßt es, weil es einem gleichgültig ist oder weil man bei Nichtstun besser zu fahnen glaubt, dabei bewenden, läßt die Dinge laufen – oder man *will* es nach Kräften herbeiführen und unterstützen, weil man es für gut und richtig hält und sich als mitverantwortlich dafür weiß. Zwischen diesen beiden Entscheiden muß man *wählen*; keine von beiden drängt sich unabweisbar auf. Psychologisch kann man beides zugleich in sich tragen, wie in Marxens Brust der eiskalte Analytiker und der glühende Revolutionär beieinander wohnten; logisch schließen sie einander aus. Die SPD hat der Logik die Ehre gegeben; sie mystifiziert kein ethisches Sollen oder ethisches Pathos in die Analyse hinein, hält vielmehr Analyse und Entscheidung sauber auseinander. Was die Analyse angeht, mag jedes Parteimitglied sich seine eigene Meinung bilden; Bindung besteht nur an das *Ziel*, und zwar aus dem einzigen Grund, weil es als von der *Gerechtigkeit* geboten erachtet wird. Ob alle Mitglieder

der Partei diese im Schoß der Programmkommission angestellten Überlegungen kennen, ob sie dieselben nachzuvollziehen gewillt oder auch nur dazu imstande sein würden, mag man füglich bezweifeln; das ändert nichts daran, daß diese weit über den mit der Jahrhundertwende einsetzenden „Revisionismus“ hinausgehenden Überlegungen erst die Lösung der deutschen Sozialdemokratie von Marx zum förmlichen Abschluß gebracht haben und für das heute in Kraft stehende Grundsatzprogramm der Partei *tragend* sind.

Haben wir für diese saubere Trennung von Erkenntnis und Entscheidung die heutige Wissenschaftslehre nötig? Muß man dazu die von ihr behauptete „logische Unabhängigkeit der Grundentscheidungen von den Grunderkenntnissen“ (30) akzeptieren und Weissers Überzeugung teilen, daß „unbemerkt von der Öffentlichkeit . . . Erkenntniskritik und Logik, vertiefte Psychologie und neue Zeitanalysen . . . den Boden unter *allen* (Hervorhebung von W.) positivistischen, essentialistischen (auch thomistischen), geschichtsmetaphysischen und begriffsrealistischen Positionen hinweggespült“ haben (43), und müssen wir darum „Abschied von zweieinhalb Jahrtausenden abendländischer Philosophie“ (48) nehmen? In aller Bescheidenheit darf darauf hingewiesen werden, daß wir Vertreter einer auf aristotelisch-scholastischer Philosophie aufbauenden Soziallehre von jeher auf diesen logischen Bruch bei Marx hingewiesen haben. Daß bloße Faktizitäten keine Entscheidungen begründen, daß Entscheide sich immer erst aus der Wertung ergeben, die wir an die Fakten herantragen oder der wir sie unterstellen, das ist für uns so selbstverständlich, daß wir uns nur selten veranlaßt sehen, es auszusprechen. Vielleicht hätten wir vielen Irrungen und Mißverständnissen vorgebeugt, wenn wir dies für uns Selbstverständliche mit mehr Nachdruck und Beharrlichkeit immer wieder eingehämmert hätten. Etwas ganz anderes dagegen ist es, wenn Weisser im Sinn der heute herrschenden Auffassung das, was von den Faktizitäten gilt, *allgemein* auf Erkenntnisse, insbesondere auf Grunderkenntnisse, ausweitet. Das hat mit Logik nichts zu tun, sondern

ist in Logik sich verkleidende Metaphysik. Wer wie Weisser als kritischer Philosoph (er gehört der Fries-Schule an) Metaphysik überhaupt ablehnt, darf sich solch verkleideter Metaphysik nicht bedienen; folgerichtig müßte er sagen: ob zwischen Grunderkenntnissen (d. i. dem, *was* da erkannt wird) und Grundentscheidungen (d. i. dem, *worüber* und *wonach* entschieden wird) ein Zusammenhang besteht, oder ob Grundentscheide von Grunderkenntnissen schlechterdings und ausnahmslos unabhängig sind, darüber muß ich mich, um nicht in Metaphysik zurückzufallen, einer Aussage enthalten.

Ist darum die Wissenschaftslehre so, wie Weisser sich ihrer bedient, von uns als nutzlos anzusehen? Sie schießt über das Ziel hinaus; das ist beklagenswert. Davon unberührt bleibt aber, daß sie das Instrumentarium, dessen die Wissenschaft sich zu ihrer Selbstkontrolle bedient, außerordentlich bereichert und verfeinert hat. Benutzt man dieses In-

strumentarium, so hat man zudem Aussicht, auch in Kreisen Gehör zu finden, bei denen man mit Aristoteles nicht ankommt.

Weisser hat als akademischer Lehrer ungewöhnlich stark erzieherisch prägenden Einfluß nicht nur auf seinen Schülerkreis ausgeübt, sondern weit darüber hinaus. Der in diesem Bändchen etwas erweitert abgedruckte, von ihm am 30. 10. 1970 anlässlich seines Rücktritts vom Vorstandsvorsitz der Friedrich Ebert Stiftung gehaltene Vortrag ist gewissermaßen sein „politisches Testament“. Wollen unsere Politiker nicht pragmatistische, sondern echt pragmatische Politik machen, wollen sie der für letzte Werte und höchsten Einsatz bereiten Jugend etwas bieten, das diesen Einsatz lohnt, dann haben sie allen Grund, sich der ungewohnten Mühe zu unterziehen, dieses „politische Testament“ Weissers noch bei seinen Lebzeiten gründlich zu studieren und zu beherzigen.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

BESPRECHUNGEN

Publizistik

HAACKE, Wilmont: *Publizistik und Gesellschaft*. Stuttgart: Koehler 1970. 488 S. Lw. 26,50.

Das Fach Publizistikwissenschaft hat sich, wie manche andere jüngere akademische Disziplin, während der letzten Jahrzehnte sowohl im Universitätsbereich als auch in der Öffentlichkeit eine ansehnliche Reputation verschafft. Übrigens ist die Disziplin älter und sozusagen ehrwürdiger als gemeinhin vermutet wird; ohne Übertreibung lassen sich ihre Anfänge bis zur Rhetorik der Antike verfolgen. In jedem Fall zählen zu ihren Vorläufern so prominente Aufklärer wie der Göttinger Publizist und Professor Ludwig von Schlözer.

Eine von Außenstehenden nicht leicht zu bemerkende Schwierigkeit für das Fach Publizistikwissenschaft ist – neben der chronischen personellen Unterbesetzung von Lehrstühlen – der Umstand, daß es sich in eine Fülle in wissenschaftlicher Hinsicht höchst differenzierter Gebiete aufgliedert. Neben der Presse- und Mediengeschichte gehören Filmologie, Kommunikationswissenschaft, Meinungsforschung oder Demoskopie, empirische Sozialforschung, ja selbst Randgebiete wie Theater- und Kulturwissenschaften hinzu. Wie keine andere Disziplin sonst liegt die Publizistikwissenschaft im Schnittpunkt zwischen Geistes- und Sozialwissenschaften.

Wenn Wilmont Haacke, Inhaber des Lehrstuhls für Publizistik der Universität Göttingen, nunmehr einen Band zum Problemkomplex „Publizistik und Gesellschaft“ vorlegt, so lautet, wie er im Vorwort betont, seine Absicht, „die Vielfalt der Beziehungen der Publizistik zur Gesellschaft zu zeigen, ihrer Abhängigkeit von der Gesellschaft ebenso wie ihrem Einfluß auf sie nachzuspüren, anderer-

seits die Furcht der Gesellschaft vor unerbetener Publizität und ihr Ringen um erwünschte Öffentlichkeit nachzuzeichnen“. Dieses Vorhaben kann nur dem glücken, der die Publizistikwissenschaft eben als ein zugleich geistes- wie sozialwissenschaftliches Fach begreift. Folgerichtig beschränkt sich Haacke nicht einseitig auf die Moderne, vielmehr berücksichtigt er gründlich die historische Entwicklung der einzelnen Kommunikationsmittel.

Haackes methodische Gründlichkeit erweist sich bereits im ersten Kapitel seiner Darlegungen, worin er über frühe sozialwissenschaftliche Ansätze zur publizistischen Forschung berichtet. Im Zug einer bemerkenswerten Entdeckung weist er nach, daß bereits ein Mann wie Schlözer, naturgemäß auf den Standard damaliger Wissenschaftlichkeit bezogen, Wege beschritten hat, wie sie später von der modernen Publizistikwissenschaft mit einem verfeinerten Forschungsinstrumentarium wiederholt worden sind.

Der Schwerpunkt des Buchs liegt indes nicht in dem historischen Bereich. Ausführungen über die Tagespresse und das Zeitschriftenwesen der Gegenwart, über Probleme der Filmkritik, über Fragen des Feuilletons, ferner über die Soziologie des Journalisten und Publizisten belegen die Aktualitätsbezogenheit. Eine solche Vielfalt der Einzelprobleme aufzugreifen war Haacke wohl nur möglich, weil er überdies zu sämtlichen angeschnittenen Details die Fülle der vorliegenden wissenschaftlichen Sekundärliteratur eingehend zu Rat gezogen hat. Das verleiht der Veröffentlichung den Rang einer ausgezeichneten Informationsquelle.

Die Publikation vermag fachfremden, doch wissenschaftlich vorgebildeten Lesern einen

Überblick über den komplexen Charakter des Fachs Publizistik ebenso wie des Verhältnisses zwischen Publizistik und gesellschaftlicher Wirklichkeit zu vermitteln. Sie erscheint Kennern der Disziplin als willkommen

mener Wegweiser, um sich über die wesentlichen Inhalte und Probleme der Publizistik- und Kommunikationswissenschaft zu orientieren.

H. Koschwitz

Literatur

ONIMUS, Jean: *Charles Péguy*. München, Wien: Herold 1970. 160 S. Lw. 19,80.

DUPLOYE, Pie: *Die religiöse Botschaft Charles Péguy's*. Freiburg: Herder 1970. 824 S. (Schriften zum Weltgespräch. 4.) Lw.

„Ich halte Péguy nicht ausdrücklich für einen Heiligen. Aber er ist ein Mensch, der über seinen Tod hinaus in Rufnähe ist, ja noch näher...“ Dieses Wort G. Bernanos' scheint in Deutschland zunehmenden Widerhall zu finden (um so verwunderlicher, daß der Verlag sein seit Jahren vergriffenes „Mysterium der Hoffnung“ anscheinend nicht wieder aufzulegen gedenkt). Es steht als Motto der kleinen Monographie von J. Onimus voran, die wir zuerst vorstellen wollen. „Der Weg (la route) Péguy's“ heißt sie im Original. Dieser Weg meint den äußeren Lebensgang und die innere Entwicklung Péguy's in einem: den fast einsamen Weg eines unerbittlichen Kämpfers, dem bei allem Verlangen nach Freundschaft und Frieden doch stets „magis amica veritas“ galt, vom militanten Sozialismus und der Dreyfus-Affaire seiner Jugend über den Bruch mit den Gefährten, die Gründung der berühmten „Cahiers de la Quinzaine“ zu den tiefen Mysteriendichtungen und dem Vers-Epos *Éve* eines Gläubigen (will sagen: aus dem Glauben Lebenden) in verteidigter und erlittener Distanz zu seiner Kirche, dessen letzte unvollendete Schrift die scharfe Polemik der „Note Conjointe“ darstellt.

Dieser fast persönlichen Hinführung und Einladung zu Péguy (S. 72 muß es übrigens statt Ludwig Aloisius v. Gonzaga heißen) folgt in dem Werk Duployés eine gewichtige wissenschaftliche Arbeit (eine „Thèse“, für deutsche Verhältnisse eine Habilitations-

schrift). Auch sie von Verehrung und Liebe diktiert, für deutsche Leser vielleicht ein wenig zu französisch in ihrer oft breiten Rhetorik und ihren manchmal das Peinliche streifenden Superlativen (diese nicht ohne Gegenstücke bei Péguy selbst. – Und da wir schon bei der Kritik sind: Sollte das Original, das mir leider nicht erreichbar war, nicht zumindest ein Literaturverzeichnis haben, wenn schon keine anderen Register? Man liest etwa – und dies ist kein Einzelfall – in einer Fußnote [635] bez. K. Rahner: a. a. O. 14–15, blättert zurück, findet S. 395 ein weiteres a. a. O., um schließlich ohne Lösung die erste Seite zu erreichen... Die „vertus théologiques“ [49] sind übrigens nicht die christlichen Kardinal-, sondern die „theologischen“ oder „göttlichen“ Tugenden.) Aber wenn man darüber hinwegsieht, dann wird die nicht immer leichte Lektüre, die sowohl in Detailerörterungen hinein wie zu erstaunlich weit gegriffenen Globalvergleichen führt, zu Auseinandersetzungen und Anspielungen, die trotz der Hinweise des Übersetzers für den deutschen Leser oft wenig besagen, dann wird also die *Arbeit*, die das umfangreiche Buch dem Leser macht, durch den Gewinn reich aufgewogen. Nicht bloß, weil ein Mann, ein Dichter, Philosoph und Theologe wie Péguy die Mühe lohnt, sondern weil man erfährt, wie dieser Einzelgänger mit all seinen, zurückhaltend gesprochen: Eigenheiten tatsächlich etwas von den Propheten des Alten Bundes hat, d. h. (in der Sprache seiner anderen Wurzel, des Griechischen:) daß er weniger sagt oder verbirgt als vielmehr hinweist, zeigt und bezeugt; daß er in faszinierender Entsprechung uns in unseren heutigen Fragen angeht. Nicht als Berufungsinstanz, nicht

immer als Lehrer und schon gar nicht stets als Vorbild, aber eben auf die Weise des prophetischen Symbols: ein solches „gibt zu denken“. Hier hinsichtlich des Geldes und der Armut, der konkreten Bindung und übernationaler Solidarität, der Alternative „moderner“ Weltlichkeit und wahrhaft bezeugenden Engagements im Irdischen (dies nicht zuletzt bez. des heiklen christlichen Verhält-

nisses zum Schönen, zu Kunst und Literatur); hinsichtlich des Humanen (des „Heidentums“) wie des jüdischen Volks, hinsichtlich Liebe und Revolution, Christlichkeit und Kirchlichkeit, schließlich, um unsere inkonzinne Reihung mit dem Titel des Buchs („La Religion de Péguy“) zu beenden, hinsichtlich Glaube und Religion.

J. Splett

Psychologie

VERGOTE, Antoine: *Religionspsychologie*. Olten, Freiburg: Walter 1970. 402 S. Lw. 29,-.

Um einer religiösen Betätigung von der Psychologie her nicht zu nahe zu treten, muß der Verf. Religionswissenschaft als Erfahrungswissenschaft, ihre „wohlwollende Neutralität“ (13) und den „methodologischen Ausschluß des Transzendenten“ (15) rechtfertigen. Vergote bemüht sich um einen verständlichen Religionsbegriff, der freilich daran scheitern muß, daß er, je „klarer“ er sich wird, desto abstrakter und philosophisch vorbelasteter wird: spricht er doch nur dort von Religion, „wo die psychischen Kräfte zu einem Göttlichen hin polarisiert sind, das über den Menschen hinausgeht und ihn als mehr oder weniger unabhängiges Zentrum ansieht“ (28).

Nach solcherart Anstrengung des Begriffs ist man gespannt auf die genetisch und dynamisch eingestellte Psychologie, die bei der methodischen Bearbeitung von „religiöser Erfahrung“ durch den Verfasser notwendig zu so etwas wie „religiöser Einstellung“ als schon in der Struktur der menschlichen Psyche liegend kommt. Dazu bringt der Verfasser eine ausführliche und gute Dokumentation. Die Beschreibung religiöser Erfahrung, verbunden mit einem guten Einblick in empirische Arbeiten, bereiten den Boden für die Durchdringung des religiösen Akts mit motivationspsychologischen Methoden. Daß dabei viel Empirie zu Wort kommt, ist ein besonderes Verdienst des Verfassers. Mit großem Gewinn liest man von grundlegenden, menschlichen Aktivitäten, die in Form des Mutter-

und Vatersymbols das religiöse Verlangen charakterisieren. Ganz ausgezeichnet ist, was der Verf. über „Elternsymbole und das Gottesbild“ zusammenträgt und kommentiert. (Leider reiht Vergote, wie üblich, C. G. Jung wieder unter die Psychologen ein, wiewohl er auch und gerade in seinem Begriff der Kollektivpsyche „den Austausch von Person und Umwelt, von Dingen und Personen“ (51) im Auge hat. Und gänzlich falsch ist es, wenn S. 211 steht, daß Jungs Psychologie statisch sei! (Der Rezensent ist kein Jungianer, sondern praktizierender Psychoanalytiker!)

Ein Hauptanliegen des Buchs scheint das 4. Kapitel zu sein, das überschrieben ist: „Die religiöse Einstellung – ihre Spannung und ihre Struktur.“ Mit Allport unterscheidet Vergote bei der „religiösen Ganzheitsbildung“ drei Momente: „die bewußte Übernahme des Vergangenen, die Differenzierung, die sich im Konfliktgeschehen vollzieht, und die Nachahmung eines Vorbildes“ (270). Wertvolle Erkenntnisse bietet der Autor in seinem Kapitel über den Atheismus. Leider ist der zweite Teil des Buchs, der Abriss einer genetischen Religionspsychologie, gegenüber dem ersten Teil (348 S.) mit seinen 36 Seiten kurz geraten. Religionspädagogen und alle Seelsorger sollten mindestens diese positiven, religionspsychologischen Aussagen beherrschen. Von einem solchen Verfasser erwartet man gerne eine weitere, differenzierende Systematik und angereicherte, positive Darstellung religionspsychologischer Thematik.

F. Schlederer SJ

THUN, Theophil: *Das religiöse Schicksal des alten Menschen*. Eine religionspsychologische Untersuchung. Stuttgart: Klett 1969. 350 S. Lw. 28,-.

Der bekannte Verfasser legt hier eine Arbeit vor, die er mit einer explorativen Methode gewonnen hat und die Gerontologie auch auf religiösem Gebiet heimisch macht. 65 Gesprächspartner wurden ausgewählt und mit ihnen nach einer ersten Kontaktaufnahme „ein längeres Gespräch“ (11) vereinbart. Themen waren: Rückschau auf den eigenen Werdegang aus der Familie heraus – es wurde „wortgetreu protokolliert“ (12) –, Interessen der Exploranden, ihre Idealbilder, Sünden (menschliche Schwächen und Verfehlungen, sittliche Wertungen), ihr Gewissen, Ansichten über den Tod, das Gebet, Jesus Christus, Glauben an Gott, das Wirken Gottes, das Denken an Gott, Engel und Himmel, Hölle und Teufel, die Erschaffung der Welt und die Auferstehung von den Toten.

Die Gesprächspartner stammten aus verschiedenen sozialen Schichten und aus verschiedensten weltanschaulichen Denomina-

tionen. In exemplarischer Weise werden vom Verf. 36 Protokolle ganz wiedergegeben und die verbleibenden 29 zum Teil verwendet. Es werden Persönlichkeiten mit einer ungebrochenen religiösen Entwicklung vorgestellt, Individualisten, die sich eigenständig innerhalb einer überkommenen Konfession entwickelt haben, Konvertiten, Suchende (als Distanzierte gegenüber der überkommenen Konfession), Sozialisten, Persönlichkeiten ohne Zugehörigkeit zu einer Gesinnungsgemeinschaft. Es würde zu weit führen, auch nur andeutungsweise Ausschnitte aus Protokollen wiederzugeben, da sie ja immer ganz subjektiv bleiben. Eine wissenschaftliche Verarbeitung wurde nicht angestrebt, darum konnte vielleicht gerade der unmittelbare Eindruck und das Schicksalhafte der Aussagen eingefangen bleiben. Man liest nicht ohne innere Beteiligung von diesen Menschen. Der Seelsorger sei aber vor falschen oder zu weitgehenden Schlüssen gewarnt, besonders was die Religionsphilosophie betrifft.

F. Schlederer SJ

ZU DIESEM HEFT

MATTHÄUS KAISER ist o. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

LUDGER OEING-HANHOFF ist o. Professor für Philosophie an der Universität Gießen.

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

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. 7. Die Episteln II: Aschermittwoch bis Ostersonntag. Lesejahr C. 8. Die Episteln III: 2. Ostersonntag bis Pfingsten. Lesejahr C. Hrsg. v. Heinrich Kahlefeld in Verbindung mit Otto Knoch. Frankfurt, Stuttgart: Knecht, Kath. Bibelwerk 1971. 222 S., 352 S. Kart. 8,50 und 9,50.

Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. 9. Die Evangelien VI: 2. Sonntag nach Ostern bis 17. Sonntag im Jahreskreis. Lesejahr C. Hrsg. v. Heinrich Kahlefeld in Verbindung mit Otto Knoch. Frankfurt, Stuttgart: Knecht, Kath. Bibelwerk 1971. 299 S. Kart. 9,80.

Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. Vorarbeiten Heft 2. Mit Beiträgen von Joachim Gnlika, Ferdinand Hahn, Rudolf Schnakenburg, Ulrich Liz. Köln: Benziger 1970. 135 S. Kart. 16,80.

Fällt Gott aus allen Wolken? Schriftsteller über Religion und Sprache. Hrsg. v. A. Grabner-Haider und P. Kruntorad. Mainz: Grünewald 1971. 184 S. Kart. 18,80.

Fischer, Henry – Schöpping, Wolfgang: Materialdienst Gemeindearbeit. Mainz: Matth. Grünewald 1971. 24 S. Loseblattausgabe mit Ringbuch, Plastik 24,-.

Freytag, Werner: Sex – Ehe – Gesellschaft. Ein Handbuch aus ärztlicher Sicht. Aufklärung, Anatomie und Physiologie der Geschlechtsorgane, Geburtenregelung, Vererbung, Eugenik. Freiburg: Herder 1971. 318 S. (Herder-Bücherei. 392.) Kart. 5,90.

Ganswinkel, Albert von: Katholische Sexualmoral im Wandel. Köln: Benziger 1971. 52 S. Kart. 4,80.

Gombrowicz, Wittold: Die Tagebücher. Band 1–3. Pfullingen: Neske 1970. 402 S., 329 S., 276 S. Kart. 14,-; 12,-; 12,-.

Grabner-Haider, Anton: Sprachentwertung in den Kirchen. Köln: Benziger 1971. 48 S. (Kritische Texte. 7.) Kart. 4,80.

Grosse, Franz: Dr. theol. Matthias Laros (1882–1965). Der große geistige Brückenbauer. Werkgeleit und Bibliographie. Koblenz: Veröffentlichung der Stadtbibliothek Koblenz o. J. 88 S. Kart.

Härdelin, Alf: Liturgie im Widerstreit. Einsiedeln: Johannes Verlag 1970. 86 S. (Kriterien. 21.) Kart.

Heinemann, Horst – Stachel, Günter – Vierzig, Siegfried: Lernziele und Religionsunterricht. Grundsätzliche Überlegungen und Modelle lernzielorientierten Unterrichts. Köln: Benziger 1970. 222 S. (Unterweisen und Verkünden. 11.) Kart. 12,80.

Hermant, Jost: Pop International. Eine kritische Analyse. Frankfurt: Athenäum Verlag 1971. 211 S. (Schriften zur Literatur. 16.) Lw.

Georg Heym. Ausgewählt von Karl Ludwig Schneider und Gunter Martens. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1971. 286 S. (Sammlung dialog. 46.) Paperback 16,-.

Holzer, Horst: Gescheiterte Aufklärung? Politik, Ökonomie und Kommunikation in der Bundesrepublik Deutschland. München: Piper 1971. 268 S. (Texte und Studien zur Soziologie.) Kart. 19,80.

Jugend und Gesellschaft. Wegzeichen zu einer Jugendpolitik. Von Pierre Arnold u. a. Köln: Benziger 1971. 187 S. Kart. 16,80.

Juterzenka, Manfred von: Was tut die Uno? Idee und Wirklichkeit einer Weltorganisation. Düsseldorf: Schwann 1971. 152 S. Kart. 11,80.

Klee, Ernst: Die im Dunkeln... Sozialreportagen. Düsseldorf: Patmos 1971. 123 S. Kart. 9,80.

Koster, Dominikus: Volk Gottes im Werden. Gesammelte Studien. Hrsg. v. Hans-Dieter Langer und Otto Hermann Pesch. Mainz: Matth. Grünewald 1971. 278 S. (Walberberger Studien. 7.) Lw. 29,-.

Der Lehrer in Schule und Gesellschaft. Texte hrsg. v. Klaus Betzen, Karl Ernst Nipkow. München: Piper 1971. 319 S. Kart. 14,80.

Lexikon der Psychologie. Erster Band: AAM bis Graphische Darstellung. Freiburg: Herder 1971. 810 S. Lw. 78,-.

Machovec, Milan: Vom Sinn des menschlichen Lebens. Freiburg: Rombach 1971. 237 S. Lw. 32,-.

Mainberger, Gonsalvo: Gott lebt und stirbt mit dem Menschen. Freiburg: Herder 1971. 186 S. Kart. 17,-.

Marhold, Wolfgang: Fragende Kirche. Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen. Mit einer Einführung von Norbert Greinacher. München, Mainz: Kaiser, Grünewald 1971. 195 S. (Praxis der Kirche. 5.) Kart. 16,-.

- Mead, Margaret:* Der Konflikt der Generationen. Jugend ohne Vorbild. Freiburg: Walter 1971. 135 S. Kart. 12,-.
- Mirgeler, Albert:* Revision der europäischen Geschichte. Freiburg: Alber 1971. 270 S. Lw. 38,-.
- Myrdal, Jan:* China: Die Revolution geht weiter. Bericht über den Fortschritt in Liu Ling. Mit 59 Fotos von Gun Kessle. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1971. 195 S. Kart. 18,-.
- Nicolas, Jean-Hervé:* La Grace et la Gloire. Paris: Beauchesne 1971. 142 S. Kart. 12 F.
- Ecumenisme et Mission.* Rapports, Echanges et Carrefours de la XLe Semaine de Missiologie de Louvain. Louvain: De Brouwer 1970. 250 S. Kart.
- Paillard, Jean:* Christ unter Atheisten. Frankfurt: Knecht 1971. 205 S. Lw. 19,80.
- Parlamentarismus ohne Transparenz.* Hrsg. v. Winfried Steffani. Opladen: Westdt. Verlag 1971. 272 S. (Kritik. 3.) Kart. 16,-.
- Perrin, Joseph-Marie:* L'Eucharistie. De l'Evangile à Vatican II. Paris: Beauchesne 1971. 164 S. Kart. 12 F.
- Podimattam, Felix Mathew:* Relativity of natural law in the renewal of moral theology. Rom: 1971. 172 S. Lw. Rs 14,-.
- Post, Werner:* Kritische Theorie und Metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers. München: Kösel 1971. 155 S. Kart. 9,80.
- Priebe, Hermann:* Landwirtschaft in der Welt von morgen. Düsseldorf: Econ 1970. 450 S. Lw.
- Rahner, Karl:* Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg: Herder 1971. 255 S. (Herder-Bücherei. 389.) Kart. 4,90.
- Religionslehrer 1970.* Ergebnisse einer Umfrage. Im Auftrag des Bundes evang. Religionslehrer an den Gymnasien in Westfalen und Lippe. Hrsg. v. Hermann Zabel. Dortmund: Crüwell 1971. 48 S. Kart.
- Sauer, Ernst Friedrich:* Kulturphilosophie. Köln: Wienand 1970. 238 S. Kart. 16,80.
- Savigny, Eike von:* Grundkurs im wissenschaftlichen Definieren. Übungen zum Selbststudium. Stuttgart: dtv 1970. 167 S. (Wissenschaftliche Reihe. 4062.) Kart. 4,80.
- Schaller, Fritz Patrick:* Zum Informationsrecht im kirchlichen Raum. Eine Studie nach den Texten des Vatikanum II. Freiburg: Universitätsverlag 1970. 134 S. (Öffentliche Soziale Kommunikation. 2.) Kart. Fr. 18,-.
- Schiwy, Günther:* Neue Aspekte des Strukturalismus. München: Kösel 1971. 191 S. Kart. 16,80.
- Schmidbauer, Wolfgang:* Seele als Patient. Eine Aufklärung für Gesunde und Gefährdete. München: Piper 1971. 348 S. Lw. 25,-.
- Schupp, Franz:* Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey. Innsbruck: Österr. Kommissionsbuchhandlung 1970. 149 S. (Studien und Arbeiten der Theologischen Fakultät. 5.) Kart. öS 370.
- Schmidbauer, Wolfgang - Scheidt, Jürgen vom:* Handbuch der Rauschdrogen. München: Nymphenburger Verlagshandlung 1971. 260 S. Lw. 22,-.
- Schwager, Raymund:* Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius. Köln: Benziger 1970. 198 S. Kart. 19,80.
- Seuffert, Josef:* Fürbitten. Anleitung und Modelle. München: Don Bosco 1971. 111 S. (Hilfen für den Gottesdienst.) Plastik 10,80.
- Stark, Leonhard:* Der Deutsche von Morgen. Stockholm: Selbstverlag 1958. 84 S. Kart. 7,50.
- Stark, Leonhard:* Der Gott von morgen. Stockholm: L. Stark-Verlag 1959. 94 S. Kart.
- Staub der Jahrhunderte oder Wie kann man Dogmen glaubhaft verkündigen?* Hrsg. v. Gotthold Hasenhüttl. Mainz: Matth. Grünewald 1971. 159 S. Kart. 16,80.
- Stekla, Herbert:* Der regressus ad infinitum bei Aristoteles. Meisenheim am Glan: Anton Hain 1970. 83 S. (Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung. 22.)
- Thalmann, Marianne:* Die Romantik des Trivialen. Von Grosses „Genius“ bis Tiecks „William Lovell“. München: List 1970. 138 S. (List Taschenbücher der Wissenschaft. 1442.) Kart. 4,80.
- Theill-Wunder, Hella:* Die Archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie. München: Fink 1970. 204 S. (Humanistische Bibliothek. Reihe 1: Abhandlungen. Band 8.) Kart. 38,-.
- Wess, Paul:* Wie von Gott sprechen? Wien: Styria 1970. 198 S. (Offene Fragen.) Kart. 11,80.
- Wickler, Wolfgang:* Die Biologie der Zehn Gebote. München: Piper 1971. 224 S. Lw. 18,-.
- Widmer, Ch.:* Gabriel Marcel et le théisme existentiel. Paris: Ed. du Cerf 1971. 244 S. Kart. 30 F.
- Wirpsza, Witold:* Pole, wer bist du? Frankfurt: Bucher 1971. 269 S. Lw. 25,-.
- Wuermeling, Henric L.:* Werden wir falsch repräsentiert? Sinn und Widersinn des heutigen Parlamentarismus. München: Kindler 1971. 215 S. Kart. 12,80.
- Yannaras, Christos:* De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu. D'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger. Paris: Ed. du Cerf 1971. 133 S. Kart. 18 F.

24. APR. 1972

- 6. 9. 72

29. JULI 1974

26. JUNI 1975

15. SEP. 1975

17. DEZ. 1975

- 4. MRZ. 1976

14. JULI 1976

20. DEZ. 1977

6. APR. 1978

~~15. JUNI 1978~~

3. OKT. 1978

8. OKT. 1978

25. 7. 79

10. JAN. 1980

- 5. FEB. 1980

11. APR. 1980

- 28. APR. 1980

8. APR. 1981

29. JULI 1982

9. DEZ. 1982

20. DEZ. 1982

24. FEB. 1983

30. 3. 83

14.60