



N12<522832433 021



ubTÜBINGEN



ubingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÜSCHINGEN

88 Fächer Z 71/243 Prof. Herber M65 18 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 7
Juli 1971

Hundert Jahre „Stimmen der Zeit“

H. Wagner

Pastoralschreiben über die Medien

K. Rahner

Was ist ein Sakrament?

C. F. Geyer

Ist das absurde Theater tot?

F. Everschor

Filmfestspiele Cannes 1971

U. P. TOB.
- 8. JULI 1971

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

INHALT

Die Redaktion	Hundert Jahre „Stimmen der Zeit“	1
Hans Wagner	Gemeinschaft durch Mitteilung. Das Pastoralschreiben über die Instrumente der sozialen Kommunikation	3
Karl Rahner SJ	Was ist ein Sakrament?	16
Carl-Friedrich Geyer	Ist das absurde Theater tot? Edward Albees Stück „Der Amerikanische Traum“	26
Franz Everschor	Romantik und Gewalt. Cannes 1971: Tendenzen im internationalen Filmschaffen	39
Werner Löser SJ	Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H.-G. Gadamer und J. Habermas	50

UMSCHAU

Werner Trutwin	Eine bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht	60
Gerhard Podskalsky SJ	Die orthodoxe Kirche Finnlands	64

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte	66
Ostkirchen	67
Marxismus	68
Gesellschaft und Wirtschaft	70

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

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Dr. Hans Wagner, 8 München 60, Plankenfelder Straße 19 – Carl-Friedrich Geyer, 5 Köln, Ulrichgasse 27–29 – Franz Everschor, 6232 Bad Soden, Parkstraße 13 – Werner Löser, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstraße 224 – Werner Trutwin, 53 Bonn, Winzerstraße 85 – Gerhard Podskalsky, 8 München 22, Kaulbachstraße 31a.

STIMMEN DER ZEIT · 188. BAND · 96. JAHRGANG · HEFT 7

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 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

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

188. BAND



1971

VERLAG HERDER FREIBURG



STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Reinhold Iblacker SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistrasse 16, Tel. 17 40 96. Redaktionelle Zuschriften, Manuskripte, Besprechungsstücke, Tauschexemplare sind nur an die Redaktion zu senden. Unverlangte Manuskripte können nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto beiliegt. Nicht angeforderte Besprechungsstücke werden nicht zurückgesandt. Nachdruck oder photomechanische Wiedergabe einzelner Beiträge nur mit besonderer Erlaubnis. Verlag und Vertrieb: Herder KG, 78 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Straße 4. Anzeigen: Anzeigenverwaltung Verlag Herder, gültige Anzeigen-Preisliste Nr. 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

Gh 2449

INHALT DES 188. BANDS

<i>Baumgart, Winfried</i> : Lepanto 1571. Zum vierhundertsten Jahrestag der großen Seeschlacht	247
<i>Bleistein, Roman</i> : Intellektualismus und Sentimentalität	289
<i>Böckenförde, Ernst-Wolfgang</i> : Abschaffung des § 218 StGB? Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot	147
<i>Brandenburg, Albert</i> : Augsburger Bekenntnis und Augsburger Religionsfriede 1971	75
<i>Brugger, Walter</i> : Die Union der Kirchen	190
<i>Buddemeier, Heinz</i> : Zur Vorgeschichte der optischen Massenmedien	122
<i>Everschor, Franz</i> : Geteilte Berlinale zwischen Mode und Progressivität	199
– Romantik und Gewalt. Cannes 1971: Tendenzen im internationalen Film-schaffen	39
<i>Friedmann, F. G.</i> : Die Indianer in den USA	106
<i>Froitzheim, Dieter</i> : Logische Vorüberlegungen zum Thema „Hierarchie der Wahrheiten“*	422
<i>Geyer, Carl-Friedrich</i> : Ist das absurde Theater tot? Edward Albees Stück „Der Amerikanische Traum“	26
<i>Goeke, Hugo</i> : Überlegungen zum Diakonat	311
<i>Hoffmann, Fernand</i> : Hoffnung jenseits des Prinzips Hoffnung. Marginalien zur „Krebsstation“ von Alexander Solschenizyn	87
<i>Hofmeier, Johann</i> : Kirchliche Strukturplanung	230
<i>Huth, Werner</i> : Religiöse Erfahrung und Drogen	291
<i>Janssen, Heinz</i> : Der Dienst der Kirche in der Schule – Schulseelsorge*	274
<i>Kasper, Walter</i> : Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit	363
<i>Kerber, Walter</i> : Octogesima Adveniens. Ein Dokument der Freiheit	168
<i>Knitter, Paul</i> : Zeugnisse einer kritischen Freundschaft. Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann*	277
<i>Koschwitz, Hansjürgen</i> : Zum Problem der Objektivität in der Informations-politik der Massenmedien	337

Umschaubiträge sind durch * bezeichnet.

<i>Kranz, Gisbert</i> : C. S. Lewis über Sigmund Freud	179
<i>Krzywon, Ernst Josef</i> : „Leben in der Sprache“*	136
– Das Vermächtnis von Auschwitz*	351
<i>Kurz, Paul Konrad</i> : Antworten zur Kirchenmitgliedschaft	145
– Subkultur als „letzte Möglichkeit“?*	420
– Die Welt der Arbeit. Von der literarischen Öffentlichkeit zur „Basis- öffentlichkeit“*	267
<i>Löser, Werner</i> : Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H.-G. Gadamer und J. Habermas	50
<i>Maierhöfer, Fränzi</i> : Atemnot. Zu Thomas Bernhards Texten	401
<i>Messerschmid, Felix</i> : Zur Diskussion über katholische Erwachsenenbildung*	418
<i>Nell-Breuning, Oswald von</i> : Ein Grundgesetz der Kirche?	219
– Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft	377
<i>Neufeld, Karl H.</i> : Communio Boquen. Das Experiment einer Zisterzienserabtei*	270
<i>Podskalsky, Gerhard</i> : Die orthodoxe Kirche Finnlands*	64
<i>Rahner, Karl</i> : Was ist ein Sakrament?	16
<i>Schade, Herbert</i> : Gestaltloses Christentum?	217
<i>Seibel, Wolfgang</i> : Die Autorität der Dekrete	73
– Demokratische Kirche?	361
<i>Splett, Jörg</i> : Der Tod im Denken*	354
<i>Steinmüller, Wilhelm</i> : Die Lex Ecclesiae Fundamentalis – Ein ökumenisches Ärgernis	386
<i>Trutwin, Werner</i> : Eine bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht*	60
<i>Vries, Wilhelm de</i> : Der Dialog zwischen Ost und West in der Kirche	259
<i>Wagner, Hans</i> : Gemeinschaft durch Mitteilung. Das Pastoral Schreiben über die Instrumente der sozialen Kommunikation	3
<i>Walz, Herbert</i> : Spanien – Fluchtweg deutscher Schriftsteller 1940	324
<i>Die Redaktion</i> : Hundert Jahre „Stimmen der Zeit“	1

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

<i>Hugo Goeke</i> : Überlegungen zum Diakonat	311
<i>Johann Hofmeier</i> : Kirchliche Strukturplanung	230
<i>Heinz Janssen</i> : Der Dienst der Kirche in der Schule – Schulseelsorge*	274
<i>Walter Kerber</i> : Octogesima Adveniens. Ein Dokument der Freiheit	168
<i>Paul Konrad Kurz</i> : Antworten zur Kirchenmitgliedschaft	145
<i>Oswald von Nell-Breuning</i> : Ein Grundgesetz der Kirche?	219
<i>Karl H. Neufeld</i> : Communio Boquen. Das Experiment einer Zisterzienserabtei*	270
<i>Wolfgang Seibel</i> : Die Autorität der Dekrete	73
– Demokratische Kirche?	361
<i>Wilhelm Steinmüller</i> : Die Lex Ecclesiae Fundamentalis – Ein ökumenisches Ärgernis	386

II. THEOLOGIE

<i>Dieter Froitzheim</i> : Logische Vorüberlegungen zum Thema „Hierarchie der Wahrheiten“*	422
<i>Walter Kasper</i> : Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit	363
<i>Paul Knitter</i> : Zeugnisse einer kritischen Freundschaft. Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann*	277
<i>Karl Rahner</i> : Was ist ein Sakrament?	16

III. ÖKUMENE

<i>Albert Brandenburg</i> : Augsburger Bekenntnis und Augsburger Religionsfriede 1971	75
<i>Walter Brugger</i> : Die Union der Kirchen	190
<i>Gerhard Podskalsky</i> : Die orthodoxe Kirche Finnlands*	64
<i>Wilhelm de Vries</i> : Der Dialog zwischen Ost und West in der Kirche	259

IV. PHILOSOPHIE

<i>Werner Löser: Hermeneutik oder Kritik? Die Kontroverse zwischen H.-G. Gadamer und J. Habermas</i>	50
<i>Jörg Splett: Der Tod im Denken*</i>	354

V. PSYCHOLOGIE

<i>Werner Huth: Religiöse Erfahrung und Drogen</i>	291
--	-----

VI. LITERATUR

<i>Carl-Friedrich Geyer: Ist das absurde Theater tot? Edward Albees Stück „Der Amerikanische Traum“</i>	26
<i>Fernand Hoffmann: Hoffnung jenseits des Prinzips Hoffnung. Marginalien zur „Krebsstation“ von Alexander Solschenizyn</i>	87
<i>Gisbert Kranz: C. S. Lewis über Sigmund Freud</i>	179
<i>Ernst Josef Krzywon: „Leben in der Sprache“*</i>	136
<i>Paul Konrad Kurz: Subkultur als „letzte Möglichkeit“?*</i>	420
– <i>Die Welt der Arbeit. Von der literarischen Öffentlichkeit zur „Basis-öffentlichkeit“*</i>	267
<i>Fränzi Maierhöfer: Atemnot. Zu Thomas Bernhards Texten</i>	401
<i>Herbert Walz: Spanien – Fluchtweg deutscher Schriftsteller 1940</i>	324

VII. KUNST

<i>Herbert Schade: Gestaltloses Christentum?</i>	217
--	-----

VIII. GESCHICHTE

<i>Winfried Baumgart: Lepanto 1571. Zum vierhundertsten Jahrestag der großen Seeschlacht</i>	247
<i>F. G. Friedmann: Die Indianer in den USA</i>	106
<i>Ernst Josef Krzywon: Das Vermächtnis von Auschwitz*</i>	351

IX. PÄDAGOGIK

<i>Roman Bleistein: Intellektualismus und Sentimentalität</i>	289
<i>Felix Messerschmid: Zur Diskussion über katholische Erwachsenenbildung*</i>	418
<i>Werner Trutwin: Eine bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht*</i>	60

X. STAAT UND GESELLSCHAFT

<i>Ernst-Wolfgang Böckenförde: Abschaffung des § 218 StGB: Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot</i>	147
<i>Oswald v. Nell-Breuning: Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft</i>	377

XI. MEDIEN

<i>Heinz Buddemeier: Zur Vorgeschichte der optischen Massenmedien</i>	122
<i>Franz Everschor: Geteilte Berlinale zwischen Mode und Progressivität</i>	199
– Romantik und Gewalt. Cannes 1971: Tendenzen im internationalen Filmschaffen	39
<i>Hansjürgen Koschwitz: Zum Problem der Objektivität in der Informationspolitik der Massenmedien</i>	337
<i>Hans Wagner: Gemeinschaft durch Mitteilung. Das Pastoral Schreiben über die Instrumente der sozialen Kommunikation</i>	3

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Biographie 141	Neues Testament 426
Gesellschaft und Wirtschaft 70	Ostkirchen 67
Jugend 430	Pädagogik 139, 428
Kirche 283	Pastoral 142
Kirchengeschichte 66	Philosophie 281
Kunst 280	Religionsunterricht 285
Lyrik 211	Romane 357
Marxismus 68	Theologie 215
Moraltheologie 359	

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

- Affemann, Rudolf*: Geschlechtlichkeit und Geschlechtserziehung in der modernen Welt 429
- Albert, Hans*: Plädoyer für kritischen Rationalismus 281
- Ballauf, Theodor*: Pädagogik 140
- Barth Karl – Bultmann Rudolf*: Briefwechsel 1922–1966. Hrsg. v. Bernd Jaspert 277
- Ein Baukran stürzt um*. Hrsg. v. Karl D. Bredthauer, Heinrich Pahl u. Erasmus Schöfer 268
- Benning, Alfons*: Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung 418
- Benning, Alfons*: Quellentexte Katholischer Erwachsenenbildung 420
- Böll, Heinrich*: Gruppenbild mit Dame 357
- Bonnet, Gérard*: Warum ich gehe 142
- Cardenal, Ernesto*: Zerschneide den Stacheldraht 215
- Communio et Progressio*. Von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung 4
- Domin, Hilde*: Ich will dich 212
- Dufour, Roland*: Gott am Wochenende 143
- Fink, Eugen*: Metaphysik und Tod 354
- Fleischer, Helmut*: Marx und Engels 68
- Fries, Heinrich*: Glaube und Kirche auf dem Prüfstand 283
- Fyvel, T. R.*: Die ratlosen Rebellen 431
- Gallwitz, Klaus*: Picasso laureatus 280
- Gründel, Johannes – Oyen, Hendrik van*: Ethik ohne Normen? 359
- Gruppe 61*. Hrsg. v. Heinz Ludwig Arnold 268
- Handbuch der Ostkirchenkunde*. Hrsg. v. Endre von Ivánka, Julius Tyciak, Paul Wiertz 67
- Jantsch, Franz*: Man kann auch anders predigen... 143
- Jedin, Hubert*: Geschichte des Konzils von Trient 66
- Jugend und Gesellschaft*. Pierre Arnold u. a. 431
- Jüngel, Eberhard*: Tod 355
- Klee, Ernst*: Die im Dunkeln... 270
- Kümmel, Werner Georg*: Das Neue Testament 426
- Lauter Arbeitgeber*. Hrsg. von der Werkstatt Tübingen. J. Alberts, A. Scherer, K. Tschelesnig 270
- Der Lehrer in Schule und Gesellschaft*. Hrsg. v. Klaus Betzen, Karl Ernst Nipkow 428
- Lexikon der audio-visuellen Bildungsmittel*. Hrsg. Heribert Heinrichs 139
- Lohse, Eduard*: Umwelt des Neuen Testaments 428
- Marhold, Wolfgang*: Fragende Kirche 284
- Mead, Margaret*: Der Konflikt der Generationen 430

- Nipkow, Karl Ernst*: Schule und Religionsunterricht im Wandel 285
- Pacher, Ingeborg*: Die unter dem Regenbogen 214
- Pesch, Rudolf*: Jesu ureigene Taten? 427
- Post, Werner*: Kritische Theorie und Metaphysischer Pessimismus 282
- Preller, Ludwig*: Praxis und Probleme der Sozialpolitik 71
- Priebe, Hermann*: Landwirtschaft in der Welt von morgen 70
- Schade, Herbert*: Gestaltloses Christentum? 281
- Schlomann, Friedrich-Wilhelm – Friedlingstein, Paulette*: Die Maoisten 70
- Schürmann, Heinz*: Das Lukasevangelium. I. Teil 426
- Schwendtner, Rolf*: Theorie der Subkultur 420
- Simon, Gerhard*: Die Kirchen in Rußland 68
- Solschenizyn, Alexander*: Krebsstation 87
- Toynbee, Arnold J.*: Erlebnisse und Erfahrungen 141
- Trakl, Georg*: Dichtungen und Briefe 211
- Trakl, Georg*: Dichtungen und Briefe. 2 Bände 211
- Wachinger, Lorenz*: Der Glaubensbegriff Martin Bubers 215
- Warum bleibe ich in der Kirche?* Hrsg. v. Walter Dirks und Eberhard Stammler 145
- Weiss, Andreas von*: Neomarxismus 69
- Wiplinger, Fridolin*: Der personal verstandene Tod 355
- Wirpsza, Witold*: Pole, wer bist du? 136
- Wohmann, Gabriele*: Ernste Absicht 358
- Zeller, Eva*: Sage und schreibe 212
- Zielonka, Michael*: Ich, Zugabe zu meinem Nabelstrang 213
- Zum Problem Unfehlbarkeit.* Hrsg. v. Karl Rahner 364
- Zum Religionsunterricht morgen II.* Hrsg. v. Wolfgang Esser 286

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Abtreibungsverbot 147
Absurdes Theater 26
„Adalen 31“ 41
„Ai futatabili“ 205
Albee, Edward 26
Alexius, Patriarch von Moskau 259
Alfaro, Juan 367
Amtspriestertum 394
Anczykowski, Paul 40
„Angående: Lone“ 207
„Apokal“ 40
Arbeiterdichtung 267
Asmussen, Hans 86
Athenagoras, Ökumenischer Patriarch 259
Augsburger Bekenntnis 75
Augsburger Ökumenisches Pfingsttreffen 75
Augsburger Religionsfriede 75
Auschwitz 351

B

Barth, Karl 277
Bartoszewski, Władysław 352
Bea, Kardinal Augustin
Beckel, Albrecht 76
Bekenntnis 193
Berliner Filmfestspiele 1971 199
Bergmann, Ingmar 205
Bernhard, Thomas 401
Besret, Bernard 270
Bezwińska, Jadwiga 351
Bieneks, Horst 203
Bischöfe 398
„Bless the Beats and Children“ 206
Böll, Heinrich 90

Boquen 270
Brandner, Uwe 40
Braudel, Fernand 248
Bresson, Robert 44, 205
Büchner, Georg 401
Bultmann, Rudolf 81, 277

C

Calvin, Johann 80
Cannes 1971 39
Cervantes, Miguel de 247
„Charles mort ou vif“ 201
Claudel, Paul 90
„Communio et progresso“
„Como era gostoso o meu Francês“ 47
Congar, Yves 364

D

Daguerre, Louis Jaques 124
Detroit, Strukturplan der Diözese 235
Diakonat 311
Dialog zwischen den Kirchen 259
Diorama 124
Diözesen, Strukturplanung 230
Drewniak, Bogusław 354
Drogen und religiöse Erfahrung 291
Drogenmißbrauch 296

E

„Ein amerikanischer Soldat“ 205
Einheitssekretariat 262

Eliot, T. S. 91
„Elvira Madigan“ 41
„Equinozio“ 40
Ernst, Franz 208
Erwachsenenbildung, katholische 418
Estreicher, Stanisław 354
Eucharistie 197
Exil-Literatur 324

F

Fiderkiewicz, Alfred 351
Filmfestspiele in Berlin 199
Filmfestspiele Cannes 39
Fink, Heinrich 354
Finnland, orthodoxe Kirche 64
Fest, Joachim C. 354
Freud, Sigmund 179
Fries, Heinrich 364

G

Gadamer, Hans Georg 50
Gesellschaft, Wettbewerb 50
Grass, Günter 91, 353
Grohs, Władisław de 352
Grundgesetz der Kirche 219, 386
„Gruppe 61“ 267
Güney, Vilmar 49

H

Habermas, Jürgen 50
Handlungsstruktur, kirchliche 236
Hanssler, Bernhard 75
Hartlaub, Felix 248
Hasenhüttl, G. 77
Heilige Liga 248
Hermeneutik und Kritik 51
Hierarchie 395
Hoffer, Eric 104
Hoffmann, E. T. A. 406
Hofmannsthal, Hugo von 415
Hołuj, Tadeusz 352

I

„Ich liebe dich, ich töte dich“ 40
Ichikawas, Kon 205
Ideologien 172
„Il giardino dei Finzi Contini“ 207
Indianer in den USA 106
Informationspolitik, Objektivität 337
Intellektualismus 289
Interkommunion 197

J

Jabôr, Arnaldo 48
Jaeger, Kardinal Lorenz 86
„Jaider – der einsame Jäger“ 204
Janin, Jules 131
Jaspers, Karl 136
„Joe Hill“ 41
„Johnny Got this Gun“ 43
Juan, d'Austria 252

K

Katholische Presse 12
Kinder, Ernst 82
Kirche, Grundgesetz 219
Kirche, Zeichenfunktion 20
Kirche und Kommunikation 4
Kirchen, Unionsbestrebung 190
Kirchenmitgliedschaft 145, 387
Kirchenrecht 392
Kirchenreform 11
Kirchliche Strukturplanung 230
Kirchliches Grundgesetz 386
Klein, Abt Laurentius 86
Kłodziński, Stanisław 352
Kommunikation und Kirche 4
Kommunikationsfreiheit 8
Konstantinidis, Metropolit Chrysostomos 261
Kozłowiecki, Adam 353
Kramer, Stanley 206
„Krebsstation“ 87
Kritik und Hermeneutik 50
Küng, Hans 84, 363
Kunst und Christentum 217
Kurowski, Teofil 352

L

„La Salamandre“ 201
 Lackmann, Max 82
 Leary, Timothy
 Lehmann, Karl 370
 Lehramt, kirchliches 363
 „Lenz“ 40
 Lepanto 1571 247
 Lewis, C. S. 179
 Lex Ecclesiae Fundamentalıs 386
 Literaturkritik und Psychoanalyse 183
 Losey, Joseph 45
 LSD 291
 Luther, Martin 80, 370

M

Massenmedien, Objektivität 337
 Messenmedien, optische 122
 „Mater et Magistra“ 168
 Meskalin 296
 „Mittlere Reife“ 204
 Moorse, George 40
 Morawska, Anna 351

N

Nałkowska, Zofia 353
 Nelson Pereira dos Santos 47
 „Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern
 die Situation, in der er lebt“ 202
 Niépce, Joseph-Nicéphore 130

O

Objektivität in der Informationspolitik 337
 „Octogesima Adveniens“ 168
 Ökumene 190, 259, 403
 Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 75
 Optische Massenmedien 122
 Osmanisches Reich 248
 Ost- und Westkirche, Dialog 259
 Orthodoxie in Finnland 64

P

„Panic in Needle Park“ 40
 Panorama 123
 Papst 398
 § 218 StGB 147
 Pasolini, Pier Paolo 206
 Pastoralschreiben „Communio et progressio“ 3
 Paul VI. 168, 259
 Personalstruktur, kirchliche 237
 Perspektivisch Zeichnen 128
 Pesch, O. H. 79
 Pfarrei 231
 Philipp II. 251
 Photographie 129
 Photographie und Malerei 134
 Pigoń, Stanisław 353
 Pindorama 48
 Pinter, Harold 45
 Pius V. 250
 Ponzis, Maurizio 40
 „Populorum Progressio“ 168
 Pradesh, Andhra 105
 Praunheim, Rosa von 202
 Presse, kirchliche 12
 Priestertum 393
 Psychoanalyse und Literaturkritik 183
 „Punishment Park“ 42

Q

„Quadragesimo Anno“ 168
 „Quatre nuits d'un rêveur“ 44

R

Rahner, Karl 363
 Ranke, Leopold von 247
 Ratzinger, Joseph 364
 „Rauhes Haus“ 311
 Reform der Kirche 11
 Religionsunterricht, bischöfl. Erklärung 60
 Religiöse Erfahrung und Drogen 291
 „Remparts d'Argile“ 200
 „Rerum Novarum“ 168
 Rischerts, Christian 204
 Rodziński, Stanisław 352

S

Sakramente 399
 Sakramentenlehre 16
 Särchen, Günter 352
 Satre, Jean-Paul 91
 Seeschlacht von Lepanto 247
 Seidler, Manfred 353
 Semmelroth, Otto 366
 Sentimentalität 289
 Sicas, Vittorio de 207
 Solschenizyn, Alexander 87
 Soziale Frage 168
 Sozialistische Informationspolitik 348
 Spanien 324
 Sport, Wettbewerb im 377
 Suenens, Kardinal 235
 Subkultur 420
 Schäfer, Alfons 353
 Scheffczyk, Leo 370
 Schulseelsorge 274
 Stählin, Wilhelm 82
 Stanowski, Adam 354
 Stäwen, Gertrud 353
 „Stimmen der Zeit“ 1
 „Stimmen aus Maria-Laach“ 1
 Stomma, Ludwik 351
 Strukturplanung, kirchliche 230

T

Tanners, Alain 201
 „The Go-Between“ 45
 „The Great Chicago Conspiracy Circus“ 200
 „The Touch“ 205
 Theater, absurdes 26
 Thielicke, Helmut 79
 Thomas von Aquin 83
 Tod 354
 „Tod in Venedig“ 44
 „Trash“ 40
 Trumbos, Dalton 43

U

„Umut“ 48
 Unfehlbarkeit 363
 Union der Kirchen 190
 USA-Indianer 106

V

Venedig 250
 „Verfassungsrecht“ der Kirche 222
 Verhoëvens, Michael 204
 Vischer, Lukas 86
 Visconti, Luchino 44
 Vissert' Hooft 86
 Vogeler, Volker 204
 Voltaire, Françoise Marie 247
 Vorgrimler, Herbert 364

W

Wahrheiten, Hierarchie der 422
 Watkins, Peter 42
 „Wer im Glashaus liebt . . .“ 204
 „Werkkreis 70 für Literatur der Arbeitswelt“
 268
 Weselucha, Piotr 353
 Wettbewerb 377
 Wettbewerbswirtschaft 383
 „Whity“ 205
 Widerberg, Bo 41
 Willebrands, Kardinal 259
 Wirpszas, Witold 136
 Wissenschaft von der sozialen Kommunikation
 9
 Wort Gottes und Sakrament 17

Z

Zahrnt, Heinz 84
 Zeichenfunktion der Kirche 20
 „Die Zelle“ 203
 „ZNAK“ 351
 Zwingli, Ulrich 80

Hundert Jahre „Stimmen der Zeit“

Im Juli 1871 veröffentlichten die deutschen Jesuiten „Stimmen aus Maria-Laach“, die späteren „Stimmen der Zeit“, zum ersten Mal als Monatszeitschrift. Unter dem Titel „Stimmen aus Maria-Laach“ waren bereits von 1865 an – Maria-Laach war seit 1862 Studienhaus der deutschen Jesuiten – zum Teil umfangreiche Abhandlungen erschienen, zunächst über die Syllabus-Enzyklika Papst Pius' IX. vom 8. Dezember 1864, dann über die Vorbereitung und den Verlauf des I. Vatikanischen Konzils. 1871 entschlossen sich die Herausgeber, die Thematik auf den gesamten Bereich der Auseinandersetzung der Kirche mit der modernen Zeit auszuweiten und zur Form einer Monatszeitschrift überzugehen¹.

Durch das Jesuitengesetz vom 4. 7. 1872 wurde der Orden der Gesellschaft Jesu „vom Gebiet des deutschen Reiches“ ausgeschlossen. Die Redaktion fand zunächst Aufnahme in Tervuren bei Brüssel. Blyenbeck (1879) und Exaten (1885, Holland), Luxemburg (1899) und Valkenburg bei Maastricht (1911) waren weitere Stationen des Exils. 1914 konnten die Redakteure nach Deutschland zurückkehren. Seither erscheint die Zeitschrift unter dem Titel „Stimmen der Zeit“ in München. Schikanen, Hausdurchsuchungen und ein viermonatiges Verbot 1936 gingen der Enteignung des Redaktionsgebäudes und dem Verbot der Zeitschrift im Jahr 1941 voraus. Im Oktober 1946 konnten die „Stimmen der Zeit“ wieder erscheinen.

In einem programmatischen Vorwort des Julihefts 1871 formulierten die ersten Herausgeber Aufgaben und Ziele. Angesichts eines Liberalismus, der sich anschicke, „die ganze christliche Grundlage der menschlichen Gesellschaft zu untergraben“, sahen sie ihre Aufgabe darin, „die katholischen Grundsätze auf der ganzen Linie, auf welcher sie von den Gegnern befehdet sind, im kirchlichen, staatlichen und sozialen Leben, sowie auf dem wissenschaftlichen Gebiete zu verteidigen“. Vom Standort der Vernunft und der christlichen Glaubens- und Sittenlehre beurteilten sie „die wechselnden Strömungen im Geistesleben der Gegenwart, Zeitrückschritte und Zeitfortschritte“ (Vorwort Oktober 1914).

Obwohl wir uns heute zu den gleichen Grundsätzen bekennen, ist uns die Sicherheit, mit der man damals urteilte, nicht mehr in dieser Selbstverständlichkeit gegeben. Die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte machten uns zurückhaltender. Wir wissen, daß sich die Wahrheit nicht leicht in klare, eindeutige Begriffe fassen läßt. Wir sehen deutlicher die Vorläufigkeit menschlichen Wissens und Wollens, wurden hellhöriger

¹ Über Zielsetzung und Geschichte der „Stimmen der Zeit“ informieren folgende Artikel: Stimmen aus Maria-Laach – Stimmen der Zeit: 88 (1914/15) 1–3 (zum neuen Titel „Stimmen der Zeit“); Heinrich Sierp, Fünfzig Jahre „Stimmen“. Was wir gewollt und was wir wollen: 101 (1921) 241–250; Matthias Reichmann, Zum Gedächtnis der Heimgegangenen: ebd. 251–260 (dieses Heft enthält mehrere Aufsätze über den Beitrag der Zeitschrift zu den Fragen der Zeit); Zum Geleit: 139 (1946/47) 1–3 (zum Wiederscheinen nach dem zweiten Weltkrieg); Stimmen aus Maria Laach – Stimmen der Zeit 1865–1965: 175 (1964/65) 401–415. – Registerbände sind erschienen 1886, 1899, 1913, 1960.

für die Anliegen, die sich auch in einer scharfen Religions- und Christentumskritik zu Wort melden. Der Pluralismus des Geistigen, den wir heute auch in der Kirche vorfinden, läßt es schwer, wenn nicht unmöglich erscheinen, eine uniforme katholische Meinung zu allen Fragen der Zeit festzustellen und zu formulieren.

In dieser Situation müssen auch die „*Stimmen der Zeit*“ ihre Aufgabe neu überdenken. Das bedeutet keinen Bruch mit der Vergangenheit. Von Anfang an wollten die „*Stimmen der Zeit*“ Probleme der Gegenwart erkennen und lösen helfen. Als eine von Mitgliedern des Jesuitenordens herausgegebene Zeitschrift weiß sie sich dem Anspruch des christlichen Glaubens und dem Dienst in der Kirche verpflichtet. Diese Ziele sind geblieben. Aber die Spanne des Christlichen ist größer geworden, das Diskussionsfeld hat sich geweitet. Wir wollen dieser Diskussion der Stimmen und Meinungen ein Forum bieten. Gespräch bedeutet nicht Gerede, Toleranz nicht Mangel an Überzeugung, Offenheit nicht Grundsatzlosigkeit. Die Artikel, die wir veröffentlichen, sollen informieren und Stellung beziehen, Ja sagen oder Nein. Nur Standorte geben Maßstab und Sicherheit, die Gespräch und Öffnung zum anderen ermöglichen. Nur in engagierter Auseinandersetzung kann Wahrheit erkannt und das heute Aufgegebene gefunden werden. Selbstverständlich gibt nicht jeder Aufsatz die Meinung der Redaktion wieder. Wir veröffentlichen jedoch nur Beiträge, von denen wir meinen, es lohne sich, sie in der Kirche, unter Christen zu diskutieren.

In der gegenwärtigen Situation der Kirche treten wir für eine Erneuerung der Kirche im Sinn der Intentionen des II. Vatikanischen Konzils ein. Sinnvoll erscheinen uns in der Kirche – wie auch in der Gesellschaft – nur solche Reformen, die die geistige Kontinuität mit der Tradition wahren. Das heißt nicht, daß keine tiefgreifenden Änderungen etwa der derzeitigen Kirchenstruktur oder der Form der Glaubensverkündigung nötig wären. Aber einen absoluten Neuanfang, einen „Punkt Null“ gibt es in der Geschichte nicht, am wenigsten im Christentum, das im geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung Christi verwurzelt ist und nur in der Treue zu diesem Ursprung sein Wesen wahr.

Die „*Stimmen der Zeit*“ beschränken sich jedoch nicht auf kirchliche und theologische Themen, obschon diese Fragen in einer von Jesuiten herausgegebenen Zeitschrift einen bevorzugten Platz haben. Unser Ziel ist die geistige Auseinandersetzung mit möglichst allen Problemen der Zeit in Gesellschaft, Politik, Naturwissenschaft, Literatur und Kunst.

Eine so schwierige und weitgespannte Aufgabe bedarf des Mit-Engagements unserer Leser. Anregungen, Wünsche und Kritik waren und sind eine wichtige Hilfe bei der Gestaltung der Zeitschrift.

Einem vielfachen Wunsch entsprechend werden wir die Rubrik „Zu diesem Heft“ ausweiten und nicht nur die Autoren vorstellen, sondern auch die einzelnen Artikel und die Absichten der Redaktion erläutern. Am Anfang jedes Hefts soll in einem kurzen Artikel zu aktuellen Problemen Stellung genommen werden.

Die Redaktion

Hans Wagner

Gemeinschaft durch Mitteilung

Das Pastoral Schreiben über die Instrumente der sozialen Kommunikation

Allzu viel erwarteten sich selbst Optimisten nicht. Noch in den letzten Wochen vor dem Erscheinungstermin der Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation kursierten in interessierten kirchlichen Kreisen Flüsterparolen über die Fragwürdigkeit des vorbereiteten Pastoral Schreibens. Solcherlei Vermutungen waren schon im September 1968 genährt worden, als die harte Kritik eines von der Publizistischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzten Expertenkreises durch eine Indiskretion über KNA bekannt wurde. „Auch die Erwartung“, so hieß es in der Nachricht, „die Instruktion werde das Konzilsdekret *Inter Mirifica* im Sinn der späteren Konzilsaussagen weiterentwickeln, sei enttäuscht worden.“

Tatsächlich hatten sich an die Pastoralinstruktion hohe Erwartungen geknüpft. Nach Meinung vieler Kritiker hatte nämlich das II. Vatikanische Konzil das Problem der sozialen Kommunikation und ihrer Instrumente „stiefväterlich“ behandelt (O. B. Roegele). Der Inhalt des Konzilsdekrets *Inter Mirifica* erreiche weder den Stand der Konzilstheologie, noch entspreche er den gesicherten Erkenntnissen der Kommunikationswissenschaft (P. Emile Gabel). Das Pastoral Schreiben, vom Konzil selbst in Auftrag gegeben, sollte daher eine Revision eines an sich „irreparablen“ Konzilsdokuments (P. Mario von Galli SJ) bringen. Diese Hoffnung war nicht unberechtigt. Denn das Konzilsdekret enthielt zumindest zwei, wenn auch ganz verschiedenartige Anstöße, die fruchtbar gemacht werden konnten.

Zum einen schlug es die Errichtung einer ständigen *Päpstlichen Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation* vor, die mit dem Motu proprio „*In fructibus multis*“ vom 11. April 1964 institutionalisiert wurde. Damit verfügte der Heilige Stuhl erstmals über ein besonderes Fachorgan für den Gesamtbereich der sozialen Kommunikation, das, auf weltweite Repräsentanz angelegt, ebenso mit den Bischofskonferenzen und nationalen Fachstellen und Expertenkreisen wie mit den internationalen Fachorganisationen verflochten ist.

Der andere Anstoß war inhaltlicher Art. Mit seinem Titel nämlich „*Über die Instrumente der sozialen Kommunikation*“ hatte das Dekret einen Maßstab für Sachgerechtigkeit gesetzt, der zwar im Text unbeachtet blieb, der aber – auch wenn er nur gegen einen zum Teil sehr heftigen Widerstand durchgesetzt werden konnte – schon dem Geist der späteren Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt und der

darin enthaltenen Anerkennung der recht verstandenen Autonomie der Einzelwirklichkeiten entsprach.

Das Pastoral Schreiben über die Instrumente der sozialen Kommunikation liegt nun vor¹. Es läßt sich ohne Einschränkung sagen, daß sich die internationale Zusammenarbeit in der und durch die Päpstliche Kommission bewährt hat. Das Pastoral Schreiben ist das Ergebnis zwar mühsamer und zeitraubender, aber letztlich doch fruchtbarer weltweiter Verhandlungs- und Beratungsrunden. Dieses Verfahren führte zu einer ständigen Revision und Weiterentwicklung des ursprünglichen Entwurfs. Man kann feststellen, daß der heutige Text von der 1968 so scharf kritisierten Vorlage sowohl äußerlich wie im Gesamtduktus entscheidend abweicht. Gewiß, das Pastoral Schreiben enthält auch in der vorliegenden Fassung eine Reihe von Mißverständlichkeiten, Ungereimtheiten und Unausgewogenheiten. Diese sind erklärlich aus der Eigenart seiner Entstehung, aus der Notwendigkeit, auf die Vorstellung gegensätzlicher Denkwelten einzugehen und diese zu integrieren. Aber solche Mängel treten zurück hinter den großen Perspektiven, die das Pastoral Schreiben eröffnet. Sie werden Anlaß neuer Überlegungen sein, zumal sich das Pastoral Schreiben als Gesprächsbeitrag versteht, als *Beginn einer Diskussion und nicht als deren Ende*. Dazu kommt, daß die Instruktion nicht pastorale Rezepte für den Bereich der sozialen Kommunikation verordnen will, also nicht primär konkrete Lösungen aufzeigt, die nur unter Einbeziehung aller Faktoren und aller konkreten Bedingungen in einem Land gefunden werden können. Vielmehr ist es die erklärte Absicht der Päpstlichen Kommission, sachgerechte Wege zu den möglichen Lösungen zu zeigen.

I. Kirche und Kommunikation

Die Anfangsworte des Pastoral Schreibens sind programmatisch. „*Communio et progressio*“: „Gemeinschaft und Fortschritt der menschlichen Gesellschaft sind die obersten Ziele sozialer Kommunikation und ihrer Instrumente.“ In zwei Dimensionen hinein entfaltet der erste Teil des Pastoral Schreibens diesen Ansatz, der sich zugleich als Fundamentalnorm für christliche Beurteilung und christliches Handeln in der sozialen Kommunikation und ihren Instrumenten erweist.

Die eine Dimension ist die der *Heilsgeschichte*. Die Grundskizze einer umfassenden *Theologie der Mitteilung* wird entworfen. Sie geht aus vom Urbild aller Gemeinschaft, nämlich der innergöttlichen Einheit, die sich in der Weise der Mitteilung konstituiert. Aus der Gottebenbildlichkeit des Menschen folgt damit einerseits, daß der Mensch auf brüderliche Gemeinschaft hin angelegt ist und daß er diese nur auf dem Weg der Kommunikation zu erreichen vermag. Andererseits bedeutet die Erfindung und Verwen-

¹ Erschienen als Band 11 der „Nachkonziliaren Dokumentation“, zweisprachig in der von den deutschen Bischöfen approbierten Übersetzung mit Einführung und Kommentar von Hans Wagner. Trier: Paulinus-Verlag 1971. XXII, 304 S. Kart. 28,-.

dung aller Mittel der Kommunikation Teilnahme des Menschen am ursprünglichen Schöpfungswerk Gottes, „die irdische Stadt zu erbauen“. Das Pastoralschreiben zeigt dann, daß die Möglichkeit der Kommunikation und die Grundlage menschlicher Gemeinschaft zerstört werden kann durch die Absolutsetzung menschlicher Freiheit, durch die Sünde. Die Theologie der Erlösung wird als Geschichte des Gesprächs Gottes mit den Menschen transparent. Christus stellt die Kommunikation zwischen Gott und den Menschen, aber gleichzeitig durch die Verkündigung seiner Botschaft auch die Kommunikationsmöglichkeit zwischen den Menschen als Voraussetzung der universalen Gemeinschaft der angenommenen Kinder Gottes wieder her. Die von Christus gestiftete Kirche ist Zeichen dieser Einheit und von ihrer Sendung her zur Förderung der Einheit berufen, weil sie „Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit ist“.

Parallel zu dieser Theologie der Mitteilung wird eine Reihe nachprüfbarer, beinahe selbstverständlicher, deshalb jedoch nicht weniger gewichtiger Sachverhalte der *gesellschaftlichen Dimension der Kommunikation* beschrieben: Die Kommunikationsmittel sind ihrem Wesen nach darauf angelegt, die Probleme und Erwartungen der menschlichen Gesellschaft sichtbar zu machen, die Menschen miteinander in Verbindung zu bringen. Nicht anders nämlich, als eben durch die Instrumente der sozialen Kommunikation können wir heute erfahren, was in der Welt geschieht, was die Menschen denken, wie die Meinungen und Entscheidungen der verschiedensten Gruppen aussehen, wie die Gesellschaft, das heißt, wie die Menschen in ihr auf Ereignisse reagieren. Die unmittelbare menschliche Erfahrung ist zu begrenzt, als daß sie ausreichen würde zur Grundlegung des eigenen Handelns und Urteilens. Daher ist jeder einzelne darauf angewiesen, daß die Instrumente der sozialen Kommunikation aus aller Welt die für ihn wichtigen Sachverhalte vermitteln, daß er also informiert wird. Die Mitteilung der Menschen wird durch technische Mittel weitergetragen. Die Mitteilung dient dazu, daß Gedanken und Auffassungen, Fragen und Antworten gemeinsamer Besitz vieler Menschen werden. Die Beziehungen unter den Menschen, welche die Kommunikationsmittel herstellen können, müssen schließlich einen tieferen Sinn für die menschliche Gemeinschaft begründen. Dieser Ansatzpunkt des Pastoralschreibens ist von grundlegender Bedeutung.

1. Mit der *Idee der „Gemeinschaft durch Mitteilung“* (Karl Jaspers) ist eine reale Basis für die Zusammenarbeit der Kirche – das sind alle ihre Glieder – mit allen Menschen guten Willens geschaffen. Denn soziale Kommunikation ist der einzige, der im Humanum selbst vorgegebene Weg zur menschlichen Gemeinschaft. Alle technischen Instrumente der sozialen Kommunikation sind Werkzeuge auf diesem Weg.

2. Die Kirche gewinnt mit diesem Ansatzpunkt eine *neue Legitimation* für ihre Mitarbeit im Bereich der sozialen Kommunikation. Die Einheit der Menschen ist das Ziel der Kirche und der Kommunikation. Aber als Heilszeichen der Einheit der Menschen unter der Vaterschaft Gottes kann die Kirche zugleich einen *spezifischen* und daher auch *unverzichtbaren Beitrag* zum Aufbau der menschlichen Gemeinschaft leisten.

3. Mit der Besinnung auf den ihr eigenen Auftrag einerseits und auf das Ziel jeder Kommunikation andererseits gewinnt die Kirche den *Zugang zum Raum der Sachgerechtigkeit*. Sie ist nicht mehr länger darauf verwiesen, sittliche Postulate mit sachfremden und pseudotheologischen Behauptungen zu kaschieren, wie das etwa zur Begründung publizistischer Ideologien in der Vergangenheit nicht selten geschehen ist. Die christlichen Grundsätze, die vom Ziel, der Gemeinschaft aller Menschen, abgenommen sind, können nämlich der Sachgerechtigkeit nicht widersprechen. Denn die Besinnung auf die „Gemeinschaft durch Mitteilung“ provoziert notwendig Sachgerechtigkeit.

II. Das Forum und die Partner der Kommunikation

In diesem Zusammenhang muß nun hervorgehoben werden, daß das Pastoral-schreiben den *Begriff von den „Instrumenten der sozialen Kommunikation“ voll zur Entfaltung* bringt. Die Instruktion geht von der Mitteilung aus und stellt daher konsequent fest, daß Mitteilung, daß das Gespräch, der Austausch unter den Menschen und Gruppen das Primäre und zugleich das Übergreifende ist. Vor allen technischen Mitteln ist das Gespräch der Gesellschaft da. Die technischen Instrumente der sozialen Kommunikation, also Presse, Funk und Film in allen ihren Formen, sind „die Stimme“ des Gesprächs der Gesellschaft. Mit anderen Worten: In der massenhaft großen, weltweiten Kommunikation kann ein Ereignis, kann eine Entscheidung, eine Meinung für alle, die davon betroffen sind, überhaupt nur durch solche technische „Stimmen“ vernehmbar werden. „Denn durch diese technischen Instrumente wird das tägliche Gespräch der einzelnen aufgenommen, angeregt und weithin verbreitet. So wird das öffentliche Gespräch der ganzen Gesellschaft durch diese Medien erst möglich und überall vernehmbar.“ Weil also durch diese technischen Instrumente die Meinungs- und Handlungspositionen der ganzen Gesellschaft oder der ganzen Menschheit zur Darstellung kommen, nennt das Pastoral-schreiben die Instrumente der sozialen Kommunikation auch Foren des Gesprächs der Gesellschaft. Die neue Technik dieser Instrumente „*versammelt die Zeitgenossen sozusagen um einen runden Tisch*“. Und nur dann, wenn dieses technische, dieses „papierene“ oder „gefunkte“ Forum als solches funktioniert, ist gewährleistet, daß Austausch, daß Gemeinschaft zustande kommt. Denn dadurch, daß jeder bemüht ist, seine eigenen Auffassungen, Meinungen, Ideen und sittlichen Überzeugungen anderen mitzuteilen, damit sie gemeinsamer Besitz vieler werden, entsteht öffentliche Meinung. Öffentliche Meinung ist ihrerseits jedoch wieder Voraussetzung für die Orientierung jedes einzelnen, für sein Handeln und Urteilen.

Diese Konzeption der Instrumente der sozialen Kommunikation bedingt notwendig eine wesentlich neue Sicht der *Kommunikationsrollen in der Massenkommunikation*. Zwar gebraucht das Pastoral-schreiben durchgehend die aus der Fachliteratur bekannten Begriffe des *Kommunikators* und des *Rezipienten*. Wahrscheinlich geschah dies, um international verständlich zu bleiben, sowie aus didaktischen Gesichtspunkten. Aber

diese Begriffe, das darf nicht übersehen werden, erhalten eine genau umschriebene und damit auch begrenzte Bedeutung.

Kommunikator ist ausschließlich einer, der einen aktiven Zugang zu den technischen Mitteln der Kommunikation hat, der beruflich in den Instrumenten der sozialen Kommunikation tätig ist. Demgegenüber ist der Rezipient einer, der die technischen Mittel passiv benutzt, das heißt, der lesend, hörend, zuschauend Umgang mit ihnen hat. Mit anderen Worten: Die Unterscheidung von Rezipient und Kommunikator erfolgt ausschließlich im Hinblick auf den Gebrauch der technischen Mittel und sagt nichts, aber auch gar nichts aus über deren tatsächliche Kommunikationsfunktion.

Die *Kommunikationsfunktion des Kommunikators* wird förmlich definiert, und zwar wie folgt: „Die Kommunikatoren sind *Anwalt und Stimulator im Gespräch der Gesellschaft*. Sie sind gleichsam *Gesprächsleiter* am großen runden Tisch, den die Instrumente der sozialen Kommunikation bilden.“ Das aber heißt: Der Kommunikator ist nicht, wie das sowohl die publizistische Praxis wie die publizistische Theorie so nachdrücklich glaubhaft machen möchten, irgendein privilegierter Gesprächspartner; er ist nicht der primäre Redner auf dem öffentlichen Forum, sondern der Vermittler des Gesprächs. Entsprechend zu diesen an der Kommunikationswirklichkeit orientierten Tatbeständen ist der *Rezipient* von seiner Kommunikationsrolle her der *eigentliche Partner der Kommunikation*. Aber nicht einer Kommunikation, die zwischen dem Medium oder zwischen dem Kommunikator einerseits und dem Rezipienten andererseits sich vollzieht, sondern der Kommunikation in der Gesellschaft. Das „Publikum“ ist nämlich Publikum nur insofern, als es passiv die technischen Mittel benutzt. In Wirklichkeit ist das *Publikum identisch mit der sprechenden Gesellschaft selbst*. Jeder einzelne Rezipient ist Partner auf dem Forum, als Glied organisierter oder informeller Meinungsgruppen, die durch Sprecher vertreten werden, als Teilnehmer an den Handlungspositionen der Gesellschaft, die durch die „Täter“ oder durch Handelnde repräsentiert sind.

In der Logik dieses Modells der Kommunikationswirklichkeit, das im Pastoral Schreiben entworfen wird, liegt es daher, daß jede vermittelte Kommunikation daraufhin überprüft werden muß, ob sie der Gemeinschaft der Menschen dient. Das heißt im einzelnen: ob das jeweilige technische Instrument wirklich seiner Forumsverpflichtung nachkommt, ob durch *vollständige, unverkürzte, unverzerrte Information* eine Orientierung des einzelnen über die Wirklichkeit der Welt und der Gesellschaft ermöglicht wird. Das wiederum bedeutet, daß Meinungsgruppen nicht am Sprechen auf dem öffentlichen, technisch vermittelten Forum gehindert werden dürfen, daß alle zu Wort kommen müssen, auch Minderheiten, daß die Gesellschaft und die Welt, daß die Ereigniszusammenhänge transparent werden müssen. Das sind Formulierungen des Pastoral Schreibens, die in den entsprechenden Passagen die Verpflichtung der Instrumente der sozialen Kommunikation und der Kommunikatoren umschreiben.

III. Kommunikationsfreiheit

Damit Gemeinschaft der Menschen durch Kommunikation möglich wird, müssen die dafür notwendigen *Freiheitsräume* garantiert sein. Das Pastoralschreiben geht auch hierbei grundsätzlich nicht von der Pressefreiheit aus, sondern von der *Kommunikationsfreiheit*. Diese ist die Freiheit jedes einzelnen Menschen, am Gespräch der Gesellschaft teilzunehmen, aktiv und passiv Zugang zu den technischen Instrumenten der sozialen Kommunikation zu haben. Kommunikationsfreiheit schließt also die *Meinungsfreiheit*, das Recht und die Möglichkeit, die eigene Meinung zu äußern, ein; ebenso die *Pressefreiheit*, die als Freiheit der Instrumente der sozialen Kommunikation nur an einer einzigen Stelle erwähnt wird. Denn die Instrumente der sozialen Kommunikation müssen frei sein, das heißt unabhängig, damit sie den gesellschaftlichen Dienst der Kommunikationsvermittlung überhaupt zu leisten vermögen. Schließlich umfaßt Kommunikationsfreiheit auch das *Recht auf Information*.

Drei Gesichtspunkte bestimmen im Pastoralschreiben alle Überlegungen zu diesen Freiheitsräumen der Kommunikation:

1. *Die Kommunikatoren haben grundsätzlich keine andere Freiheit zur Kommunikation als jedes beliebige Mitglied der Gesellschaft.* Die besondere Kommunikationsrolle des Kommunikators konstituiert nicht eine besondere Freiheit, sondern einen besonderen Schutz, der ihn vor Gewaltanwendung, vor Gefahr für Leib und Leben, vor Einschränkung seiner Unabhängigkeit sichern soll. Denn bei seiner Arbeit nimmt der Kommunikator als Anwalt des Gesprächs, als Mittler der Fakten und Meinungen das Informationsrecht der übrigen Menschen wahr. Er sammelt gewissermaßen die Informationen für die Glieder der Gesellschaft; er steht in ihrem Dienst. Er kann diese Information nur vollständig sammeln und vermitteln, wenn er nicht unter dem Druck von Sonderinteressen steht. Würde er allerdings seine Rolle als ein Kommunikationsprivileg auffassen, so würde das der Kommunikationsfreiheit aller widersprechen. Denn „eine Kommunikationsfreiheit, die ohne Rücksicht auf die wesenseigenen Grenzen und Voraussetzungen des Informationsrechts gebraucht wird, befriedigt eher die Kommunikatoren als das Publikum“; eine solche Sonderfreiheit würde also zum Mißbrauch der Instrumente der sozialen Kommunikation zu Lasten der im Gespräch befindlichen Gesellschaft führen.

2. *Jede Kommunikationsfreiheit bringt eine besondere Verpflichtung mit sich.* Oder anders: *Kommunikationsfreiheit muß geregelt und geordnet werden.* Eindeutig spricht sich das Pastoralschreiben gegen eine individualistisch und subjektivistisch mißverständene Kommunikationsfreiheit aus. Das Informationsrecht bliebe nur Formel, wenn nicht auch die Informationspflicht gesehen würde, und zwar die Pflicht, Information zu geben, wie auch die Pflicht jedes einzelnen, sich zu informieren. Der Kommunikationsfreiheit sowohl wie der Meinungsfreiheit und dem Informationsrecht des einzelnen sind Schranken immer dort gesetzt, wo die Freiheit des einen die Freiheit des anderen gefährdet, wo es um Rechte des einzelnen und der Gruppen geht, wo das Gemeinwohl

auf dem Spiel steht. „*Gemeinwohl*“ ist ein Schlüsselbegriff für die Ordnung der Freiheit, für Kommunikationsgesetzgebung, die ausdrücklich weniger als restriktiver Eingriff, sondern vielmehr als positiv ordnender Faktor verlangt wird. Dabei faßt das Pastoralschreiben eine *weltweite Kommunikationspolitik* in den Blick, entsprechend den technischen Möglichkeiten zu einer weltweiten Kommunikation und vor allem mit Rücksicht auf die benachteiligten und unterentwickelten Länder, in denen das Fehlen ausgebauter, adäquater Kommunikationssysteme sowohl Ursache wie Wirkung der Unterentwicklung ist.

3. *Die Ordnung der Freiheit muß kontrolliert werden.* Denn es ist unbestreitbar, daß der Mißbrauch der Freiheit weder durch Gesetz noch durch Appelle auszuschließen ist. Es ist auch unbestreitbar, daß der Kommunikator zwar weitgehend vor dem Druck von Sonderinteressen geschützt werden kann; aber es ist ebenso sicher, daß die Gesellschaft und die soziale Kommunikation andererseits vor dem Versuch der Kommunikatoren, ihre eigenen, privaten Interessen durchzusetzen und die Instrumente der sozialen Kommunikation als individuelle Sprachrohre zu benutzen, ebenfalls geschützt werden muß. Das Pastoralschreiben geht daher immer wieder auf das Problem der *Kontrollen* ein, die jedoch im Gesamtzusammenhang als institutionalisierte Korrektive der Brüderlichkeit verstanden werden müssen. Nicht als Eingriff von außen, sondern als Hilfe, den Dienst der Instrumente der sozialen Kommunikation für die Gemeinschaft der Menschen zu gewährleisten. Hohe Erwartungen knüpft das Pastoralschreiben daher an die verschiedenen Formen der Selbstkontrollen. Allerdings rechtfertigen die deutschen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte diese Hoffnungen, die das Pastoralschreiben hier entwickelt, keineswegs. Gleichzeitig und ergänzend dazu werden verschiedene Vorschläge und Forderungen nach gesellschaftlichen Kontrollen erhoben, die von der Organisation der Rezipienten bis zu gesellschaftlich repräsentativen Kontrollmöglichkeiten und Kontrollgremien reichen.

IV. Das Pastoralschreiben und die Wissenschaft von der sozialen Kommunikation

Wenn man die grundsätzlichen Aussagen des Pastoralschreibens, insbesondere die Konzeption der sozialen Kommunikation und ihrer Instrumente, die nur an einigen wenigen Stellen durch Widersprüche in Einzelfragen durchbrochen ist, im ganzen betrachtet, so ist es wohl gerechtfertigt, davon zu sprechen, daß *die Instruktion damit zu den „Vegetationsspitzen von Forschung und Lehre“* (O.B. Roegele) *vorstößt*, was beim Konzilsdekret eigentlich nur vom Titel galt. Das Pastoralschreiben hat eine gründliche *Abkehr* vollzogen vom *publizistischen Modell der Massenkommunikation*, das in seiner klassischen Form die Massenkommunikation als einen vertikalen Vorgang erklärt, als eine öffentliche Ansprache einzelner Führer bzw. Publizisten, die Überzeugungskräfte mobilisieren und dadurch die Menschen zu Tun und Handeln bewegen wollen. Das Pastoralschreiben dagegen, orientiert am Ziel menschlicher Gemeinschaft, nimmt die

Glieder der Gesellschaft und die Glieder der Kirche, gleich welchen Bewußtseinsstand sie erreicht haben, als Kommunikationspartner ernst; es sieht nicht Eliten mit Massen sprechen, sondern die Gesellschaft selbst im Gespräch. Nicht Führung und publizistische Wirkungsabsicht bestimmt den Kommunikationsprozeß, sondern die Mitteilung, die zur brüderlichen Gemeinschaft integriert.

Beinahe noch bemerkenswerter aber ist es, daß sich das Pastoral Schreiben auch *freigemacht hat von dem heute weit verbreiteten funktionalen oder psychologischen Massenkommunikationsmodell*, das in der Massenkommunikation einen Prozeß zwischen Kommunikator und Rezipient sieht. Dieses Modell ist zwar nicht auf Führung und Wirken-Wollen angelegt, sondern versucht, die psychologischen Regeln und Regelungen zu beachten, die im Kommunikationsverhältnis von Rezipient und Kommunikator scheinbar eine Rolle spielen. Indessen führt dieses psychologische Massenkommunikationsmodell gerade an der Wirklichkeit der sozialen Kommunikation, die in den Instrumenten der sozialen Kommunikation sichtbar und vernehmbar wird, vorbei. Es ist blind für die Kommunikationsfunktion des Vermittlers; es sieht nicht die tatsächlichen Kommunikationspartner im Gespräch der Gesellschaft; es verkürzt soziale Kommunikation auf einen Vorgang zwischen Kommunikator und Rezipient; es isoliert damit Massenkommunikation künstlich aus dem Gespräch der Gesellschaft.

Die genannten Vegetationsspitzen der Forschung und Lehre, gleichgültig, ob sie sich in Teilmodellen auf empirischer Grundlage oder in theoretischen Überlegungen, etwa der Münchener Schule der Zeitungswissenschaft, äußern, weisen auf eine für den aufmerksamen Beobachter deutliche Konvergenz in Richtung eines Kommunikationsmodells hin, das im Pastoral Schreiben von völlig anderen Dimensionen her entwickelt wird. Um nur einige Beispiele zu nennen: Die Entdeckung des Menschen, die Bedeutung der Primärgruppen für das Kommunikationsgeschehen und die Meinungsbildung in der amerikanischen Wirkungsforschung, die Ergebnisse der Diffusionsforschung, also die Beobachtung der Prozesse bei der Verbreitung und Annahme neuer Ideen etwa, oder, in einem sehr abgegrenzten Bereich, auch das Modell der kognitiven Dissonanz zeigen eines zumindest ganz augenscheinlich: daß Massenkommunikation nicht ein von allen anderen Kommunikationsprozessen ablösbarer und abtrennbarer Vorgang ist. Alle diese Theorien fordern dazu heraus, die soziale Kommunikation insgesamt als eine Sinnganzheit zu betrachten, wenn das Massenmedium wirklich verstanden und seine Funktion begriffen werden soll.

Ähnliches gilt für den Bereich der wissenschaftlichen Grundlegung der *Kommunikationspolitik*. Hier steht das Pastoral Schreiben zweifellos mit der amerikanischen „Theorie von der gesellschaftsbezogenen Verantwortung der Medien“ und mit theoretischen Ansätzen des Münchener Zeitungswissenschaftlers Heinz Starkulla im Einklang, die sich vorerst nur zaghaft auch auf der Ebene der politischen Diskussion Eingang verschaffen.

Es gibt aber andererseits auch Bereiche der Wissenschaft von der sozialen Kommunikation, in denen die Beachtung des Pastoral Schreibens sicherlich von eminentem

Nutzen wäre, um Stagnation und Irrwege zu vermeiden. Dies gilt etwa für den Bereich der sogenannten *Medienpädagogik*. Alle Versuche auf diesem Gebiet sind bis heute viel zu starr einer einseitigen pädagogischen *Bewältigung der Kommunikationstechniken* verhaftet und weichen im Grund auf eine isolierte Techniklehre aus. Demgegenüber versteht das Pastoral Schreiben *Medienpädagogik konsequent als Kommunikationspädagogik*. Das heißt: Ziel aller entsprechenden Einrichtungen und Maßnahmen muß es sein, daß der einzelne seinen Beitrag zum Gespräch der Gesellschaft und zur aktiven Mitgestaltung der Gesellschaft leisten kann. Spezielle Medienpädagogik ist in diesem Rahmen insofern angesiedelt, als der sachgerechte Umgang mit den verschiedenen Techniken der sozialen Kommunikation unerlässlich ist, wenn man die dem einzelnen und den Gruppen zufallenden Kommunikationsrollen effektiv spielen will. Das Pastoral Schreiben hat also fruchtbar gemacht, was als Keim im Titel des Konzilsdekrets „Über die Instrumente der sozialen Kommunikation“ angelegt war. Die Achtung und Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Kommunikationswirklichkeit führt in diesem Pastoral Schreiben wenigstens im kirchlichen Bereich auf internationaler Ebene zu einem Konsens hinsichtlich einer Konzeption von sozialer Kommunikation und ihren Instrumenten, um den man die Kirche als Wissenschaftler beneiden darf. Zwischen den sich deutlich abzeichnenden Konvergenzen in den Teilbereichen der Wissenschaft von der sozialen Kommunikation und den im Pastoral Schreiben niedergelegten Grundsätzen besteht nicht nur kein Widerspruch. Vielmehr kann auch das Gespräch der Kirche mit den einschlägigen Wissenschaften, das im Pastoral Schreiben gewünscht und angeregt wird, wirksam vorangetrieben werden.

V. Reform der Kirche

Auf lange Sicht gesehen liegt die Bedeutung des Pastoral Schreibens ganz sicherlich auch darin, daß es für die Zusammenarbeit mit allen an den Problemen und Fragen der sozialen Kommunikation Interessierten eine Plattform anbietet. Man darf nun allerdings dabei nicht übersehen, daß der eigentliche Zweck des Pastoral Schreibens zunächst der einer praktischen Hilfe zur Gestaltung bzw. zur Reform des kirchlichen Informations- und Kommunikationswesens und zu einem im weitesten Sinn verstandenen pastoralen Gebrauch der Instrumente der sozialen Kommunikation sein sollte. Äußerlich gesehen liegt darauf auch der Schwerpunkt des Pastoral Schreibens.

Aber alles, was grundsätzlich über die soziale Kommunikation, ihren Freiheitsraum und ihre Instrumente gesagt wird, gilt auch für die Kirche selbst. Dies zeigt schon die ausdrückliche und ausführliche Übernahme der Lehre Pius' XII. über die öffentliche Meinung in der Kirche. Auch die Kirche kann, nach den Ausführungen des Pastoral Schreibens, eine Gemeinschaft nur sein, wenn in ihr Kommunikation auf allen Ebenen und zwischen allen Ebenen besteht. Soziale Kommunikation ist für die Gemeinschaft der Kirche, soziologisch betrachtet, essentiell. Daher braucht auch die Kirche zumindest

für den Dialog innerhalb ihrer eigenen Reihen technische Foren, also etwa Zeitungen oder Zeitschriften. Auch diese Foren unterliegen der Verpflichtung zu vollständiger Information. Auch die Kommunikatoren innerhalb der Kirche haben eine Vermittlungsrolle, haben anwaltschaftliche Funktion.

Hier zeichnet sich ein *neues Verständnis der katholischen Presse* ab. Soweit die katholische Presse – die diesen Namen wirklich verdient, wie das Pastoral Schreiben hinzufügt – allgemein der sozialen Kommunikation dient, muß sie *universal* sein. Sie unterscheidet sich also generell nicht von einer Presse im gesellschaftlichen Raum, es sei denn dadurch, daß die katholischen Kommunikatoren ihren Dienst in der sozialen Kommunikation bewußt als ein christliches Zeugnis verstehen. Dieses wiederum besteht jedoch nicht darin, daß sie durch frommes Gerede und Getue auffallen, sondern darin, daß sie ihre Arbeit sachgerecht tun und dabei darauf achten, daß die Informationen aus dem Bereich der Kirche, daß kirchliche Meinungen zu den Fragen der Zeit nicht verschwiegen werden, *daß sie also auf vollständige Information* hinarbeiten.

Eine andere Erscheinungsform katholischer Presse ist jene, die man wohl künftig besser mit dem Begriff „*kirchliche Presse*“ umschreibt. Diese kirchliche Presse muß nach dem gesamten Kontext des Pastoral Schreibens dadurch ausgezeichnet sein, *daß sie dem innerkirchlichen Gespräch ein Forum anbietet*, bzw. den kirchlichen Gruppen, für die sie bestimmt ist. Sicher ist jedenfalls, *daß es auch in der Kirche universale Foren geben muß*, das heißt solche Zeitungen etwa, die das ganze innerkirchliche Gespräch sichtbar machen, um jedem Glied der Kirche eine optimale Orientierung zu ermöglichen.

Im einen oder anderen Fall aber ist, und daran läßt das Pastoral Schreiben keinen Zweifel, ein katholisches Presseapostolat kein Selbstzweck. Auch in der Kirche sind die Instrumente der sozialen Kommunikation nicht eine Sache für sich, sondern sind nur insofern wertvoll und förderungswürdig, als sie die Einheit, die Gemeinschaft und damit den Fortschritt der Kirche im Auge haben und ihm dienen.

Soziale Kommunikation in der Kirche ist nur möglich, wenn auch in ihr Kommunikationsfreiheit herrscht, wenn die Katholiken Meinungsfreiheit besitzen und das Recht auf vollständige Information über die Kirche haben. All dies wird im Pastoral Schreiben gefordert. Praktische Konsequenzen werden ausdrücklich angesprochen oder angedeutet, so etwa hinsichtlich der Einrichtung von Pressestellen auf allen Ebenen, oder hinsichtlich der Forderung nach einer umfassenden Public-Relations-Arbeit in der Kirche, nach der Gewährleistung der Informationsflüsse in der Kirche, oder im Hinblick auf die Geheimhaltung. Geheimhaltung wird dabei unmißverständlich als ein Ausnahmefall geschildert; *Öffentlichkeit ist schlechthin die Daseinsform der Kirche*.

Womöglich noch weitergehend und rigoroser als für den gesellschaftlichen Bereich werden diese und andere Forderungen für den innerkirchlichen Bereich vorgetragen. Dazu kommt, daß das Pastoral Schreiben einen ganzen Katalog von Gemeinschaftsaufgaben entwickelt, die im Jurisdiktionsbereich einer Diözese bzw. einer nationalen Bischofskonferenz künftig in Angriff genommen werden müssen, weil nämlich anders als früher den Problemen der sozialen Kommunikation in der Kirche in der gesamten

Pastoralplanung ein Vorrang einzuräumen ist. Denn, und das ist die Grundlage dieser Forderung, ohne soziale Kommunikation gibt es keine Gemeinschaft, weder unter den Menschen noch in der Kirche. Daher versucht das Pastoralschreiben auch, den Ängstlichen und Vorsichtigen, den Skeptikern und den Zweiflern die Furcht zu nehmen, daß durch eine freie Kommunikation in der Kirche nur Verwirrung entstehen könne. Es erklärt, daß eine Meinungsfreiheit, die auf Glaubenssinn und Liebe gegründet ist, der Einheit nicht schade, sondern sie erst möglich mache. Allerdings, und hier liegt ein gewisses Versäumnis vor, fehlen für den Bereich der Kirche alle weiteren Ausführungen, wie vor allem das Freiheitskorrektiv der Liebe ganz konkret für die soziale Kommunikation und ihre Instrumente in vernünftige Kontroll- bzw. Regulativeinrichtungen umgesetzt werden kann. Denn auch in der Kirche dürfte der bloße Appell an diese Grundsätze wohl nicht ausreichend sein.

Die Art und Weise der praktischen Durchsetzung der Pastoralinstruktion und ihrer Vorschläge wird darüber entscheiden, welchen Wert und welche Bedeutung letztlich dem Pastoralschreiben zugemessen werden muß. Es enthält ganz ohne Zweifel alle Voraussetzungen nicht nur zu einer Reform des Kommunikationswesens in der Kirche (und natürlich auch in der Gesellschaft), sondern zeigt auch, daß es dabei letztlich um das Ziel der Kirche überhaupt geht. Das Pastoralschreiben fordert nicht irgendeine modernistische Anpassung. Es gewährt nicht, mit hängender Zunge der demokratischen Entwicklung nachlaufend, Freiheitsräume und Kommunikationsrechte zur Demonstration kirchlicher Fortschrittlichkeit. Wer das Pastoralschreiben so interpretiert, würde es gründlich mißverstehen. Denn grundsätzlich geht es ja bei dem Entwurf der sozialen Kommunikation und ihrer Instrumente überhaupt nicht von einem politischen, soziologischen oder ideologischen Postulat aus. Nicht Überlegungen zur Demokratisierung in der Kirche sind maßgebend für die Darlegung der Kommunikationsgrundsätze. Oder deutlicher: Kommunikation wird nirgendwo in diesem Pastoralschreiben daran gemessen, wie demokratisch sie ist. Vielmehr wird Demokratie daran gemessen, ob und wie gut sie Gemeinschaft durch Kommunikation verwirklicht. Gemeinschaft der Menschen ist das Richtmaß aller Kommunikationserscheinungen, auch der Kommunikationsprozesse und der Kommunikationsmittel in der Kirche.

VI. Die befreite Idee der universalen Öffentlichkeit

Was dies letztlich bedeutet, läßt sich nur ermessen, wenn man dieses Pastoralschreiben und seine fundamentalen Aussagen in die Lehrtradition der Kirche hineinstellt. Am offenkundigsten wird dies hinsichtlich der Auffassung von der Kommunikationsfreiheit. Hier läßt sich lückenlos die Lehrmeinung der Kirche wenigstens bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts, bis zu Gregor XVI., zurückverfolgen, der von der nicht genug zu verwünschenden Pressefreiheit sprach. Die Kirche hat sich stets gegen die liberalistisch und individualistisch mißverstandene, gegen eine schrankenlose Meinungs- und Pressefreiheit gestellt. Sie sah von Anfang an die Sozialbindung und

Sozialverpflichtung dieser Freiheitsrechte, die auch vom Pastoral Schreiben klar herausgearbeitet werden.

Es läßt sich nicht leugnen, daß gerade der *angebliche Kampf gegen die Pressefreiheit*, vor allem im 19. Jahrhundert, die Kirche in den Geruch brachte, eine Feindin der Freiheit und reaktionär zu sein. Doch wenn man die Kommunikationsgeschichte nicht erst mit dem 19. Jahrhundert beginnen läßt, sondern sie bis an die Grenze der Neuzeit zurückverfolgt, so enthüllt sich dieser Vorwurf als ein gewaltiges Paradox. Im Mittelalter nämlich hatte die Kirche den Versuch gemacht, annäherungsweise wenigstens eine universale Öffentlichkeit auch politisch zu realisieren, d. h. eine Gemeinschaft aller Menschen auf der für alle verbindlichen Glaubensnorm aufzubauen. Am Beginn der Neuzeit aber zerbrach diese Gemeinschaft und ihre Öffentlichkeit. Die absolutistischen National- und Fürstenstaaten zogen aus dem Reich des Mittelalters aus und erhoben autonome Öffentlichkeitsansprüche. Zuerst die Wissenschaft, dann das Bürgertum, schließlich auch Teile der Kirche verlassen den ursprünglichen Versammlungsraum der Öffentlichkeit des Mittelalters und machen ebenfalls Öffentlichkeitsansprüche geltend. Die neuen Veröffentlichungsmöglichkeiten durch die Presse forcieren diesen Prozeß. Letztlich beharrte nur die katholische Kirche auf dem ursprünglichen Prinzip der Öffentlichkeit und entwickelte von daher eine Strategie der Abwehr. Sie mißtraute der Presse als einem Werkzeug der Negation der Öffentlichkeit; sie kämpfte gegen die liberalistische Pressefreiheit als dem Vehikel der Durchsetzung von Privat- und Sonderinteressen.

Der Gedanke der universalen Öffentlichkeit aber geriet in Mißkredit, *weil die Kirche ihn restaurativ vertrat*, weil sie seine Verwirklichung in einer wie immer getretenen Wiederherstellung der mittelalterlichen Rechts- und Glaubensgemeinschaft erstrebte. Mißbrauch kirchlicher Zensur, Ausrottung Andersdenkender, scheinbares oder tatsächliches Paktieren mit dem absolutistischen Staat machten die Repräsentanz der universalen Öffentlichkeit durch die Kirche unglaubwürdig. Dazu kommt, daß schließlich im 19. Jahrhundert in der kirchlichen *Pressepraxis*, gerade wo und weil sie Erfolg hatte, diese Idee vollends in den konkurrierenden Öffentlichkeitsansprüchen der „papierenen Invasionsarmee der Privatinteressen“ (Historisch-Politische Blätter) korrumpierte. Das heißt: die Kirche, zumindest in der gesellschaftlichen Gestalt des Katholizismus, benutzt nun ihrerseits die technischen Kommunikationsinstrumente zur Durchsetzung ihrer politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und sonstigen Sonderinteressen. Das Prinzip der universalen Öffentlichkeit wurde eingezwängt in Apologetik und Gettohaltungen.

Pius XII. erst beginnt damit, das Prinzip der universalen Öffentlichkeit aus dem sterilen Gehäuse einer in bloßer Abwehr schlaff gewordenen restaurativen Theorie zu befreien. Er erkennt die relative Eigengesetzlichkeit der Einzelwirklichkeiten und verbindet diese Einsicht mit der Besinnung auf die universale Verantwortung der Kirche. Das Pastoral Schreiben „*Communio et progressio*“ geht auf diesem Weg weiter. In der Formel von der Gemeinschaft durch Mitteilung gewinnt die befreite Idee der univer-

salen Öffentlichkeit neue, schöpferische Kraft. Denn das Ziel ist nun nicht mehr die Einheit eines politisch durchgesetzten Reichs Gottes, sondern die universale Integration der Privat- und Sonderinteressen in der am Gemeinwohl orientierten sozialen Kommunikation.

Demnach darf die Kirche, wo immer sie ihren Beitrag in der sozialen Kommunikation leistet, nicht mehr als Repräsentantin ihrer eigenen Sonderinteressen auftreten. *Ihre Rolle ist die des Anwalts der Interessen der ganzen Menschengemeinschaft.* Dies hat Konsequenzen bis in alle Bereiche der Kommunikationspraxis hinein. Katholische Presse wird künftig nur dann Sinn und Bedeutung haben, wenn sie universal ist, d. h. wenn sie die Interessen der Menschengemeinschaft aufnimmt, darstellt, vermittelt. Kirchliche Tätigkeit in Kontrollgremien aller Art, kirchliche Arbeit im Bereich der sogenannten Hauptstellen für Film, Fernsehen und Hörfunk können ihre Legitimation nur in einem an der Gemeinschaft aller orientierten Dienst finden. Kirchliche Interventionen im Bereich der sozialen Kommunikation, kirchliche Mitsprache auf dem Sektor der Kommunikationspolitik und -gesetzgebung, kirchliche Bemühungen um Journalistenaus- und fortbildung, kirchliche Medienpädagogik müssen letztlich und überall Schritte zur Gemeinschaft aller Menschen hin sein. Solche Aktionen und Bemühungen dürfen nicht wie bisher nur dann einsetzen, wenn es unmittelbar um kirchliche Belange geht, wenn also Sonderinteressen der Kirche selbst berührt sind.

Doch wird die Gesellschaft, werden Politiker und Kommunikatoren die Schritte der Kirche nur und erst dann ernst nehmen, wenn die Kirche in ihrem inneren Leben, in ihrer eigenen Kommunikation *gläubwürdig bezeugt, daß sie Zeichen der Einheit ist.* Konkret heißt das, daß die Kirche selbst zeigen muß, wie, mit welchen Mitteln und mit welchem Erfolg sie ihre eigene Einheit in der Pluralität der Meinungen wahrt. Die Kirche wird nicht gesellschaftliche Kontrollen im Bereich der sozialen Kommunikation vorschlagen können, wenn sie nicht selbst Mut und Phantasie entwickelt, um auch unkonventionelle Modelle solcher Kontrollen für die innerkirchlichen Foren der Kommunikation zu etablieren. Die Kirche wird nicht glaubhaft den Forumcharakter der Instrumente der sozialen Kommunikation, die gleiche Kommunikationsfreiheit aller und vollständige Information einfordern können, wenn sie all dies nicht zuerst in ihren eigenen Reihen verwirklicht. Die Kirche wird das Ziel einer Gemeinschaft durch Mitteilung nicht überzeugend vorstellen können, wenn in ihren eigenen Grenzen Meinungsgruppen, große oder kleine, ins Getto gedrängt, verschwiegen und diskriminiert werden. Kurzum: Die befreite Idee der universalen Öffentlichkeit hat keine Chance, wenn nicht innerhalb der Kirche selbst Öffentlichkeit durch Kommunikation und Kommunikation auf der Grundlage von Glaubenssinn und Liebe, wie das Pastoral Schreiben sagt, möglich wird.

Das Pastoral Schreiben hat die Erwartungen erfüllt. Es ist nun die Frage, ob die Verwirklichung seinen Ansprüchen gerecht wird oder ob Gemeinschaft durch Mitteilung in der Kirche und mit der Schuld der Kirche auch in der Welt nur eine Utopie bleibt.

Karl Rahner SJ

Was ist ein Sakrament?

Wenn in diesem kurzen Beitrag auf die Frage: Was ist ein Sakrament? eine Antwort gegeben werden soll, dann gerät man notwendig in eine große Verlegenheit. Was soll man angesichts einer fast 2000jährigen Geschichte dieser Frage und ihrer immer neuen Beantwortung, angesichts einer vielhundertjährigen Kontroverse über diese Frage unter den christlichen Konfessionen zu ihr noch Neues sagen? Das neue Buch von *A. Skowronek* über die evangelische Sakramententheologie in der Gegenwart zeigt allein schon, wie differenziert diese Frage zu behandeln wäre¹. Das große Werk von *E. Schillebeeckx* über die Sakramententheologie von Thomas von Aquin macht deutlich, daß auch auf katholischer Seite alles andere als eine einheitliche und überall rezipierte Schultheologie über die Sakramente besteht². Wenn man somit zur gestellten Frage überhaupt etwas Sinnvolles zu sagen versuchen will, kann es sich von vornherein nur um ein paar etwas willkürlich ausgewählte Beiträge zu einer Beantwortung, nicht aber um eine runde, ausgewogene Antwort handeln.

In der Reformationszeit und in der nachfolgenden Kontroverstheologie hat man einen gegenüber der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie größeren Wert auf die Frage nach der Einsetzung der Sakramente durch Christus gelegt. Die Bestreitung mancher Sakramente der katholischen Kirche geschah mit Berufung darauf, daß eine Einsetzung durch Jesus Christus in der Schrift nicht nachzuweisen sei, während das Trienter Konzil eine solche Einsetzung aller sieben Sakramente durch Jesus Christus lehrte und die schulmäßige Vorstellung in der nachtridentinischen Theologie diese Einsetzung als in jedem Fall durch explizite Worte Jesu geschehen dachte. Heute ist nach meiner Meinung die Situation für die geschichtliche Frage nach der Einsetzung der Sakramente in beiden Konfessionen insofern dieselbe geworden, als auch der evangelische Exeget und Theologe nicht mehr wagen wird, die Stiftung der neutestamentlichen Taufe und des Abendmahls mit so apodiktischer Sicherheit auf ausdrückliche Stiftungsworte des geschichtlichen Jesus zurückzuführen, für ihn also die Situation hinsichtlich der in den evangelischen Kirchen anerkannten Sakramente grundsätzlich nicht mehr so radikal von der Situation verschieden zu sein scheint, in der nach seiner Ansicht der katholische Exeget und Systematiker hinsichtlich der Stiftung der anderen Sakramente sich

¹ A. Skowronek, *Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (München 1971).

² Vgl. E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en dan de hedendaagse sacraments problematiek* (Antwerpen 1952).

bisher befand³. Ich weise auf diese gemeinsam gewordene Situation nur hin, um damit verständlich zu machen, daß meiner Meinung nach die Theologen beider Konfessionen für Stiftung und Existenz von Sakramenten in der christlichen Kirche gemeinsam einen Ausgangspunkt neu suchen müssen und können. Ich meine, dieser Ausgangspunkt sei die theologische Eigenart des in der Kirche als eschatologischer Gegenwart Gottes gesprochenen Wortes.

Wort Gottes und Sakrament

Es ist zwar richtig, daß es, von Ansätzen in den letzten Jahren abgesehen, in der katholischen Theologie bisher kaum eine entfaltete Theologie des Wortes gegeben hat. Zwar gibt es in der üblichen Schultheologie unter fundamentaltheologischen Aspekten eine Lehre vom göttlichen Offenbarungswort. Da diese fundamentaltheologische Betrachtung des Wortes Gottes bis zum Zweiten Vatikanum in der Schultheologie dieses Wort als Träger richtiger, „objektiver“ Wahrheiten sah und eigentlich nur bedachte, insofern dieses Wort vom ursprünglichen Offenbarungsträger ausgeht, so kann man diese Fundamentaltheologie des Wortes in der schulmäßigen Darstellung dieser Fundamentaltheologie gewiß nicht als die Theologie des Wortes schlechthin betrachten, die heute notwendig und möglich ist. Damit ist nicht geleugnet, daß die „*membra disiecta*“ einer solchen Theologie an den verschiedensten Orten der katholischen Theologie schon immer zu finden sind⁴.

Eine solche Theologie des Wortes könnte durchaus die Grundlage einer Sakramenten-theologie werden, in der das Sakrament als die höchste menschliche und kirchliche Stufe des Wortes überhaupt erscheint, das in der Kirche als solcher gesprochen wird. Vermutlich seit Augustinus, dann vor allem durch die katholisch-reformierte Kontroverse und sogar nicht selten in der evangelischen Theologie selber hat man den Eindruck, Wort und Sakrament seien vom Ursprung her verschiedene Größen und es komme in der Theologie vor allem darauf an, den Unterschied zwischen Sakrament und Wort möglichst deutlich herauszuarbeiten⁵. In Wirklichkeit aber scheint es mir so zu sein, daß, wenn man die existentielle und gesellschaftliche Variabilität des zwischenmenschlichen Wortes deutlich zu Gesicht bringt, wenn man die letzte Eigenart des in der Kirche und durch die Kirche gesprochenen Wortes als Gnadenereignisses, also als eines grundsätzlich exhibitiven Wortes, und zwar in der Kirche als eschatologischer Gegenwart des Heils

³ G. Ebeling, *Erwägungen zum evangelischen Sakramentenverständnis: Wort Gottes und Tradition* (Göttingen 1964) 225.

⁴ Vgl. etwa K. Rahner, *Priester und Dichter: Schriften zur Theologie III* (Einsiedeln 71967) 349–375; ders., *Wort und Eucharistie: ebd. IV* (Einsiedeln 51967) 313–356; ders., *Das Wort der Dichtung und der Christ: ebd. 441–454*; ders., *Gottes Wort, den Menschen aufgetragen: Knechte Christi* (Freiburg 1967) 45–56; sowie im *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg 21970) die zusammenfassende Darstellung über die Verkündigung des Wortes: 237–317.

⁵ Vgl. in diesem Zusammenhang auch H. Fries, *Wort und Sakrament* (München 1966) 10 ff.

Gottes in der Welt, herausarbeitet und wenn man die allgemeine existentielle und gesellschaftliche Variabilität des menschlichen Wortes auch von diesem Wort der Kirche und in der Kirche gelten läßt, man zu einem Sakramentenbegriff kommen kann, der das Sakrament innerhalb einer Theologie des Wortes als ein ganz spezifisches Wortereignis versteht und dennoch das Sakrament in seiner Eigenart nicht einebnet auf das Niveau jedweder anderen Worte, die legitim in der Kirche gesprochen werden.

Gerade eine katholische Sakramententheologie dürfte am wenigsten bestreiten, daß das Grundwesen des Sakraments das Wort ist und die „Materie“, das „elementum“, dem Wort gegenüber im Grund doch nur eine sekundäre, das Wort verdeutlichende Funktion hat. Denn die katholische Sakramententheologie kennt sieben Sakramente, die bei aller sehr zu unterstreichenden inneren Verschiedenheit untereinander ein wenigstens analog gemeinsames Wesen haben. Und doch kennt diese Sakramententheologie in Ehe und Buße zwei Sakramente, die bloß im Wort geschehen. Alle mittelalterliche und neuzeitliche Spekulation, um auch in diesen beiden Fällen einen sakramentalen Hylemorphismus von Materie und Form, von Element und Wort zu retten, kommt über eine überflüssige Wortklauberei nicht hinaus. Es gibt nach katholischer Lehre Sakramente, die nur im Wort vollzogen werden, und darum muß das eigentliche Wesen des Sakraments überhaupt im Wort bestehen, womit ja gar nichts gegen die verpflichtende Verordnetheit des Elements, der Materie, bei anderen Sakramenten gesagt ist, schon darum nicht, weil die Gültigkeit und Wirksamkeit eines Wortes in einer gesellschaftlichen Dimension ganz allgemein von positiv gesetzten Bedingungen abhängig sein kann, unter denen und mit denen dieses Wort zu sagen ist⁶.

Eine evangelische Theologie des Sakraments müßte eigentlich von Haus aus am wenigsten gegen einen solchen Ausgangspunkt der Sakramententheologie von der Theologie des Wortes einzuwenden haben. Die neueste katholische Theologie wird von verschiedenen Seiten her auf einen solchen Ausgangspunkt hingewiesen.

Von solchen Anregungen zu einem solchen Ausgangspunkt der Sakramententheologie in der Theologie des Wortes seien nur drei genannt: Die schon eingangs erwähnte Frage, wie man heute, ohne mit der heutigen Exegese in Widerspruch zu geraten, die Einsetzung der Sakramente und vor allem der kontroverstheologisch umstrittenen Sakramente verständlich machen könne⁷; die Lehre, die in und seit dem Zweiten Vatikanum in der katholischen Theologie ausdrücklich geworden ist, daß auch schon im Wort der Verkündigung eine echte Gegenwart des heilschaffenden Herrn gegeben ist⁸, also das Wort, im Auftrag der Kirche gesprochen, grundsätzlich immer einen ereignishaften,

⁶ Die These, daß das materiale Element im Sakrament nicht das Entscheidende ist, wird ausführlich bewiesen in: K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, a. a. O. 330–332.

⁷ Vgl. hierzu vor allem K. Rahner, *Kirche und Sakramente* = QD 10 (Freiburg 21960) 37–67.

⁸ Vgl. die Liturgiekonstitution des 2. Vatikanums, in der es heißt, Christus sei gegenwärtig im Opfer der Messe, unter den eucharistischen Gestalten, in den Sakramenten und in seinem Wort. Die Offenbarungskonstitution (Nr. 2) unterstreicht nachdrücklich den Tatcharakter des Wortgeschehens. Die Ämterlehre der Kirchenkonstitution schließlich stellt überall die Verkündigung des Evangeliums an den ersten Platz.

exhibitiven Charakter hat; die Lehre von der Kirche als dem Grundsakrament des Heils. Zu diesen zwei letzteren Ansätzen möchte ich noch einiges sagen, um so wenigstens anzudeuten, von woher man wohl zu einer begrifflichen Umschreibung des Sakraments überhaupt kommen könnte.

Der Heilscharakter des Wortes

Ich meine, es ist im letzten eine überkonfessionelle, gemeinchristliche Überzeugung, daß das in der Kirche im Namen und Auftrag Gottes und Christi gesagte Wort grundsätzlich einen exhibitiven Charakter hat, bewirkt, was es anzeigt, um es gleich in einer in der Sakramententheologie klassischen Formulierung zu sagen⁹. Natürlich kann und muß dieser ereignishafte, exhibitiv Charakter des Wortes in der Kirche seine Gestuftheit haben, und es widerspricht nicht der eben ausgesprochenen These, wenn jemand darauf insistiert, daß es sich bei dieser Gestuftheit des gemeinten Charakters nicht bloß um rein graduelle Unterschiede handelt, sondern die gemeinsame Ereignishaftigkeit des Wortes in der Kirche als Wort Gottes durchaus noch Wesensunterschiede zwischen verschiedenen solchen Worten zuläßt.

Das ist ja schon so in der Dimension der profanen Worte. Worte der bloßen Information, eigentlich zwischenmenschliche Worte, Worte personaler, letzter Entscheidung auf den anderen hin usw. partizipieren an einem Wesen des menschlichen Wortes und sind doch wesentlich verschieden, aber eben doch in einer Verschiedenheit, die eine Gestuftheit bedeutet hinsichtlich der Tiefe existentieller Art und der Radikalität gesellschaftlicher Bedeutung, in denen Sprecher und Hörer durch ein solches Wort in Anspruch genommen werden. Dasselbe kann darum auch unbefangen von dem Wort gesagt werden, das die Kirche spricht. Ein Wort katechetischer Information hat gewiß nicht denselben Charakter als Wort wie dasjenige, das den Tod des Herrn proklamiert, oder das, das einem in seiner konkreten Situation die Vergebung seiner Schuld zuspricht. Aber auf jeden Fall, so meine ich, könnten die katholische und evangelische Theologie darin übereinstimmen, daß die volle Wesensverwirklichung des eigentlich kerygmatischen und kirchlichen Wortes dort gegeben ist, wo es exhibitiven Charakter hat, wo das, was es sagt, durch es sich ereignet bzw. dem Hörenden in heilschaffender Weise zugesprochen wird. Wo dieser eigentliche Charakter des christlichen Wortes nicht gegeben ist, handelt es sich, wenn doch von einem eigentlich christlichen Wort gesprochen werden kann und soll, um zwar durchaus legitime, aber defiziente Modi des christlichen Wortes, die alle als Vorbereitung, Umgebung, Auswirkung auf dieses eigentlich exhibitiv Gnadewort hingerichtet sind¹⁰.

⁹ Vgl. dazu auch vom Verfasser die Ausführungen über das *opus operatum*, in: Kirche und Sakramente, a. a. O. 22–30, sowie O. Semmelroth, *Opus operatum – Opus operantis*: LThK VII (Freiburg 1962) 1184–1186.

¹⁰ Der Nachweis des Satzes, daß das Wort Gottes in seinem vollen, ursprünglichen Wesen ein exhibitives, vergegenwärtigendes Wort ist, wird vorgelegt in: K. Rahner, *Wort und Eucharistie*, a. a. O. 322–329.

Nebenbei sei noch bemerkt: Wenn und insofern die christliche Gemeinde mehr ist als die bloße Summe der einzelnen im Glauben hörenden und die rechtfertigende Gnade Gottes entgegennehmenden Christen, dann muß es zumindest grundsätzlich denkbar sein, daß ein solches, im strengsten Sinn exhibitives, ereignishaftes Wort Gottes an diese eine Gemeinde als solche ergeht. Diese Überlegung könnte ein Verständnis dafür ermöglichen und bewirken, daß die Eucharistie nicht nur und allein insofern sakramentales Wortgeschehen genannt werden kann und muß, als der einzelne zu seinem individuellen Heil den Leib des Herrn empfängt, sondern auch insofern die Proklamation der heilschaffenden Gegenwart des Todes des Herrn in der Gemeinde als solcher und für sie als solche geschieht. Aber das nur nebenbei.

Es kann hier natürlich nicht unsere Aufgabe sein, aus den theologischen Quellen diesen ereignishaften, also im Grund und grundsätzlich sakramentalen Charakter des streng christlichen Wortes zu erweisen. Um den allgemeinsten Topos eines solchen Beweises innerhalb der katholischen Theologie wenigstens anzudeuten, sei nur gesagt, daß das Offenbarungswort Gottes außerhalb der (wenigstens angebotenen, wenn vielleicht auch im Modus der Ablehnung existierenden) Gnade gar nicht wirklich Gottes Wort wäre und bliebe, sondern auf das Niveau eines, wenn vielleicht auch von Gott verursachten, menschlichen Wortes über Gott herabsänke¹¹. Wort Gottes im strengsten und eigentlichen Sinn kann es somit überhaupt nur als Gnadenergebnis geben. Es muß also exhibitiven Charakter haben, Heilsereignis sein, da die Gnade, in der allein es gehört werden kann, gleichzeitig die Heilswirklichkeit selber ist. Dadurch ist, wie schon gesagt, nicht ausgeschlossen, daß dieses Wort in einer gestuften existentiellen Anteilnahme gehört werden kann und insofern auch dieses Wort selbst sein eigentliches Wesen in verschiedener, gestufter Weise einholt. Von daher wird auch verständlich und kann ernst genommen werden, wenn die Theologie auch Pauls VI. von einer wahren Gegenwart Christi im Predigtwort unbefangen spricht.

Die Zeichenfunktion der Kirche

Ein zweiter Zugang zu einer solchen Theologie des Wortes, die eine Sakramententheologie als ihren eigenen Höhepunkt in sich trägt, ist die Lehre von der Kirche als dem Grundsakrament des Heils der Welt¹². Uns interessiert im Augenblick nicht, wie die Kirche als Grundsakrament in Beziehung und Unterscheidung und Unterordnung steht zu Christus als dem geschichtlichen Ursakrament, in dem die Selbstzusage Gottes

¹¹ Vgl. hier bes. auch K. Rahner, Wort Gottes: LThK X (Freiburg 1965) 1235–1238.

¹² Vgl. hierzu auch die Ausführungen von P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: De Ecclesia, hrsg. v. G. Barauna I (Freiburg 1966) 289–321; J. L. Witte, Die Kirche, „Sacramentum unitatis“ für die ganze Welt: ebd. 420–452; E. Schillebeeckx, Die Kirche als Dialogsakrament: Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) 100–118; ders., Die Kirche, „Sakrament der Welt“: Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970) 263–269; J. Groot, Welt und Sakrament: Concilium 4 (1968) 24–31.

als Vergebung und Vergöttlichung zu geschichtlicher Erscheinung und irreversiblen Vollzug kommt. Es ist jedenfalls ein ausdrückliches Wort des Zweiten Vatikanischen Konzils, das selbst wieder an die Vätertheologie mit ihrem umfassenderen Begriff vom „mysterion“ und „sacramentum“ anknüpft, das „Sakrament der Einheit“, das „Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Lumen Gentium Nr. 1). Weil das Zweite Vatikanum den Begriff des Sakraments des Heils der Welt, das die Kirche ist, nie eigentlich systematisch und ausführlich entwickelt, ist nicht sehr leicht zu sagen, was im Sinn dieses Konzils mit diesem Begriff genau gesagt wird. Am besten wird man davon ausgehen, daß die Kirche letztlich durch ihre ganze Wirklichkeit, also vor allem durch ihre entscheidenden Konstitutiven dieses Grundsakrament ist. Und man wird gleichzeitig eben jene Grundeigentümlichkeiten, die uns aus der Schultheologie von den einzelnen Sakramenten bekannt sind, auf die Kirche anwenden. Letzteres ist darum schon legitim, weil die Kirche ja Sakrament des Heils der Welt und der Einheit der Menschheit als heilschaffender Einheit in Gott sein soll, also zwischen der Kirche einerseits und Heil und Einheit andererseits ein Unterschied gemacht und eine Beziehung gleichzeitig hergestellt wird, die als „sakramental“ gekennzeichnet wird, also konkret nur darin bestehen kann, daß die Kirche das geschichtliche Zeichen ist, das den Heil und Einheit schaffenden Willen Gottes gegenüber der Welt geschichtlich zur Erscheinung bringt und dadurch auch „bewirkt“.

Das wird noch deutlicher, wenn wir vom Wesen der Kirche her sie in *einem* als die verkündende Trägerin des offenbarenden Wortes Gottes als der Heilszusage Gottes an die Welt und gleichzeitig als die hörend glaubende Adressatin verstehen, an die dieses Heilswort Gottes in Christus gerichtet ist, die Kirche also als die verkündigend glaubende und als die glaubend verkündigende in einem betrachten. Dabei muß ein Doppeltes bedacht werden. Dieses von der Kirche verkündigend und hörend getragene Offenbarungswort Gottes ist das eschatologisch irreversible, unüberholbare und sich siegreich durchsetzende. Denn es ist das Wort, das nicht vorläufig und überholbar in irgendeinem Propheten ergangen ist, sondern das letzte und endgültige, das Gott in seinem eigenen Sohn als seine siegreiche Selbstzusage gesprochen hat. Wenn wir vorhin sagten, für eine katholische Theologie des Wortes sei dieses Wort nur als das in der Gnade als Selbstmitteilung Gottes getragene verstehbar, so müssen wir jetzt noch hinzufügen (um es in derselben scholastischen Terminologie zu sagen): Das Wort des Evangeliums ist immer getragen von einer von Gott her und nicht bloß vom guten Willen des Menschen her tatsächlich wirksamen Gnade, wenigstens was die Welt im ganzen angeht, eine Welt, der in Christus nicht bloß ein Angebot der Gnade Gottes gegeben ist, die einfach der arbiträren Freiheit dieser Welt unterstellt und ausgeliefert wäre, sondern eine Gnade geschenkt ist, die bei aller Heilungewißheit des einzelnen die Welt als ganze zum Heil und nicht zum Unheil prädestiniert. Dieses Wort des Heils im Mund der glaubend verkündigenden Kirche als eschatologisch siegreiches Wort ist nun letztlich nicht an die Kirche gerichtet, sondern an die Welt. Die Kirche wird ja im Zweiten Vatikanum

Sakrament des Heils der Welt, der gnadengewirkten Einheit der Menschheit genannt. Die Kirche ist und braucht nicht aufgefaßt zu werden als der heilige Rest der allein zum Heil Vorherbestimmten, sie ist vielmehr die Trägerin jenes eschatologisch siegreich heilschaffenden Wortes der Selbstzusage Gottes an die Welt, und wir können ruhig mit dem Zweiten Vatikanum mindestens sagen, daß dieses von der Kirche getragene eschatologische Wort der Gnade an die Welt auf Gott bekannte Weise auch dort noch siegreich sein kann, wo der Mensch durch diese so verkündete Gnade Gottes ein Glaubender wird, auch wenn ihn dieser Glaube während seiner empirischen Lebenszeit nicht durch die Taufe in den gesellschaftlich sichtbaren Verband der christlichen Kirche oder Kirchen hineinführt.

Wir können also sagen: Die Kirche ist durch ihren glaubend gehörten und verkündeten Glauben an die in Christus eschatologisch siegreiche Gnade Gottes das Sakrament des Heils der Welt, weil sie jene Gnade in der Welt als eschatologisch siegreiche anzeigt und präsentiert, die aus der Welt nie mehr weichen wird und diese Welt unüberwindlich, wenn auch durch alle Abgründe hindurch, auf das vollendete Reich Gottes hin treibt. Dieses sakramentale Zeichen dieser Gnade ist ein wirksames Zeichen, nicht insofern es den ohne es nicht bestehenden Gnadenwillen Gottes hervorrufen würde, sondern insofern durch es eben dieser Gnadenwille Gottes sich selbst zur geschichtlichen Erscheinung bringt und so sich selber auch geschichtlich irreversibel macht. Die generelle Wirksamkeit der Kirche als Sakrament kann also in derselben Weise gedacht werden, wie man die Wirksamkeit der einzelnen Sakramente gerade als solches Zeichen sinnvoll denken kann (wenn es natürlich auch in der katholischen Schultheologie mannigfache andere Theorien hinsichtlich der Wirksamkeit der einzelnen Sakramente gibt als die, die ich eben gerade noch andeutete und die man, wenn man ein Wort haben will, die realsymbolische Wirksamkeit nennen könnte). Auch von einer Theologie der Kirche als Sakrament her kann somit eine Theologie des exhibitiven Charakters des christlichen Wortes erreicht werden, wie natürlich auch der Gedankengang umgekehrt verlaufen kann.

Vom Wesen der Sakramente

Von den vorgetragenen Überlegungen über die Theologie des Wortes und über die Kirche als Sakrament des Heils der Welt aus läßt sich nun wohl Verständnis für die Eigenart der Sakramente selbst gewinnen. Sie sind die höchste Stufe des exhibitiven ereignishaften Gnadenwortes in der Kirche. Ein solches Wort kann (davon haben wir ja schon andeutungsweise gesprochen) als das Wort der Gnade an die Gemeinde als solche, also als die die Wirklichkeit des Heils in der Gemeinde gegenwärtig setzende Proklamation des Todes und der Auferstehung des Herren gesprochen werden und heißt dann Eucharistie, Abendmahl. Dieses Wort kann in existentiell grundlegende Situationen des menschlichen Lebens von der Kirche und in der Kirche dem einzelnen gesagt werden.

Dann haben wir, ohne daß dies hier im einzelnen entfaltet werden soll, die übrigen Sakramente, die die katholische Kirche kennt, und zwar in einem Sinn, über den gleich noch unter dem Titel der Einsetzung der Sakramente durch Christus etwas gesagt werden soll. Ein solches Wort hat exhibitiven Charakter, ist jenes von Gott her reuelose Wort, das an sich wirksam ist, das die Erscheinung der von Gott her prädestinierenden, wirksamen Gnade ist, die siegreich der Welt gegeben ist und ihren Widerstand grundsätzlich überholt. Sie darf darum nur insofern als abweisbar bezeichnet werden, als ihre eschatologische Sieghaftigkeit von Gott her die Möglichkeit des lieblosen Unglaubens im *einzelnen* nicht einfach undialektisch verneinen darf. Damit haben wir auch schon gesagt, was in der Sakramententheologie die katholische Lehre vom Sakrament als „opus operatum“ bedeutet. Diese Lehre besagt im Grund genommen gar nichts anderes als die siegreiche Kraft, die dem exhibitiven Glaubenswort von Gott her zukommt, das ja gerade im Wort¹³ des Sakraments zu seiner eigentlichen Wesensfülle kommt.

Mir will scheinen, daß von dem angedeuteten Ansatzpunkt für eine Sakramententheologie her auch das alte Problem der *Einsetzung der Sakramente* durch Christus in einer Weise gelöst werden könnte, die ohne zu große spekulative Subtilitäten und ohne historische Unwahrscheinlichkeiten auskommt¹⁴. Ohne einen unmittelbaren historischen Zusammenhang bestimmter Sakramente mit dem vorösterlichen Jesus und seinem Wort zu präjudizieren oder einen solchen zu bestreiten, können wir einfach sagen: Die Sakramente im allgemeinen sind von Christus eingesetzt, weil und insofern die Kirche als solche von ihm herkommt.

Unter diesen Satz dürfen und müssen meiner Meinung nach auch jene Sakramente noch subsumiert werden, die, wie etwa das Abendmahl oder auch vielleicht die Taufe, einen greifbaren geschichtlichen Zusammenhang mit Jesus selbst und seinen expliziten Worten oder Taten haben. Denn auch bei solchen Sakramenten kann ihr letztes Wesen als „opus operatum“, als wirkliches, exhibitives Wort nur verständlich gemacht werden durch die eben angedeuteten allgemeineren theologischen Erwägungen vom Wesen des christlichen Wortes und der Kirche her. Nur in einer Kirche des eschatologischen

¹³ Das Geheimnis (sacramentum) des Wortes ist ja gerade der Umstand, daß es wirkt. Die Kirche als „creatura Verbi“ ist in dessen „opus operatum“ grundgelegt. Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Kapitel „Ekklesiologische Grundlegung“ im Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1970) 121–157, sowie im selben Handbuch den Abschnitt „Die Sakramente als Grundfunktionen der Kirche“, 356–366.

¹⁴ Was der Ausdruck „Einsetzung durch Jesus Christus“ genau und im einzelnen besagt, ist in der Theologie bis auf den heutigen Tag umstritten. Vgl. hier vor allem H. Lennerz, *De Sacramentis Novae Legis in genere* (Rom 1950); A. Vanneste, *De instelling van de sacramenten door Christus: Collationes Brugenses et Gandavenses I* (1950) 433–448; E. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie* (Antwerpen 1952); K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, a. a. O. 37–67; M. Schmaus, *Der Glaube der Kirche II* (München 1970) 279 f. – Eine historisierende Auslegung ist aber schon deshalb nicht verlangt, weil sowohl das Konzil von Trient wie die mittelalterliche Theologie als die maßgebenden Zeugen mit diesem Ausdruck nicht die Geschichte, sondern die Wirksamkeit der Sakramente denken. Vgl. dazu u. a. F. Scholz, *Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales* (Breslau 1940).

Wortes Christi können die Sakramente, die auch für den Altprotestantismus eine besondere Verheißung der Gnade hatten, in eben diesem Verheißungscharakter wirklich theologisch verständlich gemacht werden. Wenn man dann aber auch noch bedenkt, wie schwer sich auch hinsichtlich dieser Sakramente die heutige Exegese katholischer und evangelischer Provenienz tut, dann sehe ich eigentlich nicht ein, warum man diesen sakramental exhibitiven Charakter den übrigen Sakramenten, die die katholische Kirche kennt, absprechen müßte, wenn es in der Kirche überhaupt Sakramente gibt. Das aber ist doch gemeinchristliche Überzeugung.

Wenn ich noch eine Hypothese in diesem Zusammenhang äußern darf, dann wäre es diese: Die katholische Kirche hat im Trienter Konzil trotz der vielen dogmen- und theologiegeschichtlichen Schwierigkeiten und Dunkelheiten für ihr Glaubensbewußtsein bis ins hohe Mittelalter hinein definiert, daß es sieben Sakramente, so viel und nicht mehr gebe¹⁵. Sehen wir von der Schwierigkeit ab, daß die beiden katholischen Initiationssakramente, Taufe und Firmung, auch für die orthodoxeste katholische Theologie enger zusammengehören als andere Sakramente untereinander, daß also von daher schon die Lehre von der Siebenzahl auch eine gewisse Ungenauigkeit enthält. Sehen wir davon ab, daß das Weihesakrament eine Mehrzahl sakramentaler Amtsübertragungen unter sich subsumiert, von denen nicht einmal feststeht, daß ihre Zahl und Inhaltlichkeit der Entscheidung der Kirche entzogen ist, daß also von daher die Siebenzahl auch in der durchschnittlichsten Schultheologie eine nicht unerhebliche Problematik hat. Von all dem abgesehen kann man vielleicht sogar sagen, daß diese Siebenzahl solcher radikalen exhibitiven Gnadenworte in der Kirche, ohne ihre Herkunft von Christus deshalb zu leugnen, nicht bloß von der Kirche einfach als gegeben festgestellt wird, sondern eine geschichtliche Entscheidung der Kirche selbst (auch wenn sie sehr unreflektiert geschah) impliziert, in der die Kirche eben diesen und nicht anderen Worten jenes absolute Engagement der Kirche zuerkennt, das für ein solches radikal exhibitives Gnadenwort, Sakrament genannt, vom Wesen der Sache her notwendig ist. Eine solche Vorstellung braucht nicht zu implizieren, daß die Kirche jetzt, später oder von einer bestimmten früheren Zeit an auch mehr oder weniger solcher Gnadenworte, Sakramente genannt, hätte kreieren können, in denen sie ihr eigenes Wesen als Grundsakrament auf wichtige existentielle Situationen des einzelnen hin aktualisiert. Denn es ist durchaus denkbar, wie ich anderswo einmal verständlich zu machen suchte, daß die Kirche in ihrer einbahnigen Geschichte irreversible Entscheidungen trifft, hinter die sie selbst nicht mehr nach rückwärts zurück kann¹⁶.

¹⁵ Dabei hängt die genauere Vorstellung hinsichtlich der Zahl der Sakramente immer davon ab, wie man den Begriff selber definiert. Zu den unterschiedlichen Möglichkeiten vgl. J. Finkenzeller, Die Zählung und die Zahl der Sakramente: Wahrheit und Verkündigung (Festschrift für M. Schmaus, hrsg. v. L. Scheffczyk u. a.) II (München 1967) 1005–1033. Zur symbolischen Deutung der Siebenzahl vgl. J. Dournes, Die Siebenzahl der Sakramente – Versuch einer Entschlüsselung: Concilium 4 (1968) 32–40.

¹⁶ Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des „Ius divinum“ im katholischen Verständnis: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln ³1968) 249–277.

Setzt man dieses eben nur Angedeutete einmal als theologisch wenigstens möglich voraus, dann meine ich, könnte man der faktischen Geschichte sowohl der Sakramente wie auch der Theologie der Sakramente in einer größeren Unbefangenheit gerecht werden, als dies in der katholischen Theologie und Dogmengeschichte der Fall ist, die bisher die Sakramente (von Taufe und Eucharistie abgesehen) in einer Weise auf Christus zurückführen mußte, die doch historisch mit den größten Schwierigkeiten verbunden ist. Vielleicht könnte man von da aus langsam auch die interkonfessionelle Kontroverse um die Zahl der Sakramente auflösen und begraben. Eine katholische Sakramententheologie braucht nicht nur, sie darf nicht einmal nach dem Trienter Konzil die sehr wesentlich verschiedene Bedeutung der Sakramente, untereinander verglichen, leugnen¹⁷. Und eine moderne evangelische Theologie, die ihre eigene Exegese respektiert und vom exhibitiven Charakter des Wortes Gottes in der Kirche und von dessen menschlich notwendiger Variabilität überzeugt ist, braucht doch nicht grundsätzlich zu bestreiten, daß es in der Kirche sehr verschiedene und doch exhibitiv und ereignishafte Worte der Kirche an den einzelnen geben kann, deren Existenz, Sinn und Tragweite naturgemäß weitgehend vom Willen der sprechenden Kirche abhängig sind. Das alles sind natürlich nur Andeutungen, die darzutun versuchen, daß das kontroverstheologische Gespräch gar nicht so notwendig in den Sackgassen stecken bleiben muß, in denen es sich heute dem ersten Anschein nach befindet.

¹⁷ Vgl. auch Y.-M. Congar, *Die Idee der sacramenta maiora: Concilium* 4 (1968) 9-15.

Carl-Friedrich Geyer

Ist das absurde Theater tot?

Edward Albees Stück „Der Amerikanische Traum“

Die Negation im Absurden

„Man kann es wenden wie man will, ganz leise und langsam ist das absurde Theater gestorben, ganz ohne Späße, ohne den Donner, den man so sehr auf der Bühne heimisch meinte. Der Abschied ist ein Eingeständnis. Die Welt hat sich nicht geändert, seit man gegen sie anschreibt. Sein Thema kennt keine Wandlung, es läßt auch den Platz nicht für ein neues. Das erschöpft.“¹

Trotz dieser negativen Kritik scheint das Kunstschaffen des Theaters immer noch das des absurden zu sein. Theater als Drama im eigentlichen Sinn des Worts – etwas von Bedeutung tun – hat zweierlei zum Ausdruck zu bringen, sein eigenes Tun und dessen Rechtfertigung sowie das diesem Tun immanente Handeln des Menschen in effigie auf der Bühne. Dieses Handeln des Menschen wird nach heute herrschender philosophischer Meinung – hier begegnen sich auch der Pluralismus westlicher Prägung, vorherrschend repräsentiert durch einen Existenzialismus, der mehr Lebensgefühl als Philosophie ist, und der Monismus des Ostens, der ein Wirklichkeitsverständnis unter marxistischen Aspekten entwickelt hat, das vom individualistischen Menschenbild des Westens immer mehr abgerückt ist – weitgehend von der Befriedigung zeitlich bestimmter Bedürfnisse bestimmt, deren letztes und wichtigstes die Verwirklichung des eigenen Entwurfs ist. Diese Verwirklichung kann man nicht einfach als Individualismus und Egoismus disqualifizieren; auch gewisse monistische Spielarten des Marxismus schwenken immer mehr auf dieses Konzept der Deutung menschlichen Wollens ein; es sei hier nur erinnert an Gestalten wie H. Marcuse, E. Bloch, Z. Tordai. Dieses Konzept mit den je zur Verfügung stehenden Kunstmitteln darzustellen ist die Aufgabe des Theaters. Läßt sich nun der Beweis erbringen, daß das, was sich im Handeln des Menschen ausdrückt, eine Absurdität ist, so kann man eo ipso von einem absurden Theater sprechen, obwohl dieser Spielart von „Theater heute“ damit noch keine künstlerischen oder ästhetischen Maßstäbe gesetzt sind, wiewohl hier bereits Ansätze zu deren Erhellung sichtbar werden. Gibt es jedoch ein absurdes Theater, wie kann es dann Kunst geben, oder ist nur die Theaterimmanenz absurd, das Theater als solches aber abstinent, mit anderen Worten, können die Begriffe Kunst und Absurdität zur Kongruenz gebracht werden? Es geht also darum, die Absurdität des menschlichen

¹ „Vorwärts“ 30. 7. 70, S. 4 (gekürzt). – Albees Stück wird zitiert nach der Ausgabe in: Theater im S. Fischer-Verlag, Bd. 1 (Frankfurt 1962).

Handelns an sich zu beweisen sowie einen dem absurden Theater adäquaten Kunstbegriff zu finden.

Zunächst gilt es, festzustellen, daß Kunst etwas ist, das sich prinzipiell von rationalem und logischem Denken unterscheidet. Sie hat einen eigenen Erkenntniswert, indem in ihr die Welt zur transparenten Verwirklichung des Subjekts umgeformt werden soll. Natur ist also nicht Verständnis und Begriff, sondern Rohstoff und hört somit auf, das ganz andere zu sein, sie wird zum Feld der sich im menschlichen Leben verwirklichenden Vernunft. So wird in der Kunst die Härte der Ratio mit dem Glück der Sinnlichkeit verbunden bzw. konfrontiert. So sucht sie das „Walten der Nähe“ und den „Weltbezug des Menschen“. Wie sich dieser Bezug konkretisiert, so ist die Kunst. Der Nachweis eines absurden Menschen in einer sinnentleerten Welt rechtfertigt bereits eine absurde Kunst. Als solche ist Kunst Hieroglyphenschrift, die im individuellen Denken umtransponiert werden muß.

In einer Zeit, in der alles Kulturschaffen fragwürdig geworden ist und in der man philosophische Systeme nur noch aus der Geschichte kennt, erscheint es als die eigentliche Aufgabe des Menschen, trotz allem technischen Fortschritt seine Begrenzung zu erfassen, und zwar in der Hinsicht zu erfassen, daß er sich in sie einfindet, aus ihr heraus seine Existenz bestimmt und erweitert. Die Kenntnisnahme der Begrenzung muß deren schrittweise Erweiterung zur Folge haben. Man kann daher sagen, daß die konkrete, schöpferische Bestimmung des Menschen darin liegt, seine Lebenslage zu resorbieren. Kunst als schöpferische Tätigkeit besteht in der Resorption eigenen Lebens. Die Qualität dieses Lebens prägt Begriff und Inhalt der Kunst. Läßt sich hier etwas Absurdes erkennen, nur in Ansätzen? Die Klärung dieser Frage ist vor allem ein Verdienst des französischen Existentialismus, dessen Verneinung des Daseinssinns derart gewaltsam ist, daß man sich fragen muß, ob wir es hier nicht mit einer besonders verzweifelten Art von Romantik zu tun haben, möglich geworden durch die Erschütterungen der letzten Jahrzehnte, denen wir auch das absurde Theater verdanken, das in einer gewissen Genealogie zur Romantik erscheint. Die Romantik hat in die Revolte geführt, und eine nähere Untersuchung der Revolte bringt ohne Zweifel romantisches Gedankengut zutage.

„Der Revoltierende nimmt sich dann einige Vorteile heraus. Der Mord ist ohne Zweifel seiner selbst wegen nicht angeraten. Aber er ist im Innern des für den Romantiker höchsten Wertes eingeschlossen: Der Raserei.“² Diese Raserei hat in ihrem Gefolge die „Große Weigerung“, denn „ob ritualisiert oder nicht, enthält Kunst die Rationalität der Negation. In ihren fortgeschrittenen Positionen ist sie die große Weigerung – der Protest gegen das, was ist.“³ Diese große Weigerung ist die Überwindung des psychologischen Theaters oder, wenn man so will, sein Zerfließen in Absurdität und Surrealismus. Dieses keineswegs nur negativ aufzufassende Zerfließen läßt sich

² A. Camus, *Der Mensch in der Revolte* (Hamburg 1969) 43.

³ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch* (Neuwied 1967) 83.

seit Strindbergs realistisch-psychologischen Dramen durch die folgenden Epochen hindurch verfolgt, hat doch der Amerikaner E. Albee (geb. 1928), dessen „Amerikanischer Traum“ uns hier dazu dienen soll, näheren Aufschluß über einige Inhalte absurden Theaters zu erhalten, sein „Ausgesetztsein“ Beckett gegenüber nicht verschwiegen, der mehr oder weniger stark von Strindberg angeregt ist⁴. Ohne Zweifel liegen die Kulminationspunkte von Surrealismus und absurdem Theater in den vordergründig-sinnlosen Dialogen der Stücke von Beckett und Ionesco, Audiberti und Adamov; aber auch in Albees Stücken „Wer hat Angst vor Virginia Woolf“ und „Der Amerikanische Traum“ finden wir Formen exemplarischen absurden Theaters. Was bei all diesen Stücken in die Augen fällt, ist die vollkommene Dialogunfähigkeit der Personen⁵.

Hinzu kommt eine Gesellschaftskritik, grundverschieden von der des epischen Theaters Brechts; denn hier ergeht kein Appell zur Veränderung der Verhältnisse, sondern der Zuschauer soll die ganze absurde Situation der Handlung, der Welt, seiner selbst erfahren, darin mit eingeschlossen die Unmöglichkeit einer Änderung. Die absurde Situation wird dem Zuschauer ad oculos demonstriert. Diese Demonstration besteht für Albee darin, daß er dem Zuschauer das Elaborat „Mensch“ vor Augen führt, das der Phantasie phantasieloser Werbemanager und Fernsehproduzenten entstieg und als Alptraum auf der menschlichen Gesellschaft lastet. Dieser Homunculus erfüllt mit seiner Lächerlichkeit und seinem sinnlosen Gerede das Geschehen auf der Bühne. Absurdes Theater beschreibt ein absurdes Leben und ist so eigentlich ein erschreckender Realismus. Daher ist der Ansatz des Eingangszitats schon falsch, denn hier wird keineswegs gegen die Welt angeschrieben; dadurch, daß diese Welt beschrieben wird, wird sie auch schon negiert. Wie bei primitiven Völkern die Darstellung des Tabu schon dessen Tötung vorwegnehmen kann, so ist die Darstellung auf der Bühne bereits die konkrete Negation der Theaterimmanenz.

Die Rolle des Schauspielers im neuen Theater kann auch nicht mehr diejenige sein, die er in der „moralischen Veranstaltung“ (Schiller), der Theaterkonzeption der Klassik, spielte. Die Wirklichkeit der Absurdität absurden Theaters muß ihre Inhalte am Schauspieler selbst demonstrieren, und zwar mehr oder weniger unabhängig vom vorgegebenen Text. Indem der Schauspieler nämlich die jeweilige Rolle übernimmt, spielt er nebenher immer seine eigene, seine Wirklichkeit, oft mehr oder weniger konform mit derjenigen der absurden Handlung. „Er ist verurteilt, den anderen darzustellen, d. h. nicht der andere und nicht er selbst zu sein. Sein Leben geht unerbittlich der Echtheit verlustig und verwandelt sich in bloße Darstellung oder Vortäuschung eines fremden Daseins. Der Überfluß der Mittel, die er zu verwalten hat, erlaubt ihm nicht, sein eigenes Schicksal zu erfüllen, sein Leben verkümmert.“⁶ Diese Parallele

⁴ Vgl. dazu F. Maierhöfer, Der verstummte Dialog. Probleme des modernen Dramas, in dieser Zschr. 186 (1970) 93–108.

⁵ An Interview with E. Albee, in: American Newsletter for Teachers of English in Germany (Stuttgart 1969) 24 ff.

⁶ Ortega y Gasset, Der Aufstand der Massen (Stuttgart 1965) 160.

Massenmensch-Schauspieler – denn Objekt der absurden Situation ist, wenn auch noch so versteckt, stets der Massenmensch – führt beim absurden Theater notwendig zur gespiegelten Selbstdarstellung des Schauspielers.

Indem der Schauspieler so sein eigenes Schicksal darstellt, geht er der Selbstverwirklichung verlustig, da er sich ständig selbst wiederholt. Das Leben und Tun des Schauspielers ist also in doppelter Weise die Absurdität *par excellence*: Die stetige Wiederholung der eigenen Sinnlosigkeit auf der Bühne, der flüchtige Ruhm, die schon fast zwanghafte Darstellung des anderen und trotzdem die Unmöglichkeit, aus seiner Situation herauszukommen, dazu das eigene Sein als perennierendes Sein für andere, das ist das Maß der vollen Absurdität. Mit Recht gilt, was A. Camus über diese Situation sagt: „Ist es erstaunlich, daß ein flüchtiger Ruhm auf die vergänglichen Schöpfungen der Kunst gegründet ist? Drei Stunden stehen dem Schauspieler zur Verfügung, um Jago, Alcestis, Phädra oder Gloucester zu sein. In dieser kurzen Spanne läßt er sie auf fünfzig Quadratmetern Bretterboden erstehn oder sterben. Nie sonst ist das Absurde so treffend und so ausführlich dargestellt worden. Die wundersamen Lebensläufe, diese einzigartigen und vollständigen Schicksale, die in wenigen Stunden zwischen drei Wänden ansteigen und sich erfüllen – welcher gedrängte Abriß könnte mehr enthüllen?“⁷

Aus dieser Situation heraus muß dem Schauspieler der Entwurf seines eigenen Lebens unwichtig werden; Person wird Narr auf der Bühne, bleibt aber Person, Person als Synonym für Maske. So muß die Funktion des Schauspielers im absurden Theater eine ganz andere sein als im klassischen Drama. Aus dem Schauspieler wird der geniale Argwöhner, dessen Sein zur Clownerie wird.

Erheblicher Widerspruch gegen diese Deutung schauspielerischer Existenz heute ist zu erwarten. „Wenn die sogenannte schöpferische Natur die Bedeutung des einzelnen aufgibt, ist sie verloren. Gerade darin liegt ja ihre Bestimmung: daß sie sich mit dem einzelnen abgibt, mit dem sich niemand beschäftigt, daß sie ihn als diesen und keinen anderen zu ergründen versucht.“⁸ Das gleiche gilt *mutatis mutandis* für den, der heute von Berufs wegen Literatur darzustellen hat: der einzelne wird von der anonymen Masse aufgesaugt; das Schauspielersein ist ein zeitweiliges Auftauchen aus der Masse, um gewisse, oft unreflektierte Bewußtseinsinhalte, die die eigene Situation darstellen, einem mehr oder weniger aufgeschlossenen Publikum zu vermitteln und anschließend wieder in der Masse unterzutauchen. Um den einzelnen geht es dabei überhaupt nicht.

Absurdes Theater als Demaskierung mit Darstellern, die maskiert ihre eigene und der Zuschauer Demaskierung darstellen, dazu Demaskierung am Zuschauer, der sich keineswegs demaskiert fühlt, sondern höchstens etwas befremdet den Saal verläßt – welche Situation könnte absurder sein?

⁷ A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos* (Hamburg 1969) 68.

⁸ H. Piontek, *Binnenraum und Außenwelt*, in: *Publik 1/2* (1971) 21.

Täuschung – Selbsttäuschung – Enttäuschung

Pappi: Oh! ja... ja...

Mammi: Paß doch auf!

Pappi: Ich passe auf, Mammi.

Mammi: Das möchte ich dir auch geraten haben.

Pappi: Nein, wirklich, ich paß schon auf.

Mammi: Gut, Pappi, hör zu.

Pappi: Ich höre, Mammi.

Mammi: Aber ganz sicher.

Pappi: Ja... ja, ganz sicher. Ich bin ganz Ohr.

Dieses gegenseitige Hin und Her bissiger und dummer Phrasen zwischen den „handelnden“ Personen, diese geheuchelte und ausgehöhlt-konventionelle Art zeigen schon die eigentliche Situation in Albees Stück „Der amerikanische Traum“: Das sinnlose Sich-an-etwas-Klammern, um nicht selbst sein zu müssen.

Nach einem Wort von G. Penzoldt wird im absurden Theater die erzählbare Handlung entbehrlich oder immerhin entwertet und ihrer geschickbeladenen Funktion beraubt. Es gebe keinen dramatischen Fortgang, allenfalls einen theatralischen Vorgang. So wird es schwer, in diesem Stück einen Fortgang der Handlung, ja eine Handlung überhaupt aufzeigen zu wollen. Vordergründig gesehen handelt es sich um belanglose Gespräche zwischen drei Personen, zu denen noch eine vierte hinzukommt, die dem Gerede jedoch keine Wendung gibt. Die drei Personen haben auf die vierte mit einer vagen Hoffnung gewartet, einer getäuschten Hoffnung, wie sich herausstellen wird. Man redet, nicht gerade über das Wetter, aber doch über ähnliche Belanglosigkeiten. Eifrig ist man darauf bedacht, durch törichtes und hohles Gerede an einer Fassade mitzubauen, die den einen vor dem anderen verbergen soll. Jeder der Sätze, die über die „Handlung“ fallen, müßte eigentlich mit „Man“ begonnen werden, dieser Allerweltsfloskel, die nach Heidegger das Niemand, die Anonymität ist, welcher das Dasein sich ausgeliefert hat, und die das Sein der Alltäglichkeit vorschreibt. Dieses „Man“ ist die eigentliche Fassade, die abgestorbene Gefühle belebt, um lebende Gefühle totzuschweigen. „Ich versuche schon seit zwei Wochen, jemand für die undichte Stelle auf dem Örtchen zu kriegen. Völlig sinnlos!“ Völlig sinnlos ist die ganze Situation, in die zum Schluß der „Amerikanische Traum“ hineinplatzt, von dem es in den Regieanweisungen heißt, daß er sich im Lauf des Stücks selber beschreibt. Das geschieht in der Tat, und das macht, wenn es so etwas wie Handlung in diesem Stück gibt, die ganze Handlung aus, die Handlung dieses theatralischen Vorgangs, der zur Groteske wird. Um diesen Traum zu beschreiben, werden speziell amerikanische Klischees in Szene gesetzt:

Mammi: Oh, Pappi weiß das. Sein ganzes Leben lang wollte Pappi immer Senator der Vereinigten Staaten werden, aber jetzt... jetzt hat er sich's anders überlegt: für den Rest seines Lebens wünscht sich Pappi, Gouverneur zu werden... er hätte dann nicht so einen weiten Weg nach Hause.

Derartige Wunschträume, oder der Bruder von Mrs. Barker, „Sinnbild des ehelichen Lebens seines Landes“, der „deswegen sogar schon in psychiatrischen Zeitschriften lo-

bend erwähnt wurde“, Oma mit „ihrem Rückgrat aus Kaugummi“, „Zerrbild der Klage auf zwei Beinen“, sie alle sind mehr oder weniger Typen des amerikanischen Traums, sie alle produzieren den dummen, aber schönen Traumboy, selbstverständlich in Blue Jeans und einem Unterhemd mit kurzen Ärmeln, der am Ende des Stücks oder am Anfang der Groteske in das Geschehen hineinstolpert.

Junger Mann: Ja, nicht übel, hm? Offen, sauber, Typ Bauernjunge aus'm mittleren Westen . . . fast aufreizend hübsch . . . auf typisch amerikanische Weise. Gutes Profil, Stupsnase, ehrliche Augen, bezauberndes Lächeln . . .

Oma: Junge, weißt du, was du bist? Du bist der amerikanische Traum, das bist du. Wer etwas anderes behauptet, weiß nicht, was er sagt. Du . . . du bist der amerikanische Traum.

Der amerikanische Traum beschreibt sich auch durch die verpaßten Gelegenheiten, die bei allen möglichen Anlässen hervorgekehrt werden.

Oma: Du häßt Pappi bitten können, mir ein kleines Geschäft einzurichten, ein Pelzgeschäft, zum Beispiel . . . Oder . . . oder ich hätte Sängerin werden können . . . Ja! Warum nicht? Aber du? Du was tun für mich? Nein! Du wolltest mich bei dir haben, um bei mir zu schlafen, wenn Pappi zudringlich wurde. Aber jetzt ist das nicht mehr so wichtig, weil Pappi gar nicht mehr zudringlich werden will – was ich ihm, weiß Gott, nicht übel nehme. Lieber würdest du mit mir schlafen, was Pappi?

Hier zeigt sich, daß die „Mystik des ‚American Dream‘“, die allein zu dem Zweck am Leben erhalten wurde, um untragbare gesellschaftliche Zustände zu verschleiern, in dem Maß zurückgedrängt wird, in dem diese Mißstände zum Vorschein kommen⁹. Alles entartet in diesem Alltag zur Prostitution. Das Zusammenleben regelt sich nach der Formel: Do, ut des. Wird diese Regel einmal nicht eingehalten, treten sofort Mißgunst und Streit auf den Plan.

Oma: Du brauchst mir keine Komplimente zu machen . . . nach allem, was du gesagt hast . . . wie ich stundenlang jammere . . . und stöhne . . . und wimmere.

Mammi: Die alte Leier!

Oft verblüffend umschrieben, tritt die Dialogunfähigkeit hervor:

Oma: Bitte erwarte keine Antwort von mir. Alte Leute reden leicht unanständig.

Die Reden, die hier geführt werden, sind in der Tat unanständig, weil in dieser Umgebung jedes Gespräch zur Exhibition wird. Das Sichöffnen für den anderen wird zur obszönen Zurschaustellung. Die Vertauschung der Wünsche und Ziele durch irrealer Phantasien macht deutlich, daß man sich, trotz streberischen Getues, mit einer Mittelmäßigkeit abgefunden hat, die mehr oder weniger noch unter der Mitte liegt. Man will in seinen Ansprüchen bescheiden und kein Aufrührer sein. Hinter dem Leben soll niemand etwas Geheimnisvolles vermuten. Glück scheint verdächtig, und man ist bestrebt, durch Mittelmäßigkeit zu beweisen, daß man sich abgefunden hat.

Dadurch, daß das absurde Theater diese Mittelmäßigkeit zu seinem eigentlichen Inhalt nimmt, wird deutlich, worin das Unanständige hier besteht: Die das eigentliche Menschsein konstituierenden Beziehungen sind in eine falsche Perspektive gerückt. „Das Göttliche im Menschen“ (Max Scheler), das um seine Unabhängigkeit von allem

⁹ Vgl. hierzu diese Zschr. 187 (1971) 10 f.

Biologisch-Funktionalen weiß, begründet die *conditio sine qua non* für das Menschsein auf der Diskrepanz zwischen geistig und animalisch, die auch eigentliche Ursache aller Schamhaftigkeit ist. Indem absurdes Theater sich nun als letzte Konsequenz der heute dominierenden „Scham-Losigkeit“ begreift, zeigt es, daß diese existentiellen Momente nicht mehr vorhanden sind. Hier liegt der eigentliche Grund für die von Albee zitierte Unanständigkeit, der man keineswegs mit landläufigen und womöglich noch kleinkarierten Denkschemata begegnen kann.

Man ist nicht der, der man sein sollte, weil man es nicht sein will. So sucht Pappi, um kein Mann sein zu müssen, in der Ehefrau den Mutterersatz, sie dagegen übernimmt die Mutterrolle nicht, um irgendeine Art Geborgenheit zu vermitteln, sondern um das Regiment zu führen. Pappi ist ein doppeldeutiges Kindsurrogat, ein Kind-Greis und dazu der Typ des gefühl- und herzlosen Idealamerikaners, ein technisches Ungeheuer mit der Mentalität eines Haustiers. Da jedoch keiner weiß, was und wer er ist, wird das Ganze zu einer Suche nach dem Ich, die aus ihrem Ansatz heraus vergeblich sein muß und absurdes Handeln geradezu fordert. Das Gerede über alltägliche und banale Dinge (Wohnung, Örtchen, Hutgeschäft usw.) baut sinnlose Mechanismen auf, die dazu führen sollen, die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verstopfen und zu ersticken. Sie sollen ernsthafte Gegenstände vortäuschen, eine Realität vortäuschen, die nicht vorhanden ist.

So ist auch der „Amerikanische Traum“ in doppelter Weise eine Verstümmelung, einmal durch sein Beschriebenwerden im Lauf des Stücks, zum anderen durch ein reales Verstümmeln durch Mammi und Pappi, die stellvertretend für eine Gesellschaft stehen, die solche Alpträume hervorbringt. Dieser Amerikanische Traum soll durch sein Auftreten die Ehe von Mammi und Pappi retten, die nicht mehr ist als ein fragwürdiges Gesellschaftsspiel. Sehr deutlich zeigt der Amerikanische Traum das Gerüst dieser Gesellschaft: Prüderie, Intoleranz und Wissensfeindlichkeit. Der junge Mann, Produkt dieser absurden Gesellschaft, wird hier nichts anderes bewirken als eine neue Wiederholung dieses sinnlosen Lebens. Mammi und Pappi verdammen sich in der Glorifizierung des Amerikanischen Traums zur ständigen Wiederholung ihrer selbst. Hier beginnt nun das Spiel der Täuschungen. Die eigene Prostitution wird zur makabren Situation. Das Leben wird zur Schau gestellt in der Umkehrung eines Worts von Victor Hugo, daß das Leben darüber hinwegtäuschen soll, daß der Geist in diesem Milieu nicht gedeihen kann. Alles wird so zur Täuschung. Selbst das Hinwegtäuschen wird zum Mittel, um darüber zu täuschen, daß man einander täuscht. So hat es der impotente Kind-Greis Pappi auf einmal „faustdick hinter den Ohren“, derselbe Pappi, der „gar nicht mehr zudringlich werden will“. Auch die ständige Drohung, Oma ins Altersheim zu stecken, erweist sich, als Oma vorgibt, mit dieser Drohung ernst zu machen, als Täuschung. In ihrer Täuschung macht Oma lediglich dem Amerikanischen Traum Platz, einer von allen Seiten getäuschten und enttäuschten Phantasmagorie. Die Täuschung als Enttäuschung endet in der Selbsttäuschung: „Lassen wir alles auf seinem jetzigen Zustand beruhen . . . solange noch jedermann glück-

lich ist. Solange noch jeder hat, was er will . . . oder jeder glaubt, er hat, was er will.“ Wenn Ortega y Gasset der Meinung ist, daß jedes menschliche Bedürfnis, potenziert, sich schließlich in einen Kulturkreis verwandelt¹⁰, so erzeugen hier die primitiven Bedürfnisse eine Lebensweise, die genau betrachtet eigentlich gar keine mehr ist.

Das Realismusproblem

Wir haben bereits angedeutet, daß das absurde Theater einen völlig neuartigen Realismus darstellt. Dieser Realismus bedeutet ein erhebliches Problem bei der Deutung der Intention absurden Theaters. Bisher ist das Wort Realismus überwiegend in negativem Sinn gebraucht worden. Nicht nur die extrovertierte Einseitigkeit im klassischen literarischen Realismus, der seine Überwindung im psychologischen Realismus und Impressionismus gefunden hat, ist hier angesprochen, sondern auch der Polit-Kitsch im sozialistischen Realismus und sein Gegenstück, der „kapitalistische“ Realismus der Illustrierten und Groschenromane, denen sich die Literatursoziologie noch mehr als bisher zuwenden müßte. An diesen Realismen setzt die Kritik des Realismus des absurden Theaters ein, die ein gezielter Angriff auf das Klischee- und Schablonenhafte darstellt, ein Sich-Wehren des Individuums gegen das Überschwemmtwerden durch Werbesprüche, die Wünsche und Handeln bestimmen wollen. Es wurde eingangs gesagt, daß der Mensch wesentlich darauf angelegt ist, seine Bedürfnisse zu befriedigen. Aber gerade das wird ihm aus der Hand genommen durch alle die Organe, die Bedürfnisse wecken wollen; darauf reagiert der Realismus des absurden Theaters. Aus diesem Ansatz heraus ist es nicht weit zu der Feststellung, daß jeder Realismus eine Reaktion auf eine jeweilige gesellschaftliche Situation ist und als solche eher ökonomischer als ästhetischer Natur ist. Ohne Zweifel ist die gegenwärtige Situation der Ästhetik nach wie vor durch wissenschaftstheoretische und methodologische Probleme gekennzeichnet, wobei sich allgemein die Tendenz zur Begründung der Ästhetik als selbständige Wissenschaft erkennen läßt. Diese Tendenz ist maßgeblich beeinflußt worden durch die Ergebnisse, die die Grundlagendiskussionen in den einzelnen Kunstwissenschaften erbracht haben. In zunehmendem Maß gewinnt dabei die Moderne die Funktion eines Prüfsteins, nach dem sich einerseits die Flexibilität der Methoden, andererseits die Effizienz der Begriffsbildung bemessen läßt. Es wäre falsch, das absurde Theater abseits aller Ästhetik anzusiedeln, aber es wäre ebenso falsch, in ihm lediglich den Prüfstein neuer Methoden zu sehen. Kunst spiegelt gesellschaftliche Inhalte. Begriffsbildung kann nur ein Mittel hierzu sein. Auf Grund dieser Kunstdefinition muß, wenn absurdes Theater möglich ist, die gesellschaftliche Wirklichkeit einen äußersten Grad von Absurdität erreicht haben, eine Tatsache, die nicht zuletzt

¹⁰ Ortega y Gasset, Meditationen über Don Quijote, 38.

für den weltweiten Protest der letzten Jahre spricht. Alle diese Denkmodelle lassen sich an Albees Stück verdeutlichen.

Realismus, in Relation zum Absurden gebracht, ist eine Herausforderung, die angenommen und überwunden werden muß. Dieser Aufgabe, so zeigt Albees Stück, ist der absurde Mensch nicht gewachsen. Die uferlosen Diskussionen über nichts münden ins Nichts. Sprache drückt nichts anderes aus als die Unfähigkeit, wirklich zu sprechen. Man bleibt im Sinnentleerten stehen und wartet auf den Deus ex machina, der sich auch in Gestalt des Amerikanischen Traums einstellt und nichts bewirkt als eine Wiederholung des Absurden. Philosophisch hat Kierkegaard diese Situation vorweggenommen in seinen Schriften „Die Wiederholung“ und „Krise im Leben einer Schauspielerin“. Realismus als Vertrauen in die konkrete Tätigkeit des Menschen und nicht in einen anonymen Prozeß ist der Immanenz des absurden Theaters fremd. Das absurde Theater an sich dagegen will eben diese konkrete Tätigkeit des Menschen und damit ein Überwinden seines Verweilens im Absurden. Tätigkeit exemplifiziert sich im ökonomisch-wirtschaftlichen Prozeß, ist fern jeder Ästhetik, die im Anonymen verweilt, wo die Flexibilität der Methoden und die Effizienz der Begriffsbildung den Ton angeben.

So beherrscht das anonyme „Man“ die Denkweise von Mammi und Pappi, und Oma, im Begriff, die konkrete Tätigkeit zu wählen, scheitert an Unverständnis und Klischees.

Oma: Ich bin alt! Alte Leute müssen auch irgendetwas tun. Wenn man alt wird, kann man mit niemanden mehr sprechen, es wird einem über den Mund gefahren. Wenn man so alt wird, dann reden die lieben Mitmenschen eben so mit einem. Darum wird man taub, damit man nicht hört, was die lieben Mitmenschen mit einem reden. Darum versteckt man sich im großen weichen Bett unter der Decke, damit man nicht spürt, weil die lieben Mitmenschen so mit einem reden. Darum sterben alte Menschen schließlich, weil die lieben Mitmenschen so mit einem reden . . .

Die konkrete Tätigkeit scheitert am „Man“; was bleibt, ist Ausflucht und Resignation (hier sei nur an Freuds Deutung des Problems des Destruktions- oder Todestriebs erinnert).

Ziel des absurden Theaters ist die eigene Überwindung, eine neue Utopie, eine neue Gesellschaftsmoral, die das Bedürfnis nach Freiheit impliziert. „Was auf dem Spiele steht, ist die Idee einer neuen Utopie, nicht nur als Theorie, sondern auch als Existenzweise, die Entstehung und Entwicklung von vitalen Bedürfnissen nach Freiheit, von den vitalen Bedürfnissen nach Freiheit . . . Im Sinne dieser vitalen Bedürfnisse impliziert die neue Anthropologie auch die Entstehung einer neuen Moral, als das Erbe und die Negation der judäo-christlichen Moral, die bisher die Geschichte der westlichen Zivilisation zum großen Teil bestimmt hat.“¹¹

Absurdes Theater ist vorläufiger Realismus, vorläufig im Sinn des Vorlaufens als des Seins-schon-bei-etwas, bei einem wahren Realismus, der die Kongruenz von Möglichkeit und Wirklichkeit ist. Dieses Realismusverständnis als Entwurf fordert die

¹¹ H. Marcuse, Das Ende der Utopie, 15.

„Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeit als Möglichkeit ist“¹². Hier liegt auch Grenze und Gefahr des Absurden, nämlich ein Treten auf einer Stelle, deren einprägsames und zugleich symbolisches Urbild der „Mythos von Sisyphos“ ist.

Absurde Kunst und Sprache

Trotz der sprunghaften wissenschaftlich-technischen Entwicklung auf dem Gebiet der Kybernetik und Nachrichtentechnik sowie des Ausbaus der Kommunikationsmittel bleibt die Sprache immer noch die eigentliche Grundlage aller zwischenmenschlichen Beziehungen. Auch im Theater ist die Sprache als Weg vom Innen zum Außen immer noch entscheidend, es sei denn, es gleitet ins Pantomimenhafte ab. Sprache ist ebenso die Grundlage aller Geschichte; das Innen hält es nicht in sich selbst aus, sondern drängt, um sich selber zu produzieren, nach dem Außen. So gesehen gibt es keine geistige Autarkie; Innen und Außen schaffen erst die Bedingungen, die Geschichte ermöglichen. Eine dieser Bedingungen ist der Dialog. Beim absurden Theater geht es vor allem um das *hic et nunc*, um die Realität, die als solche zur Herausforderung wird. Wie es das Anliegen abstrakter Malerei ist, das Wesentliche in Form und Figuration ans Licht zu bringen, so ist es Aufgabe modernen literarischen Schaffens, das Wesentliche im Bereich der Sprache aufzuzeigen, einer Sprache, die in einer von mathematischen Formeln beherrschten Welt ins Klischeehafte versinkt und im Nebulösen zu verschwinden droht. Solche Sprache hat den Charakter des Vorläufigen und Variablen, ja, sie stellt, mathematisch ausgedrückt, die Variable zu einer Funktion dar, eben der Gesellschaft. Diese Gesellschaft zu negieren ist Aufgabe des absurden Theaters. Die hierbei zur Anwendung kommende Sprache ist in einem Prozeß begriffen, der wesentlich Progression ist. Sprache wird lächerlich gemacht, um wirkliches Sprechen zu ermöglichen.

Wirkliches Sprechen erscheint aber nur da möglich, wo die Sprache instande ist, die ihr jeweils zukommenden Funktionen zu erfüllen. Jedes Individuum, das mit Sprache begabt ist, verfügt mit dieser Begabung über eine Kompetenz, welche sich keineswegs nur darin erschöpft, gleich einem Computer Aufgespeichertes präzise wiederzugeben. Sprechen stellt vielmehr einen Prozeß der Artikulation der Umwelt in subjektiver Weise dar, und damit die formulierte Konfrontation von Innenwelt und Außenwelt. Sprache ist keineswegs nur Medium der Mitteilung, auch kein Aufstellen von Satzkollektionen, sondern die Konfrontation von sprachlicher und sozialer Kompetenz; Sprache vermittelt das Innen des anderen. Durch die Sprache eignet das Subjekt sich das an, was sein Leben in der sozialen Gruppe bestimmt. Darüber hinaus kann Sprache verbergen, sie kann ein Mittel sein, sich unauffällig zu machen. Die Sprache steht mithin in einem wechselseitigen Verhältnis zur Umwelt: Sie bestimmt Verhalten und Weltansicht des Subjekts ebenso, wie das Subjekt in seinem Verhalten

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 153–160.

weitgehend durch das Phänomen des Eindrücke vermittelnden Ausdrucks der Sprache bestimmt wird. Eine beschränkte Sprachkompetenz erlaubt Rückschlüsse auf Verhaltensmuster und Handlungsstrategie im Leben des einzelnen. Sprache bedingt Kultur und reflektiert Kultur. Die Wirklichkeit, die das absurde Theater demonstriert, ist aber zum größten Teil nichts anderes als der Zwang einer nicht oder nur zum Teil reflektierten Kultur. Sprache absurden Theaters ist daher nicht nur Gesellschaftskritik, sondern sie beinhaltet eine eminente Kulturkritik. „Der Doppelcharakter des Fortschritts, der stets zugleich das Potential der Freiheit und die Wirklichkeit der Unterdrückung entwickelte, hat es mit sich gebracht, daß die Völker immer vollständiger der Naturbeherrschung und gesellschaftlichen Organisation eingeordnet wurden, daß sie aber zugleich vermöge des Zwangs, den Kultur ihnen antat, unfähig wurden, das zu verstehen, womit Kultur über solche Integration hinausging.“¹³ Diese Ambivalenz von Freiheit und Unterdrückung, Naturbeherrschung und Zwang durch Kultur hat die Gesellschaft an den Punkt gebracht, an dem die Kritik des absurden Theaters ansetzt. Dieser Punkt kann nur durch eine Sprache überwunden werden, die ihren Niederschlag in einer Literatur findet, die wirklich Sprache ermöglicht, wirkliches Sprechen, das die obengenannten Bewußtseinsinhalte als Vorverständnis seiner selbst versteht. Um jedoch dieses Sprechen zu ermöglichen, muß dem durchschnittlichen Theaterbesucher eine Erkenntnis dessen vermittelt werden, was Sprache heißt und was Sprache sein soll. Nur durch die Sprache wird die absurde Situation voll und ganz erfaßt, und nicht von ungefähr sagt Mammi im Stück *Albees*:

Mammi: Irgendetwas an dir kommt mir bekannt vor, weißt du was...? Ich weiß nicht was... aber...

Damit der Zuschauer eine Erkenntnis und damit ein Bewußtsein gewinnt, das über Mammis Tasten und Suchen hinausgeht, müssen mehrere Faktoren berücksichtigt werden, vor allem die Verbindung von Thematik und Sprache. Während über die Thematik weitgehend gesprochen worden ist, blieb die Sprache mehr oder weniger unberücksichtigt, obwohl Sprache und Thematik eng miteinander verbunden sind. J. G. Herder gibt folgendes zu bedenken: „Kein Mensch denkt über die Sprache hinaus; und jede Sprache des Menschen ist national, klimatisch, zeitmäßig, also ausschließlich mit Vorteilen und Mängeln, veränderlich, nur in ihrer Eingeschränktheit schön, nur in ihrer Unbeständigkeit beständig.“¹⁴ All diesen Einschränkungen und Mängeln, aber auch diesen Vorteilen begegnen wir im absurden Theater. Umgangssprache, Werbesprüche und Alltagsphrasen vermischen sich zu einem Sprachgebilde, das schon von sich aus, ohne auf die Thematik zurückgreifen zu müssen, mitten ins Geschehen führt. Ein Beispiel für viele:

Oma: Eins zu null für uns, Puppe, laß dich nicht für dumm verkaufen.

Mammi: Ich weiß nicht, wo sie diese Ausdrucksweise her hat, wahrscheinlich von diesen lächerlichen Fernsehspielen.

¹³ Th. W. Adorno, *Minima Moralia* (Frankfurt 1969) 96, 193.

¹⁴ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie einer Geschichte der Menschheit* (1784–91) 13, 359.

Aber nicht nur Oma bedient sich dieses Slangs, unbewußt geben alle dauernd Phrasen von sich und zeigen so, daß die Sprache nicht nur „klimatisch, national und zeitbedingt“ ist, sondern daß sie auch ein vortreffliches Mittel zur Manipulation ist. Sie ist also genau das Gegenteil von dem, was Herder an einer anderen Stelle über sie sagt: „daß jede redende Kunst immer näher dazu komme, wozu sie ihr Name weist; Rede, das Organ der Vernunft, Bildnis menschlicher Gedanken. Als solche hat sie viel geleistet . . . Unaufhaltsam strebt jede Sprache danach, Sprache der Vernunft zu werden.“¹⁵ Kann man diese Ansprüche an die Kaugummi- und Schnulzensprache der Personen Albees stellen? Dort wird zum Beispiel gesagt:

Mrs. Barker (Laut Regieanweisungen „eine von Lebenskraft strotzende Frau“): . . . aber ich bin schließlich ein sehr beschäftigtes Mädchen . . . hier ein Komitee und dort ein Komitee, die ganze Wohltätigkeitstätigkeit . . .“

Es ist keine Frage, daß die Sprache des absurden Theaters, zum größten Teil die des gewöhnlichen Alltagsmenschen, den Anforderungen, die Herder an die Sprache stellt, nicht genügen kann, ja nicht einmal genügen will. Als neuer Realismus liegt dem absurden Theater nichts ferner, als irgendwelchen idealistischen Tendenzen Raum zu geben. Wenn allgemein gilt, daß der Gehalt an einem Inhalt mittels der Form ergriffen und zum Ausdruck gebracht wird, so haben wir es bei dieser Sprache mit normativen Strömungen zu tun, die Vorhandenes aufgreifen und in eigenwilliger Weise artikulieren. Dieses Vorhandene läßt sich mit dem Satz umschreiben: Wenn die Sprache ihren Ort verliert, verliert ihn auch der Mensch. Mit anderen Worten: der entwurzelte und im Absurden angesiedelte Mensch bringt mittels seiner Sprache seine Verlorenheit und Fremdheit zum Ausdruck. Dieser Mensch wird durch die Sprache, die den primitivsten Anforderungen nicht mehr genügen kann, gezwungen, sein Ich neu zu konstituieren. Mit seiner Sprache hat der Mensch alle Bindungen verloren. Von hier aus ergibt sich auch ein Beziehungspunkt zur Problematik einer Bindung im modernen Atheismus existentialistischer Prägung.

Es wird uns hier eine Gesellschaft gezeigt, der es trotz ihres materiellen Überflusses nicht gelingen kann, die Sprache als „Bildnis menschlicher Gedanken“ zu erhalten, geschweige denn zu vervollkommen. Das Chaos in den zwischenmenschlichen Beziehungen findet seine Entsprechung in der Sprache; das minimalste Vokabular genügt bereits, die Sinnlosigkeit einer mechanisierten Welt zum Ausdruck zu bringen. Wo über Vernunft taktvoll geschwiegen wird, gibt es auch keine Sprache der Vernunft. Das Klischee bleibt Sieger.

Die Zukunft des absurden Theaters

Ausgangspunkt dieser Untersuchung war die Frage nach der Existenz des absurden Theaters und implizit die nach seiner Zukunft. In keinem Gebiet jedoch sind Prognosen fragwürdiger als in der Kunst. Aber die Verflochtenheit von absurdem Theater und

¹⁵ J. G. Herder, *Kalligone* (1800) 22, 167.

Gesellschaftsanalyse gibt doch gewichtige Anhaltspunkte. Mit Sicherheit kann man die Feststellung wagen, daß die Ambivalenz von gesellschaftlicher Situation und Kunstschaffen auch in der Zukunft vorherrschen wird. Solange das Sein des Menschen wegen der Absurdität der gesellschaftlichen Situation ein absurdes sein muß, wird es absurdes Theater geben. Mit Mitteln, die der Psychoanalyse entliehen zu sein scheinen, wird das absurde Theater jedoch seine eigene Überwindung in Angriff nehmen. So wird es Aufgabe dieser Art von Theater sein, sich selbst in Frage zu stellen. Trotz aller Absurdität sind in der modernen Industriegesellschaft alle materiellen und intellektuellen Kräfte vorhanden, um eine freie Gesellschaft zu ermöglichen. Freisein heißt aber, nicht von Manipulation und Klischee bestimmt werden.

Absurdität ist, populär übersetzt, Unsinn. Aufgabe absurden Theaters kann es nach einem Wort von L. Wittgenstein nur sein, „von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen überzugehen“¹⁶. Darüber hinaus bietet das absurde Theater aber auch freudige Aspekte. Die Tristesse, allzu berechtigt, läßt Raum für das Possenspiel. „Wer mit Wohlwollen dem Autor bis an das (zuweilen) Absurde seiner Kombinationen folgt, wird diesmal in der schönen Lage sein, ihn noch durch die Absurdität zu übertrumpfen. Wo immer er dem Possenspiel der unbeabsichtigten Tendenzen, seiner Tücke, die Objekte fehlzuleiten, begegnet, mag er . . . dankbar sein für die Winke, wie man über sich selbst lachend, staunend Erkenntnis gewinnen kann, statt einen Fluch auszustoßen.“¹⁷

Was hier aufzuzeigen versucht wurde, kann nur im Vorläufigen stehenbleiben. Ebenso kann es keinen Anspruch auf eine vollständige Darlegung der Probleme des gesamten Fragenkomplexes erheben. Der herkömmliche Theaterbegriff (die sog. Moderne mit eingeschlossen) ist zu einem Fossil geworden. An seine Stelle ist nun Vorläufiges, Fragmentarisches getreten. Trotzdem kann, und das ist sehr viel, die folgende Feststellung gewagt werden: Objekt absurden Theaters ist der Mensch, seine konkrete Lage entscheidet über die Theaterimmanenz. Aus diesem Ansatz heraus muß es sich selbst ad absurdum führen. Bis dahin aber lebt es, und sein Leben ist Zeugnis für seine Berechtigung.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt 1960) 464.

¹⁷ A. Mitscherlich, Vorwort zu S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (Frankfurt 1954) 12.

Franz Everschor
Romantik und Gewalt

Cannes 1971: Tendenzen im internationalen Filmschaffen

Cannes hat sich in den letzten drei Jahren als ein Festival der Kompromisse konsolidiert¹. Die Proteste junger Cineasten und Filmemacher, die 1968 noch die weitere Existenz der Filmfestspiele an der Croisette ernstlich zu gefährden schienen, sind durch die Einrichtung einer vom Festival-Establishment unabhängigen Veranstaltungsreihe, der „Quinzaine des réalisateurs“, besänftigt worden. Niemand stört sich mehr daran, daß für den Wettbewerb nicht die geringsten Konsequenzen aus den Forderungen und Erfahrungen des Jahres 68 gezogen wurden. Einem jeden ist seine Spielweise zugeteilt worden: der Filmwirtschaft und den konservativen Anhängern des Gala-Festes die offizielle Schau im Palais des Festivals, der Allgemeinheit der Kritiker die „Semaine de la critique“ und den aufsässigen jungen Leuten die „Quinzaine des réalisateurs“. Besonderer Glücksfall für Festspielleiter Favre le Bret, wenn die „großen alten Meister“ des Films etwas Neues vorzuzeigen haben, wie dieses Jahr Luchino Visconti und Joseph Losey. Dann nämlich wird das Festspielhaus plötzlich wieder zum echten Mittelpunkt eines Festivals, das sich ansonsten für viele Teilnehmer mehr in dem Kino hinter der Rue d'Antibes abspielt, in dem die Filme der „Quinzaine“ zu sehen sind. Ein Glücksfall, nicht mehr. Denn selbst, wenn in diesem Jahr die bedeutendsten Filme im Wettbewerb liefen, ändert das nichts an den reaktionären Prinzipien der Auswahl, dem konstanten Festklammern an das Gesetz des Star-Films und der Abhängigkeit vom amerikanischen Kapital. Nicht weniger als dreizehn Filme des offiziellen Programms trugen das Firmenzeichen eines amerikanischen Großproduzenten, sei es auch nur als Vertriebsfirma.

Man hat sich in Cannes offenbar mit diesen und anderen Kompromissen eingerichtet. Und es steht zu befürchten, daß es in Berlin nicht anders sein wird. Denn auch dort hat man aus den Vorgängen des vergangenen Jahres² nur die Lehre (sprich: List) gezogen, es dem Cannes-Beispiel nachzumachen. Ulrich Gregor und seine „Freunde der Kinemathek“ wurden beauftragt, ein „Forum des jungen Films“ als Parallelveranstaltung zum unveränderten Wettbewerb der Berlinale vorzubereiten. Nun liegt man allenthalben auf der Lauer, Gregor dafür zu beschimpfen, daß er lauter Filme zeigen wird,

¹ Zur Entwicklung des Festivals siehe diese Zschr. 182 (1968) 54 ff., 184 (1969) 61 ff., 186 (1970) 55 ff.

² Siehe diese Zschr. 186 (1970) 203 ff.

die man aus Cannes oder von anderen Festivals bereits kennt. Was soll ihm übrigbleiben, will er nicht auch den Anspruch auf Qualität opfern? Schließlich sind in Cannes während des vierzehn Tage dauernden Festivals ungefähr 400 abendfüllende Spielfilme gezeigt worden.

Trend zur Romantik

Aus dem vielen, was in den regenreichen zwei Wochen in überfüllten Festspiel- und Kinosälen an der Côte d'Azur zu sehen war, kann hier zur Information nur eine kleine Übersicht gegeben werden, die vornehmlich die wichtigsten Tendenzen im internationalen Filmschaffen dokumentieren will. Als allgemeiner Trend in den Filmen unterschiedlichster Nationalität und verschiedenster geistiger Herkunft läßt sich eine zunehmende Romantisierung feststellen, die vielfach mit einer Neigung zu historischen Stoffen verbunden ist. Diese durchaus als Mode zu erkennende Richtung, der ähnliche Tendenzen in der Literatur und Musik parallel laufen, läßt sich zumindest zu einem Teil aus der jahrelangen Vorherrschaft sexueller und gewalttätiger Themen erklären. Sie ist gleichzeitig Spiegelbild des Lebensgefühls junger Menschen, die sich von der zunehmenden Brutalisierung ihrer Umwelt abwenden. Die Bewegung der Hippies war ein Anfang in diese Richtung, die sich in der Generation der Zwanzigjährigen als selbstbewußte Antireaktion verfestigt hat. Narkotika und Romantik gehören zusammen, und so nehmen denn auch die Filme zu, in denen beides eine entscheidende Rolle spielt. Von „Trash“ bis „Panic in Needle Park“ war in Cannes eine Vielzahl von Filmen zu sehen, die sich mit dem Genuß von Rauschgift beschäftigen. Auf einer anspruchsvolleren Ebene findet sich dieses Lebensgefühl unter dem Schlagwort des Sensibilismus wieder, der in Einzelfällen, wie in *Maurizio Ponzis* „Equinozio“, die subjektivistische Empfindungswelt zu einer Art Philosophie hochstilisiert. Auch dies eminent begabt, wenn auch in seiner Verbindlichkeit auf einen kleinen Kreis von Gleichgesinnten beschränkt.

Die jungen deutschen Regisseure schließen sich dem romantischen Trend mit Fleiß an. Wie könnte es anders sein, ist doch die „blaue Blume“ seit je ein Attribut deutschen Wesens. Was jedoch bei ihren Versuchen mit der Romantik herauskommt, ist mehr als zweifelhaft. Romantik allein tut es nämlich nicht, und also versucht man, in die tiefsten Tiefen urdeutscher Art zu loten, treibt symbolträchtige Seelenschürferei, in der die geistigen Koordinaten z. B. Edgar Allan Poe, Albrecht Dürer und Charles Manson heißen. Der mit solcherlei Ballast beladene Wettbewerbsfilm nennt sich „Apokal“, stammt von *Paul Anczykowski* und handelte sich in Frankreich fast ausschließlich Verrisse ein. Hoch im Anspruch auch *George Moorses* „Lenz“ nach Georg Büchner, bemerkenswert ins Bild gesetzt, aber doch zu sehr auf die Ebene individuellen Leidens in und an der Natur reduziert. Am ehesten überzeugte in Cannes *Uwe Brandners* „Ich liebe dich, ich töte dich“, ein Film, der das Genre des deutschen Heimatfilms

mit seinen eigenen Waffen denunziert und gleichzeitig ein gehöriges kritisches Engagement aufbringt, das von diesem Regisseur noch einiges erhoffen läßt.

Der romantischen Richtung stand schon immer der Schwede *Bo Widerberg* nahe, lange bevor sie zur Modeerscheinung geworden ist. Sein 1967 entstandener Film „*Elvira Madigan*“, die tragische Liebesgeschichte zwischen einem Offizier und einer Seiltänzerin, ist einer der sensibelsten Filme dieses Genres. Dieses Jahr zeigte Widerberg in Cannes seinen neuen Film „*Joe Hill*“. In allen seinen Filmen spielen sozialkritische Fragestellungen eine Rolle, zuletzt in „*Adalen 31*“³ der Beginn gewerkschaftlicher Organisation in Schweden und die Hintergründe der ersten Streiks und Demonstrationen. Auch Widerbergs „*Joe Hill*“ ist in der Vergangenheit angesiedelt. Dennoch ist die Themenwahl keine Flucht in die Geschichte, sondern läßt aktuelle Bezüge deutlich hervortreten. Bei „*Adalen 31*“, der Anfang 1969 gemacht wurde, waren es die Studentenunruhen und Streiks des Jahres 68, bei „*Joe Hill*“ ist es der Prozeß gegen Bobby Seale.

Widerberg hält sich in „*Joe Hill*“ exakt an einen historischen Fall. Er hat lange Zeit in den USA zugebracht, um die einschlägigen Dokumente und Berichte zu studieren. Und er hat vieles „on location“ gedreht. Das sichert seinem Film eine zweite aktuelle Perspektive; denn in manchem war keine Rekonstruktion nötig. Die Verhältnisse des Jahres 1902 lassen sich im Straßenbild amerikanischer Slums ohne große dekorative Veränderungen filmen. Damals kam Joel Hillström aus Schweden als Einwanderer in das „gelobte Land“. New Yorks Lower East Side trieb ihm und seinem Bruder rasch die Träume aus. Die Wirklichkeit hielt nicht viele Möglichkeiten für ihn bereit. Deshalb trennte sich Joe Hill, wie er sich in dem neuen Land bald nannte, von seinem Bruder und trampete in den Westen. Der kurze Versuch einer bürgerlichen Existenz scheitert. Er macht Bekanntschaft mit den „Wobblies“, den „Industrial Workers of the World“, einer Organisation von Hilfs- und Wanderarbeitern, der ein Joe Hill gerade recht kommt. Joe entdeckt sein Talent als Verfasser romantischer Agitationslieder. Er zieht mit den Wobblies von Stadt zu Stadt, arbeitet unter Tage oder in einer Hotelküche, je nachdem, wo er aufklärerisch tätig sein kann. Als er eine Jugendliebe wiedertrifft, wird er von einem eifersüchtigen Liebhaber angeschossen. Die Behörden benutzen die Gelegenheit, unter einem Vorwand Mordanklage gegen ihn zu erheben. Obwohl er seine Unschuld bis zuletzt beteuert, wird er hingerichtet.

Das Schicksal des Liedersängers und Vorkämpfers für soziale Gerechtigkeit kam den persönlichen Neigungen Widerbergs ideal entgegen. Haben sich doch seit jeher sozialkritischer Protest und eine nicht zu übersehende romantische Bildsprache in seinen Filmen verbunden. In „*Joe Hill*“ gelingt es ihm nicht nur, ein Gleichgewicht der scheinbar so divergenten Ausdrucksweisen zu erzielen, sondern den in seinen Anfängen noch naiven und deutlich aus der idealistischen nationalen Ideologie Amerikas abgeleiteten Arbeitskampf überzeugend zu beschreiben. Dabei sind wiederum die Perspek-

³ Siehe diese Zschr. 184 (1969) 63.

tiven zu aktuellen Ereignissen unübersehbar. Auch im Protest der heutigen jungen Generation schwingt ein gehöriges Quantum romantischer Lebensvorstellung mit, das nicht zuletzt durch die Brutalisierung der amerikanischen Alltagsverhältnisse ausgelöst wird. Der Keim dieser Brutalisierung, deutlicher noch: der Nachweis autoritärer Gewaltanwendung in der Geschichte der Vereinigten Staaten erscheint in Widerbergs Film als ein immer zentraler werdendes Thema.

Auseinandersetzung mit der Gewalt

Gewalt ist nach wie vor ein Sujet, das zahlreiche Filme beschäftigt, von der vordergründigen Spekulation bis zur engagierten Auseinandersetzung. Vor allem amerikanische Filme spiegeln nicht zufällig die Zunahme von Gewalttätigkeiten im öffentlichen Leben. Unter ihnen muß besonders der neue Film von *Peter Watkins*, dem Autor von „The War Game“ und „Die Gladiatoren“, erwähnt werden, der unter dem Titel „*Punishment Park*“ zu sehen war. „Punishment Park“ kann man als böswillige Utopie abtun, man kann ihn aber auch sehr ernsthaft einen Alptraum des heutigen Amerika nennen. Der Zuschauer glaubt, einer Dokumentation beizuwohnen, einer Gerichtsverhandlung gegen junge Menschen zwischen 18 und 30, die der Gefährdung der öffentlichen Sicherheit beschuldigt sind. Sie alle nehmen während des Verfahrens nicht Abstand von ihrer Kritik des politischen und sozialen Systems und werden zu hohen Freiheitsstrafen verurteilt. Die Freiheitsstrafe wird ihnen jedoch erlassen, wenn sie freiwillig den „Punishment Park“ wählen. Das ist ein über 50 Meilen großes Gelände mitten in der Wüste, in dem die Verurteilten in einer vorgeschriebenen Zeit bei über 40 Grad Hitze die am Ende aufgepflanzte Flagge der Vereinigten Staaten erreichen müssen. Sie erhalten zwei Stunden Vorsprung, dann macht sich eine besonders ausgebildete Polizeieinheit an ihre Verfolgung. Wer Widerstand leistet oder den Befehlen nicht sofort gehorcht, wird erschossen. Der Wettlauf durch die Hitze endet in einem greulichen Massaker.

Die Institutionalisierung der Gewalt ist es, die Watkins Film vorführt. Nicht als Fiktion, sondern im Stil des Dokumentarberichts. Man meint, ein Kamerateam des Fernsehens habe die Erlaubnis erhalten, die Verhandlung und die Aktion im „Punishment Park“ zu filmen. Watkins verfährt bei der Pseudo-Dokumentation mit solch frapperendem Geschick, daß manch einer erst bei der Darstellerliste am Schluß die Inszenierung bemerken wird. Dieses Verfahren ist gleichzeitig natürlich der schwächste Punkt des Films, denn es liefert die bequeme Möglichkeit, auch das Thema der legalisierten Brutalität, ja des legalisierten Mordes als bloße Erfindung des Autors vom Tisch zu wischen. Dabei enthält der Film nicht nur im Tenor des Ganzen, sondern auch in den hervorragenden Debatten während der Verhandlung und den „Statements“ der Verfolgten eine Fülle von Meinungen und Materialien zum gesellschaftlichen Bewußtsein in den USA, daß man ihn ernstlich bedenken sollte.

Ein Film über die Auswirkungen von Gewalt und über die Unmenschlichkeit eines Systems, das die Opfer der Gewalt zu vertuschen sucht, ist auch *Dalton Trumbos „Johnny Got His Gun“*. Vor mehr als dreißig Jahren schrieb Dalton Trumbo seinen berühmt gewordenen Roman. Als 65jähriger hat er ihn jetzt selbst verfilmt. Dazwischen liegen Jahre, in denen Trumbo nur im Untergrund oder unter zahlreichen Pseudonymen arbeiten konnte, nachdem er 1951 in den USA unter dem Verdacht anti-amerikanischer Aktivität auf die „Schwarze Liste“ geriet. Der Plan, „Johnny Got His Gun“ zu verfilmen, geht in das Jahr 1964 zurück, als Luis Bunuel den Roman auf die Leinwand bringen wollte. Trumbo hatte bereits ein Drehbuch geschrieben, doch das Vorhaben scheiterte am Widerstand des Produzenten.

„Johnny Got His Gun“ ist angesiedelt zur Zeit des Ersten Weltkriegs, aber sein Thema betrifft weit mehr als eine historische Situation. Ein blutjunger Soldat, kaum zwanzigjährig aus der Backstube zum Militär geholt, wird an der Front von einer Granate buchstäblich zerfetzt. Was von ihm übrigbleibt, ist ein Torso, dessen Lebensfähigkeit medizinisches Wunder und militärische Gefahr zugleich ist. Denn ohne Arme und Beine, ohne Augen, Mund und Ohren ist dieser atmende Rumpf ein gefährliches Sinnbild der Unmenschlichkeit des Krieges. Also widerfährt ihm jede medizinische Betreuung, aber man hält ihn unter Verschluss, über Jahre hinweg.

Das in Bildern nahezu Unsagbare versucht Trumbo durch eine Montage aus Realität, erlebter Vergangenheit, Traum und Simulation zu gestalten. Dabei läßt sich ahnen, welche Dimension der erregende Stoff unter der Hand Bunuels hätte annehmen können. Trumbo selbst erweist sich als Regisseur wenig stilsicher und rutscht leider häufig in die Klischees des amerikanischen Trivialfilms und in schlimmen Kitsch ab. Doch sogar die geringe Konsequenz der Gestaltung kann das Thema nicht zerstören. Vor allem die letzte Viertelstunde des Films, in der sich Trumbo denn auch aller Abschweifungen enthält, gehört zum Erschütterndsten und Aufrüttelndsten, was in den letzten Jahren auf der Leinwand zu sehen war: Wie in diesem lebenden und doch jeder Lebendigkeit unfähigen Torso der Wille zum Denken, zur Kommunikation mit seiner Umwelt aufkommt, und wie diese Umwelt in dem Lebenswillen der Kreatur nur eine Gefahr für sich selbst entdeckt, die es zu brechen gilt, das ist eine Perspektive, die den klinischen Fall des Kriegsverletzten übersteigert zu der zutiefst hoffnungslosen Erkenntnis eines Humanisten, der sein Schaffen in den Dienst der verfolgten, ausgelieferten Minderheiten gesetzt hat. Der im Dunkel verhallende Schrei nach Hilfe, mit dem der Film endet, gilt für sie alle: die Antifaschisten, die spanischen Republikaner, die vom Nationalsozialismus Verfolgten, die amerikanischen Neger, die Kriegsgegner, für die sich der Autor Dalton Trumbo zeit seines Lebens eingesetzt hat.

Bresson, Visconti und Losey

Die interessantesten Filme des Festivals kamen von bewährten alten Regisseuren, von Robert Bresson, Luchino Visconti und Joseph Losey. Sie alle stellten Filme vor, die ganz und gar typisch sind für ihre persönliche, sehr verschiedenartige Handschrift. Bressons neuer Film, „*Quatre nuits d'un rêveur*“, sein zweiter Farbfilm, geht auf Dostojewski zurück, wie schon „*La femme douce*“. Doch bedeutet der Verweis auf die literarische Vorlage keineswegs eine Abwendung Bressons von seinen stilistischen Prinzipien. Deutlicher noch als bei den filmischen Transpositionen Bernanos' verfährt Bresson sehr frei mit dem Stoff, den er überdies in die Gegenwart des heutigen Paris verlegt. Die „Weißen Nächte“ werden zu vier Nächten auf dem „Pont Neuf“, die der junge Akademiestudent Jacques mit Marthe verbringt, die sich aus verschmähter Liebe das Leben nehmen wollte. Ein Junge, den sie als Untermieter ihrer Mutter kennen und lieben lernte, hat nach einjährigem Amerika-Aufenthalt sein Versprechen, sie wiederzusehen, nicht eingelöst.

Für Bresson sind es nicht so sehr die Wendungen der Geschichte, die sein Interesse erregen, sondern ist es der Versuch, ein Gefühl zu beschreiben, der ihn fasziniert. „*Quatre nuits d'un rêveur*“ ist ein Essay über die Liebe. Wie stets bei Bresson sind die Protagonisten (wiederum von Laien dargestellt) nicht Abbilder einer zu beschreibenden Realität, sondern Modelle einer sublimen Beobachtung. Das Wesentliche vollzieht sich „hinter“ den Bildern; sie sind Zeichen, sie transzendieren den eigentlichen „Inhalt“ des Films, den es mißverstehen hieße, wollte man ihn als Liebesromanze begreifen. Liebe findet in Bressons Film mannigfachen Ausdruck: als körperliche Neugier und Erwartung, als selbstquälerisches Spiel, als imaginäre Vorspielung, als vollziehbare Erfüllung. Mehr und mehr wird Handlung zum Vehikel für die verschiedenen Möglichkeiten der Empfindung. Dabei erscheint Liebe immer deutlicher als Illusion. In der Gegenwart des Partners, im Augenblick möglicher Verwirklichung ist sie weit weniger real als in der subjektiven Vorstellung. Die „Vier Nächte eines Träumers“ erweisen den Traum von der Liebe als die stärkste und dauerhafteste Empfindung. Jacques erfährt diese Liebe, indem er zwischen Leinwand und Kaffeegeschirr seine Erlebnisse ausspinnet und einem Tonband anvertraut; Marthe verspürt sie in einem Augenblick, da sie den Mann, dem ihre Liebe gilt, nicht einmal zu Gesicht bekommen hat. Der Film verkündet erneut Bressons These, daß der Mensch seine persönlichste Kraft aus der Imagination bezieht. Bressons Essay über die Liebe zeigt sich darin den Vorstellungen der Romantik des 19. Jahrhunderts verwandt, ohne freilich deren Gefühlsüberschwang zu übernehmen.

Die denkbar größte ästhetische Veredelung findet der filmische Romantizismus in einem Film, dem man nun wirklich keine modische Allüre nachsagen kann, in *Luchino Viscontis* Thomas-Mann-Verfilmung „*Tod in Venedig*“. Visconti interpretiert die sensible Geschichte des Musikers (im Roman Schriftstellers) Aschenbach, der in einer Schaffenskrise am venezianischen Lido Erholung sucht und in einem polnischen Knaben

die vollkommene Schönheit verkörpert findet, nach der es ihn in seinem Schaffen immer wieder verlangt hat, als Vollendung und Ende einer geistigen und künstlerischen Epoche. Obgleich ganz auf die Person des Musikers Aschenbach bezogen, zielt die Beschreibung auch im Film auf eine künstlerische Wesenheit, die durchaus nicht nur singuläre Bedeutung besitzt. Visconti deutet Manns Figur als ein Abbild Gustav Mahlers, was nach der Entstehungsgeschichte des Romans zwar möglich, aber keineswegs zwingend ist. Manns Figur enthält fraglos mehr autobiografische Züge als Eigenschaften des Komponisten Mahler. Die Ausweitung der Persönlichkeit Aschenbachs auf Gustav Mahler, die nicht ausgesprochen, aber doch deutlich intendiert ist, ermöglicht die Perspektive auf eine Epoche deutscher Geistesgeschichte, der das Ringen um das Vollendet-Schöne, um die Transzendierung des Unzulänglich-Irdischen im Göttlichen Antrieb und Ziel zugleich waren. Visconti führt sogar eine Kontrastfigur ein, einen vermutlichen Schüler Aschenbachs, dessen Argumentation zumindest in die Nähe Schönbergs weist. Besonderes Faszinosum des Films ist die implizite Auseinandersetzung mit einem Bürgertum, das die Keime seines eigenen Endes längst in sich trägt. Das von Visconti inszenierte Sterben in Schönheit enthält gleichzeitig die Erkenntnis des Brüchigen und Morbiden dieser Gesellschaft, die nicht mehr fähig ist, sich aus der eigenen Ohnmacht zu befreien, und für die Schönheit Flucht und einzige Erfüllung zugleich ist.

Die Stilmittel, deren sich Visconti bedient, stehen in völliger Kongruenz zu den Intentionen der Mann-Vorlage. Es findet nicht einmal der Versuch einer Dramatisierung statt, sondern beinahe handlungslos vollzieht sich die Beschreibung einer inneren Suche in langen, ruhigen Einstellungen. Die Schönheit der Bilder ist weit entfernt von allem Gelackten, sie überträgt viel eher das geistige Wesen der Person ins Gegenständliche. Die Wahl der Musik (vornehmlich aus Mahlers Fünfter Sinfonie) vervollkommen den Eindruck eines ganz in die Mahlersche Welt versunkenen Werks. Die Synthese der beiden bedeutenden Schaffenskreise, die Visconti angestrebt hat, zeigt sich über weite Strecken am deutlichsten dem „Abschied“ des „Lieds von der Erde“ verwandt. Wären nicht ein paar hinzu erfundene Rückblenden, die sich aus dem venezianischen Milieu entfernen und in denen die Dramaturgie leise zu knistern beginnt, so könnte man von einem makellosen Film sprechen. Gleichzeitig trägt diese Makellosigkeit aber etwas Beunruhigendes in sich. Die vollkommene Einheit von Thematik und filmischer Machart impliziert hier die Gefahr einer melancholischen Verklärung des Weltschmerzes. Auch darin steht Viscontis Film dem Mahlerschen Oeuvre nahe.

Zum dritten Mal, nach „The Servant“ und „Accident“, hat sich *Joseph Losey* mit *Harold Pinter* zusammengetan, der ihm nach L. P. Hartleys Roman das Drehbuch schrieb. Die Filme des Teams Losey/Pinter waren stets typisch angelsächsische Filme, und „*The Go-Between*“ ist es wieder in höchstem Maß. Die Story wirkt auf den ersten Blick konventionell, klingt nach Dienstbotenroman. Im Jahr 1900 verbringt der zwölfjährige Leo einen dreiwöchigen Sommerurlaub auf Brandham Hall in Norfolk. Die Atmosphäre des großen Hauses mit seinen vielen Dienstboten, Gartenparties

und rituellen Dinners ist für ihn befremdlich. Er findet keinen Kontakt zu dem formellen Hausherrn oder zu seiner freundlichen, aber zurückhaltenden Frau. Nur Marian, die Tochter des Hauses, unterhält sich mit ihm. Um so mehr freut er sich, ihr einen Gefallen tun zu können, als der junge Farmer, der das Nachbargrundstück bewirtschaftet, ihn bittet, Marian eine Nachricht zu überbringen. Aus der Gefälligkeit wird ein regelmäßiger Botendienst, der Leo schließlich erkennen läßt, daß Marian in den jungen Farmer Ted verliebt ist. Dabei steht das Datum ihrer Verlobung mit dem Viscount Trimmingham längst fest. Leos Verwirrung führt ungewollt zur Entdeckung des Liebesverhältnisses. Viele Jahre später besucht der inzwischen siebzigjährige Leo Colston die ergraute Lady Trimmingham. Noch einmal soll er ihr Bote sein. Lady Trimminghams Enkel, der beinah aussieht wie Ted, will nicht heiraten, weil er den Makel ahnt, der auf seiner Vergangenheit liegt. Colston soll mit ihm reden. Aber Colston, der allein und unverheiratet geblieben ist, versteht auch heute nicht mehr von der Liebe als damals auf Brandham Hall.

Losey erzählt diese bittersüße Geschichte in Bildern von angelsächsischem Understatement. Er gestattet sich nirgends einen lauten Effekt, nicht einmal bei Teds Tod nach der Entdeckung des Verhältnisses – auch er bleibt knappe, unausgespielte Andeutung. In dem präzisen, unaufwendigen Gefüge des Films ist Raum für solche Andeutungen. Sie machen die eigentliche Dimension des Films aus, die den Liebesroman offenhält für die Beschreibung einer Gesellschaftsschicht und einer Gesellschaftsmoral, die im heutigen England noch ebenso anzutreffen ist wie zur Zeit der Jahrhundertwende. Losey hat die Rückblendentchnik des Romans nicht übernommen, sondern setzt die historische Geschichte in ständige Verbindung zur Gegenwart, indem er kurze Einstellungen des Besuchs Colstons bei Lady Trimmingham in den chronologischen Ablauf der Handlung einschneidet. Diese kurzen Zwischenschnitte besitzen zunächst nur die Funktion einer Irritation des Zuschauers, werden allmählich deutlicher als Bilder der Gegenwart begreifbar und formulieren sich schließlich zu einer zweiten Handlung, die sich wie von selbst mit dem historischen Geschehen trifft.

Loseys Film ist in jeder Hinsicht die kritische Reflektierung einer Epoche, deren Geisteshaltung als „Tradition“, als Lebensart und Gesellschaftskultur auf unsere Zeit überkommen ist, obwohl sie eigentlich genauso tot ist wie die Welt, aus der sie stammt. Loseys unnachahmliche Fähigkeit, eine Geisteshaltung aus der Arrangierung des Dekors und des Materials zu kreieren, bestätigt sich erneut bei diesem Film. Wie früher schon in „Secret Ceremony“ kommt den Objekten die gleiche Bedeutung zu wie den Personen. Aus dem Geflecht von verwinkelten Treppenhäusern voller Gemälde und Tapetentüren, peinlich geordnetem Tafelsilber, minuziös arrangierter Tischordnung, Nachtschattengewächsen im nie betretenen alten Teil des Gartens konstituiert sich ein Menschenbild ebenso deutlich wie aus dem Verhalten der Personen. Loseys meisterhafter Film ist so typisch englisch, daß die sehr persönliche Liebesromanze zur Beschreibung einer Nation wird, die in Gefahr ist, über der Bewahrung von Tradition und Haltung den Kontakt zu dem, was Leben heißt, zu verlieren.

Filme aus Lateinamerika

Der lateinamerikanische Film, insbesondere der brasilianische, über den in dieser Zeitschrift mehrfach berichtet wurde⁴, befindet sich in einer Krise. Zehn Jahre lang haben sich die Regisseure des „Cinema Nôvo“ um nationale und internationale Anerkennung, vor allem aber um Verbreitung ihrer Filme und ihrer kritischen Intention gekämpft. Einigen ist der Durchbruch gelungen. Sie haben in den letzten sechziger Jahren den Weg bereitet für junge Talente; durch sie ist das „Cinema Nôvo“ in Europa zu einem vielbeachteten Schlagwort geworden.

In Cannes trat das brasilianische Filmschaffen, ebenso wie das kanadische, mit einer Mammutschau seiner Filme an, die einen Überblick über die gesamte Produktion gab. Mehr als die Kanadier, die eigentlich nur Filme neueren Datums zeigten, verliehen die Brasilianer ihrer vierzehn Tage dauernden Filmschau den Charakter einer Retrospektive. Alles, was den Ruf des „Cinema Nôvo“ begründet hat, ließ sich aus heutiger Sicht noch einmal überprüfen und bestätigte sich eigentlich ausnahmslos. Daneben aber liefen auch die kommerziellen Erzeugnisse des brasilianischen Kinos, die erst den Ausnahmecharakter der vielbeachteten, auf früheren Festivals vorgezeigten Produktionen so recht erkennen ließen.

Die Krise, von der ich eingangs dieses Kapitels sprach, ist eine doppelte: die bekannten Regisseure des „Cinema Nôvo“ haben an Kraft verloren und flüchten sich in eine überflüssige Repetition ihrer alten Themen; die jungen Regisseure setzen sich deutlich von der Tendenz des „Cinema Nôvo“ ab. Sie fordern den Anschluß an die internationale Richtung eines subjektiven romantisch-sensibilistischen Kinos. *Nelson Pereira dos Santos*, einer der wichtigsten Regisseure des „Cinema Nôvo“, zeigte in Cannes seinen soeben fertiggestellten Film „*Como era gostoso o meu Francês*“ (*Wie lecker doch mein Franzose war*). Pereira dos Santos Vorliebe für historische Sujets führt darin zu einer gelinden Katastrophe. Während noch sein letzter Film „*O Alienista*“⁵ in jeder Wendung der Handlung durchschaubar bleibt als Beschreibung der politischen Entwicklung Brasiliens, so ist „*Como era gostoso o meu Francês*“ nur mehr ein historisches Spektakel unter nackten Wilden des 16. Jahrhunderts, die einen Franzosen einfangen und schließlich verspeisen. Der Grundgedanke des Aufeinanderpralls einer unterentwickelten und einer zivilisierten Welt läßt sich zwar noch ahnen und soll durch ständig eingeblendete Zwischentitel unterstützt werden, doch mißlingt die im „*Alienista*“ (insbesondere durch die Verwendung von Musik, Farbe und Kostümen) noch hervorragend geglückte Distanzierung des Zuschauers zum kritischen Betrachter völlig. Der Stoff entgleitet Pereira dos Santos unter der naturalistischen Imitation einer un-

⁴ Siehe in dieser Zschr. den Bericht „Hoffnung auf Lateinamerika“ 184 (1969) 343 ff. und zu den Filmen aus Brasilien 182 (1968) 415 f., 184 (1969) 62 f. und 186 (1970) 209 f.

⁵ Der Film „*O Alienista*“ wird am 16. August 1971 unter dem Titel „Das Irrenhaus“ vom Deutschen Fernsehen (ARD) ausgestrahlt. Vorher, am 19. Juli 1971, ist dort der 1968 entstandene Film „Hunger nach Liebe“ von Pereira dos Santos zu sehen.

zivilisierten Epoche zu einem bunten Zirkusstück, das sich überdies noch als spekulativ mißverstehen läßt.

Um einiges geschickter verfährt *Arnaldo Jabôr* in seinem Film „*Pindorama*“, der *Pereira dos Santos'* Film in der Wahl des historischen Sujets nahekommmt. Besonders im ersten Drittel gibt es eine Reihe glänzend gebauter Szenen, die in geschichtlichem Gewand und mit glücklich pointierter Ironie den ständigen politischen Machtwechsel der neueren brasilianischen Geschichte glossieren und deutliche Kritik an der doppelzüngigen Position der Machthaber, aber auch ihrer Gegner üben. Doch auch hier reicht die inszenatorische Kraft nur mehr für einige Szenen. Aufs Ganze gesehen ist „*Pindorama*“ eine überflüssige Wiederholung der Sujets von *Glauber Rocha*⁶.

Cannes hat deutlich die Krise des brasilianischen Films dokumentiert. Seine weitere Entwicklung wird vornehmlich davon abhängen, ob die jungen Regisseure, die sich vom „*Cinema Nôvo*“ lossagen, die Eigenständigkeit des brasilianischen Films der sechziger Jahre unter anderen ästhetischen Vorzeichen fortzusetzen vermögen.

Ein Außenseiter aus der Türkei

Kamen bei den meisten Filmfestspielen der letzten Jahre überraschende Außenseiter aus lateinamerikanischen Ländern, so war es diesmal in Cannes ein türkischer Film, der als Entdeckung der „*Quinzaine*“ hervorzuheben ist. „*Umut*“ (*Hoffnung*) nennt sich dieser Film aus der Türkei, der sich bemerkenswert von dem Gros naiver, unkritischer Konsumfilme unterscheidet, das die türkische Filmproduktion bestimmt. Erzählt wird eine Geschichte, die in ihren Umrissen an den italienischen Neoverismus erinnert. Ein Kutscher, der mit seiner Familie unter ärmlichsten Bedingungen am Rand von Istanbul lebt, verliert bei einem Unfall eines seiner beiden Pferde. Seine Gläubiger versteigern das andere Pferd und die Kutsche. Wo immer er sich auch bemüht, niemand hilft ihm aus seiner aussichtslosen Situation. Die Hoffnungen, die ihm bleiben, sind fragwürdig: ein Lotterielos oder der Versuch, reiche Leute mit einem ausgedienten, ungeladenen Revolver zu überfallen. Der Mann, der sich stets redlich ernährt hat, besitzt kein Talent dazu, weder zum Glücksspiel noch zur Gaunerei. Da erinnert er sich der Erzählungen eines Freundes über einen geheimnisvollen Schatz, der zwischen zwei Brücken am Flußufer verborgen sein soll. Zu dritt machen sie sich auf den Weg, den Schatz zu entdecken. Doch die Suche an der bezeichneten Stelle erweist sich trotz aller Gebete als sinnlos. Sie versuchen es verzweifelt an anderen Stellen, bis ihnen das letzte Geld ausgeht. Hilflos läuft der Kutscher mit verbundenen Augen im Kreis, getrieben von einer Hoffnung, die sich – wie alle seine Hoffnungen – längst als Illusion erwiesen hat.

⁶ Zu *Glauber Rochas* Filmen „*Terra em transe*“ und „*Antonio-das-Mortes*“ siehe diese Zschr. 184 (1969) 62 f.

Vilmar Güney hat den Film in einem simplen, traditionellen Stil inszeniert, ohne modische oder kommerzielle Zugeständnisse. Nicht irgendeine artifizielle Besonderheit hebt den Film also hervor, es sei denn der für türkische Verhältnisse bemerkenswerte Verzicht auf augenrollende Mimik und übertriebenes theaterhaftes Agieren der Darsteller. Beachtlich scheint mir vielmehr die lapidare Konsequenz, mit der die schlichte Handlung mehr und mehr den Charakter einer Parabel annimmt. Aus der naturalistischen Nacherzählung einer alltäglichen Geschichte schält sich unaufdringlich eine kritische Perspektive des Autors heraus, die zutiefst pessimistisch die Ausweglosigkeit des kleinen Mannes in einem ökonomischen und sozialen System beschreibt, das materielle Chancen nur dem ermöglicht, der durch Bildung, Ansehen und Einfluß in der Lage ist, sie wahrzunehmen. Das Proletariat findet Hoffnung nur in der Illusion; blind für die es umgebende Wirklichkeit, ist es außerstande, etwas für die Veränderung seiner Lage zu tun. Die Hoffnung des Autors ist, daß der Film dazu beitragen könne, aufklärerisch zu wirken. Entmystifizierung erscheint ihm als erster Schritt auf dem Weg zu einem sozialen und politischen Bewußtsein.

Der vergleichsweise „kleine“ Film aus der Türkei, der in einem Augenblick gezeigt wird, da der Regisseur in seinem Heimatland politischen Pressionen ausgesetzt ist, bekräftigt am eindringlichsten den Sinn, den Filmfestspiele jenseits aller kommerziellen Interessen haben können: über das Leben und Denken in uns entlegenen Kulturbereichen zu informieren und die Aufmerksamkeit für die Probleme in jenen Teilen der Welt wachzuhalten, über die Kenntnisse sonst meist nur gefiltert und zweckgefärbt zu uns gelangen.

Werner Löser SJ

Hermeneutik oder Kritik?

Die Kontroverse zwischen H.-G. Gadamer und J. Habermas

Die gegenwärtige Krise der Gesellschaft und der Kirche hat viele Ursachen und Aspekte. Zu den wichtigsten gehören zweifellos das gestörte Verhältnis zur Autorität und das Mißtrauen gegenüber der Tradition. Die verschiedenen anthropologischen Wissenschaften bemühen sich um eine Lösung der so entstandenen Probleme.

Im folgenden geht es darum, auf das in diesem Zusammenhang sehr bedeutsame Gespräch zwischen *Hans-Georg Gadamer*, dem bekanntesten Vertreter der hermeneutischen Philosophie, und *Jürgen Habermas*, einem Exponenten der „Frankfurter Schule“ der Soziologie, aufmerksam zu machen.

Im Jahr 1960 legte H.-G. Gadamer in seinem großen Werk „Wahrheit und Methode“¹ die Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik vor. J. Habermas veröffentlichte im Jahr 1967 die bereits im April 1966 als Manuskript abgeschlossene Studie „Zur Logik der Sozialwissenschaften“², in der er sich unter anderem ausführlich mit der hermeneutischen Philosophie H.-G. Gadamers auseinandersetzt. Etwa zur selben Zeit, aber wohl ohne die Kenntnis der Ausführungen J. Habermas', schrieb H.-G. Gadamer den Aufsatz „Die Universalität des hermeneutischen Problems“³. Kurze Zeit darauf aber antwortete H.-G. Gadamer in seinem Beitrag „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“⁴ ausdrücklich auf die Kritik J. Habermas' an seiner philosophischen Hermeneutik. Neuerdings nun hat J. Habermas in dem Aufsatz „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“⁵ noch einmal die strittigen Punkte der Kontroverse aufgegriffen.

Bei der Kontroverse zwischen H.-G. Gadamer und J. Habermas geht es letztlich um zwei umfassende, in sich konsistente Philosophien, die einander bei aller Ähnlichkeit doch gegenüberstehen und beide den Anspruch auf Universalität erheben. Sie streiten einander ihr relatives Recht nicht ab; jede beansprucht aber, die umfassendere Konzeption zu sein und die jeweils andere als ein Element in sich zu tragen.

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen 1960, ²1965).

² J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* = *Philosophische Rundschau*, Beiheft 5 (Tübingen 1967); Neudruck in: J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Materialien (ed. Suhrkamp 481, 1970) 71–310.

³ H.-G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*, in: *Kleine Schriften I* (Tübingen 1967) 101–112.

⁴ H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, ebd. 113–130.

⁵ J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Dialektik*, Festschrift Gadamer, Bd. I (Tübingen 1970) 73–103.

Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik

Wie alle Philosophie, so fragt auch die Hermeneutik: wie kann der Mensch sich verstehen? Wie soll er handeln? Diese Fragen wären vom Standpunkt eines wie auch immer aufgefaßten absoluten Wissens aus leicht zu beantworten. Gadamers Hermeneutik aber geht – in der Tradition Nietzsches und Heideggers – von der radikalen Endlichkeit des Menschen aus. Von daher setzt sie die einzige Möglichkeit, einer Antwort auf die Frage des Menschen nach sich selbst näher zu kommen, in der Kommunikation des Menschen mit anderen und anderem an. Kommunikation zwischen dem Menschen und anderem ist möglich, das bestätigt unsere Erfahrung. Welches aber sind die Möglichkeitsbedingungen der Kommunikation, welches ihre Strukturen? Die Beschäftigung mit diesen Fragen ist Inhalt der Hermeneutik als einer Transzendentalphilosophie.

Kommunikation geschieht als Verstehen, dieses im Medium der Sprache. „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (WM 450)⁶. Dieser Satz hat universalen Charakter; denn er gilt, wo immer es um Kommunikation mit anderem geht. Was jenseits der Grenzen möglicher menschlicher Kommunikation läge, wäre unaussprechbar. Von daher läßt sich nichts angeben, was das Verstehen im Medium der Sprache noch einmal umgriffe.

Das verstehende Subjekt ist endlich, d. h. es besetzt einen durch die Geschichte vielfach determinierten Raum-Zeit-Punkt. Von diesem Punkt aus entwirft es seinen Verstehenshorizont, der – das ist der Vorgang der Kommunikation – erweitert und mit anderen Horizonten verschmolzen werden kann. Das verstehende Subjekt kann sich aus der Geschichte nicht herausreflektieren. Es gehört vielmehr grundsätzlich der Geschichte an, mit der es verstehend kommunizieren will. Dieses Stehen in der Geschichte hat zur Folge, daß das verstehende Subjekt von Vorurteilen eingenommen ist, die es im Prozeß der Erfahrung zwar modifizieren, aber nicht ganz abstreifen kann.

Gadamer kritisiert den Rationalismus der Aufklärung: das aufklärerische Denken sei blind für die Unausweichlichkeit von Vorurteilen in allem Verstehen. Da Vorurteile nicht nur nicht abgestreift werden können, sondern sogar alle Kommunikation des Menschen mit anderem erst ermöglichen, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß es nicht nur falsche, sondern auch legitime Vorurteile gibt. „Vorurteil‘ heißt also durchaus nicht: falsches Urteil, sondern in seinem Begriff liegt, daß es positiv und negativ gewertet werden kann“ (WM 255). Von daher erweist sich die durchgehend negative Bewertung des Vorurteils im aufklärerischen Denken selbst noch einmal als ein Vorurteil, und zwar als ein falsches Vorurteil, das sich verhängnisvoll auswirken kann, da es unreflektiert bleibt und darum unbemerkt wirksam ist. Die Aufklärung meint, sich schließlich doch auf einen Standpunkt jenseits der Geschichte stellen zu

⁶ Die Abkürzungen vor den Seitenzahlen bedeuten: WM = H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*; UH = H.-G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems*; RH = H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*; LS = J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*; UA = J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*.

können. „Was sich unter der Idee einer absoluten Selbstkonstruktion der Vernunft als beschränkendes Vorurteil darstellt, gehört in Wahrheit zur geschichtlichen Realität selber“ (WM 261).

Nach Gadamer folgt aus der Erkenntnis der Vorurteilsstruktur eine Rehabilitierung von Autorität und Tradition. Autorität und Tradition müssen nicht notwendig Quelle von Unwahrheit sein. Das Gegenteil ist auch möglich. Wer das vom Vorurteil der Aufklärung her nicht wahrhaben will, verschüttet sich damit einen Zugang zu mehr Wahrheit und Freiheit. Freilich darf die Autorität nicht blind anerkannt werden. „Die Autorität von Personen hat . . . ihren letzten Grund nicht in einem Akt der Unterwerfung und der Abdikation der Vernunft, sondern in einem Akt der Anerkennung und der Erkenntnis – der Erkenntnis nämlich, daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil den Vorrang hat“ (WM 263 f.). Ähnliches gilt von der Tradition.

Was im Verstehen verstanden wird, ist Wahrheit, die – wenigstens möglicherweise – den Bereich methodischer Erkenntnis überschreitet, zum Beispiel in der Erfahrung eines Du, der Kunst, der geistesgeschichtlichen Tradition. Von daher stellt Gadamer schon im Titel seines Hauptwerks Wahrheit und Methode gegenüber. Er will aber auch für die genannten Bereiche keine „Kunstlehre des Verstehens“, also keine Verstehensmethode vorlegen. „Mein eigentlicher Anspruch aber war und ist ein philosophischer: Nicht, was wir tun, nicht was wir tun sollten, sondern was über unser Wollen und Tun hinaus mit uns geschieht, steht in Frage“ (WM XIV).

Wie begründet nun Gadamer den *Universalitätsanspruch* der hermeneutischen Philosophie? Die folgenden fünf Argumente, die freilich untereinander zusammenhängen, scheinen besonders wichtig zu sein:

a) Das erste und gleichzeitig zentrale Argument wurde bereits angedeutet. Es ist im ganzen dritten Teil von „Wahrheit und Methode“, und dort besonders im Schlußkapitel „Der universale Aspekt der Hermeneutik“ (WM 449–465) breit dargelegt. Dort lautet die These: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache“ (WM 450). Das Verstehen bezieht in diesem Zusammenhang seine Universalität von der Universalität des Verstehbaren bzw. des Verstandenen. „Das hermeneutische Phänomen wirft hier gleichsam seine eigene Universalität auf die Seinsverfassung zurück, indem es dieselbe in einem universellen Sinn als *Sprache* bestimmt und seinen eigenen Bezug auf das Seiende als Interpretation. So reden wir ja nicht nur von einer Sprache der Kunst, sondern auch von einer Sprache der Natur, ja überhaupt von einer Sprache, die die Dinge führen“ (WM 450). Gadamer kann Sein dadurch als Sprache bestimmen, daß er der Sprache eine „spekulative“ Struktur zuschreibt. Damit ist gemeint: „Zur-Sprache-Kommen heißt nicht, ein zweites Dasein bekommen. Als was sich etwas darstellt, gehört vielmehr zu seinem eigenen Sein. Es handelt sich also bei all solchem, was Sprache ist, um eine spekulative Einheit: eine Unterscheidung in sich: zu sein und sich darzustellen, eine Unterscheidung, die doch auch gerade keine Unterscheidung sein soll“ (WM 450).

b) In seinem Aufsatz „Die Universalität des hermeneutischen Problems“ schildert H.-G. Gadamer das Unzureichende, das in der ästhetischen Betrachtung von Kunstgegenständen, in der historischen Betrachtung der Geschichte und in dem positivistischen Faktensammeln der modernen Wissenschaften liegt. Stets ist hier die Frage nach der Bedeutung der Phänomene je für mich, je für unsere Gesellschaft ausgeklammert. Darin nun kommt der universale Charakter der Hermeneutik zum Vorschein, daß „es keine mögliche Aussage gibt, die nicht als Antwort auf eine Frage verstanden werden kann, und daß sie nur so verstanden werden kann“ (UH 107).

c) Ein anderer Hinweis auf die Universalität der Hermeneutik liegt in der Erfahrung, die der Übersetzer von Texten macht: in jeder Sprache läßt sich grundsätzlich jeder Sachverhalt ausdrücken; sonst wäre Übersetzen nicht oder nur begrenzt möglich. Das schließt nicht aus, daß es bisweilen schwierig sein kann, den treffenden Ausdruck zu finden. Ist er jedoch gefunden, so ist der gemeinte Sachverhalt, welchem Bereich er auch angehört, in der Übersetzungssprache „zur Sprache gekommen“. Die Erfahrung des Übersetzers hat ihren Grund in der Universalität der Umgangssprachen. Sie sind offen und ausweitbar nach allen Seiten. Dagegen sind die Wissenschaftssprachen dadurch gekennzeichnet, daß sie monologisch geschlossene Sprachsysteme darstellen.

Die Universalität der Hermeneutik ergibt sich – das ist der entscheidende Punkt in diesem Argument – aus der inneren Universalität der Umgangssprachen. Bei diesem Gedankengang wird übrigens auch der Zusammenhang von Sprache, Sein und Verstehen noch einmal deutlich.

Alle Kommunikation des Menschen mit anderen und anderem ist letztlich ein Übersetzungsvorgang, Verschmelzung von Horizonten, Einverleibung des Fremden in das Eigene. Dieser Prozeß der Verständigung ist grundsätzlich unabschließbar, weil der Mensch in seiner endlichen Vernunft die Gesamtheit des Verstehbaren nicht auf einen Begriff bringen kann. Dennoch eignet der Sprache selbst eine innere Unendlichkeit, weil „Sein, das verstanden werden kann, Sprache ist“.

d) Ein viertes Argument für die Universalität der hermeneutischen Philosophie sieht Gadamer in seinem Aufsatz „Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik“ in der Parallelisierung von Rhetorik und Hermeneutik. Die Rhetorik hat in allen Bereichen, auch in dem der Wissenschaften, ihren Platz. „Die Ubiquität der Rhetorik ist eine unbeschränkte. Erst durch sie wird Wissenschaft zu einem gesellschaftlichen Faktor des Lebens. Was wüßten wir von der modernen Physik, die unser Dasein so sichtbarlich umgestaltet, allein aus der Physik? Alle Darstellungen derselben, die sich über den Kreis der Fachleute hinaus richten . . . , verdanken ihre Wirkung dem rhetorischen Element, das sie trägt“ (RH 117 f.). Rhetorik aber gäbe es nicht ohne Hermeneutik. „Es gäbe keinen Redner und keine Redekunst, wenn nicht Verständigung und Einverständnis die menschlichen Beziehungen trüge – es gäbe keine hermeneutische Aufgabe, wenn das Einverständnis derer, die ‚ein Gespräch sind‘, nicht gestört wäre und die Verständigung nicht gesucht werden müßte“ (RH 118).

e) Das fünfte und letzte Argument ist nur als Antwort auf Einsprüche von J. Haber-

mas in seiner ganzen Tragweite zu verstehen. Habermas sieht in der Psychoanalyse und in der Ideologiekritik analoge Strukturen verwirklicht. Daraus folgert er, wie später genauer auszuführen ist, daß nicht die Hermeneutik, sondern die Ideologiekritik das umfassendere philosophische System ist. Gadamer greift nun die Parallelisierung von Psychoanalyse und Ideologiekritik auf, allerdings nur, um beider Grenzen aufzuzeigen und so den universalen Charakter der hermeneutischen Philosophie erneut zu belegen.

Gadamer sieht – wie Habermas – die Möglichkeiten der Psychoanalyse in der emanzipatorischen Kraft der Reflexion begründet. Aber: der psychoanalytisch arbeitende Arzt hat nur in der therapeutischen Situation, wo er also als Arzt ausdrücklich dazu legitimiert ist, das Recht, seinen Patienten auf im Hintergrund liegende Störungen seines seelischen Gefüges hin zu untersuchen. „Aber wenn er dieselbe Reflexion dort ausübt, wo er nicht als Arzt dazu legitimiert ist, sondern wo er selber sozialer Spielpartner ist, fällt er aus seiner sozialen Rolle . . . Die emanzipatorische Kraft der Reflexion, die der Psychoanalytiker in Anspruch nimmt, muß mithin an dem gesellschaftlichen Bewußtsein ihre Grenze finden, in welchem sich der Analytiker, ebenso wie sein Patient, mit allen anderen versteht“ (RH 129).

Wo aber hat die Ideologiekritik ihre Grenze? „Gegenüber welcher Selbstinterpretation des gesellschaftlichen Bewußtseins – und alle Sitte ist eine solche – ist das Hinterfragen und Hintergehen am Platze, etwa in revolutionärem Veränderungswillen, und gegenüber welcher nicht? Diese Fragen scheinen unbeantwortbar. Es scheint sich die unausweichliche Konsequenz zu ergeben, daß dem prinzipiell emanzipatorischen Bewußtsein die Auflösung alles Herrschaftszwangs vorschweben muß – und das hieße, daß die anarchistische Utopie ihr letztes Leitbild sein muß“ (RH 130).

Das bedeutet: aus den möglichen Konsequenzen einer totalen Ideologiekritik wird ihr letztes Unrecht erkennbar. Ideologiekritik kann nur dann ihre positive Funktion ausüben, wenn sie sich dem umfassenderen Horizont gesellschaftlichen Einverständnisses einfügt, wenn sie Tradition und Autorität als mögliche Quellen von mehr Freiheit und mehr Wahrheit gelten läßt.

Der Universalitätsanspruch der Kritik

J. Habermas lehnt nicht die Hermeneutik, sondern nur ihren Universalitätsanspruch ab. Unter verschiedenen Gesichtspunkten hat er die Leistungen der hermeneutischen Philosophie gewürdigt:

a) Die Hermeneutik ist in der Lage, die Strukturen der Wiederherstellung gestörter Kommunikation zu beschreiben. Sie hat deutlich gemacht, daß die Umgangssprachen eine offene Struktur haben. Damit ist die Hermeneutik allen Sprachphilosophien überlegen, die die Systeme der Umgangssprache geschlossen, monadologisch konzipieren, um die Intersubjektivität der mitzuteilenden Gehalte zu gewährleisten, wie es zum Beispiel Wittgensteins Sprachphilosophie tut.

b) Die Hermeneutik ist notwendig praxisbezogen. Habermas schreibt: „Ich sehe Gadammers eigentliche Leistung in dem Nachweis, daß hermeneutisches Verstehen transzendental notwendig auf die Artikulierung eines handlungsorientierenden Selbstverständnisses bezogen ist. Am Beispiel von Theologie und Jurisprudenz zeigt sich der immanente Zusammenhang von Verstehen und Applikation: die Auslegung der Bibel dient in der Predigt, wie die Auslegung positiven Rechts in der Judikatur, als Auslegung zugleich der Anwendung der Tatbestände in einer gegebenen Situation“ (LS 168).

c) Das hermeneutische Bewußtsein zerstört das objektivistische Selbstverständnis der Geisteswissenschaften. Das bedeutet, „daß die Sachlichkeit des Verstehens nicht durch die Abstraktion von Vormeinungen gesichert werden kann, sondern allein durch eine Reflexion des wirkungsgeschichtlichen Zusammenhanges, der die erkennenden Subjekte mit ihrem Gegenstand immer schon verbindet“ (UH 79).

d) Die Hermeneutik hat für die Sozialwissenschaften insofern Bedeutung, als sie ihnen klarmacht, daß ihr Objektbereich von der Tradition her vielfach vorstrukturiert ist und daß sie selbst wie das einzelne verstehende Subjekt einen geschichtlich determinierten Standort einnehmen.

e) „Das hermeneutische Bewußtsein betrifft auch das szientistische Selbstverständnis der Naturwissenschaften, natürlich nicht deren Methodologie“ (UH 79). „Die Legitimation der Entscheidungen, die die Wahl von Forschungsstrategien, den Aufbau und die Methoden der Überprüfung von Theorien, mithin den ‚Fortschritt der Wissenschaft‘ bestimmen, ist von Diskussionen der Forschergemeinschaft abhängig. Diese auf meta-theoretischer Ebene geführten Diskussionen sind aber grundsätzlich an den Kontext natürlicher Sprachen und an die Explikationsform umgangssprachlicher Kommunikation gebunden. Die Hermeneutik kann Gründe dafür angeben, warum auf dieser meta-theoretischen Ebene wohl ein rational motivierter, aber kein zwingender Konsensus erzielt werden kann“ (UH 79).

f) Schließlich hält es Habermas für eine wichtige Leistung der hermeneutischen Philosophie, daß sie Hilfen bietet für die Übersetzung folgenreicher wissenschaftlicher Informationen in die Sprache der sozialen Lebenswelt.

So sehr also Habermas die Leistungen der hermeneutischen Philosophie schätzt, ihren Universalitätsanspruch akzeptiert er nicht. „Das hermeneutische Bewußtsein ist solange unvollständig, als es die Reflexion der Grenze hermeneutischen Verstehens nicht in sich aufgenommen hat“ (UH 83).

Das hermeneutische Verstehen bewegt sich im Bereich der umgangssprachlichen Kommunikation. Von daher ist Hermeneutik dort nicht mehr kompetent, wo es um Aussagenbereiche geht, die den Bereich der Umgangssprache nicht berühren. Die moderne Wissenschaft kennt die Konstruktion monologisch aufgebauter Sprachsysteme. Die Übersetzung solcher in sich geschlossener Sprachsysteme in die Sprache der Lebenswelt stellt die Hermeneutik vor ganz neue Fragen. „Das hermeneutische Bewußtsein entspringt ja der Reflexion auf unsere Bewegung *innerhalb* natürlicher Sprachen, während die

Interpretation der Wissenschaften für die Lebenswelt die Vermittlung *zwischen* natürlicher Sprache *und* monologischen Sprachsystemen leisten muß. Dieser Übersetzungsprozeß überschreitet die Grenzen der rhetorisch-hermeneutischen Kunst, die es mit der umgangssprachlich konstituierten und überlieferten Kultur allein zu tun hatte“ (UH 81). Schon dieser Gedankengang weist auf die Grenzen der hermeneutischen Philosophie hin.

Sie ist auch dort nicht mehr kompetent, wo nicht nur die Kommunikation, sondern die Sprache selbst gestört ist, in deren Medium die Kommunikationsstörung aufgearbeitet werden sollte. Das hermeneutische Bewußtsein „erweist sich als unzulänglich im Falle systematisch verzerrter Kommunikation: die Unverständlichkeit resultiert hier aus einer fehlerhaften Organisation der Rede selber“ (UH 83 f.). Die Muster systematisch verzerrter Kommunikation unterscheiden sich nicht von denen der „normalen“ Kommunikation. „Die Pseudokommunikation erzeugt ein System von Mißverständnissen, das im Scheine eines falschen Konsensus nicht durchschaut wird“ (UH 84). Der Psychoanalytiker hat es mit Phänomenen einer solchen systematisch verzerrten Kommunikation zu tun. Die Psychoanalyse bietet eine „theoretisch begründete semantische Analyse“ (UH 83), die die Störung als solche zu erkennen vermag. Insofern ist die Psychoanalyse in der Lage, „die Bindung der geschulten Interpretation an die natürliche Kompetenz umgangssprachlicher Kommunikation durch eine theoretisch begründete semantische Analyse zu unterlaufen und damit den Universalitätsanspruch der Hermeneutik abzuweisen“ (UH 83). J. Habermas führt den Nachweis dieser Leistung der Psychoanalyse breit durch (UH 83–96). Wie die Psychoanalyse die Grenzen des Anwendungsbereichs hermeneutischen Verstehens im individuellen Bereich aufdeckt, so legt die Ideologiekritik dieselben Grenzen im Bereich kollektiver Zusammenhänge offen. Die Strukturen sind in beiden Fällen vergleichbar.

Die beiden skizzierten Gedankengänge Habermas' zeigen, daß es Möglichkeiten des Verstehens gibt, die nicht von der hermeneutischen Philosophie gedeckt werden. Wie aber begründet J. Habermas positiv den *Universalitätsanspruch* der Kritik?

Philosophie als Ideologiekritik ist möglich. Nach Habermas kann die menschliche Vernunft mehr, als es ihr von der hermeneutischen Philosophie zugebilligt wird. Sie hat nicht nur die Fähigkeit, Fremdes anerkennend entgegenzunehmen, sondern sie kann es auch ablehnen. Der Mensch ist nicht einfach einem Geschehen ausgeliefert, „in dem sich, selbst irrational, die Bedingungen der Rationalität nach Zeit und Ort, Epoche und Kultur ändern“ (LS 177). Vielmehr hat die menschliche Reflexion eine transzendierende Kraft. „Die Hermeneutik stößt gleichsam von innen an Wände des Traditionszusammenhangs; sie kann, sobald diese Grenzen erfahren und erkannt sind, kulturelle Überlieferungen nicht länger absolut setzen“ (LS 177). Die Erfahrung von Grenzen ist ihre Überschreitung. Die Reflexion, auch die hermeneutische, läßt ihren Gegenstand nicht unberührt bestehen. „Substantialität zergeht in der Reflexion, weil diese nicht nur bestätigt, sondern dogmatische Gewalten auch bricht“ (LS 175). Die Reflexion „ist zur Nachträglichkeit verurteilt, aber im Rückblick entfaltet sie rückwirkende

Kraft“ (LS 175). So ist nicht nur die Anerkennung, sondern auch die Kritik eine Möglichkeit der Reflexion.

Philosophie als Ideologiekritik ist aber auch notwendig. Wenn es stimmt, daß der Überlieferungszusammenhang systematisch verzerrt ist, dann wird der kritisch denkende und von emanzipatorischem Interesse geleitete Philosoph den Horizont der Kritik als den umfassenderen anerkennen. Nun besteht aber nach Habermas tatsächlich Veranlassung zu der Annahme, daß der Traditionszusammenhang nicht nur ein kulturelles Sinngefüge ist. Dieses erscheint im Ganzen der realen Welt, verglichen mit den anderen Faktoren der Herrschaft und der Arbeit, nur als ein unbedeutender Faktor. „Der objektive Zusammenhang, aus dem soziale Handlungen allein begriffen werden können, konstituiert sich aus Sprache, Arbeit und Herrschaft zumal“ (LS 179). Kulturelle Überlieferung im Medium der Sprache ist nicht unabhängig von Herrschaft und Arbeit. Insofern ist sie auch Medium von Herrschaft und sozialer Macht und kann ideologischen Charakter haben. Das ist der hermeneutischen Reflexion, die im Raum der Umgangssprache bleibt, unerkennbar. Es bedarf der Ideologiekritik, die den gesellschaftlichen Lebenszusammenhang in allen ihren Momenten begreiflich zu machen vermag.

Hermeneutische Erfahrung wäre nur unter der Voraussetzung unverdächtig, daß sie nicht im Medium systematisch verzerrter Sprache geschähe. Da systematisch verzerrte Kommunikation ein Aspekt der Gesellschaft ist, in der die Menschen in Entfremdung leben, und da Entfremdung durch Herrschaft von Menschen über Menschen zustande kommt, wird eine herrschaftsfreie Kommunikation zur regulativen Idee der Ideologiekritik. Ist die herrschaftsfreie Kommunikation erreicht, fallen Ideologiekritik und Hermeneutik zusammen.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus diesem Universalitätsanspruch der Kritik? Nur eine wichtige und aktuelle soll genannt werden: die Rolle der Autorität. Was über sie gesagt wird, kann man entsprechend auf die Bedeutung der Tradition anwenden. Habermas weiß – wie Gadamer – um die Unvermeidbarkeit der Voreingenommenheit des verstehenden Subjekts. „Aber folgt aus der Unvermeidlichkeit des hermeneutischen Vorgriffs eo ipso, daß es legitime Vorurteile gibt?“ (LS 174). Habermas wirft Gadamer Irrationalismus und Konservativismus vor. Er zitiert den für die Autoritätsproblematik entscheidenden Satz Gadamers: „ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis zu tun“ (WM 264), und fährt dann fort: „Dieser härteste Satz spricht eine philosophische Grundüberzeugung aus, die nicht durch Hermeneutik gedeckt ist, sondern allenfalls durch deren Verabsolutierung“ (LS 174). Habermas' Meinung zur Autoritätsproblematik gipfelt in dem Satz: „Autorität und Erkenntnis konvergieren nicht“ (LS 175). Gadamers Autoritätskonzeption sei die Verabsolutierung des Autoritätsmodells, das allenfalls zwischen dem Erzieher und dem Unmündigen gelte. Nach Habermas würden Vernunft und Autorität nur konvergieren, wenn herrschaftsfreie Kommunikation herrschte.

Annäherung in der Lebenspraxis

Wer hat Recht? Steht am Ende ein Dilemma? Gadamer und Habermas selbst würden diese Frage vermutlich verneinen. Beide Philosophen können die Kontroverse selbst im Sinn ihrer Philosophien deuten. Habermas kann seine Überlegungen als ein Stück durchgeführter Ideologiekritik verstehen. Gadamer ist in der Lage, die entstandene Gesprächssituation als eine Verifikation der hermeneutischen Philosophie zu interpretieren. Die verschiedenen Standpunkte erweisen sich als verstehbar aus dem Kontext des Traditions- und Erfahrungsstroms, in dem sie stehen. Habermas steht in der marxistischen Tradition, die er freilich weitergebildet hat. Von dieser Voreingenommenheit her rechnet er mit einer falschen Welt und einem sich daraus ergebenden falschen Bewußtsein der Menschen. Darum ist das Denken Habermas' eher skeptisch und kritisch gestimmt und gleichzeitig von emanzipatorischem Interesse getragen. Die marxistische Tradition ist selbstverständlich nicht die einzige Determinante des Standorts von Habermas.

Gadamers eigenes Philosophieren steht im Zusammenhang anderer Erfahrungen. Es ist bewahrender, anerkennender. Das Erbe der Aufklärung ist darin weniger zur Geltung gekommen. Die individuellen Lebenserfahrungen Gadamers dürften in den Grundoptionen seiner hermeneutischen Philosophie stark wirksam geworden sein. Er selbst sagt im Zusammenhang der Verteidigung seiner Autoritätskonzeption: „Es kann schon sein, daß der Konservatismus (nicht jener Generation eines Burke, sondern einer Generation, die drei große Umbrüche der deutschen Geschichte hinter sich hat, ohne daß es je zu einer revolutionären Erschütterung der bestehenden Gesellschaftsstruktur gekommen wäre) dafür günstig ist, eine Wahrheit einzusehen, die sich leicht verbirgt“ (RH 123 f.).

Dazu kommt die Erfahrung, die Gadamer im Umgang mit der geistesgeschichtlichen, auch theologischen Tradition gewonnen hat. Er hat dort so viel Sinn-Erfahrung gemacht, daß er von daher der Grundüberzeugung Habermas' nicht zustimmen kann, die überkommene Tradition sei ideologischen Charakters, trage also nur einen Pseudo-Sinn in sich. „Es gehört zur elementaren Erfahrung des Philosophierens, daß die Klassiker des philosophischen Gedankens, wenn wir sie zu verstehen suchen, von sich aus einen Wahrheitsanspruch geltend machen, den das zeitgenössische Bewußtsein weder abweisen noch überbieten kann. Das naive Selbstgefühl der Gegenwart mag sich dagegen auflehnen, daß das philosophische Bewußtsein die Möglichkeit einräumt, seine eigene philosophische Einsicht sei der eines Plato und Aristoteles, eines Leibniz, Kant oder Hegel gegenüber geringeren Ranges“ (WM XXVI).

Rein denkerisch scheint das Dilemma zwischen hermeneutischer und kritischer Philosophie unauflösbar zu sein. Greift man jedoch einige Hinweise auf, die sich bei Gadamer und Habermas finden, so kommt eine Lebenspraxis in Sicht, die den Anliegen beider wenigstens einigermaßen gerecht werden könnte.

Gadamer anerkennt ausdrücklich, daß alle Autorität kritisch beurteilt werden muß.

„Zugegeben, daß Autorität in unzähligen Formen von Herrschaftsordnungen dogmatische Gewalt ausübt, von der Ordnung der Erziehung über die Befehlsordnung von Heer und Verwaltung bis zu der Machthierarchie politischer Gewalten oder von Heilsträgern. Aber dies Bild der Autorität erwiesenen Gehorsams kann niemals zeigen, warum das alles Ordnungen sind und nicht die Unordnung handfester Gewaltübung“. Gadamer bezeichnet es als eine „unzulässige Unterstellung“, als meinte er, „es gäbe nicht Autoritätsverlust und emanzipatorische Kritik“ (RH 124).

Habermas aber gibt einen Hinweis auf eine mögliche Eingrenzung der aus einer radikalen Ideologiekritik folgenden Aktionen. „Aus dem hypothetischen Status allgemeiner Interpretationen ergeben sich in der Tat a priori zwingende Beschränkungen bei der Wahl des Modus, nach dem jeweils der immanente Aufklärungsanspruch kritischen Verstehens eingelöst werden soll“ (UA 103).

Übrigens deutet Habermas selbst die Möglichkeit einer gewissen Differenz zwischen Theorie und Praxis an. Am Ende des Aufsatzes „Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik“ schreibt er, das ideologiekritische Denken sei zwar eine notwendige Konsequenz des aufgeklärten und von emanzipatorischem Interesse getragenen Denkens, gleichzeitig aber dürfe dieses ideologiekritische Denken heute nicht der einzige Maßstab des Handelns sein. „Vielleicht ist es unter den gegenwärtigen Umständen dringlicher geboten, auf Grenzen des falschen Universalitätsanspruches der Kritik als auf die des Universalitätsanspruches der Hermeneutik hinzuweisen. Soweit es aber um die Klärung eines Rechtsstreites geht, bedarf auch dieser der Kritik“ (UA 103).⁷

⁷ Im Bereich der katholischen Theologie hat sich neuerdings K. Lehmann mit den durch die Kontroverse Gadamer-Habermas aufgedeckten Fragen und Erkenntnissen befaßt, als er den Sinn und die Grenzen der dogmatischen Denkform in der katholischen Theologie behandelte. Vgl. dazu K. Lehmann, Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem, in: *Evangelische Theologie* 30 (1970) 469–487. – Kurz vor der Drucklegung des vorliegenden Aufsatzes erschien in der Reihe „Theorie-Diskussion“ der Sammelband „Hermeneutik und Ideologiekritik“, mit Beiträgen von Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel und Habermas (Frankfurt: Suhrkamp 1971). In diesem Band sind u. a. die in Anm. 2, 4 und 5 angeführten Texte abgedruckt, von dem Text in Anm. 2 allerdings nur S. 281–290 der „edition Suhrkamp“. Als Erstveröffentlichung und Weiterführung der Kontroverse erschien in dem Sammelband außerdem eine „Replik“ von H.-G. Gadamer (283–317).

UMSCHAU

Eine bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht

Am 17. 12. 1970 hat eine bischöfliche Sonderkommission eine Erklärung zum Religionsunterricht verabschiedet, die öffentliche Beachtung verdient. Bei allen Mängeln, die dieser Erklärung anhaften, darf man sie doch als einen überlegten Schritt der Kirche auf dem beschwerlichen Weg zur Neuorientierung des Religionsunterrichts ansehen und würdigen. Im folgenden soll kurz skizziert werden, wie es zu der Erklärung kam, welche vorwärtsweisenden Aussagen sie macht und worin sie hinter den Erwartungen zurückbleibt.

Auf Grund der heftigen Diskussionen um den Religionsunterricht, die seit etwa vier Jahren geführt werden, hatte die Deutsche Bischofskonferenz schon einmal am 3. 1. 1970 eine kurze Erklärung zu Fragen des katholischen Religionsunterrichts veröffentlicht. Dort hieß es unter Punkt 5: „Angesichts der Entwicklungen in Kirche und Theologie, in Gesellschaft und Schule ergeben sich dringende Aufgaben, die durch eine Fachkommission eingehender bearbeitet werden sollen. Dazu gehören zum Beispiel: Verständnis und Stellung des Religionsunterrichts in der heutigen Schule, in den einzelnen Schulstufen und Schulformen, Modelle für Thematik und Gestaltung von Arbeitsgemeinschaften, Zusammenarbeit der Konfessionen.“

Diese Fachkommission wurde bald darauf vom Aachener Bischof Pohlschneider, der in der Deutschen Bischofskonferenz für Schulfragen zuständig ist, einberufen. Den Vorsitz hatte der Weihbischof von Paderborn Dr. Johannes Joachim Degenhardt. Die Kommission bestand aus 15 Mitgliedern: mehreren kirchlichen Schuldezenten, je einem Religionspädagogen im Hochschuldienst und beim Deutschen Katecheten-Verein, im übrigen aus Lehrern verschiedener Verbände und Schulgattungen. Elf Mitglieder waren Geistliche,

vier Laien, darunter nur eine Frau. Bekannte katholische Religionspädagogen, die in den letzten Jahren literarisch und öffentlich zu Fragen des Religionsunterrichts Stellung genommen hatten, gehörten der Kommission kaum an.

Doch war die Kommission in ihren grundsätzlichen Auffassungen keineswegs homogen. Auf den insgesamt 5 Arbeitssitzungen, die zwischen Februar und November 1970 in Köln und Hamburg stattfanden, gab es häufig harte Meinungsdivergenzen. So waren Kompromisse notwendig, die auch ihren Niederschlag in dem endgültig verabschiedeten Papier fanden. Insbesondere wurde die Arbeit dadurch beeinträchtigt, daß zunächst Unklarheit darüber bestand, ob die Kommission die deutschen Bischöfe in einem Arbeitspapier informieren und beraten sollte, oder ob sie eine Vorlage auszuarbeiten hätte, die die Bischöfe unter ihrem Namen veröffentlichen konnten. Im ersten Fall hätte die Kommission relativ offen und ungeschützt reden können, im zweiten Fall schien größere Reserve geboten, da man meinte, den Bischöfen nur eine vorsichtige, abgewogene Stellungnahme in der Öffentlichkeit zumuten zu können. Im Lauf der Zeit verstand die Kommission ihren Auftrag mehr im zweiten Sinn, was zur Folge hatte, daß manche „heiße Eisen“, die in den Sitzungen angepackt wurden, in der endgültigen Erklärung keine Erwähnung fanden.

Schließlich wurde auf der letzten Kommissionssitzung, an der drei Bischöfe teilnahmen, ein Papier verabschiedet, das die Bischöfe zwar nicht völlig in eigenem Namen herausgaben, das aber immerhin als „im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitet“ publiziert wurde. Bedingung für die Veröffentlichung war allerdings, daß einige Wünsche des Aachener Bischofs, z. B. zur Konfes-

sionalität, zur Rechtslage und zur Oberstufenreform, noch in letzter Minute berücksichtigt und in das Papier aufgenommen werden mußten. Viele Mitglieder der Kommission haben diesen Forderungen deshalb zugestimmt, weil sie eine Ablehnung des ganzen Papiers für nicht wünschenswert hielten und seine positiven Ansätze wirksam lassen werden wollten. So konnte denn auch die mühevollen Arbeit der Kommission zu einer zumindest offiziellen Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz werden. Darin liegt der Wert dieser Verlautbarung, die dann auch als letzte kirchenamtliche Veröffentlichung zum Religionsunterricht in staatlichen und kirchlichen Schulämtern große Beachtung gefunden hat.

Das nicht sehr umfangreiche Papier entfaltet in drei Abschnitten seine Überlegungen. Zuerst wird das Verhältnis von *Staat, Gesellschaft, Kirche und Religionsunterricht* umschrieben, wobei die Erklärung von der Voraussetzung ausgeht, daß der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat gegenüber den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen weltanschauliche Neutralität wahrt und den einzelnen Gruppen einen Freiheitsraum für ihr Wirken schafft. Er schützt die Freiheit des Glaubens als ein Grundrecht und gibt den Bürgern die Möglichkeit zur Ausübung ihrer Religion. Das sieht für die Kirchen so aus, daß „entsprechend dem in der Verfassung verankerten Grundrecht der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen ordentliches Lehrfach“ ist, das nach Bekenntnissen getrennt gegeben wird. „Dieser Religionsunterricht bietet Eltern und Schülern die Gewähr, daß er aus dem Selbstverständnis ihrer Kirchen erwächst. Deshalb sollen die Schüler grundsätzlich am Religionsunterricht ihres Bekenntnisses teilnehmen.“ Ausnahmen sind allerdings in der Oberstufe möglich.

Im zweiten, umfangreichsten Abschnitt der Erklärung wird der *Auftrag des Religionsunterrichts* umschrieben. Er wird nicht von den Ansprüchen der Kirche, sondern von der Aufgabe der Schule in unserer Zeit abgeleitet. Schule wird hier verstanden als der Ort, der dem Schüler Gelegenheit zu geben hat, „Deutung der Wirklichkeit“ zu erfahren. Neben

studien- und berufsbezogenen Kenntnissen sollen auch Lebens- und Sinnfragen erörtert und Kriterien für verantwortliches Handeln erarbeitet werden. Eine nur Fakten vermittelnde Schule wird ausdrücklich abgelehnt. In einer nicht szientistisch verengten Schule darf der Religionsunterricht nicht fehlen. Allerdings wird auch für den Religionsunterricht ausdrücklich wissenschaftliche Darbietung gefordert. Insgesamt hilft der Religionsunterricht der Schule, ihre eigene Aufgabe zu erfüllen. Er macht deutlich, daß man die Welt im Glauben sehen und von daher seine Verantwortung begründen kann. – Allerdings wird auch zugegeben, daß der Religionsunterricht nicht alles leisten kann. Spezielle Aufgaben – gedacht ist hier wohl insbesondere an Seelsorge, Sakramentenerziehung u. a. – müssen von Familie und Gemeinde übernommen werden. Der Religionsunterricht muß die „Begrenzung seiner Möglichkeiten“ anerkennen.

Im letzten Teil werden die *Aufgaben* formuliert. Hier ist zunächst von einer „grundsätzlichen Umstrukturierung“ des Religionsunterrichts die Rede. Dazu wird eine Lösung von „wissenschaftlich qualifizierten Gremien“ erwartet. Im einzelnen wird gefordert: 1. wissenschaftliche Grundlagenforschung und Erarbeitung neuer Curricula (Lehrpläne), 2. Lehrerfortbildung, 3. Ausbau der diözesanen katechetischen Institute und Neuerrichtung solcher Institute an vielen Orten.

Die Erklärung enthält eine Reihe von *wegweisenden Aussagen*, die bisher in dieser Deutlichkeit in kirchenoffiziellen Verlautbarungen zum Religionsunterricht nicht vorkamen. Ergebnisse der jüngsten religionspädagogischen Diskussionen und Erfahrungen der Schulpraxis finden hier ihren offiziellen Niederschlag. Im einzelnen sind folgende Punkte zu nennen:

1. Die *Begründung* des Religionsunterrichts als eines Schulfachs erfolgt, wenn auch nicht ganz einheitlich und konsequent, *von der Schule her*. Somit kann er nicht weiter als der verlängerte Arm der Kirche in die Schule hinein verdrängt werden, wie das immer wieder geschehen ist. Er ist notwendig, damit die

Schule ihre eigenen Intentionen erfüllen kann. Immer wieder muß er die Schule daran erinnern, daß sie nicht in der Vermittlung studien- und berufsbezogener Kenntnisse aufgehen darf, wie wichtig diese auch sind. Vielmehr muß die Schule auch immer die Fragen nach Lebenssinn, Verantwortung, Glück und Wahrheit stellen. Auch den emanzipatorischen Anspruch der Schule, der von der modernen Schultheorie erhoben wird, bejaht die Erklärung mit Recht, indem sie darauf hinweist, daß die Schule den Schüler befähigen soll, „seine Freiheit gegenüber den Zwängen, die die Welt auf ihn ausübt, in allem Wandel zu erkennen und zu verwirklichen“. Politische Theologie und Frankfurter Schule sind hier für die Schultheorie wirksam geworden.

Die Begründung des Religionsunterrichts von der Schule her hat weitgehende Konsequenzen. Sie macht es unmöglich, den Religionsunterricht als „Kirche in der Schule“ zu verstehen. Auch erlaubt sie es nicht mehr, den Religionsunterricht gegenüber den anderen Fächern als qualitativ anderes Fach anzusehen, das sich aus theologischen Gründen nicht der Methodik und Didaktik anderer Fächer bedienen dürfe. Statt dessen wird ausdrücklich konstatiert, daß der Religionsunterricht „nach den methodischen und didaktischen Gesichtspunkten erteilt wird, die auch in vergleichbaren anderen Fächern zu beachten sind“. Diese Entscheidung mußte es den politischen und pädagogischen Planern der Schule von morgen eigentlich möglich machen, einen derartigen Religionsunterricht nicht nur aufgrund der Gesetzeslage pflichtmäßig hinzunehmen, sondern auf Grund dieses Selbstverständnisses nachdrücklich zu fordern.

2. Konsequenterweise führt ein solches Verständnis von Religionsunterricht auch zu einer starken *Berücksichtigung des nicht-gläubigen Schülers*. Für alle Schüler soll der Religionsunterricht sinnvoll sein, nicht nur für gläubige. Dem gläubigen Schüler hilft der Religionsunterricht, „seinen Glauben zu begründen und damit der Gefahr des religiösen Infantilismus oder der Gleichgültigkeit zu entgehen“. „Dem im Glauben angefochtenen und dem ungläubigen Schüler bietet er die Möglichkeit, die

Antworten des Christentums auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.“ „Die freie Gewissensentscheidung . . . wird respektiert und geschützt.“ Das besagt aber doch wohl, daß der Religionsunterricht auch dann nicht seinen Sinn verloren hat, wenn die Schüler Kirchlichkeit und christlichen Glauben nicht bejahen. Darin unterscheidet sich der Religionsunterricht möglicherweise von den Strukturprinzipien kirchlicher Katechese.

3. Besonders bedeutsam ist die Tatsache, daß für die *Oberstufe die neue Form des Kursunterrichts* akzeptiert wird, bei der die Schüler sich jeweils für einen bestimmten Zeitraum Lehrer und Thema selbst wählen. Diese Unterrichtsform, die bereits an vielen Schulen erprobt wird, erschien kirchlichen und staatlichen Stellen bisher deshalb als so problematisch, weil hier auch der Religionslehrer eines anderen Bekenntnisses gewählt werden kann. Damit ist aber eine volle Konfessionalität des Religionsunterrichts nicht mehr gegeben, zumindest was die Zusammensetzung des Kurses angeht. Rechtliche Fragen sprachen bisher gegen diese Form, pädagogische dafür. Bei vielen Lehrern und Schülern hat diese neue Unterrichtsform großen Anklang gefunden. Daß die bischöfliche Erklärung diesen Unterricht nun akzeptiert, wenn auch mit einigen in der Kommission heftig umstrittenen Kautelen, ist besonders erfreulich. Hier liegt wohl der bedeutsamste konkrete Fortschritt des Papiers in einer Einzelfrage vor. Haben wir es doch hier zum erstenmal mit einer kirchlichen Einwilligung zur begrenzten Suspendierung des Konfessionalitätsprinzips in der Schule zu tun. Eingrenzend und wenig praktikabel wird allerdings gefordert, daß der Religionsunterricht beim Religionslehrer des eigenen Bekenntnisses den größeren Zeitraum einnehmen und daß eine entsprechende rechtliche Regelung zunächst nur für einen Zeitraum von zwei Jahren vereinbart werden soll.

Den genannten, positiv zu würdigenden Tendenzen der Erklärung stehen allerdings auch einige *Mängel* gegenüber, die hier nur kurz angedeutet werden können. Sie erklären

sich daraus, daß einmal einige Kompromisse in der Kommission notwendig waren, daß aber zum anderen auch aus zeitlichen, finanziellen und personellen Gründen nicht alle Probleme anvisiert werden konnten, die zu bearbeiten die Kommission ursprünglich beauftragt war.

1. Wieder einmal wird die *Rechtslage* stark betont, d. h. festgestellt, daß der Religionsunterricht im Grundgesetz und in den Landesverfassungen verankert ist, ohne daß auf Neuinterpretationen oder Angriffe eingegangen wird, die sich auf die entsprechenden Artikel beziehen. Mit einer bloßen Wiederholung der Rechtsposition ist es heute nicht mehr getan. Damit erweckt man eher Abwehrreaktionen als Zustimmung, wenn auch klar ist, daß niemand, der sich heute für den Religionsunterricht verantwortlich weiß, diesen Rechtsschutz aufgeben will. Ein Wort zu anderen Rechtsfragen, die heute stark diskutiert werden und die von brennender Aktualität sind, sucht man dagegen vergebens, z. B. zu der Abmeldemöglichkeit für den Schüler und zur *Missio canonica* für den Lehrer.

2. Auffällig ist die starke Betonung der *Konfessionalität* des Religionsunterrichts. Diese wird auf verschiedene Weise, meist nur andeutungsweise, begründet: *politisch* durch Hinweis auf die Rechte einzelner Gruppen im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat; *juristisch* durch Verweis auf die entsprechenden Gesetze; *theologisch-kirchlich* durch das Argument, daß er Eltern und Schülern die Gewähr dafür bietet, aus dem genuinen Selbstverständnis der Kirchen zu erwachsen. Diese starke Behauptung des Konfessionalitätsprinzips wird aber nicht kritisch reflektiert im Hinblick auf den schulischen Charakter des Religionsunterrichts, für den ja die Erklärung selbst stark eintritt. Die Fragen nach einem interkonfessionellen und nicht-konfessionellen Religionsunterricht sind umgangen. Wie stehen die Bischöfe etwa zu folgendem Postulat: In einer freiheitlichen Schule soll es zwar einen konfessionellen Religionsunterricht geben, aber nicht jeder Religionsunterricht muß konfessionell sein? Vielleicht konnte es nicht Aufgabe einer bischöflichen Erklärung

sein, für soviel Freiheit einzutreten. Aber durch Schweigen kommen diese Fragen nicht aus der Welt.

3. Die *schulpolitische Situation* ist nicht berücksichtigt. Das Papier erwähnt weder den neuen Strukturplan für das Bildungswesen, der im Frühjahr 1970 vom Deutschen Bildungsrat herausgegeben wurde, noch auch die verschiedenen Entwürfe der Kultusministerkonferenz zum künftigen Schulwesen. Ein deutlicher Bezug auf die dort vorgetragenen Schulkonzeptionen und insbesondere auf die äußerst bescheidene Rolle, die der Religionsunterricht in diesen Plänen spielt, wäre schon notwendig gewesen. Wenn der Religionsunterricht nicht in eine Randstellung oder gar in eine aussichtslose Position hineinmanövriert werden soll, müssen sich die Kirchen alsbald, möglichst gemeinsam, mit fundierten Überlegungen zu diesen Plänen zu Wort melden.

4. Das Papier wirkt in der gegenwärtigen Situation, in der es eine Vielfalt von Stimmen und Publikationen zum Religionsunterricht gibt, merkwürdig *abstrakt*. Nur die Schwierigkeiten der gymnasialen Oberstufe sind konkret berücksichtigt. Welche Vorschläge aber werden für die anderen Schulstufen und Schulformen gemacht? Welche Hinweise findet man z. B. für das berufsbildende Schulwesen? Das Ergebnis ist negativ, was um so bedauerlicher ist, als hier noch größere Schwierigkeiten zu bewältigen sind und der ursprüngliche Auftrag der Kommission sicher auch eine Darstellung dieser Problemfelder umfaßte. Man kann sich dieses Manko nur so erklären, daß die Kommission unter Zeitdruck stand und in ihr ein gewisses Übergewicht der Gymnasiallehrer vorherrschte. Auch in der Situationsanalyse (Austrittswelle, Antikirchlichkeit vieler Schüler, Ratlosigkeit der Lehrer, Neuentwürfe, Modellarbeit, ökumenische Kooperation, Curriculum-Revision u. a.) bleibt das Papier weit hinter den Erwartungen zurück.

Diese ungelösten Probleme und die von der Kommission genannten Aufgaben (Grundlagen- und Curriculumforschung, Lehrerfortbildung und Ausbau religionspädagogischer

Zentren) sollten von der Synode aufgegriffen werden. Die schon konstituierte Fachkommission, die sich dort mit dem Religionsunterricht befaßt, sollte zu einer weiteren Klärung darüber kommen, welchen Ort der Religionsunterricht in den verschiedenen Stufen der künftigen Schule haben soll. Zugleich müßten die praktischen Arbeiten im katholischen Raum intensiviert werden, wie es auf evangelischer Seite schon durch die Institute z. B. in Kassel und Loccum geschehen ist. Modelle und Projektentwürfe sollten geför-

dert, ein Konsens über Lernziele herbeigeführt, Unterrichtsmedien entwickelt und zur Verfügung gestellt werden. Die Verantwortlichen der Synode müssen die positiven Ansätze der bischöflichen Erklärung weiterführen und die offen geliebten Fragen und Probleme einer Klärung näher bringen. Wer weiß, wie lange wir noch Zeit dazu haben, wenn auch in der zukünftigen Schule der Religionsunterricht die feste Stellung haben soll, die ihm zukommt?

Werner Trutwin

Die orthodoxe Kirche Finnlands

Daß Finnland nach dem zweiten Weltkrieg nicht zu einer „autonomen“ Sowjetrepublik wurde, ist für jeden Ausländer, aber auch für die Finnen selbst das größte politische Geheimnis dieses Landes. Nachdem die geographisch und sprachlich isolierte Nordregion erst nach der Jahrtausendwende, als letzte der skandinavischen Provinzen, ins Licht der abendländisch-christlichen Geschichte getreten war, blieb ihr Schicksal zunächst von fremden Großmächten beherrscht: sechs Jahrhunderten schwedischer Oberhoheit folgte (ab 1809) ein Jahrhundert russischer Protektion. Die nationale Bewährungsprobe setzte erst mit der 1917 gewonnenen Selbständigkeit ein: würde man sich als souveräner Staat behaupten können oder aber als „vergessenes Land“ ein Spielball der stets wechselhaften Dynamik germanischer und slawischer Machtpolitik bleiben? Die Frage ist nur vorläufig beantwortet. Das gegenwärtig praktizierte, von Präsident Paasikivi definierte Neutralitätsprinzip ist auf den Übergang in eine dauerhafte, gesamteuropäische Lösung hin angelegt.

Die geschichtliche Vergangenheit Finnlands spiegelt sich in seiner kirchlichen Gegenwart wider: Über 90 Prozent der Einwohner (1966: 4,6 Millionen) gehören der lutherischen Volkskirche an, die auf den Reformator und Schöpfer der finnischen Bibelübersetzung Michael Agricola zurückgeht, im übrigen aber in Liturgie und Brauchtum immer noch stark vom

katholischen Mittelalter geprägt ist¹. Zwei Gruppen von ständig schwindender Bedeutung erinnern dagegen noch an die Zeiten der Fremdherrschaft: das schwedische Bistum Borgå (finn.: Porvoo) bei Helsinki, das die verbliebenen acht Prozent schwedisch sprechender Finnen vertritt (mit eigener theol. Akademie in Abo [finn.: Turku], der ehemaligen Hauptstadt in schwedischer Zeit), und das orthodoxe Erzbistum Finnland. Ursprünglich im 1944 endgültig an die Sowjetunion abgetretenen Ostkarelien (Hauptstadt: Wiborg [finn.: Viipuri]) angesiedelt und dem Moskauer Patriarchat (Metropole St. Petersburg) unterstellt, hat es seit der Bevölkerungsumsiedlung der 400 000 Karelrier seinen Sitz in der westkarelischen Stadt Kuopio, die mit großzügiger Unterstützung der Regierung auch das theologische Seminar und ein angegliedertes Museum aufnahm. Seit 1923 untersteht die finnische Orthodoxie als autokephale Kirche dem Ökumenischen Patriarchat in Istanbul; nur zwei Pfarreien anerkennen noch die Moskauer Jurisdiktion, ohne daß es deshalb zu besonderen Spannungen käme. Unter den 65 000–70 000 Gläubigen befinden sich 5000 Russen, 2000 schwedisch sprechende Finnen, 600 Lappländer und

¹ Vgl. Kauko Pirinen, Neues im alten Gefäß (Reformation in Finnland), in: Reformation in Europa, hrsg. v. O. Thulin (Leipzig 1967) 229–242.

neuerdings auch einige Hundert eingewanderter Griechen. Der Prozeß der „Finnisierung“ macht rasche Fortschritte, so daß die Orthodoxie von einem Fremdkörper zu einer zweiten „Staatskirche“ werden konnte. Nur an einigen Feiertagen wird der Gottesdienst noch ganz in Kirchenslawisch gehalten (sonst in einer Mischform). Die Liturgie der Osternacht zieht dann allerdings so viele nicht-orthodoxe Besucher an, daß die Polizei regelmäßig die Eingänge der großen Uspenskij-Kathedrale am Südhafen Helsinkis, dem alten Stadtzentrum, absperren muß. Der seit 1970 amtierende Metropolit der Eparchie Helsinki, Johannes Wilho Rinne (geb. 1923) ist ein Konvertit aus der lutherischen Volkskirche. Nach Studien in Turku, Helsinki und England erwarb er noch ein zweites Doktorat in orthodoxer Theologie in Leningrad und Thessaloniki. Er fördert besonders die jährlichen ökumenischen Konferenzen mit der lutherischen Volkskirche; im letzten Jahr beschäftigte man sich mit Fragen der Eucharistie und Friedensbewegung, letzteres wegen der Teilnahme einer russischen Delegation.

Die Rolle des Mönchtums als ökumenischen Bindeglieds ist sehr bescheiden geworden. Das einst blühende Insel-Kloster Valamo, im 14. Jahrhundert an der Stelle eines heidnischen Heiligtums der Karelrier von den Mönchen Sergej und Herrmann am Laatokka-See, unweit von Wiborg, gegründet, besteht nicht mehr; zwar wurde seine hervorragende russische Bibliothek vor dem Zugriff der Sowjets für die Universität Helsinki gerettet, aber seine in Uusi-Valamo (Neu-Valamo), südlich von Kuopio, angesiedelten Mönche sind

durch Nachwuchsmangel vom Aussterben bedroht. Insgesamt bestehen noch drei Männer- und ein Frauenkloster mit zusammen etwa 40 Mitgliedern. Erzbischof Paavali (Paul) Olmari sieht in der Wiederbelebung des Mönchtums eine seiner großen Aufgaben. Das käme auch den Publikationsorganen, „Aamun Koitto“ (Morgendämmerung) und „Ortodoksia“ (alle zwei Jahre), zugute.

Die katholische Kirche ist in den ökumenischen Dialog durch die ständige Konferenz der christlichen Kirchen eingeschaltet. Trotz ihrer geringen Mitgliederzahl (etwa 3000) ist sie hochgeachtet, was Präsident Kekkonen auch unlängst anlässlich seines Vatikan-Besuchs zum Ausdruck brachte. Die Seelsorge wird von holländischen Herz-Jesu-Priestern geleitet, an ihrer Spitze Bischof Joh. Verschoeren, der den Schwerpunkt seiner Arbeit im theologischen Dialog mit den anderen christlichen Kirchen Skandinaviens sieht. Für die wissenschaftliche Zusammenarbeit mit der theologischen Fakultät der lutherischen Staatskirche steht das „Studium Catholicum“ der Dominikaner in Helsinki bereit, das auf eine vorreformatorische Tradition zurückgreifen kann.

Im Verhältnis zur orthodoxen Kirche gab es Belastungen durch das ökumenische Zentrum Kunnarla am Stadtrand Helsinkis, das von Uniaten des byzantinischen Ritus geleitet wird und jährlich viele Tausende Jugendlicher anzieht. Nachdem man jedoch den Verzicht auf jegliche Form von Proselytismus bekräftigt hat, scheint dieses Problem ausgeräumt.

Gerhard Podskalsky SJ

BESPRECHUNGEN

Kirchengeschichte

JEDIN, Hubert: *Geschichte des Konzils von Trient*. Band III: Bologneser Tagung (1547/48), Zweite Tagungsperiode (1551/52). Freiburg: Herder 1970. XIII, 560 S. Lw. 84,-.

Mit dem dritten Band nähert sich Jedins große Geschichte des Trienter Konzils dem Abschluß. Dreizehn Jahre hatte der Zwischenraum seit dem zweiten Band gedauert, bedingt vor allem durch die Verpflichtungen, denen sich der Verfasser in der Zeit der Vorbereitung des zweiten Vatikanischen Konzils und während der vier Konzilsjahre nicht entziehen durfte. Es war ähnlich wie hundert Jahre zuvor, als man auch nicht auf das eminente historische Wissen des damals bekanntesten Konzilshistorikers Karl Joseph v. Hefele verzichten konnte. Schon beim Erscheinen des ersten Bands war sich die Kritik einig, daß hier eine der Bedeutung des historischen Ereignisses angemessene Darstellung begonnen wurde. Dieses Urteil wird durch die nachfolgenden Bände vollauf bestätigt. Jedins Darstellung verbindet zwei sich scheinbar – und in der Praxis oft auch tatsächlich – ausschließende Stilformen: die Genauigkeit des einzelnen Details, die Präzision auch der unwichtigsten Einzelheiten und die Fülle des aus einer umfassenden Quellenkenntnis geschöpften Materials überdecken nie die tragenden Hauptlinien und lassen das Gesamtbild nie zurüctreten; umgekehrt führt der Blick auf das Ganze nicht zu einer Verkürzung des Details oder zu einer Unschärfe der Einzelheiten. Dieser Ausgewogenheit der Darstellung ist es zu verdanken, daß Jedins Werk eine interessante Lektüre ist, die man aufmerksam und gespannt von der ersten bis zur letzten Seite liest, und die zugleich als zuverlässige, reichhaltige, Informationsquelle dienen kann, aus der sich jede zum Thema gehörende Frage schlüssig beantworten läßt.

Auf dem Hintergrund eines genau gezeichneten Bilds des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens jener Zeit werden das Konzilsintermezzo in Bologna und die zweite Sitzungsperiode in Trient ausführlich dargestellt. Die handelnden Hauptpersonen sind vor allem die zwar nicht persönlich anwesenden, aber dafür durch ihre Vertreter um so einflußreicheren Häupter der Christenheit, die Päpste Paul III. und Julius II. einerseits und Kaiser Karl V. andererseits. Sorge um die Wiederherstellung der durch die Reformation gesprengten Glaubenseinheit, machtpolitische Bestrebungen und kleinliche Familieninteressen überkreuzen sich und bestimmen den Ablauf des Konzils. Es entbehrt nicht einer gewissen Tragik, zu sehen, daß die eigentlich religiösen Interessen vom Kaiser nicht selten deutlicher erkannt und mit größerem Ernst betrieben werden als von den offiziellen Vertretern der Kirche. Die zögernde Unentschlossenheit der deutschen Bischöfe und die aus Familienegoismus bedingte Kurzsichtigkeit Pauls III. sind fürwahr kein Ruhmesblatt.

Die Konzilsarbeit selbst hatte sich in das vorgegebene Kräftefeld einzufügen. Die Spannung zwischen Papst und Kaiser spiegelt sich im Verhältnis zwischen Legaten und Konzilsbotschafter getreu wider. Das Arbeitsprogramm sah in parallelem Ablauf die theologische Diskussion der von den Reformatoren aufgeworfenen Lehrfragen wie die Ausarbeitung von praktischen Reformmaßnahmen vor. Der Niveauunterschied ist auffallend und zugleich betrüblich: während die theologischen Verhandlungen (zur Debatte standen vor allem die Sakramentenlehre und das Meßopfer) einen hohen Standard aufwiesen, den auch die verabschiedeten Lehrdekrete erkennen lassen, waren die Reform-

dekrete zumeist nur das schwache Ergebnis eines auf Wirkungslosigkeit bedachten Kompromisses, der niemandem wehe tun sollte.

Die „ehrgeizige und skrupellose“ Politik des Kurfürsten Moritz von Sachsen (305), die im hochverräterischen Vertrag von Chambord vom 15. Januar 1552 (nicht November, wie S. 304 angegeben) mit Heinrich II. von Frankreich ihren Ausdruck fand, und die damit gegebene militärische Ohnmacht des Kaisers setzten den anfangs schleppend in Gang gekommenen und schließlich einigen Erfolg versprechenden Arbeiten des Konzils ein überstürztes Ende. Es blieb ein Torso, bis es ein Jahrzehnt später wieder aufgenommen werden konnte. Das Hauptanliegen, weshalb das Trienter Konzil eigentlich stattfand, die Wiederherstellung der Glaubenseinheit

im Abendland, konnte nicht mehr erreicht werden, „nicht ohne Schuld von beiden Seiten“ (399).

Außer den auf dem dem Band beigegebenen Berichtigungsblatt verzeichneten Korrekturen seien noch einige Versehen richtiggestellt: S. 360 oben muß der Verweis „s. Kap. 16“ lauten „s. Kap. V, 6“. Die Äußerung Julius' III., „er sei bereit, die Mißbräuche zu beseitigen, aber seine Autorität lasse er in keinem Punkte schmälern“ ist nicht nur eine von einem Sekretär kolportierte Mitteilung (wie S. 383 dargestellt), sondern steht, wie S. 370 zitiert, in einem Brief des Papstes an den Kardinallegaten Crescenzo. S. 489 muß die Überschrift „Zehntes Kapitel“ in „Zweites Kapitel“ geändert werden.

B. Schneider SJ

Ostkirchen

Handbuch der Ostkirchenkunde. Hrsg. von Endre von IVANKA, Julius TYCIAK und Paul WIERTZ. Düsseldorf: Patmos 1971. XXXII, 839 S. Lw. 89,-.

Es sind heute gerade auch von der Bundesrepublik Deutschland und von Österreich her intensive Bemühungen im Gang, mit den Ostkirchen ins Gespräch zu kommen. Wir haben Hunderttausende von Ostchristen als Gastarbeiter in unserem Land; und doch fehlt es oft an den elementarsten Kenntnissen über unsere östlichen Schwesterkirchen, die für ein fruchtbares Gespräch mit ihnen unerlässlich wären. Diesem Notstand will das vorliegende Handbuch abhelfen. Es ist wohl bisher noch nie in einem einzigen Werk eine so umfassende und wissenschaftlich gründliche Information über die Ostkirchen geboten worden wie hier. Herausgeber und Mitarbeiter dieses Bands haben sich zumeist seit Jahrzehnten mit den hier zur Sprache kommenden Problemen befaßt und ihre Kompetenz durch allgemein anerkannte wissenschaftliche Veröffentlichungen unter Beweis gestellt. Leider kommen nur wenige orthodoxe Autoren zu Wort.

Das Handbuch gliedert sich in drei Teile: Der erste stellt die historische und theologische

Entwicklung dar, wobei auch das für den ökumenischen Dialog so wichtige Uniatenproblem sachlich behandelt wird. Der zweite Teil beschreibt nach einer Darstellung der unterschiedlichen Denkstile des Ostens und des Westens die Liturgie und die Sakramente, die liturgische Musik, die Kunst, die Spiritualität und die religiösen Volkskulturen des Ostens. Der dritte Teil (als „Anhang“ bezeichnet 365–765) behandelt ausführlich den Beitrag der orthodoxen Kirchen zur ökumenischen Bewegung und bietet ferner einen eingehenden Überblick über den jetzigen Stand der Ostkirchen, der nichtkatholischen wie der katholischen. Eine ausführliche Bibliographie (766 bis 817) beschließt das Werk. Am Schluß ist ein Schaubild (Filiationstabelle) als Faltblatt beigelegt. Hier sind manche Fehler unterlaufen, die bei genauerer Benutzung der einschlägigen Beiträge im historischen Teil hätten vermieden werden können.

Ein Zeichen der Zeit ist es wohl, wenn das Kirchenrecht in diesem Handbuch sehr zu kurz kommt. Es wird nur gelegentlich einiges, besonders über die Kirchenverfassung und Organisation, gesagt. Zu einem besseren Verständnis der Ostkirchen wäre ein näheres Ein-

gehen auch auf diesen Problembereich sehr wünschenswert gewesen.

Man kann dem Handbuch nur eine möglichst weite Verbreitung wünschen. Es sollte in keiner theologischen Bibliothek fehlen; auch jedem, der sich mit kirchlichen Ostkontakten befaßt, ist es ein unentbehrliches Hilfsmittel für eine vertiefte Kenntnis der Ostkirche.

W. de Vries SJ

SIMON, Gerhard: *Die Kirchen in Rußland*. Berichte. Dokumente. München: Manz 1970. 228 S. Kart. 18,-.

Es ist noch nicht ins Bewußtsein der weiten Öffentlichkeit gedrungen, daß die Kirchen in der Sowjetunion während der Ära Chruschtschow eine heftige Verfolgung über sich ergehen lassen mußten. Um nur eine Statistik anzuführen: es wurden etwa die Hälfte der orthodoxen Kirchen geschlossen. Lag es an der jovialen Art des Ersten Sekretärs und Vorsitzenden des Ministerrates, daß die Meldungen über die Kirchenschließungen (denn an ihnen fehlte es nicht) so wenig zur Kenntnis genommen wurden, oder an den intensivierte interkirchlichen Beziehungen, in deren Verlauf orthodoxe Hierarchen ostentativ den Westen bereisen und von Trübungen der Beziehung zwischen Kirche und Staat nichts wissen wollen? Die Hierarchie selbst hatte (nach welchem Widerstand wissen wir nicht) neue kirchliche Statuten und Regelungen erlassen, welche die Tätigkeit des Klerus beschränkte und die Schließung von Kirchen und Klöstern auf administrativem Weg erleichterten. Nicht,

daß die Behörden dabei in der Beobachtung der sowjetischen Gesetzmäßigkeit skrupelhaft gewesen wären. Nur innerhalb des Bunds der Evangeliumschröten kam es zu Abspaltungen. Die Weigerung etwa eines Zehntels der Gläubigen, die von der Regierung auferlegten selbstzerstörerischen Anordnungen des Allunionsrats anzuerkennen, hat dem regierungstreuen Teil eine Erleichterung der Aufgaben eingebracht, den Widerspenstigen aber schärfste Verfolgung, die bis heute weitergeht. Es ist das Verdienst des Verfassers, eines Mitarbeiters am Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln, in Artikeln auf diese Vorgänge hingewiesen zu haben. Der vorliegende Band enthält zwei dieser schon veröffentlichten Artikel, dazu eine neugeschriebene Übersicht über die gegenwärtige Lage der Kirchen in der Sowjetunion, wie einen kurzen Kommentar zu Richard Wurmbrands Propagandafeldzug für eine „Kirche im Untergrund“. Aufschlußreich für die religiöse Intoleranz im Land sind die angeschlossenen Dokumente, einige von ihnen unveröffentlicht.

Dies ist also kein Buch, sondern ein Sammelband mit den Sammelbänden eigenen Defekten. Er enthält auch zwei Artikel über die kirchlichen Verhältnisse vor der Revolution, in sich interessant, aber nur lose mit den Ereignissen nach 1959 verbunden (die Zwischenzeit von 1917–1959 wird auf nur vier Seiten abgehandelt), die den Hauptteil des Textes ausmachen, und für die der Verfasser viel gutdokumentiertes Material zusammengetragen hat.

J. Macha SJ

Marxismus

FLEISCHER, Helmut: *Marx und Engels*. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens. Freiburg: Alber 1970. 223 S. Kart. 12,-.

Trotz der heute fast schon unübersehbaren Marxliteratur fehlte doch bislang eine „Einführung in ein philosophisches Marx-Studium“, wie Fleischer sie hier vorlegt. Eine besondere Schwierigkeit solcher Einführung

liegt in der fragmentarischen und oft aphoristischen Form, in der sich das Marxsche Denken präsentiert, ferner darin, daß diese „Fragmente jeweils verschiedenen Formulierungsschichten angehören, die nicht immer positiv aufeinander aufbauen, sondern sich verschiedentlich auch negativ-kritisch ablösen“. Fleischer, der sich der Mehrschichtigkeit und

der außerdem oft anzutreffenden Überpointierung im Marxschen Philosophieren klar bewußt ist, sieht deshalb davon ab, Marx auf „bestimmte spezielle Theoreme“ festzulegen; er stellt sich vielmehr die Aufgabe, den „Grundcharakter“ seines Denkens aufzudecken. Dieser ist in der These ausgedrückt, daß es „darauf ankomme, die Welt zu verändern, und zwar . . . in der Richtung auf menschliche Emanzipation“; Marx' Philosophie ist deshalb als „Philosophie human-emanzipatorischer Praxis“ (als „Pragmatologie“) begriffen. Die Aspekte einer materialistischen und dialektischen Interpretation der subjektunabhängigen Welt treten – was Marx betrifft, völlig zu Recht – ganz in den Hintergrund.

Der Autor, der seine Sympathie für den Marxschen Entwurf nicht verleugnet, hat mit dieser Arbeit eine Einführung in das Marxsche Denken gegeben, die, ohne an Verständlichkeit und Klarheit einzubüßen, der Kompliziertheit der anstehenden Probleme gerecht wird. Dadurch wird dem aufmerksamen Leser eine wertvolle Handreichung auch zur eigenen kritisch-denkerischen Auseinandersetzung geboten.

Die sich bei Fleischers Verständnis des Marxismus als Philosophie praktischer Weltveränderung stellende Frage nach der Legitimation und dem Kriterium (dem „Logos“ und Richtmaß) jener Praxis bietet besonders fruchtbare Ansätze zu einer weiterführenden Diskussion. Denn nur wenn diese Frage auf philosophischer Ebene gestellt und beantwortet wird, ließe sich die Marxsche Praxis als „praktische Bestimmtheit und Entschiedenheit“, als „schöpferische Synthese aus dem Gewordenen heraus über das Gewordene hinaus von einem voluntaristischen Pragmatismus differenzieren.

P. Ehlen SJ

WEISS, Andreas von: *Neomarxismus*. Die Problemdiskussion im Nachfolgemarxismus der Jahre 1945 bis 1970. Freiburg: Alber 1970. 164 S. Kart. 10,-.

Die Themenstellung bei den marxistischen Philosophen der Gegenwart ist so überaus

vielfältig geworden, daß eine ordnende Einführung in die Diskussion wünschenswert war. Von Weiss grenzt den Neomarxismus von den übrigen „Nachfolgemarxismen“ wie dem Leninismus, Trotzkiismus, Austromarxismus usw. durch eine zeitliche und eine institutionell-politische Bestimmung ab: der Neomarxismus ist die Weiterführung des Nachfolgemarxismus nach dem 2. Weltkrieg außerhalb der kommunistisch regierten Staaten, ohne feste Bindung an Parteien und Organisationen, deshalb meist von einzelnen vorgebracht, die für sich selbst sprechen, nicht aber Vertreter politischer Bewegungen sind. Wie problematisch die so vorgenommene Abgrenzung des Begriffs ist, zeigt, daß die den westlichen Neomarxisten in ihrer Problemsicht oft so nahestehenden jugoslawischen, polnischen und tschechischen Philosophen völlig unberücksichtigt bleiben.

Die Berechtigung, ein Denken als neomarxistisch zu bezeichnen, ergibt sich aus dem Vergleich mit dem originären oder dem „Gesamtmarxismus“. Die schwierige Aufgabe, einen solchen „Gesamtmarxismus“ zu charakterisieren, versucht v. Weiss mit der Angabe einer Hierarchie von sieben Axiomen zu lösen: diese sind das ontologisch-kosmologische Primäraxiom, demzufolge das Sein in stetiger Veränderung begriffen wird; das existentiell-anthropologische Primäraxiom, das dem Menschen die Möglichkeit zuspricht, diesen Prozeß zu erkennen und zu lenken; ferner die Axiome eines „existentiellen Optimismus“, den Erfolg dieses Eingreifens betreffend, und eines Pessimismus hinsichtlich der Beurteilung der Gegenwart; ferner die Ablehnung jeglicher Transzendenz, der ontologische Monismus und schließlich der Determinismus. Ausgehend von diesen Axiomen entfaltet sich der Gesamtmarxismus in sieben Perspektiven bzw. „Ausblicken auf die Welt“: Philosophie, Anthropologie, Soziologie, Geschichtsphilosophie, Wirtschaftswissenschaft, Staats- und Rechtslehre, Politologie.

Im Hauptteil seines Buchs referiert der Verfasser die Stellungnahmen von Neomarxisten wie Adorno, Althusser, Bloch, Garbudy, Lukács, Marcuse, Sartre u. a. zu diesen

weitgezogenen Themenkreisen. Mehr als eine erste Bekanntschaft mit der neomarxistischen Problemdiskussion kann dadurch selbstverständlich nicht vermittelt werden, doch unter dieser Rücksicht erfüllt das Buch seinen Zweck. (Ein Verzicht auf die Vielzahl unnötiger Fremdwörter – darunter auch Neuschöpfungen wie „marxoid“ – wäre dem Stil zugute gekommen.) Ein ausführliches Verzeichnis neomarxistischer Veröffentlichungen erhöht den praktischen Wert des Buchs.

P. Ehlen SJ

SCHLOMANN, Friedrich-Wilhelm – FRIEDLINGSTEIN, Paulette: *Die Maoisten*. Pekings Filialen in Westeuropa. Frankfurt: Societäts-Verl. 1970. 300 S. Lw. 28,-.

Das für den westlichen Beobachter verschlossene und weithin rätselhafte China entfaltet doch seinerseits ein lebhaftes Interesse an dem politischen Geschehen in Westeuropa. Mit Akribie untersuchen die Verfasser die vielfältigen Versuche Pekings, hier die revolutionären Ideen Mao Tse-tungs zu verbreiten – über diplomatische Vertretungen, Handelsmissionen, Freundschaftsgesellschaften, Speiserestaurants, durch zahllose Propagandaschriften, durch Rundfunksendungen (Radio Tirana) und individuelle Beeinflussung. Adressaten dieser Bemühungen sind neben den in Europa lebenden Auslandschinesen vor allem die mit ihrer eigenen Partei unzufriedenen westlichen Kommunisten.

Unruhe in die moskauhörigen kommunistischen Parteien hineinzutragen und so den Rivalen um die Führung des Weltkommunismus zu schwächen, dürfte das primäre Ziel dieser teilweise mit großem finanziellen Aufwand verbundenen Unternehmungen sein. Über die Schlagkraft der so geschaffenen zahlreichen sich heftig befehdenden Splittergruppen in Hinblick auf eine revolutionäre Umgestaltung der westeuropäischen Gesellschaft werden die chinesischen Parteiführer sich wohl kaum Illusionen hingeben. Gering in Zahl, intellektuell minderbemittelt und, obwohl unter dem Namen des Marxismus-Leninismus auftretend, doch mehr anarchistisch gesinnt als disziplinierte Kader leninistischen Typs, sind die Mitglieder dieser Gruppen völlig ungeeignet, eine Machteroberung im Sinn Pekings in Westeuropa vorzubereiten. Dennoch bleiben die Absichten der Pekinger Führer unklar. Sollten sie tatsächlich unter Verkennung der gesellschaftlichen Situation und der Mentalität der Westeuropäer hoffen, durch diese Einflußnahme eine Revolution herbeizuführen?

Schlomann und Friedlingstein verzichten fast ganz auf eine Deutung der von ihnen mit großem Fleiß und Geschick zusammengestellten Untersuchungsergebnisse; sie entgehen damit der naheliegenden Versuchung, eine Europa bedrohende „gelbe Gefahr“ an die Wand zu malen. Ihre Arbeit beschränkt sich auf eine klar geordnete, gut belegte sachliche Information über die rot-chinesischen Aktivitäten. Gerade dadurch gewinnt das Buch seinen Wert.

P. Ehlen SJ

Gesellschaft und Wirtschaft

PRIEBE, Hermann: *Landwirtschaft in der Welt von morgen*. Düsseldorf: Econ 1970. 451 S. Lw. 24,-.

Die von unsern Politikern sowohl in der BRD als auch oder erst recht in der EWG betriebene Agrarpolitik stößt nicht nur bei der öffentlichen Meinung, sondern auch bei der Fachwissenschaft auf harte, um nicht zu sagen

vernichtende Kritik. Daß man sich in eine Sackgasse verrannt hat, aus der schwer wieder herauszukommen ist, werden wohl auch die daran Mitschuldigen, wenn sie ehrlich sind, kaum bestreiten; damit ist die Übereinstimmung aber auch schon zu Ende. Daß um die Ziele gestritten wird, unterscheidet die Agrarpolitik nicht von anderen Sparten der Politik;

in ihr gehen aber die Meinungen schon darüber weit auseinander, wie es denn wirklich in der Landwirtschaft aussieht, welche tatsächlichen Sachverhalte sich hinter den Denkschriften und hinter dem Zahlenwerk der statistischen Erhebungen verbergen. Das von Priebe vorgelegte Material ist sehr dazu angetan, den Glauben an die offizielle Interpretation zu erschüttern. Wer sein Buch gelesen hat, wird vieles in anderem Licht sehen als vorher. Selbstverständlich reicht das nicht aus, um sich ein eigenes sicheres Urteil zu bilden; bestimmt aber genügt es, um vielen in der politischen Diskussion immer wieder vorgebrachten Behauptungen mit gebührend kritischer Zurückhaltung zu begegnen und sich gegen die Interessentenideologien gründlich zu immunisieren. Dafür lohnt es sich, das interessante, in manchen Abschnitten geradezu spannend geschriebene Buch zu lesen.

O. v. Nell-Breuning SJ

PRELLER, Ludwig: *Praxis und Probleme der Sozialpolitik*. 2 Halbbände. XXVIII, 1-310 und XXIV, 311-754 S. Tübingen, Zürich: Mohr, Polygraph. Verlag 1970. Kart. 65,-.

Im Abstand von acht Jahren nach seiner „Ortung“ der Sozialpolitik (in der Besprechung in dieser Zschr. 171 [1963] 316 f.) hat der Druckfehlerteufel sich erlaubt, sie zu einer „Ordnung“ umzufälschen!) läßt Preller diesen Gesamtüberblick über „Praxis und Probleme der Sozialpolitik“ folgen, angesichts der Weitschichtigkeit des Gegenstands auch für acht Jahre ein reich bemessenes Arbeitspensum. Immerhin ist Preller in der glücklichen Lage, sich auf eine ungewöhnlich reiche Erfahrung in Theorie und Praxis stützen zu können: er war tätig in der sächsischen Gewerbeaufsicht, im Reicharbeitsministerium, während der Nazizeit untergetaucht in der Privatwirtschaft, wo er Gelegenheit hatte, die Dinge auch einmal von der „anderen Seite“ her kennenzulernen, in der ersten Zeit des Wiederaufbaus nach dem Krieg Sozialminister des mit den schwierigsten Ver-

hältnissen (Überflutung mit Heimatvertriebenen und Flüchtlingen) ringenden Lands Schleswig-Holstein, gehörte als Mitglied des Bundestags dessen sozialpolitischem Ausschuß an und war schließlich als akademischer Lehrer tätig als Honorarprofessor an der Technischen Hochschule Stuttgart und vor allem mit größtem persönlichen Engagement an der Akademie der Arbeit in Frankfurt; dazu kommt noch seine langjährige Tätigkeit im Vorstand der Gesellschaft für sozialen Fortschritt; nur ganz wenige Zeitgenossen dürften in solchem Grad Praxiserfahrung und Lehrerschaft miteinander verbinden; eben diese Verbindung von Theorie und Praxis sichert dem Lehrbuch eine sonst wohl kaum zu erreichende Ausgewogenheit.

Hatte Preller in der „Ortung“ den Wandel der Sozialpolitik von der strukturerhaltenden zur strukturwandelnden und strukturgestaltenden herausgearbeitet, so beginnt das Lehrbuch mit dem Wandel der sozialen Strukturen selbst, mit denen die Aufgaben der Sozialpolitik notwendig sich wandeln. Im 2. Buch wird die nicht von allen Fachgenossen zur Sozialethik gezählte Beschäftigungspolitik behandelt, worauf im 3. Buch „Der Mensch im Betrieb“ folgt: Arbeitsbedingungen (d. i. individuelles und kollektives Arbeitsrecht, Lohnbildung, Arbeitszeitregelung), Arbeitsschutz, „soziale Betriebspolitik“, Mitbestimmung. – Den größten Umfang hat, wie das nicht anders sein kann, das 4. Buch „Soziale Sicherung“ (311-564). Charakteristisch für Preller ist seine seit jeher in den Vordergrund gestellte Forderung, die „Versicherung für den Krankheitsfall“ um- und auszubauen zu einer umfassenden Politik der „Gesundheits-sicherung“ (388 und passim); in der gleichen Linie liegt sein Eintreten für „Rehabilitation“ im weitesten Wortsinn (500) und der Nachdruck, mit dem er betont, daß Maßnahmen der sozialen Sicherung, unter der Rücksicht von Kosten und Ertrag betrachtet, die Wirtschaft nicht belasten, sondern – mindestens dann, wenn sie *rechtzeitig* einsetzen – sich gesamtwirtschaftlich produktiv auswirken. – Im 5. Buch „Der Mensch im außerbetrieblichen Leben“ werden so disparate Gegen-

stände wie das Wohnungswesen, die Bevölkerungsfrage und die „Integration in Wirtschaft und Gesellschaft“ behandelt, letztere umfassend die Subjekt- und Objekt-Stellung des Arbeitnehmers, das Mitunternehmertum und – sehr ausführlich – die Vermögensbildung der Arbeitnehmer; allzu kurz – auch im Verhältnis zu der vom Verfasser selbst ihm zuerkannten Bedeutung – kommt auf nur 3 Druckseiten (687–690) das Bildungswesen und die Frage der Bildungsgesellschaft weg; hier hat Preller sich offenbar zu stark an die übliche Abgrenzung der Sozialpolitik gebunden gefühlt (im „Sozialbudget“ erscheint das Bildungswesen bekanntlich nicht!). – Das 6. Buch informiert über die „Übernationale Sozialpolitik“, das 7. Buch bringt

Sozial-, Wirtschafts- und Finanzpolitik miteinander in Verbund.

Räumlich überwiegt im Lehrbuch die Darstellung der bestehenden sozialpolitischen Einrichtungen und ihrer gesetzlichen Regelung; der ständige Wandel der Gesetzgebung bringt es mit sich, daß ein großer Teil dieser Informationen in kurzer Zeit veraltet. Gewichtiger ist Prellers Stellungnahme zu Fragen grundsätzlicher Art; auch sie bedarf immer wieder der Nachprüfung, ob die Voraussetzungen noch so bestehen, wie sie ursprünglich angenommen wurden. Mindestens auf *mittlere* Sicht dürften die von Preller in diesem Werk vertretenen Auffassungen im großen und ganzen nicht nur gültig, sondern auch aktuell bleiben.

O. v. Nell-Breuning SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 3. Juni 1971 wurde in Rom das vom Konzil in Auftrag gegebene „Pastoralschreiben über die Instrumente der sozialen Kommunikation“ veröffentlicht. HANS WAGNER, Assistent am Zeitungswissenschaftlichen Institut der Universität München, beurteilt das Schreiben sehr positiv. Es enthalte alle Voraussetzungen für eine Reform des Kommunikationswesens in Kirche und Gesellschaft.

Die Sakramentenlehre gehört seit der Reformation zu den zentralen Themen der Kontroverstheologie. KARL RAHNER zeigt, daß in der heutigen, gewandelten Situation die Theologen beider Konfessionen für Stiftung und Existenz von Sakramenten gemeinsam einen neuen Ausgangspunkt suchen müssen. Rahner sieht diesen Ausgangspunkt in der theologischen Eigenart des in der Kirche als eschatologischer Gegenwart Gottes gesprochenen Wortes. Der Aufsatz erscheint im Herbst zusammen mit einem evangelischen Beitrag von Eberhard Jüngel im Verlag Herder als Band 6 der „Kleinen ökumenischen Schriften“.

Das absurde Theater war führend in den späten fünfziger und beginnenden sechziger Jahren. Die junge Linke sieht im absurden Theater das konsequente Produkt einer in sich verfallenden Gesellschaft, die dem Tod entgegengeht. Werden sich aber Mensch und Gesellschaft jemals von allen absurden Zügen reinigen lassen? CARL-FRIEDRICH GEYER zeigt an Edward Albees „Amerikanischem Traum“ das Absurde einer Gesellschaft und verbindet es mit dem Ausgreifen nach einer neuen Utopie. Zu diesem Thema vgl. auch den Aufsatz von F. Maierhöfer, Der verstummte Dialog. Probleme des modernen Dramas (186, 1970, 93–108).

FRANZ EVERSCHOR, Redakteur in der Filmredaktion der ARD, führt in diesem Heft die Berichte über die großen internationalen Filmfestspiele weiter.

Nach dem „Rahmenplan für den katholischen Religionsunterricht an den Gymnasien“ (siehe dazu Bd. 185, 1970, 277–280) wurde im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz eine grundsätzliche Erklärung zum Religionsunterricht veröffentlicht. Oberstudienrat WERNER TRUTWIN gehörte selbst der Kommission an, die diesen Text erarbeitete.

Die Autorität der Dekrete

Die Zahl der römischen Instruktionen, Dekrete und Entwürfe, die in den letzten Monaten bekannt wurden, ist so groß wie selten zuvor: ein Entwurf über den Seelsorgerat und seine Beziehung zum Priesterrat, zwei Diskussionsgrundlagen für die Bischofssynode über das priesterliche Dienstant und die Gerechtigkeit in der Welt, Bestimmungen über die Behandlung von Priestern, die ihr Amt niederlegen, die vierte Fassung eines Grundgesetzes der Kirche, der „Lex fundamentalis“, die Instruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation, der Entwurf eines allgemeinen katechetischen Direktoriums und ein päpstliches Schreiben über die Erneuerung des Ordenslebens.

Nicht allen Texten kommt die gleiche Bedeutung zu. Ihre Qualität ist verschieden. Weithin mit Zustimmung aufgenommen wurde die Instruktion über die Massenmedien. Der Erlaß über die Laisierung von Priestern hingegen, die Entwürfe über den Seelsorgerat und das priesterliche Dienstant und vor allem das geplante Grundgesetz stießen auf heftige Kritik. Die Kritik richtet sich nicht nur gegen einzelne Aussagen, sondern mehr noch gegen eine Grundtendenz: Die Papiere seien von einer vorkonziliären Haltung geprägt und versuchten, die vom Konzil eingeleitete Entwicklung zu bremsen, sogar auf den Stand vor dem Konzil zurückzuschrauben. So werde die Kirche nicht als das Volk Gottes, nicht von der Einheit aller Glaubenden und von der Liebe her verstanden, sondern primär als hierarchische Institution und als eine Ordnung von Ämtern. Das zeige sich an der durchgehenden Betonung der Autorität des Papstes und der römischen Kurie und an der Absicht, ein Mitspracherecht der Bischöfe oder gar des Kirchenvolks möglichst nicht zuzulassen.

Daß die römische Kurie dem Konzil und der vom Konzil ausgehenden Erneuerungsbewegung skeptisch, wenn nicht ablehnend gegenübersteht, war schon immer bekannt. Eine solche Haltung ist nicht verwunderlich. Man kennt sie von allen Verwaltungsapparaten und allen Bürokratien. Man kann auch den Beamten der römischen Kurie nicht das Recht absprechen, für ihre Anliegen einzutreten und zu versuchen, sie im Rahmen des Angemessenen zur Geltung zu bringen.

Dennoch muß diesem Recht ein Mitspracherecht der Bischöfe und der kollegialen Organe der Kirche entsprechen. Das fordern die der Kirche wesentlichen Prinzipien der Kollegialität und der Subsidiarität. Nur dann ist die Möglichkeit gegeben, die Entwürfe so zu verbessern, daß sie nicht allein die Absichten der Zentralbehörden wiedergeben, sondern aus dem Konsens der Gesamtkirche hervorgehen. Die Erlasse sollen ja für die ganze Kirche gelten und alle verpflichten. Findet eine öffentliche Diskussion nicht statt, dann fehlt den Texten der für die Gültigkeit ihrer Aussagen und für ihre Wirksamkeit notwendige Rückhalt in der Basis. Allerdings darf dann auch die Endredaktion nicht im römischen Alleingang erfolgen, sondern muß in Händen kollegialer

Organe wie etwa der Bischofssynode liegen. Damit ist selbstverständlich nicht das Recht des Papstes bestritten, die Beschlüsse in Geltung zu setzen und sie in eigener Verantwortung zu publizieren. Worauf es ankommt, ist die vorhergehende Kommunikation mit der Gesamtkirche.

Diese Voraussetzungen fehlen aber bei vielen Papieren, z. B. bei den Laisierungsbestimmungen oder dem Seelsorgeratsentwurf. Ein so wichtiger und für die Kirche bedeutsamer Text wie der Entwurf eines Grundgesetzes trug den Stempel „sub secreto“; er sollte nur von den einzelnen Bischöfen beantwortet werden und vor der definitiven Verabschiedung nicht nur nicht in die Öffentlichkeit gelangen, sondern nicht einmal in der Bischofssynode diskutiert werden. Ein solches Vorgehen verstößt gegen Geist und Buchstabe des Konzils.

Mit diesen Überlegungen befinden wir uns aber erst im Vorfeld der Probleme. Entscheidender als die Entstehungsgeschichte und die Erarbeitungsmethoden sind Inhalt und Wirkkraft der Texte. Hier stellen sich die wesentlichen Fragen. Die römischen Entwürfe sind Fleiß- und Schreibtischarbeiten, ernst zu nehmen, aber ohne zündende Idee, ohne genügend ausgeprägtes Gespür für die Fragen und Probleme der Christen heute. Ob dieser Mangel durch Modifizierungen und Ergänzungen allein behoben werden kann, erscheint fraglich. Besteht nicht die Gefahr, daß die Texte wie vieles andere Papier bleiben, ohne Resonanz und ohne Wirkung?

Wer meint, komplizierte und auch gefährliche Entwicklungen ließen sich heute durch Erklärungen und Verordnungen allein aufhalten, täuscht sich. Papiere allein haben noch nie verändert. Sie müssen Ausdruck lebendiger, in die Zukunft weisender Bewegungen sein. Dekrete, die der Realität des heutigen Menschen nicht gerecht werden, bewirken das Gegenteil des Gewollten. Sie fördern den, übrigens schon länger zu beobachtenden, Prozeß einer Aushöhlung der kirchlichen Autorität. Sie tragen dazu bei, daß kirchenamtliche Verlautbarungen immer weniger beachtet werden, daß sich immer mehr Christen von der Kirche distanzieren und daß sich die Kirche selbst in ein neues Getto manövriert.

Die Kirche braucht klare Entscheidungen über zentrale Fragen. Aber sie müssen auf einem möglichst breiten Konsens der Gesamtkirche gründen. Anders bleiben noch so gut gemeinte Aktionen in ihrem Inhalt ungesichert und ohne Wirkung. Für sie bietet die Kirchengeschichte Beispiele zur Genüge. Man denke nur – um auf einen weniger gewichtigen Fall hinzuweisen – an die Apostolische Konstitution Papst Johannes' XXIII. über das Latein in der Kirche. Statt das Latein wieder in seine alten Rechte einzusetzen, hat dieses Dokument das Ende der lateinischen Kirchensprache besiegelt. Bei so zentralen Fragen wie der Grundverfassung der Kirche oder dem Verständnis des Priesteramts wäre das für die Kirche verhängnisvoll.

Wolfgang Seibel SJ

Albert Brandenburg

Augsburger Bekenntnis und Augsburger Religionsfriede 1971

Das Augsburger Bekenntnis von 1530 und der Augsburger Religionsfriede von 1555 sind der Anlaß, daß die erste gemeinsame Begegnung von katholischen und evangelischen Christen über 400 Jahre später nach Augsburg gelegt wurde. Es ist die Frage: Haben die beiden Geschehnisse von 1530 und 1555 mehr als nur den historisch-musealen Charakter einer abgeschlossenen Vergangenheit und vermögen sie in unseren Tagen zu einer neuen geschichtlichen Bedeutsamkeit lichtvoll aufzugehen? Kann die *Confessio Augustana*, nach heutigem Stand interpretiert, Grundlage theologischer Einigung werden, und gibt es einen neuen Religionsfrieden von Augsburg 1971, nicht so regional orientiert und beengt und nicht aus politischen Kompromissen geboren, sondern allein von Christus her, der unser Friede ist (Eph 2, 14), ökumenisch, weltweit, herzlicher, verantwortungsvoller? An diese Fragen sollen Reflexionen eines am Werk von Augsburg Mitbeteiligten geknüpft werden.

Das Undiskutable

Bei der meditativen Bibelerklärung als Auftakt für die Arbeit im theologischen Arbeitskreis sprach *Bernhard Hanssler* das Wort vom Augsburger Religionsfrieden 1971. Die gelungene Formulierung im treffend rechten Augenblick wurde mit großem Beifall bedacht. Was führte zu dieser Formulierung? Über dem Treffen stand das Wort aus der Schrift: „Christus hat euch angenommen, nehmt auch ihr einander an.“ Annehmen, das heißt den anderen bejahen in seinem Anderssein. Das ist die Grundregel ökumenischer Verständigung. Christus ist damit der Urheber des ökumenischen Friedens. Seine Tat ist unsere Kraft und unser Beispiel: Also das beherzte Ja-Sagen zum andern.

Diese Grundnorm wurde überboten, gekrönt von dem Wort des geistlichen Bibelinterpreten, der forderte, den anderen, also den getrennten Mitbruder höher zu stellen als sich selbst. Geschieht das unter Christen, so wurde gesagt, dann ist der Augsburger Religionsfriede da. War das nur ein pathetisch-pastorales Wort in einer feierlichen Stunde? Wer das annähme, würde den guten Willen der getrennten Christen verkennen; er täte aber unrecht. Wie immer es mit dem träge und müde dahinfließenden Strom des Ökumenischen ist, das Ethos der Christen auf Verständigung hin ist zweifellos sehr hoch. Kein redlich denkender Christ will Unfrieden, Streit oder konfessionelle Polemik. Noch nie war der Eifer für eine herzliche Verständigung unter den

Christen so groß wie heute. Es ist darum eine bloße Phrase, von dem Skandal der Zerrissenheit zu reden. Wo in aller Welt dieser Friede gestört wird, ob in Irland oder Kolumbien oder Spanien, spontan richtet sich mit Empörung die ganze Christenheit, ja die ganze Weltöffentlichkeit zu dem Ort der Friedensstörung.

Es muß darum in aller Form gewarnt werden vor billigen dramatisierenden Übertreibungen der Not der Spaltung und Zerrissenheit. Das gilt um so mehr, als gerade an der Stelle, wo ohne Frage das Leid der Trennung tagtäglich in den Häusern der Christen empfunden wurde und empfunden wird, in der konfessionsverschiedenen Ehe, eine spürbare Verständigung und eine Erleichterung geschaffen wurde. Zum ersten Mal haben unter Billigung der kirchlichen Behörden zwei Institute der verschiedenen Bekenntnisse, das evangelische Konfessionskundliche Institut in Bensheim und das katholische Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn ein Faltblatt herausgebracht, das eine gegenwärtig größtmögliche Verständigung beweist. Einheit ist eben nicht primär eine Sache von Zustandsänderungen, sondern eine tiefinnerliche Angelegenheit des Herzens, also christlicher, gläubiger Entscheidung. Hansler sagte es wörtlich so: „Wenn Katholiken und Protestanten und Orthodoxe und wer immer lebt in diesem Bereich der geschichtlichen Christenheit sich so zueinander verhielten, daß wir alle grundsätzlich im Prinzip immer uns so einstellen würden, daß wir den anderen höher schätzen als uns selber – a priori, ehe wir überhaupt miteinander ins Gespräch kommen, den Kontakt eröffnen, und wenn wir als praktische Regel dafür sagen würden: ‚Ich will mich in den andern versetzen‘, jeder habe nicht nur seinen Standpunkt im Auge, sondern immer auch den des andern – ‚ich will vom andern her mitdenken‘ –, dann wäre das Verhältnis der Konfessionen zueinander gelöst, und es wäre gelöst nach dem Modell dieses Christus.“

Es wird oft vergessen, daß der Friede der Konfessionen in starker Gläubigkeit und tiefer christlicher Liebesverbundenheit täglich neu vollzogen werden muß. Hier ist nun wirklich ein Wandel eingetreten. Man sprach zeitweilig vom Klimawechsel, heute mehr vom Wandel der Gesinnung. Das bedarf keiner Diskussion. Es sollte nur viel kräftiger ausgesprochen werden, als es gewöhnlich geschieht. Und wenn es gilt, was *Dr. Beckel* zu Beginn des Augsburger Pfingsttreffens den Mitarbeitern sagte, daß unverkennbar die Entfremdung von der Kirche und sogar die offene Feindschaft gegen die Kirche täglich in ungeahntem Maß wächst, ist damit zu rechnen, daß der persönliche Zusammenschluß katholischer und evangelischer Christen immer lebendiger und immer tragfähiger wird. Das Wort vom Augsburger Religionsfrieden ist eine indikativische Aussage, die sich immer mehr zum ethischen Christenprinzip kategorisch erweitert. Das alles muß mit wirklicher Dankbarkeit ausgesprochen werden. Ob in Augsburg genug gedankt wurde? Wer an die schlimmen Zeiten von vorgestern denkt mit dem Haß unter den Christen . . . , an die kalte Verachtung, welch eine Veränderung der Dinge!

Man sollte nicht selbst seine Worte entwerten, indem man von einem Zustand spricht, der nicht mehr da ist, etwa wenn es in (einer zwar nur rhetorisch gemeinten) Frage

bei G. Hasenhüttl heißt: „Ist es da nicht angebracht, das Christentum außerhalb der streitenden oder auch gesprächigen Kirchen zu suchen?“¹ Es kann also *keine Diskussion* sein: Streit ist nicht da und auch Polemik nicht, nicht Feindschaft und Intrige, wohl noch Spannungen, die es doch überall gibt. Aber es ist eben auch noch nicht die volle Einheit da, die kraftvolle Geschlossenheit. Wir stehen im täglich zu erlebenden Abbau des Erlebnisses vom Anderssein und sind noch weit entfernt vom gemeinsamen Singen und Beten. Es genügt nicht das Heilen der Wunde, das Flickern des Risses, es soll ja die noch nicht dagewesene christliche Einheit gespannter polarer Gegensätze fruchtbare Basis für die Verkündigung des Mysteriums Christi werden.

Perspektivische Sicht des ökumenischen Geschehens

Augsburg sollte ein Anlaß sein, grundlegend die Situation im Verhältnis der beiden Kirchen zu bedenken. Man kann an verschiedenen Stellen den Einstieg nehmen. Was theologisch und seelisch längst vorbereitet war, verdichtete sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nämlich die Verkoppelung unserer Kirche mit der Ökumenischen Bewegung. Unwiderruflich hat das Konzil die katholische Kirche in die Entwicklung des Ökumenischen hineingestellt: Eine Kirche ist für die andere da, und eine ist mit der anderen da. Man bejaht sich als solche (wenn auch meist mit klaren, oft nicht klaren, Differenzierungen). Das Konzil konnte sich an die Um-Schreibung des Protestantischen nicht heranwagen. Die Kirche übernahm aber die ganze Last des Reformatorischen, das Bewältigte und nicht zu Bewältigende, die Tiefgründigkeit der Lehre von Gottes Gottheit, von seiner Souveränität und Freiheit, die Radikalität der Menschwerdung, die Gottes Wesen ganz tief in unser Fleisch hineinzog. Reichtum und die Möglichkeit auflösender und zerstörender Erschütterungen trägt protestantisches Denken – in seinem viel erörterten simul (zugleich) gegenüber dem katholischen et – in sich. Mit kühner Offenheit hat der Protestantismus, selbst von Haus aus nicht an Aristoteles gebunden, sich in die Denkbewegung der Neuzeit eingelassen, in das *geschichtliche* Denken, in die Forderungen der *naturwissenschaftlichen* Erkenntnisse, in *Anthropologie* und *Psychologie*, um nur diese zu nennen. Welche Wandlungen im Glaubensverstehen, wieviel Korrekturen und Rückzüge, wieviel Entmythologisierungen hat es gegeben und gibt es noch immer!

Das alles brach nun, nachdem es zwar vorher durch Späher und Kundschafter gleichsam wie von fern gesichtet war, in den strengbehüteten Raum des Katholischen ein. Man muß anders sprechen: Das Katholische konnte und mußte nunmehr in völlig ungeschützter Freiheit an der Bewältigung der Probleme teilnehmen. Es ist im Augenblick undenkbar, daß eine säuberliche Scheidung zwischen katholisch und evangelisch stattfinden könnte. Wer bestimmt das Maß, wieviel reformatorische protestantische

¹ G. Hasenhüttl, Füreinander dasein (1971) 53.

Theologie der katholische Theologiestudent in seine Gedankenwelt kommen läßt? Mehr noch vielleicht gilt das von Studenten an pädagogischen Hochschulen, die nicht so intensiv Theologie studieren können wie eigentliche Theologiestudenten.

Das ist der Status der Gegenwart. Manche meinen leichthin, es gäbe kaum noch katholische Theologie im eigentlichen Sinn. Chemisch geschieden sicher nicht. Die wirklich entscheidenden Probleme und Fragen, das, was alle beunruhigt und bewegt, kommt vom Horizont des Reformatorischen; die so machtvoll in das Praktische hindringenden Fragen nach Prinzip und Wesen der Verkündigung, die ihrerseits die Hermeneutik voraussetzt, sind schon von *Schleiermacher* und *Dilthey* als Auftrags-erbe der Reformation empfunden worden. Es sieht jeder ein, daß hier Entscheidungen fallen, weil hier Zeitnotwendiges geschieht, nämlich die Wahrheiten des Evangeliums, die so eigentümlich „festkleben an der Zeitstelle Jesu“ (*U. v. Balthasar*), in uns zugänglichere Bilder umzuprägen. Hier drohen dann die Gefahren für die Glaubenssubstanz: Skepsis bricht ein und überall quellen die Fragen auf. Man spricht von Verwirrung, die so noch nicht da war; wengleich der Wissende weiß, daß in der evangelischen Theologie dieses „chaotische Durcheinander“ ein Strukturelement gleichsam ist – und mit der „sola fides“ durchaus vereinbar, vielleicht sogar ausdrücklich als Wesenselement erkannt wird.

Die katholische Theologie ist als Theologie der Kirche und als Theologie in der Kirche auf Leben und Tod bedroht, wenn man achtlos und oft allzu unkritisch heimlich oder offen reformatorisch-protestantische Theologie an die Stelle der katholischen treten läßt. Das hätte zur Folge, daß ohne welterschütternde Dramatik zunächst die katholische Kirche ihr Gesicht und – wie oft ohne Tiefensinn gesprochen – erschreckend zusehends ihre Identität verliert. Es ist klar zu sagen: Sie könnte völlig verprotestantisieren, ohne daß sie anfänglich äußerlich ihre Struktur änderte . . . Dann aber verliert sie auch diese und geht als römische Kirche in deutschen Landen zugrunde. Es gibt nicht wenige, die unter dieser bösen Ahnung wie unter einem schmerzhaften Alptraum leiden.

Das freilich wäre undenkbar, es wäre ein Verlust im Christentum, der unwiederbringlich wäre; weit würde dem Nihilismus, romantischen Ideologien und vor allem der Sektenmentalität Tür und Tor geöffnet. Besonders aber wäre es ein Mißverständnis der Reformation, die in völliger politischer Unabhängigkeit und Freiheit mit ganz anders geschärften Denkvoraussetzungen eine zu vollendende Aufgabe dieser unserer Kirche heute ist.

Eigenständigkeit des Reformatorischen?

Es bleibt die krisenhafte Frage: Kann nicht diese – die römisch-katholische Kirche also – hineinsterven in das sich offenhaltende Reformatorische im eigentlichen Sinn? Sind nicht viele Katholiken offensichtlich Protestanten geworden? Hat nicht, wie man sagt, der Prozeß der Verprotestantisierung sehr stark eingesetzt?

Es wäre alles eine tödliche Fehlentwicklung. Das Reformatorische ist dem Wesen nach Anruf an die Kirche, es ist Neu- oder Wiederentdeckung des Evangeliums, wie *Peter Brunner* es eindrucksvoll dargelegt hat, es ist Korrektur. *H. Thieliicke* faßt die protestantische Kirche – thetisch fragend – als Interim im Heilsprozeß, als Heilfieber am kranken Körper der römischen Großkirche. *Dietzfelbinger* nennt die provisorische lutherische Kirche eine Kirche auf Abbruch, wenn sie ihr Ziel erreicht hat, das Evangelium rein zu erhalten.

Das Reformatorische ist also nicht gedacht und nicht zu denken als *Selbstand*, es ist Kriterium, Maßstab, Besinnung und Reflexion, Unruhe und eben Protest. Das institutionalisierte Reformatorische ist an sich schon ein Widerspruch – freilich als solches, echt paradox, von erstaunlicher Virulenz.

Freilich wird man erwidern können, als umgreifend, besser tragend das Evangelium im *protestari* könnte das Reformatorische sehr wohl kirchenträgend sein, so wie die Kirche ja eine „*creatura verbi*“ genannt wird. Dagegen würde zu setzen sein die katholische Anschauung von der Priorität der Kirche als einer empfangenden, die als „*an-cilla*“ das Wort empfängt.

Ein zweiter Einwand dagegen wiegt weitaus schwerer: Es ginge die Spannung verloren. Das Katholische und Reformatorische stehen in einer lebensfördernden Spannung zueinander, so wie es etwa *O. H. Pesch* in seinem großen Lutherbuch nachgewiesen hat. Es sind die verschiedenen, biblisch belegbaren Verstehens- und Einsatzweisen. Das ist einmal der dunkle Zustand im Noch-Nicht des Glaubens, das Heil ist nur „*in spe*“, noch nicht eigentlich „*in re*“; der katholische Standpunkt sieht mehr die gnadenhafte Umwandlung im stärker betonten Doch-Schon. Eins ruft das andere, eins befruchtet das andere. Es ist geradezu der Reichtum des Christlichen im gespannten Zueinander dieser beiden konvergierenden Andersheiten.

Durchbruch des Katholischen

Wir kommen zum Eigentlichen, das nicht ohne Risiko des Mißverständnisses gesagt werden kann. Heimlich wurde in Augsburg gefragt: Wer bestimmt hier, wer folgt wem – katholisch oder evangelisch? Meist entschied man sich für den langweiligen Proporz. Die dahinterliegende Frage: Was ist das Bleibende, das Durchdringende? Diese Frage muß nun gestellt werden. Die Zukunft gehört dem Katholischen – beileibe aber nicht, wir sprechen für deutsche Verhältnisse, der katholischen „Konfession“, wie sie, streitend oder auch nicht, neben der Lutherischen Kirche Augsburger Konfession gestanden ist.

Wir geben unserer tiefen Überzeugung Ausdruck, wenn wir dieses ausführlich sagen und begründen. Die nachkonziliare Kirche wird, so steht zu erwarten, vor allem die leidenschaftlichen Anliegen der Reformation in der Tiefe bis zum Ende durchdenken

und sie in einem gesunden „Synkretismus“ in die lebendige organische Mitte ihres kirchlichen Wesens einfügen. Diese Kirche sucht nicht souveräne Eigenständigkeit neben oder über dem Wort des Heils, das in Jesus Christus erschienen ist, sondern sie hat ihre Größe aus einem kreuzestheologisch verstandenen Dienst heraus. Denn das war, so wie wir sehen, der letzte heimliche Protest alles Protestantismus, der Protest nämlich gegen die Eigenherrlichkeit der „Ecclesia Romana“. Ob wir es Luther verdanken oder nicht, es sind seine Gedanken, die hier führend konstruktiv lebendig werden. *Luther* ist mit der Lehre von der Freiheit des Evangeliums und der Lehre vom Wort und der Lehre vom verborgenen Gott, wie auch mit der Lehre vom Kreuz in dieser unserer gegenwärtigen Kirche präsent wie nie zuvor. Auch *Calvin* und das reformierte Kirchtum hat im Ökumenischen Rat gewichtige Stimme, *Zwingli* ist überraschend modern.

Heute sind wir frei, die reformatorischen Anliegen, Erkenntnisse und Reichtümer unbefangen zu übernehmen. Aus diesem Grund wehren wir uns auch gegen alle manipulierte schnelle Einigung mit Interkommunion etwa und der Beseitigung anderer „Schranken“. Wir sind es einfach dem größten, zwar immer noch mißverstandenen Ereignis, der Reformation nämlich, schuldig, daß wir sie mit aller Kraft des Geistes und der Herzen ohne Isolierung, ohne politische Machenschaften und ohne Rechthaberei ein für allemal durchdenken und die sich durchhaltende Kraft der Reformation positiv interpretieren und ins Corpus Christianum einfügen.

Was ist nun aber jetzt das „*proprium catholicum*“, das wir in diesem Prozeß einbringen? Es ist einfach – und darin werden uns redlich und großzügig denkende Lutheraner am wenigsten widersprechen – das Kirche-Sein, das allen Läuterungen ausgesetzte und doch sich bewahrende und durchhaltende Kirche-Sein in der realen Apostolizität. Die fruchtbare Lebensspannung bleibt und soll bleiben, nämlich der Einspruch des pro-testierend wirksamen reformatorischen Christentums.

Aber wir müssen das noch vertiefen und erweitern. Es geht um die Gleichsetzung der Begriffe katholisch (allumfassend) und ökumenisch. Wir haben auszugehen von der Erkenntnis, daß das Protestantische als die sich weiterbildende Form des Ur-Reformatorischen, also als Protesthaltung gegen . . . , als Korrektiv nun doch die Grundlegung des Ökumenischen in der Neuzeit geworden ist. Das Protestantische aber als solches ist kein konstruktives Element, kein a priori Einheitstiftendes, sondern das zweifellos auch fruchtbare Element der Kritik, des Infragestellens – doch damit aber kann man nicht eigentlich Kirche konstruieren –, eben also nicht die in Zukunft geeinte kirchliche Christenheit. Das Ökumenische trägt in Zukunft Kirche in sich als eigentlichen Lebenskern oder aber es ist ein theologisch verworrener Synkretismus, eine typische Zusammensetzung, wie wir sie jetzt in Genf zu sehen meinen.

Weil aber praktisch noch keine *Kirche* im Lebenskern des Ökumenischen – dieses erst als *Sammlung* von Kirchen und Kirchengemeinschaften gefaßt – ist, also *wirksam* ist als *Kirche* (diese wird ja noch erwartet), darum ist auch die Interpretation des Wortes Gottes aus dem Verständnis der Kirche heraus im ökumenischen Bereich so

sehr erschwert. Interpretation des *isolierten Wortes* Gottes erleben wir heute als Grundchaos in der Kirche: Diese Interpretation ist für diese ökumenische Bewegung undenkbar. Sie entfällt faktisch, auch darum ist die ökumenische Bewegung im letzten so gefährdet; sie kann nicht theologisch lehramtlich agieren und will es nicht. Sie kann die mit *Bultmann* notwendig aufgeworfenen Probleme der Deutung nicht bewältigen. Sie flüchtet darum oft in die soziaethische Tätigkeit. Wir erleben zur Stunde in der Tiefenformation der ökumenischen Weltbewegung den Widerstreit zwischen Vertikaler und Horizontaler oder besser das Erlahmen der Vertikalen. Das Vertikale, als das Verstehen des Handelns Gottes an uns, muß aus dem Text der Schrift eruiert werden unter Zuhilfenahme des Verständnisses der Kirche in ihrer ganzen Tradition. Es ist gegenwärtig eine ausgesprochene Krisis im Ökumenischen: Weil die deutende Kirche im ökumenischen Bereich fehlt, ist eine Ausfallerscheinung des Theologischen im eigentlichen und vertikalen Sinn da. Und darum flüchtet man in das Alibi des Tathaften, der vielen sich aufdrängenden Probleme sozialer Natur.

Wir sind nun der unabweisbaren Meinung, daß das durchgehaltene Kirchenverständnis, das Verständnis also von Kirche, die als unbeschreibbares und nicht auflichtbares Mysterium entgegengenommen, letztlich nicht rational durchleuchtet werden kann, heute die Mitte der Christenheit ist. Hier ist Gott im heiligen „kabod“, voranschreitend mitten unter der pilgernden Kirche. Nur von hier aus wird Heilsgeschichte gedeutet und findet damit echte Hermeneutik statt.

Das Kirchliche, das Katholische als das Allumfassende, in das eingestiftet der Kern der Gegenwart Gottes unter uns ist, das geweitet ist durch die charismatische Kraft des Reformatorischen und immer wieder in Freiheit aufgelockert wird. Dieses Katholische ist gleich dem Ökumenischen – oder das Ökumenische versandet und entartet in soziologischen Unternehmungen. Bald würde es aufgezehrt sein durch die viel potenteren Mächte anderer Weltgestaltung. Das Christentum ist eben das, was kein anderer hat, es ist fremd in der Welt und darum dieser ebenso notwendig. Das Christentum als die katholische Kraft der Mitte ist urschöpferisch inmitten des vielen Versagens der Weltorientierungen und Weltordnungen.

Doch heimlicher Selbstruhm? Sieg der Altgläubigen?

Soll es nun doch so sein, wie es im Anfang der ökumenischen Besinnung vor dreißig Jahren war – und es ging so fort bis zum Beginn des Konzils –, daß der psychologische Komplex der evangelischen Christen neue Nahrung erhält: Zurück nach Rom! Die ganze Unlust im deutschen Protestantismus an der ökumenischen Bewegung, besser an der Una-Sancta-Bewegung, rührt, wir wissen es genau, von daher, daß dieses Gespenst von „protestantisierenden Rompilgern“ viele evangelische Christen schreckte. Soll nun doch wieder damit operiert werden? Wir können darauf nur antworten:

wer heute noch von Rückkehr nach Rom spricht, hat die ganze Entwicklung nicht verstanden. Mit mindestens ebenso großer Richtigkeit könnte man sagen: Und Luther hatte doch recht. Aber beides sagen wir nicht.

Es geht aber nicht um *Rechthaben*, sondern um die Führung des Heiligen Geistes, der uns „an alles erinnert, was er uns gesagt hat“. Es geht letztlich um die worthaft oder sakramental oder verheißungsmäßig oder eschatologisch bestimmte und zu bestimmende Anwesenheit des Herrn: „Ich bin bei euch.“ Dieses kirchlich realisierte Wort mit den Aposteln als den Empfängern – nicht also dieses *Wort* allein! – ist in der katholischen Kirche, die auch Luther gewollt hat. Darum hat sich der große Ökumeniker unserer Tage *Wilhelm Stählin* durchgekämpft zur *katholischen Kirche – Augsburger Bekenntnisses* (eine lutherische Kirche ist für ihn mit Recht unvollziehbar).

Dort in der Nähe dieser *Confessio Augustana*, der „*vere pia et catholica confessio*“, scheint der Ort wirklicher ökumenischer Begegnung zu sein. Die *Confessio Augustana* muß nur aus ihren geschichtlichen Bedingtheiten herausgenommen werden, aus ihren Unzulänglichkeiten ekklesiologischer Art. Sie ist Sinnbild, Vorbedeutung, Hinweis auf eine zukünftige Kirche, auf die bestehende, aber von Grund auf durch das Evangelium gereinigte Kirche. Wir stehen in der Relation von Verheißung und Erfüllung: Augsburg 1530–1971.

Wer also die *Confessio Augustana* als die immerhin bedeutsamste reformatorische Bekenntnisschrift richtig deutet und dabei, um mit *Max Lackmann* zu sprechen, „antikatholische Negativa“ in drei Formen feststellt: in der Art des offenen Widerspruchs, der theologischen Umdeutung und des Verschweigens, der wird ihre Nähe zur heutigen Auffassung, wie sie etwa in der dogmatischen Konstitution „Über die Offenbarung“ zur Aussprache kommt, feststellen. *Ernst Kinder*, der lutherische Theologe, hatte gerade aus der Deutung der *Confessio Augustana* noch schreiben können: „Der am tiefsten greifende Gegensatz zwischen reformatorischer und römisch-katholischer Kirchenauffassung . . . ist wohl der, daß man auf reformatorischer Seite dem kirchlichen Amt und den kirchlichen Einrichtungen niemals in sich selbst theologische Dignität zuzuschreiben vermag, sondern ihnen immer nur vom Evangelium und dessen von Christus gestifteten Wirkmitteln abgeleitete, darauf bezogene und von daher zu legitimierende Dignität zuerkennen kann.“²

Wie mißverstanden (freilich zeitbedingt verständlich) ist doch hier das kirchliche Amt gefaßt! Wird nicht gerade in der genannten Konzilskonstitution „*Dei verbum*“ die absolute *Dominanz* und *Prävalenz* und *Priorität* des Wortes Gottes über die Kirche ausgesagt? Die Kirche kreist eben nicht um sich selbst, sie ist nicht in sich selbst „narzißtisch verliebt“ und begriffen, sondern ihr Wesen ist im Hören nach oben hin geöffnet. Die Kirche steht unter dem Wort – sie wird, wie Paul VI. sagt, von ihm gerichtet – und vollzieht im Hören und Verkündigen ihr Wesen.

² E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche* (Berlin 1958) 73.

Es ist durchaus kein Trugschluß, hier echte Annäherungen und Entwicklungen festzustellen. Zwei Schlußfolgerungen müssen freilich gezogen werden:

Die *erste* von der katholischen Theologie, daß sie diesen Zug der Entwicklung weiter verfolgt, der in „*Dei verbum*“ begonnen wurde. (Ich plädiere dafür, daß man manche Äußerungen – oft mehr Auslassungen – von Papst Paul VI. aus der letzten Zeit über Kreuzestheologie und Worttheologie sammelt und sie in großen Zusammenhängen sieht.) Das ist eine konsequente und zielbewußte ökumenische Theologie. Sie möge die schöpferische Kraft des Wortes Gottes, das alles normiert und belebt, von dem alle übrigen Worte, wie *Thomas von Aquin* sagt, Kraft und Namen haben, auch in seiner Selbstwirksamkeit stärker betonen. Allerdings ist hier jede *Isolierung* der „*efficacia verbi*“ schon wieder abwegig. Die Selbstwirksamkeit des Wortes geschieht im Raum der Kirche, hier geschieht aber auch die Deutung des Wortes aus der „*analogia fidei*“, aus Vergleichen, Zusammenhängen, auch aus Traditionen, aus dem Gesamt des kirchlichen Verstehens.

Die *zweite* Bemerkung zielt auf evangelische Theologie, die heute immer stärker den Zusammenhang der Kirche beachtet und immer deutlicher erfährt, daß eine nur zeitgemäße Interpretation mit den Mitteln der jeweilig geltenden Philosophie zu einer tatsächlichen Entleerung des Wortes führt. Die ganze Verworrenheit gegenwärtiger Theologie kommt von dieser Entkirchlichung des Wortes Gottes. Die Auflösung greift naturgemäß auch in die katholische Theologie über.

Hier in *Augsburg* ist also im ganz eigentlichen Sinn die Stätte der Begegnung. Um es kurz zu sagen: es geht nicht um den Triumph einer Kirche – es gibt nichts zu rühmen –, es geht nur um das *Eine Wort*, dem alles dienen muß, auch die Kirche, es geht um das Wort, das unter uns wohnt, das alle Kirchen der Welt proklamieren müssen (Konzil). Dieser Gedanke sollte so ausgereift sein, daß er heute die theologische Basis für eine echte, tragbare Grundlage einer kirchlichen Begegnung sein könnte.

Keine Blickverengung

Wir laufen Gefahr, daß wir uns im Miniaturhaften verlieren. Wer nahm 1971 in der Fuggerstadt Notiz von der katholisch-evangelischen Konkordanz? Wir sind geneigt, das Geschichtliche und das Konfessionelle überzubetonen. In der Schlußfeier des Ökumenischen Pfingsttreffens waren große Dimensionen. Da stand auf einmal die ganze große weite Welt vor den ergriffenen Teilnehmern. Es sollte allen klar werden, daß es heute um die zwei erregendsten Wirklichkeiten geht: *Gott*, unter dessen Augen sich unser Sein und Leben vollzieht, *Gott*, der Unbegreifliche und Unbegriffene; und dann die *Ökumene*, die Welt also, die im argen liegt, die nach der Offenbarung der Kinder Gottes ruft. Die im Zeichen des Augsburger Religionsfriedens 1971 Versammelten sollten einsehen, daß von dieser allein gültigen Norm: *Gott* und *Ökumene* neue Impulse ausgingen für ein friedvolles Zueinander-hinerkennen. Daß unter diesem Horizont das

göttlich Große groß und neu und jung und antriebshaft bleibt und das geschichtlich Kleine relativ gesehen wird.

Es ist undenkbar, daß unter der allgemeinen Glaubensverwirrung und, was schlimmer ist, unter der Resignation und Müdigkeit und der lähmenden Unlust wir ein die Öffentlichkeit gar nicht interessierendes Geschäft ökumenischer Harmonisierung betreiben. Mit Recht vermerkt *Heinz Zabrnt*, daß heute nicht die Kirche zur Frage steht, sondern allein Gott. Von daher werden neue Proportionen und Maßstäbe gesetzt, auch in das Verhältnis zueinander. Die überkommenen, in ihrer Abgegriffenheit fast obligat zu nennenden Differenzen müssen in ihrer Relativität an der Weltverantwortung der Christen gemessen werden. Das alles ist doch unbestreitbar.

Unbestreitbar ist aber genau so, daß jede Art von vorschnell konstruierter Einheit eine Gefahr ist. Man kann um des sicher erstrebenswerten Zieles der Einheit willen die Wahrheitsfrage nicht überspielen. Man kann diese auch nicht so personalisieren und spiritualisieren, daß von thesenhafter Wahrheitsaussage nichts bleibt. Die Diskussion mit *Hans Küng* ist nicht abgeschlossen. Im Vorgelände von Augsburg gab es Unternehmungen, Bücher und Aufsätze, die versuchten, ohne Bezug auf den Tiefengehalt des Christlichen, sozusagen im Blick auf die umstrittene Interkommunion, die christliche Wahrheit zu fassen. Hier droht akute Gefahr. Allzuleicht ist es, die Interpretation der heiligen Texte ausschließlich nach soziologischen und anthropologischen Kriterien vorzunehmen, um dann mit gängigen Schlagworten und Parolen und zugleich mit demokratischen Abstimmungen Lehren in Verbindlichkeit auszusagen.

Aussicht in zukünftige Entwicklungen

Schon vor dem Augsburger Pfingsttreffen war die Frage gestellt worden: Was kommt danach? Es sei gestattet, einige sehr knapp gefaßte reflexive und prognostische Erkenntnisse auszusprechen.

Ein wichtiges Ergebnis von Augsburg '71 dürfte sein, daß das Volk in der allgemeinen Verunsicherung *theologische* Auskünfte will. Man irrt, wenn man zu viel von Mitmenschlichkeit redet. Wer etwa Zeuge in größten Diskussionsgruppen des Arbeitskreises I „Glaubensnot und Kirchen“ war, hat erfahren, daß das Christenvolk heute in seiner Glaubensnot Auskunft haben will über Dinge des Glaubens, die jeden einzelnen ganz persönlich betreffen. Nach den Erfahrungen von Augsburg stand im Mittelpunkt aller Fragen – eigentlich doch überraschend – die Gottessohnschaft Jesu. Sie wurde nicht zur Zufriedenheit vieler Hörer beantwortet. Man verstand sich nicht: Fragende und Antwortende. Und weiter, es interessierte zu wissen: was ist nach dem Tod des einzelnen Menschen?

Es klingt hart, muß aber gesagt werden, nicht Funktionäre irgendwelcher Erwachsenenbildung, nicht Manager, auch nicht einseitig ausgerichtete theologische Experten sollen bei zukünftigen Tagungen oft erklügelte Bedürfnisse an das Volk herantragen,

sondern schlicht gesagt: Geistliche, Männer der wirklichen Praxis werden erwartet. Wir meinen keineswegs primär paternalistische Volkspastoren, sondern recht eigentlich von der Not der Zeit getriebene Seelsorgspraktiker, die täglich das graue Gespenst der Resignation aus ihren Pfarrhäusern bannen müssen, auch gerade aus der jungen Generation. Gerade diese, weil sie die Rollen- und Standesunsicherheit am meisten spüren. Man achte darauf, die Lautsprecher melden sich zuerst, die Berufenen sprechen leise, aber zwingend.

Die Praktiker zu Wort, desungeachtet kommen wir zu einem erstrangigen ökumenischen Anliegen. Wir, die Getrennten, empfinden, daß unsere gemeinsame Sprache verwirrt ist. Es fehlt eine Sprache; es genügt eben nicht die ausgeleierte und abgegriffene Sprache von gestern, sondern die verständliche Sprache, die neue Erkenntnisse schlicht einfach heute neu aussagt. Der Wortschatz aus der Theologie *Tillichs*, *Bonhoeffers*, *Barths*, *Bultmanns* (oft buntes und seltsames Gestein aus vielerlei Ländern des Geistes) ist nicht ohne weiteres jedem zugänglich. Manche Theologen und Pfarrer der älteren Schule tun sich schwer mit Worten wie „Unverfügbar“, „Geschichtlich“ (was keineswegs immer historisch bedeuten soll!), „Existentialinterpretation“ und viele andere. Es sollten bewährte Sprachmeister Lehrer der Ökumenik werden, wie es gestern zum Beispiel *Guardini* war und heute etwa *Helmut Thielicke*. Es wird in Zukunft vermieden werden müssen, halb oder kaum oder gar nicht verstandene Sachen vorzutragen und dann die oft schlichten und einfachen Besucher in die Prozedur demokratischen Abstimmungsverfahrens hineinzuziehen. Damit wurde in Augsburg wertvollste Zeit und Gelegenheit vertan.

Auch ist das Wesen von Dialog völlig mißverstanden, wenn man meint, es müßten tatsächlich immer zwei miteinander sprechen. Dialog kann sehr wohl zwischen einem wirklichen Redner und dem mitgehenden Volk sein. Davon gilt *Hölderlins* Wort: Anders sind wir geworden, seit ein Gespräch wir sind.

Es muß mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß diese hier geübte Diskussion und Aussprache oft doch unzulänglich war. Es muß ja in einem Saal mit 900 Besuchern nicht unbedingt jeder alles sagen können. Man sollte hier bewährte Methodiken und Techniken aus Hörfunk und Fernsehen übernehmen.

Wie wir uns nach Augsburg eine neue Begegnung denken, möchten wir ungefähr folgendermaßen umschreiben:

Es sollte in verschiedenen Präsentationsweisen, also in großangelegten Vorträgen (mit evtl. anschließender Expertendiskussion) positiv der Grad und die Intensität der Einigung der Christen dargestellt werden. Beim Augsburger Pfingsttreffen hat man nur mit knapper Not im Arbeitskreis I (Glaubensnot und Kirchen) einige Sätze im Arbeitspapier zu dem, was eint, und zu dem, was trennt, anbringen können. Es sollte unüberhörbar und ganz deutlich die Kraft des Einenden von der christlichen Mitte her ausgesagt werden, auch gerade in die einzelnen Problemfelder hinein.

Bei dieser Gelegenheit sollten auch, wie es sich ganz offensichtlich als Bedürfnis herausstellte, theologische Fragen möglichst ohne Gesellschaftsbezug und möglichst auch

ohne einseitige soziologische Interpretation ausgesagt werden. Weiterhin sollten Fragen aus der Theologie der Welt, die Probleme der Revolution und die im Gebiet des Ökumenischen weltweit auftretenden ungelösten Fragen beherzt angepackt werden – von Sachkennern. Wie dankbar waren in Augsburg die Hörer für die Referate von *Lukas Vischer* (Genf) und Abt *Laurentius Klein* (Jerusalem), wo jeder Satz aus der Fülle reifer Erkenntnis kam. Es ist immer klar zu unterscheiden zwischen einer informativen Darbietung, auch im Sinn der modernen Kommunikation, und einer Diskussion über strittige Fragen. Hier sollten Wege gefunden werden, daß da, wo diskutabile Dinge sind, sachgemäß diskutiert wird, frei und forsch und gar nicht zimperlich.

Die Schlußfeier von Augsburg ist in dieser unkonventionellen und doch ergreifenden Weise des Vollzugs in jeder Beziehung zu loben. Wenn selbst alte Leute so lebhaft ergriffen und engagiert waren, daß sie vor Freude mitkatschten, dann ist die Feier gelungen und prägt sich unverlierbar dem Gedächtnis ein. Augsburg 1971 als Ganzes kann kein Monolith sein, etwas, was einmal war, ohne Nachfolge zu finden. Die nächste Begegnung müßte machtvoller, geschlossener, freudiger und festlicher sein, weniger verschüchtert, ein Bekenntnis der geeinten Christenheit, die sich unter das Kreuz gestellt weiß und darum auch nicht peinlich ängstlich ist, wenn der Triumph des Herrn der Kirche vor der Welt feierlich proklamiert wird – das Noch-Nicht im Dunkel des angefochtenen Glaubens wird der pilgernden Kirche ohnehin inzwischen stärker eingeprägt sein.

Eines sollte als das große Geschenk Gottes an die ganze Christenheit in dieser unserer Zeit empfunden und bezeugt werden: die Freiheit des Christenmenschen. Diese entfaltet sich – fernab von jedem Krampf eines vermeintlich Progressiven – im Gewährenlassen der anderen Anschauung und Betätigung.

Sicher wird die künftige Begegnung der getrennten und doch vereinten Christen anders sein, als die Form hier ausgetüftelt wurde. Wir dürfen die Hoffnung haben, daß das Wort Gottes auch noch in späteren Jahren, mehr vielleicht als jetzt in Augsburg, Rumor und Turbulenz erzeugen kann, daß eine ins Kreative vorstoßende Jugend auf dem Plan ist. Wenn wir aber überzeugt sind, daß geschichtslos zu leben nicht möglich ist und keine Zukunft verheißt, möchten wir doch einen kleinen Raum zum Unterschied von Augsburg '71 voll Pietät und Dankbarkeit haben, der den großen alten Männern und Frauen der ökumenischen Wegbereitung gewidmet ist. Daß also in Verehrung und Dankbarkeit gedacht wird der vielen, die mit Mut, Wagnis und Einsatz das kommende Neue, die Verständigung der Christen, vorbereitet haben. Sie sollen dann unser Gast sein, wenn wir zu neuen Ufern vorstoßen, ob es *Wilhelm Stählin*, oder vorher *Dietrich Bonhoeffer*, der Märtyrer, Papst *Johannes XXIII.*, der geniale Einfache, *Augustin Bea*, der mit seltenem ökumenischen Erfolg Begnadete, *Hans Asmussen*, der unermüdlige Kämpfer für die eine heilige katholische Kirche, Kardinal *Lorenz Jaeger*, der in deutschen Landen die Idee des Ökumenischen in Theologie und kirchlicher Begegnung einzigartig gefördert hat, auch *Visser't Hooft*, der bereits in Augsburg 1971 Gefeierte, und namenlose Unbekannte.

Fernand Hoffmann

Hoffnung jenseits des Prinzips Hoffnung

Marginalien zur „Krebsstation“ von Alexander Solschenizyn

Der Mut nicht modern zu sein

Wer, von der zeitgenössischen deutschen, französischen oder angloamerikanischen Literatur der fünfziger und vor allem der sechziger Jahre herkommend, sich in Alexander Solschenizyn vertieft, der muß darauf gefaßt sein, befremdendes und zugleich beschämendes Unbehagen mit in Kauf zu nehmen.

Zunächst weiß er mit diesem epischen Stil nichts anzufangen. Knüpft er doch – ein gutes halbes Jahrhundert literarischer Entwicklung überspringend – an eine Tradition des Realismus an, die zumindest seit *Döblin* und *Joyce* als überholt gilt. Anfangs gelingt es noch, in literarhistorischen Überlegungen etwas Beruhigung zu finden. Man befließt sich, diese antiquierte Schreibweise auf die hermetische Abkapselung sowjet-russischer Literatur gegenüber dem Ausland zurückführen zu können. Geradezu erleichtert beglückwünscht man sich, am günstigsten Objekt die Bedeutung und Auswirkungen internationaler Kontakte und Beziehungen für die literarische Entwicklung studieren zu dürfen und zugleich Aufschlüsse über Entstehungsursachen, Charakteristiken und Auswirkungen eines literarischen Reliktgebiets zu erhalten. Bis man dann trotz allem, mißmutig und zögernd, andersgearteten Überlegungen ihren Lauf läßt.

Überlegungen vorsorglich und absichernd in Fragen gekleidet. War es der Mühe wert gewesen, Seiten hindurch die wohl artistische, darum aber nicht weniger langweilige Pedanterie eines „nouveau roman“ zu ertragen? Gesetzt, es gäbe keinen *Butor*, keinen *Robbe-Grillet*. Wäre deshalb die Gegenwartsliteratur um vieles ärmer? Hatte jener Kritiker nicht doch recht, der sich nicht scheute, *Günter Eichs Maulwürfe* bei jenem Namen zu nennen, den sie vielleicht verdienen: überflüssiges Vor-Sich-Hinblödeln? Nachträglich stößt *Portnoys Klage* recht übel auf. Strickt *Uwe Johnson* nicht trotz allem an einer Masche? Käme die deutsche Gegenwartsliteratur nicht auch aus ohne *Hildesheimers Tynset* und die *Angst des Tormanns* von *Peter Handke*? Soviele Fragen, soviel irritierte Unsicherheit. Ob *Grass* denn nun wirklich reif für den Nobelpreis ist, scheint plötzlich auch nicht mehr so sicher und darf zumindest in Frage gestellt werden. Und schließlich sieht man sich auch darin bestätigt, daß *Heinrich Böll* reichlich aufgeblasen wirkt, wenn er sich hochliterarisch gibt.

Kommt da jemand daher und wagt zu erzählen. Einfach zu erzählen. Ohne ironische Verfremdung, ohne artistisch-verzwicktes Spiel mit verschiedenen Erzählperspektiven.

Auf eine für einen literarisch gebildeten Geschmack einfach penibel-antiquierte Manier eine Geschichte zu erzählen. Geht das denn an? So etwas verzeiht man einem Kolportage-Roman. Meinetwegen auch noch der gehobenen Literatur-Konfektion eines *Hans Habe*. Wer aber irgendwie Anspruch erhebt, literarisch seriös genommen zu werden, darf doch nicht erzählen.

Nur Solschenizyn scheint nichts davon gehört zu haben. Er erzählt. Ohne Hast, weit ausholend, mit Liebe zum Detail, sachlich und realistisch. Geschmacklos läßt er „die Sonne voller Klarheit aus den Wolken hervortreten“ und schämt sich nicht festzustellen, daß „sofort alles heller und freundlicher“ aussah. Da liest man Sätze wie diese:

„Es war vollkommen windstill und nicht sehr kalt. Im Widerschein eines Fensters glänzte eine Pfütze, das Wasser schimmerte schwarz . . . Weiches Licht fiel aus den Fenstern der gegenüberliegenden Gebäude. In den Alleen war fast niemand mehr unterwegs. Und wenn von hinten nicht der Lärm der nahegelegenen Eisenbahn störte, könnte man das gleichmäßige Rauschen des Flusses hören, eines eiligen Gebirgsflusses, der unten in der Schlucht, hinter den letzten Klinikgebäuden schäumte und toste“ (I, 223–224)¹.

Das ist doch Stimmungskunst. Peinliche Idyllik. Von Poesie aufgeweichter Realismus. Geradezu anmaßend und unverschämt, einem emanzipierten Kunstgeschmack an der Schwelle des zweiten Jahrtausends derartiges als literarischen Wert andrehen zu wollen. Schließlich weiß man doch zumindest seit *Gottfried Benn*, was in litteris von Stimmungsmache zu halten ist.

Doch Solschenizyn sündigt nicht nur durch eine in ihrer Altmodischkeit geradezu provokative epische Allüre. Er erdenkt nicht bloß plot und story und spinnt sie weitatmig aus. In hinterwäldlerischer Rückständigkeit treibt er den schlechten Geschmack soweit, auch noch Helden zu erfinden. Hauptfiguren mit allen Attributen des klassischen Romanhelden, die – zu allem Überfluß – von einer vielköpfigen Komparserie von Nebenfiguren umgeben sind. Um das Maß vollends voll zu machen, schreckt er zum Schluß auch nicht davor zurück, diesen seinen Helden zu gestatten, daß sie sich an ihrer Umwelt und ihren Mitmenschen entwickeln und verwirklichen. In jedem von ihnen schimmert auf direkt anstößig sichtbare Weise ein Stück ewigen Menschentums durch. Als ob *Benns Ptolemäer* oder *Martin Walsers Halbzeit* nie geschrieben worden wären. Braucht man doch heute schon die Finger beider Hände, um auch nur die grundlegenden Arbeiten über die Krise des modernen Romans aufzuzählen, wo seitenlang über den „Abschied vom Helden“, das „Ende des traditionellen Erzählens“ und die „Flächigkeit“ zeitgenössischer Erzählstrukturen gehandelt wird; und da kommt jemand aus dem fernen Rußland und tut, als ob es *Proust*, *Joyce*, *Dos Passos* und *Döblin* nie gegeben habe. Platzt in unseren europäischen Literaturbetrieb hinein, ignoriert den Phänotyp, um den Menschen zu zeigen, und trägt, als ob es in den letzten fünfzig Jahren überhaupt keine literarische Entwicklung gegeben habe, den Nobelpreis für Literatur davon. Und dazu noch mit einem Arzt- und Krankenhausroman. Als ob das

¹ Die Seitenzahlen verweisen auf die deutsche Ausgabe der „Krebsstation“ (Bd. I und II, Neuwied, Berlin: Luchterhand 1968, 1969).

ein der hohen Literatur würdiges Thema wäre. Als ob es nicht *Soubiran*, *Cronin* oder *Frank Slaughter* gäbe, um sich derartiger Vorwürfe anzunehmen. Wer auf literarisches Niveau hält, überläßt ähnliche Stoffe der Fließbandproduktion einschlägiger Verlage.

Und doch! Mag Solschenizyn auch unmodischerweise so erzählen, daß Anfang und Ende klar erkennbar sind, mag er so schreiben, daß man ohne Spürsinn eines Sherlock Holmes dem Verlauf der Handlung folgen kann, mag er alle unsere Sinne und daneben noch Verstand und Herz ansprechen, ich verzeihe ihm alles und bin ihm dankbar dafür, daß er etwas zu schenken vermochte, was heute selten geworden ist: Stunden weltvergessenen Lesens und Ergriffenseins.

Hier ist einer, der schöpferische Phantasie genug besitzt, um Wirklichkeit zu schaffen, aus Romanfiguren Menschen zu machen und ihnen Leben einzuhauchen. Er darf getrost aller zerebralen Mätzchen und Kinkerlitzchen entraten und sich königlich über sterile Experimente artistischer Equilibristik hinwegsetzen. Er hat nämlich noch etwas zu sagen. Und er besitzt noch die Kraft zu gestalten. Mit unbekümmert sicherem Griff holt er sich aus der Vielfalt der Wirklichkeit das, was er braucht, und stiftet damit eine neue, tiefere, vielsagendere dichterische Realität, die prall und in sich geschlossen, dennoch transparent genug bleibt, um eine andere, tiefere, absolute Seinsschicht durchschimmern zu lassen. Kein Detail steht um seiner selbst willen da. Alles hat seine symbolische Bedeutung. Solschenizyn ist geschmacklos genug, den Menschen mit den letzten Dingen zu konfrontieren, mit der Liebe und vor allem mit dem Tod. Angesichts ihrer rückt alles wieder an seinen Platz in der Ordnung des Seins. Der dogmatische und doktrinaire Partei-Optimismus eines Rusanow offenbart sich als abgrundtiefer, aus der Hilflosigkeit eines Denkens geborener Pessimismus, dessen Welterklärung sich in der Selbstbewegung der Materie erschöpft. Oleg Kostoglotow aber, der aus politischen Gründen auf ewig Verbannte, wird der Gnade teilhaftig, weil bei aller Härte, bei allem unsentimentalen Realismus, die Hoffnung in seinem Herzen nie erloschen ist. Er erlebt die zweite Geburt, die Entlassung aus der Krebsstation, und kehrt in zwei langen Tagen und Nächten im Gepäcknetz eines rüttelnden Zuges zurück zu den Dingen, die er als die einfachsten und zugleich wahrsten zu erkennen gelernt hat: „zu Fluß und Ufer, zum Haus und seinen Bäumen“². Alexander Solschenizyn, der Schilderer von Konzentrationslagern und Krebsstationen, erweist sich wie Kostoglotow als echter Optimist in der Erkenntnis, daß bei aller Unvollkommenheit, bei aller Not und allem Elend dieser Welt alles Seiende gut ist, insofern es ist. Denn in allem, was ist, auch dem Unscheinbarsten, offenbart sich ein Stück ewigen Seins. Und weil es dieses gibt, gibt es auch die Hoffnung und die Gnade.

² National-Zeitung, Basel (zit. I, 413).

Optimismus des hoffnungsvollen Muts

Heinrich Böll leitet die deutsche Übersetzung der *Krebsstation* ein und wirft dem sozialistischen Realismus den „Schrei nach der heilen Welt“ vor, den von Ideologie her aufgezwungenen Optimismus, „der nicht nur in etwa, sondern fast buchstäblich“ jenem „Schrei nach der heilen Welt“ entspreche, der im Westen noch lange nicht verklungen sei.

„Und doch“, fährt Böll weiter, „ist der Schrei nach der heilen Welt, nach christlicher Kunst und Literatur nur der verwandelte Wunsch nach dem griechischen Deus ex machina, der alle Probleme spielend und automatisch löst. In der christlichen Literatur nach Maß nahm dann (etwa bei Claudel) die Gnade die Rolle des Deus ex machina ein und wirkte meistens nur peinlich, so peinlich wie der zur Pflicht erklärte Schlußoptimismus beim sozialistischen Realismus administrierter Prägung. Der Westen, der sich unbeirrbar weiter als ‚christlich‘ deklariert, wird seine Pleite nicht nur noch erleben, sondern auch (was wichtiger ist) bald erkennen und zugeben müssen. Erst seit einer halben Generation hat er die Zeit seiner braven christlichen Literatur hinter sich, und es könnte sehr bald die Zeit kommen, wo man etwa Grass als großen Abendländer einzufangen versuchen wird“ (I, 5 f.).

Böll deutet hier auf einen tatsächlich wichtigen Zug von Solschenizyns *Krebsstation* hin: in diesem Roman werden in zwei Büchern zwei gegenläufige Formen des Optimismus gestaltet. Einmal der doktrin-inhärente, parteiamtliche Optimismus eines Rusanow, der manches mit dem oberflächlichen Gnaden-Gehandhabe eines genauso flachen triumphalistischen Christentums gemeinsam hat, und andererseits der Optimismus eines Kostoglotow, der dort entspringt, wo der Mensch einsieht, daß es, angesichts des heillosen Verfahrenseins alles Irdischen, angesichts der Grausamkeit, der Ungerechtigkeit und des immer wieder geschändeten Antlitzes der Menschheit nur eine Rettung gibt: tief im Todesdunkel der Vergeblichkeit, tief in der Höhle absoluter Ausweglosigkeit die Möglichkeit des unverdienten, wohl erhofften, aber unerklärbaren Umschwungs. Kostoglotow kehrt heim, nicht völlig beruhigt um die weitere Entwicklung seiner Krankheit, aber mit Hoffnung im Herzen.

In einer erstaunlich nuancenlosen Grobschlächtigkeit in Denken und Formulierung übersieht Böll, daß das, was in einer „christlichen Literatur nach Maß“ als Gnade ausgegeben wurde, nichts mit dem Mysterium der Gnade zu tun hat und praktisch mit dem völlig immanenten „Gnaden“-Begriff des marxistischen Fortschrittsglaubens identisch ist. Es ist die gleiche Ware in anderer Verpackung. Zwischen beiden liegt die gleiche Distanz, die Blochs „Prinzip Hoffnung“ von dem theologischen Begriff der christlichen Hoffnung trennt. Und so ist denn diese christliche Literatur nach Maß überhaupt keine christliche Literatur, weil ihr das – in Bölls besten Erzählungen und frühen Romanen so eindringlich und dauernd vorhandene – Bewußtsein der wesentlichen Ungeborgenheit und des Geworfenseins von Mensch und Welt fehlt. Ohne Erbsünde keine Gnade. Mag auch bei Claudel die Gnade wie ein – warum gerade griechischer? – „Deus ex machina“ wirken, so sind bei ihm dennoch diese Tiefendimensionen vorhanden. Darum ist es kein Maschinengott, der ins Erdengetriebe ein-

greift, sondern der lebendige Gott, der sich in seinem Tun den Menschen offenbart. Mit Floskeln wie „etwa bei Claudel“ sind derartige Probleme nicht gelöst. Und ob sie Nobelpreis-Reife beweisen, dürfte auch fraglich sein. Daß die Etikette „christlich“ keine Gewähr für christlichen Gehalt bietet, ist eine Tatsache, die nicht nur für die Literatur gilt. Es gibt nur gute und schlechte Literatur. Gute Literatur ist wahr. Und weil sie wahr ist, kann sie im letzten nicht unchristlich sein. Wobei keineswegs etwas über den Grad der Bewußtheit und der direkten Gestaltung dieses christlichen Gehalts ausgesagt sein soll. So kann man – über die einseitig-massive Oberflächlichkeit der Formulierung hinwegsehend – mit Böll darin einiggehen, daß möglicher- und sogar wahrscheinlicherweise Literaturhistoriker späterer Zeiten den Ansatz einer echten christlichen Literatur vielleicht gar nicht in dem Lager finden werden, über dem allzu triumphierend und augenfällig das Kreuz wehte. Bei *Grass* ist ohne Zweifel mehr christliche Substanz vorhanden, als er selbst sogar wahrhaben will. Blasphemische Anwendungen sind – dort, wo sie nicht nur eine Form pubertären Rabaukentums darstellen – ein Symptom echter Religiosität. Es gibt zwischen der *Blechtrommel* von *Günter Grass* und dem *Ulysses* von *James Joyce* mehr als bloß formale Ähnlichkeiten. Und wer weiß, ob nicht einmal in einer künftigen Abhandlung über den Einfluß des Christentums auf die Literatur des 20. Jahrhunderts diese Romane eine größere Rolle spielen werden als die eines *François Mauriac*?

Doch kehren wir zu Alexander Solschenizyn zurück. Ihn lesend, nimmt man mit freudig-erregter Dankbarkeit zur Kenntnis, daß echte Kunst nicht unbedingt aus der Verneinung und Zerstörung von Traditionen erwachsen muß. Die Quellen, die das Werk *Tolstois*, *Dostojewskis* und *Turgenjews* speisten, sind noch nicht versiegt. Sie wirkten und wirken immer noch weiter fort über *Bunin*, *Pasternak*, ja sogar über *Gorki* und *Scholochow* bis heute. Kennzeichnend dafür ist – ohne Verschleierung des Leids und Elends, bei aller sozialkritischen Hellsicht – das letztliche Ja zu allem, was ist, und die Zentralstellung des Menschen. Eben darum wirkt Scholochow an den Stellen, wo er in Parteiideologie und Doktrin macht, wie ein politischer Redakteur. Man wird den Eindruck nicht los, daß diese Passagen geschrieben wurden, weil sie eben geschrieben werden mußten und weil Herr Scholochow, wie Brechts Galilei, nicht nur schreiben, sondern auch leben möchte. Was nicht unbedingt für ihn spricht, hingegen auch nicht aus der Welt schafft, daß er ein sehr großer Romancier ist.

Diese russische Tradition mündet ein in eine allgemein-europäische, die für die Moderne genauso bezeichnend ist wie die Philosophie des Nichts und der Absurdität eines *Jean-Paul Sartre*: die Situation des Menschen wird mit dem illusionslosen Blick abgeklärter Weisheit gesehen. Die Welt ist niemals „schlüssig“ zum Wesen und Erkennen hin völlig offen, aber dennoch ist sie nicht ganz dem Nichts verfallen. An die Stelle der Revolte und der verzweifelten Resignation treten die Demut und die Hoffnung auf Gnade. Damit führt beispielsweise ein direkter Weg von Solschenizyn zu *T. S. Eliot*. Diese Demut ist für *T. S. Eliot* die einzige Weisheit, die der moderne Mensch zu erwerben hoffen darf, und sie macht ein modernes Ethos möglich. Sie

erlaubt, das Nichts zu akzeptieren und ihm dennoch nicht zu verfallen. Der Mensch scheitert, aber er gibt nicht auf. Er bleibt im Spiel, weil es für ihn noch natürliche und übernatürliche Hoffnung gibt. Diese Hoffnung erfahren Solschenizyns Figuren in dem Maß, wie sie, angesichts des Todes, demütig werden. „Wir sind deshalb unbesiegt, weil wir fortfahren zu versuchen“, heißt es in *The Waste Land* von T. S. Eliot. Auch die Menschen Solschenizyns bleiben im Spiel. Und zwar jeder soweit, wie es seine menschlichen Möglichkeiten erlauben. Rusanow, der Apparatschik und Parteischnüffler aus *Krebsstation*, hat nur die eine, armselige Hoffnung, daß er gesund werde und seine in der Stalin-Ära begangenen Verbrechen nicht aufgedeckt und bestraft werden. Angesichts des Todes wird er klein und schäbig, weil sein aus dem Selbsterhaltungstrieb entsprungener, rein diesseitiger Optimismus die Demut zu sabbelndem Kriechertum degradiert. Alle anderen Figuren gesunden menschlich und seelisch, während die Geschwulste die Physis unaufhaltsam unterminieren, in dem Maß, wie sie auf die Tolstoi-Frage, wovon der Mensch denn nun lebe, eine jenseits der materiellen Bedingtheit liegende Antwort finden. Für jeden wird in der Weise, wie er es verdient, der Satz der jungen Alla, der Tochter des Funktionärs Rusanow, der forsch fortschrittsgläubigen, angehenden Regime-Schriftstellerin, in einer von ihr keineswegs gemeinten Weise wahr werden: „... alles, alles wird ausgezeichnet!“ (II, 409)

Damit reiht sich Alexander Solschenizyn ein in die schon kurz skizzierte literarische Tradition eines der menschlichen Situation und Wirklichkeit gemäßen Optimismus des hoffnungsvollen Muts. Leid, Krankheit und Tod, als Chiffren des allem Seienden inhärenten Keims der Zerstörung, sind Herausforderungen, aus denen neues Glück, neue Gesundheit, neues Leben erstehen vermag, sofern der Mensch die richtige Einstellung zu ihnen hat. Sie sind nicht nur statisch-materielles So-Sein, sondern zugleich auch dynamisch-geistiger Ansporn zu höherem Sein-Sollen.

Iwan Dennissowitsch, aus Solschenizyns bekanntester Erzählung, gibt in der geradezu aussichtslosen Hölle eines stalinistischen Lagers die Hoffnung nicht auf, er bleibt im Spiel.

Am Abend des langen Tages schläft er „glücklich und zufrieden. Viel Glück hatte er heute gehabt. Er war nicht im Bunker gelandet. Seine Brigade hatte nicht zur Baustelle ‚Sozgorod‘ gemußt. Mittags hatte er seinen Extrabrei organisiert. Der Brigadier hatte für sie anständige Prozente herausgeschunden. Das Mauern hatte prima geklappt. Beim Filzen hatten sie das Stückchen Säge nicht gefunden. Von Zesar hatte er am Abend etwas bekommen. Er hatte etwas Tabak aufgetrieben. Und die Krankheit – die war vorüber.

Nichts war an diesem Tag schiefgegangen. Fast ein Glückstag. Dreitausendsechshundertdreiundfünfzig Tage wie dieser eine, das war seine Strafzeit, vom Frühappell bis zum Lichterlöschen. Dreitausendsechshundertdreiundfünfzig.

Drei mehr wegen der Schaltjahre...“³

Auch Oleg Kostoglotow, der auf Lebenszeit Verbannte, hat nicht aufgegeben, sondern durchgestanden, obschon er sich im Lager verboten hatte, „zu glauben. Freude konnte er sich nicht gestatten.“ Und nun erlebt er den Umschlag. Er kommt als auf

³ A. Solschenizyn, Im Interesse der Sache (Neuwied, Berlin: Luchterhand 1970) 452.

ewig Verbannter aus dem Lager ins usbekische Usch-Terek: Noch darf er nicht in die Siedlung, sondern schläft – unbeaufsichtigt – in einem Schuppen:

„Soll man jenen Ort auf Erden lieben, wo man schreiend zur Welt kam, ohne zu begreifen, nicht einmal das, was Augen und Ohren wahrnehmen? Oder jenen anderen, wo man zum erstenmal hörte: ‚Los! Sie können ohne Bewachung gehen!‘ Allein gehen! Wohin man will! ‚Nimm dein Bett und wandle!‘“ (I, 374)

Dieses kommentarlos hingesezte Bibelzitat hat mehr Aussagewert als eine ganze Buchseite. Und nun erlebt Oleg seine erste Nacht in der Halbfreiheit; denn noch hat die Kommandantur ein Auge auf ihn: Obschon er sich geschworen hat: nie wieder!, beginnt er in dieser Nacht wieder zu glauben und zu hoffen.

Solschenizyn führt uns in Gefangenenlager, Krankenhäuser und Krebsstationen, an Stätten, wo der Mensch erniedrigt, geschunden und sein Antlitz entstellt wird. Und doch ist sein Werk ein unbedingtes und uneingeschränktes Ja zum Leben und zu allem, was ist. Das Erstaunliche ist, daß wir, mitten in einer Zeit, die zu allem anderen als Optimismus Anlaß gibt, diesem Menschen mit den ernst-traurigen Gesichtszügen glauben. Wir glauben seinen Kadmins, den Philemon und Baucis im Zeichen des stalinistisch-marxistischen Terrors, dem verbannten Arzt und seiner Frau mit den ewig geschwollenen Beinen, die im Steppendorf der Verbannung die glücklichste Zeit seit ihrer Kindheit erleben. Sie wissen, daß das Glück von unserer „Einstellung zum Leben“ abhängt. Und die besteht darin, „sich an dem zu freuen, was ist“ (I, 383).

Dieses Ja zum Seienden in seiner Vielfalt, zum Licht und zum Schatten, zu Freude und zu Leid, zu Leben und Sterben entspringt der tiefen Überzeugung, dem im wahren Sinn des Wortes absurden Hoffen und Glauben, daß alles, was ist, auch das Negative, sich letzten Endes als positiv erweist. Aus dieser Hoffnung wird jene Einstellung zu den Dingen und zur Welt möglich, die aus dem Pessimismus etwas nicht vom Objekt her Bestimmtes, sondern eine subjektive Einstellung macht:

„Wer ist ein Optimist? Einer, der sagt: Überall ist es schlechter, wir haben es noch gut, haben Glück gehabt. Einer, der sich an dem freut, was vorhanden ist, und nicht hadert. Wer ist ein Pessimist? Einer, der sagt: Überall ist es herrlich, überall ist es besser, nur wir haben Pech gehabt. Und der beständig unter seinem Schicksal leidet“ (I, 392).

Das ist Kostoglotows Philosophie. Sie entspringt der Überzeugung, daß der Mensch nicht vom Brot allein lebt, daß er wohl eingespannt ist in das Kausalgeflecht materieller Bezüge, aber auch die Freiheit besitzt, diese Bezüge zu erkennen und in diesem Zu-sich-selbst-Bringen seiner wesensgemäßen Bedingtheit die eigene Einstellung dazu in voller personaler Freiheit zu bestimmen. Pessimismus im Sinn Solschenizyns ist ein Sehfehler. Es ist – wie Goethes Faust es meditierend einsieht – eine mephistophelische List der Mächte der Verneinung, die unseren Blick auf das – als Sorge um die alltäglichen Bedürfnisse travestierte – Materielle bannen und uns verleiten, das zu beweinen, was wir nie verlieren, und dem Pfeil entgegenzuzittern, der nie trifft. So lassen wir uns vom Stofflichen bezwingen und unterkriegen, statt ihm unsere ureigenen Maßstäbe aufzuprägen.

Absage an den historischen und dialektischen Materialismus

Krebsstation ist vor allem ein Nein zum historischen und dialektischen Materialismus. Denn das, was den Menschen zum Menschen macht – den Tod zu bestehen und vor ihm zu bestehen, die Liebe zu bestehen, diese beiden Grenzsituationen aus dem Physiologischen ins Personale zu heben –, das alles wird nur möglich im Ausbruch aus dem Materialismus. Die Ärztin Wera Korniljewna Hangart und Oleg Kostoglotow sprechen über die Aufklärungsschriften des Venerologen Friedländer, vor allem über „Qualen der Liebe“:

„Ich habe es gelesen“, bemerkt Oleg, „allerdings sehr früh, ich war etwa zwölf Jahre alt. Heimlich natürlich. Das war eine aufregende Lektüre, aber sie wirkte auch zerstörerisch. Man hatte danach eigentlich gar keine Lust mehr zu leben.“ – „Ich kenne das Buch“, antwortete Wera Korniljewna plötzlich tonlos. – „Ja, auch Sie“, sagte Oleg erfreut. Er sagte ‚auch Sie‘, als wolle er jetzt noch betonen, der erste Leser des Buches gewesen zu sein. „Ein derart konsequenter, logischer, unwiderlegbarer Materialismus, daß man sich nur fragen konnte... wozu denn überhaupt leben?“ (II, 60–61)

Denn Mensch-Sein, leben im tiefen Sinn des Wortes, erlaubt der Materialismus nicht, weil er dem Menschen die Möglichkeit nimmt, sich das Materielle aus seiner personalen Freiheit heraus unterzuordnen, indem er durch seine Einstellung dazu die Determination von außen überwindet. Wem das Leben nicht mehr ist als ein mit eherner Unausweichlichkeit verlaufender chemisch-physikalischer Prozeß und wer im Weltgeschehen nicht mehr sieht als einen durch (mehr oder weniger veränderbare) Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse oder -weisen bedingten notwendigen Ablauf, der hat dem Tod nichts anderes entgegenzustellen als den flachen Optimismus eines Rusanow oder seiner Tochter Avieta: jene rosige Sicht auf die Welt und die Dinge, die nichts mehr und nichts weniger ist als abgründtiefer, in Geschichts- und Wissenschaftsgläubigkeit drapierter Pessimismus. Wo der Bereich des Geistigen und Sein-Sollenden dem materiellen Sein nicht mehr übergeordnet ist, wird aus der in dieser Werthierarchie begründeten Einstellung zu den Dingen lügenhafte Verschleierung. Die „schonungslose Wahrheit“ ist unerträglich geworden. So wenig wie der Apparatschik und Berufsspitzel Rusanow den eigenen gesundheitlichen Zustand zur Kenntnis nehmen will, genausowenig will er von der wahren Lage in Rußland, der sich anbahnenden Entstalinisierung, wissen. Wenn er liest, möchte er „etwas fürs Herz“ haben: „Bei uns ist schon Morgen“; „Frühling an der Ostsee“; „Licht über der Erde“; „Die Werktätigen der Welt“; „Blühende Berge“. Avieta, seine Tochter, die forsche Jungkommunistin und Nachwuchsliteratin, hat ihm Bücher ausgewählt, deren Titel ihn schon „erheben“ (I, 405).

Als der an Knochensarkom erkrankte blutjunge Djomka diese Morgenhoffnung des sozialistischen Realismus stalinistischer Provenienz fragt, wie sie die Forderung nach Aufrichtigkeit in der Literatur beurteile, antwortet sie

„mit kräftiger Stimme wie von einer Rednertribüne herunter: ‚Aufrichtigkeit kann niemals das wesentliche Kriterium eines Buches sein... Depressionen steigern die schädliche Wirkung eines Buches. Aufrichtigkeit ist schädlich! Subjektive Aufrichtigkeit kann unter Umständen im Gegensatz zur wahrheitsgetreuen Schilderung des Lebens stehen.‘“ (I, 406 f.) „Wahrheit ist

das, was sein müßte, was morgen sein wird. Eben unser wundervolles ‚Morgen‘ muß beschrieben werden!“ (I, 409)

Dort, wo die Lebens- und Gesellschaftsprozesse auf ihren materiellen Aspekt reduziert sind, gibt es nur einen Ausweg vor der Verzweigung: das zum Dogma erhobene Postulat, daß die Maschine ewig und immer besser läuft, oder anders ausgedrückt, den obligatorischen parteiamtlichen Optimismus. Dieser hat mit echter Hoffnung so wenig zu tun, wie eine bestimmte Form von triumphalistischen Katholizismus (der in manchem an diesen Parteeoptimismus erinnert) mit echt christlicher Hoffnung zu tun hat. Letztere entspringt nämlich auch dem mutigen Bestehen leidvoller Unvollkommenheit und nicht deren Verschleierung.

Als das Leben sich wieder „wie ein schreiender Maulesel“ in ihm bemerkbar macht, kommt Oleg Kostoglotow dahinter, daß die Hormontherapie seine Libido schwächt und am Ende völlig absterben läßt. Der erst Vierunddreißigjährige wehrt sich gegen die Behandlung:

„Erst hat man mir mein persönliches Leben geraubt. Jetzt raubt man mir auch noch das Recht mich fortzupflanzen. Wer und was braucht mich noch? Mich, den elendsten aller Krüppel? Soll ich von Gnade und Barmherzigkeit leben? Von Almosen?“ (II, 59)

Die junge Ärztin Wera Korniljewna Hangart, mit der Oleg dieses Gespräch führt, fährt beim letzten Wort zurück. Ihr Verlobter – er nannte sie Wega – fiel im Großen Krieg. Sie hat ihm die Treue gehalten und ist unverheiratet geblieben. Nun fühlt sie sich aber zu diesem schonungslosen, bisweilen verletzend offenen und eigensinnigen, aus politischen Gründen Verbannten hingezogen. Das Wort „Almosen“ trifft sie tief und schmerzlich:

„Aber das kann doch nicht Ihr Ernst sein! Denken Sie wirklich so? Ich kann es nicht glauben, daß gerade *Sie* so denken. Prüfen Sie sich! Das ist doch nicht Ihre Überzeugung!... Irgend jemand muß doch anders denken! Und sei es nur eine Handvoll Menschen – aber eben anders! Wenn alle *so* denken – mit wem kann man dann noch leben? Und wozu?“ (II, 59)

Diese Unterhaltung geht der schon angeführten Frage Olegs, wozu man innerhalb eines logischen und konsequenten Materialismus noch lebe, voraus. Und es ist gerade Weras sichtliche Erschütterung, die ihn zum Überlegen und zur Besinnung bringt. „Almosen“ ist das Stichwort, das die junge Ärztin außer Fassung bringt. Liebe ist für sie eine Möglichkeit menschlicher Selbstverwirklichung, die – den physiologisch-stofflichen Bereich und auch das bloß Erotische transzendierend – in der Tiefe des Personalen, im Geistigen also, wurzelt.

Gegenfigur zu Wera ist die blutjunge, lebenshungrige und stumpfe, an Brustkrebs erkrankte Asja. Sie hat niemanden gefunden, der sie aus ihrer naiv-unbewußten Diesseitsbezogenheit heraus- und höherführte. Es soll ihr eine Brust wegoperiert werden:

„Wo-für noch le-ben?“ weinte sie von neuem auf. „Wofür?“ ... „Wer wird so dumm sein, nur den Charakter zu lieben?“ Sie bäumte sich empört auf, wie ein Pferd an der Deichsel ... „Wer nimmt denn eine, die nur noch eine Brust hat? Wer? Mit siebzehn Jahren!“ (II, 140)

Dann durchzuckt Asja der Gedanke, den jungen Djomka, dem man ein Bein amputiert hat, diese Brust küssen zu lassen:

„Du kannst sie als letzter sehen und küssen. Denn niemand sonst wird sie mehr küssen können! Djomka! Küß du sie wenigstens. Wenigstens du! . . . Niemand kam ins Zimmer, und er küßte lange dieses Wunder über sich. Heute ein Wunder. Morgen in den Abfalleimer damit“ (II, 141 f.).

Aus diesem letzten, kurzen Satz fällt kalt und schwer wie ein Felsblock die ganze Trostlosigkeit des Materialismus und erschlägt. Das ist der Mensch, wenn seine Wirklichkeit auf das Materielle, die Produktions- und Gesellschaftsverhältnisse reduziert wird: heute ein Wunder. Morgen in den Abfalleimer damit.

Djomka, jung wie Asja, hat „aus seinen trüben Erfahrungen für sich einen Schluß gezogen“. Er weiß, wofür es sich noch zu leben lohnt, aber er schweigt, weil „er noch nicht die richtigen Worte dafür“ fände. Wie ein erwachsener Mann hat er sich alles nach der Amputation überlegt. Die Geschwulst hat ihm das Leben ruiniert, aber er richtet sich ein, so gut es geht. Weil er die Wahrheit liebt, will er Literatur an der Universität studieren. Für ihn erschöpft sich das Sein des Menschen nicht im Hier und Jetzt des Materiellen, und deshalb vermag er sich darüber zu stellen und es „sub quodam specie aeternitatis“ zu sehen. Was Kadmin in der usbekischen Verbannung formuliert, hat er unbewußt erfaßt: daß „unsere Einstellung zum Leben“ unser Glück bestimmt und „daß der Mensch immer glücklich sein kann, wenn er nur will, und daß ihn niemand daran hindern kann“ (I, 383).

Damit hat die Krankheit den jungen Djomka das gleiche gelehrt, was vier Jahre Front und fünf Jahre stalinistisches Gefängnis dem Mathematiker Nershin aus dem *Ersten Kreis der Hölle* beibrachten: Lubin, ein Mitgefangener, hält dessen eklektischer Skepsis seine eigene dialektisch-materialistische Grundthese entgegen: „Gesetzmäßigkeit – verstehst du, was das Wort heißt? Unausweichliche, unbedingte Gesetzmäßigkeit. Alles geht seinen ganz fest vorgeschriebenen Weg. Da gibt es kein Herumschnüffeln mehr, keine Suche nach einer verfaulten Skepsis!“ Für Nershin hingegen bedeutet das, was Lubin Skepsis nennt, „eine Form der Befreiung des dogmatischen Geistes“ und eine Möglichkeit des Glücks jenseits aller materiellen Bedingtheiten: „So ist es mit dem Glück, Lewuschka, es hängt überhaupt nicht von dem Umfang der äußeren Segnungen ab, die wir dem Leben entrissen haben, es hängt nur von unsern Beziehungen zu ihnen ab!“⁴

Ljudmilla Afanassjewna Donzowa, eine Ärztin in mittleren Jahren und Leiterin der röntgenologischen Abteilung der Krebsstation, weist plötzlich alle Symptome einer krebsartigen Magenerkrankung auf. Hier bekommt schlagartig ihr bis dahin streng wissenschaftliches Weltbild einen Riß: „Bisher waren alle menschlichen Körper vollkommen gleich gebaut: ein anatomischer Atlas galt für alle. Identisch war auch die Physiologie der Lebensprozesse und die Physiologie der Empfindungen. Was normal, was eine Abweichung vom Normalen bedeutete, war in maßgebenden Lehrbüchern einleuchtend dargestellt.“ Krankheiten waren für sie Kausalprozesse gewesen, auf die

⁴ A. Solschenizyn, *Der erste Kreis der Hölle* (Frankfurt: S. Fischer 1968) 46.

man mit andern Kausalprozessen einwirken konnte. Widerstände, Ängste und Zweifel der Kranken waren „verständliche menschliche Schwächen“, die „das Mitgefühl der Ärzte hervorriefen“, doch „in logischen Quadranten gab es für sie keinen Platz“. Und nun war die Krankheit wie ein plötzlich von irgendwoher gezauberter Läufer in diese schon auf das Endspiel hin kombinierte mittlere Schachpartie eines Lebens eingebrochen. Ihr eigener Körper war „von heute auf morgen aus diesem klaren, großartigen System herausgefallen, war auf die harte Erde aufgeschlagen und erwies sich als armseliger Sack voller Organe, die alle zu jedem beliebigen Zeitpunkt krank werden und sie quälen konnten“ (II, 211).

Was für Doktor Donzowa bisher nur als Konstruktion des Geistes, als System von Bewußtseinskategorien existiert hatte, mit Hilfe derer sie einordnen und verstehen konnte, als medizinische Theorie klar abgrenzbar in Pathogenese, Symptome, Diagnose, Verlauf, Therapie, Prophylaxe und Prognose, bricht nunmehr über sie herein mit seiner ganzen existentiellen Schwere als nacktes Da-Sein. Und sie muß erleben, wie ihre sämtlichen Kategorien versagen, wie ihre Bewußtseinsinhalte auseinanderfallen, zerkrümeln, sich verflüchtigen:

„Der Zusammenprall mit der Krankheit war unerträglich: die Welt stürzte ein, die Ordnung alles Irdischen brach zusammen.“ In der Grenzsituation versagt ihr wissenschaftlich-materialistischer Rationalismus. Sie sieht sich mit dem Tod und dem Leben als zwei unreduzierbaren, absurden Wirklichkeiten konfrontiert, die sie nicht mehr verstehen kann und dennoch bewältigen muß. In dieser Grenzsituation stellt sich heraus, daß ihr Leben, von dem sie immer geglaubt, „daß es keinerlei Freuden, Höhepunkte und Festtage gehabt – nur Arbeit und Sorgen, Arbeit und Sorgen“, „schön . . . gewesen war, wie unmöglich und wahnsinnig es war vom Leben zu scheiden!“ (II, 212) Angesichts des Todes stößt Doktor Donzowa zum erstenmal auf das Glück. Ein schmerzliches Glück der verzweifelten Hoffnung. Aber Glück dennoch. Daß sie das, was ihr bisher nur Arbeit und Sorgen bedeutet hatte, plötzlich als schön empfindet, geht nicht mehr aus den Dingen hervor, sondern aus ihrer eigenen subjektiven Einstellung zu den Dingen.

Noch ist Ljudmilla Afanassjewnas existenzielle Intimität mit dem Tod zu jung, noch hat sie nicht lange genug mit ihm auf vertrautem Fuß gelebt, um wie Sibgatow, der stille Tatar auf dem Treppenhaus der Krebsstation, mit „leuchtenden Augen“ bei jeder Visite dankbar sein zu können für ein kurzfristig verlängertes Leben „mit einer offenen Wunde im Rücken“ (II, 220). Langes Leiden hat diesen einfachen Menschen gelehrt, daß das wahre Glück nicht in den Dingen, sondern im Bezug zum Mitmenschen liegt, in dem „bißchen Liebe von Mensch zu Mensch“. Sein Glück erwächst aus dem Wissen, daß man sich um ihn bemüht, und in seiner Dankbarkeit sieht er auch die kleinsten, unscheinbarsten und alltäglichsten Dinge mit einem Schimmer des Glücks umgeben, und sei es auch nur das Essen auf Staatskosten und das Dominospiel. Bei ihrer letzten Visite vor ihrer Abreise nach Moskau bleibt Ljudmilla Donzowa bei ihm stehen:

„Sibgatow hatte schon gehört, daß Ljudmilla Afanassjewna heute zum letzten Mal kam.

Ohne ein Wort zu sagen, sahen sie einander an, geschlagene, aber treue Verbündete, die die Peitsche des Siegers in verschiedene Länder vertreiben würde.

„Du siehst, Scharaf“, sagten Doktor Donzowas Augen, „ich habe getan, was ich konnte. Nun bin ich auch verwundet und falle selbst zu Boden.“

„Ich weiß Mutter“, antworteten die Augen des Tataren, „die mich geboren hat, hat nicht mehr für mich getan. Aber dich retten – kann ich nicht.“ (II 220).

Und doch ist es gerade er, der ihr zum ersten Schritt aus der Hoffnungslosigkeit die Hand gereicht hat. Als sie ihn kurz zuvor angesehen hatte, war ihr der Gedanke gekommen, „daß sie, mit Sibgatow verglichen, noch ein glücklicher Mensch war“ (II, 220). Daß sie dies begreift, bedeutet nichts anderes, als daß sie beginnt, sich dem Zugriff der Dinge zu entziehen und damit ihre personale Freiheit zu gewinnen. Und in dem Maß, wie es dem Menschen gelingt, sich durch seine innere Einstellung von den Dingen zu lösen und über sie zu stellen, treten diese ihm in einer Weise gegenüber, wie sie es bisher noch nie getan haben. Sie haben sich, durch seine Haltung ihnen gegenüber, aus dem materiellen Zweck- und Kausalgefüge gelöst und eine eigene Freiheit erlangt, die es ihnen erlaubt schön zu sein. Damit ersteht die Welt neu wie für Oleg Kostoglotow am Tag seiner Entlassung aus der Krebsstation: „Das war ein zweiter Schöpfungsmorgen! Die Welt war von neuem geschaffen, um Oleg wiedergeschenkt zu werden: Beginne ein neues Leben!“ (II, 262)

Die Realität des Bösen

Doch schon am Mittag hält die schöpfungsfrische, neuerstandene Welt nicht mehr, was sie am Morgen versprochen hatte. Oleg ist abgespannt:

„Wohin hatte sich der reine, herrliche Morgen verflüchtigt, der ihm ein vollkommen schönes Leben versprochen hatte? Wohin die zartgefederten Wolken? Wohin der sinkende Mondkahn? Wo hatte er seine unversehrte, morgenfrische Seele verpfändet? Im Kaufhaus. Als er Wein trank. Als er Schaschlik verzehrte. Er hätte den Aprikosenbaum anschauen und dann sofort zu Wega eilen sollen“ (II, 284).

Schon gleich am ersten Tag hat sich Oleg wieder von den Dingen einfangen lassen und statt des trockenen Brotes, das im Gefangenenlager einmal ein Wunder gewesen war, sieben kleine Stückchen Schaschlik für drei Rubel gegessen. Er hat Wein statt Wasser getrunken und sich vom Trubel des Großkaufhauses einfangen lassen. Plötzlich hat alles seinen Glanz verloren. Aus Enttäuschung flüchtet er sich in den Zoo zu den Tieren. Hier geht ihm dann der wahre, tiefe Grund auf, warum dieser jungfräuliche Tag am Mittag schon wieder trübe, schal und niederdrückend geworden ist. Sein Blick fällt auf einen Anschlag an einem Käfig, den einige Leute lesend umstehen. Er tritt näher. Der Käfig ist leer, und auf der üblichen Beschriftungstafel liest er: „Makak-Rhesus“. Und weiter drunter, auf einer eilig hingeschriebenen und an ein Holzbrett genagelten Erklärung:

„Der hier lebende Affe erblindete aufgrund der grausamen Gedankenlosigkeit eines Besuchers. Dieser böse Mensch warf den Affen mit Tabak und traf seine Augen“ (II, 291).

Hier wird Kostoglotow plötzlich mit der Realität des Bösen in seinem nackten, massiven Da-Sein konfrontiert. Es bricht über ihn herein wie die Krankheit über die Ärztin Donzowa. Oleg weiß wohl schon seit langem – er kommt schließlich aus der Hölle der Arbeitslager Stalins –, daß es das schlechthin Böse gibt und daß es so wirklich ist wie das Gute. Aber nie war es ihm noch so beeindruckend entgegengetreten wie in der einfachen Ausdrucksweise dieses Anschlags. Er erschrickt,

„als wäre ihm Tabak in die Augen geworfen worden. Wie konnte man so etwas tun? *Nur einfach so*. Warum bloß? Es war doch ohne Sinn. Warum bloß?“ (II, 291)

Innerhalb des konsequenten Materialismus gibt es keinen Platz für das Böse als metaphysische Wirklichkeit. Das Böse ist nichts weiter als die Folge unübersichtlicher Kausalzusammenhänge, die es zu erkennen, zu kontrollieren und zu verändern gilt. Vor dem leeren Käfig aber erfährt Oleg, daß dieses oberflächliche Böse eine tiefere Wurzel hat. Er ahnt, daß alles Böse auf ein Ur-Böses zurückgeht, das im Bereich der materiellen ursächlichen Verknüpfungen keine genügende Erklärung findet und auch nicht durch Einwirkung anderer materieller Ursachen verändert werden kann. Er nimmt erschüttert zur Kenntnis, daß es den bösen Menschen gibt. So steht es in aller Einfachheit auf dem Anschlag.

„Von diesem unbekanntem, unbehelligt Entkommenen hieß es nicht, daß er inhuman, nicht, daß er ein Agent des amerikanischen Imperialismus gewesen sei. Da stand einfach: ein böser Mensch. Und was erschütterte, war, daß er so einfach böse war“ (II, 291).

Kostoglotow erkennt nunmehr auch, was ihn aus dem Großkaufhaus niedergedrückt in den Zoo flüchten ließ. Auch hier war er allenthalben auf das Böse im Menschen in seinen mannigfaltigen Spielarten gestoßen.

Nun ist ihm auf einmal, als trete ihm auch hier, im Zoo, wo immer er auch hinschaue, nur das Böse in tiergewordener Gestalt entgegen: im chinesischen Alligator mit dem flachen Maul, in der Pythonschlange, der giftigen Boa, dem Puma, dem Jaguar, dem Panther, dem Luchs, oder dem Tiger. Sie alle sind Gefangene, sie leiden an ihrer Unfreiheit, aber Oleg empfindet sie als Gauner und Verbrecher. Er starrt voller Haß auf den Käfig des Tigers: „Einfach so, nur einfach so. Warum bloß?“ (II, 292)

Allenthalben fühlt er sich vom Bösen umzingelt, bis ein anderes Tier ihn fesselt:

„Aber plötzlich mußte er wieder stehenbleiben. Vor einem Wunder an Grazie – und das, nachdem er kaum die blutgierigen Tiere hinter sich gelassen hatte: vor ihm stand, von heller, zimtbrauner Färbung, auf flinken, zierlichen Beinen, aufmerksam und keineswegs ängstlich eine Antilope und sah ihn mit großen, vertrauensvollen und lieben, ja, lieben Augen an!“ (II, 293)

Wie sich Oleg vom Bösen in Tiergestalt einen Augenblick vorher noch ausgeweglos umringt sah, so steht ihm jetzt, gleichfalls als Tier, die Möglichkeit zu dessen Überwindung vor Augen: das Böse kann nur durch die Liebe überwunden werden.

Jetzt erst versteht der Leser die Bedeutung eines Spruchs aus der „Tolkowaja Paleja“, einer russischen Sammlung von alttestamentlichen und apokryphen Erzählungen aus dem 15. Jahrhundert: „Ein sanftes Wort bricht auch einen Knochen.“ Leitmotivisch ist der Satz schon an verschiedenen Stellen des Romans wiedergekehrt. Wir mer-

ken jetzt, daß er eines der Grundthemen, wenn nicht das Grundthema von *Krebsstation* bildet. Es ist auch nicht von ungefähr, daß Doktor Kadmin Oleg gerade in jenem Brief von dem Ursprung des Spruchs berichtet – daß nämlich Kitowras, der nur geradeaus gehen konnte, dem Flehen einer Witwe, ihr Häuschen zu verschonen, nachgegeben und sich derart gewunden habe, daß er sich eine Rippe brach –, in dem auch die Nachricht vom Tod des treuen Hundes Schuk steht, den zwei Jäger auf Anweisung des Dorfsowjets erschossen haben: „Nun hatten sie den Hund getötet. Weshalb?“ (II, 163 f.)

Die Überwindung des Bösen durch die Liebe

In diesem Augenblick, da Oleg Kostoglotow, versunken in die „vertrauensvollen, lieben Augen“ der Antilope, zu ahnen beginnt, daß die Liebe alle Krebsgeschwüre der Welt zu heilen vermag, schiebt sich in seinem Innern vor das Bild der Antilope ein anderes, das jenes Menschen, den er liebt und von dem er sich geliebt weiß: der stillen Ärztin Wera Korniljewna Hangart. Eigentlich war er morgens aus der Klinik weggegangen, um sie – ihrer Einladung folgend – in ihrer Wohnung aufzusuchen. Aber eine unwiderstehliche Gewalt hatte ihn immer wieder zurückgehalten und auf andere Wege geführt. Jetzt will er zu ihr. Sofort. Er kauft zwei kleine Veilchensträuße und macht sich auf den Weg. Doch findet er Wera nicht zu Hause. Sie ist kurz vorher weggegangen. Er zögert. Will auf sie warten. Sein Blick fällt auf ein „Bollwerk von Kissen“, und da plötzlich weiß er, daß er nicht auf Wera warten darf. Sie würde ihre Einladung, bis zu seiner Abreise in ihrer Wohnung zu schlafen, wiederholen. Er würde nachgeben. Und dann? Er weiß nicht einmal, ob er noch ein Mann ist oder nicht. Jedenfalls wird die Hormonbehandlung in absehbarer Zeit ihr Werk getan haben. „Die Libido würde bleiben. Aber nur sie“ (II, 301). Was auch immer geschähe, wäre Verrat an Wega. Das Kissenbollwerk mahnt:

„Kein Vogel lebt ohne Nest, keine Frau ohne Bett. Und magst du auch dreimal erhört sein, wo sollst du hin – dich verbergen vor den acht unvermeidlichen Nachtstunden?“ (II, 303)

Als er Wegas Wohnung gesucht hatte, war ihm im Hausgang ein Junge entgegengekommen, der ein hellrotes Motorrad vor sich herschob. Er war ungehalten gewesen und hatte sich gefragt, was der Kerl bei Wega zu suchen habe. Aber der Sinn der Begegnung war ihm verborgen geblieben. Und nun, vom „Kissenbollwerk“ in die Flucht geschlagen, begegnet er dem Jungen zum zweiten Mal:

„Da kam das Motorrad in voller Fahrt auf ihn zugerollt. Der Junge mit der eingedrückten Nase sah sich wie ein Sieger auf der Straße um. Und Kostoglotow ging, besiegt, geschlagen“ (II, 303).

Bewußt bleibt Solschenizyn an dieser wie an den meisten entscheidenden Stellen von *Krebsstation* innerhalb des Symbols. Er überläßt es dem Leser auszudeuten, was Kostoglotow intuitiv begriffen hat: Der Junge stellt das Leben in seiner biologischen

Hochform dar. Von diesem Leben abgewiesen, gibt Kostoglotow auf, weil er in einer Liebe, die im Physischen dazu verdammt ist unerfüllt zu bleiben, keinen Sinn sieht. So reicht er seine zerdrückten Veilchensträuße – wieder eine symbolische Geste – zwei jungen Usbekinnen in Pionieruniform mit langen Zöpfen, die ihm entgegenkommen, und flüchtet.

Doch schon auf der Kommandantur, wo er seine Papiere in Ordnung bringt und die zuvorkommende Haltung eines neuen Kommandanten ihn ahnen läßt, daß im Rußland nach Stalin ein neuer Wind zu wehen beginnt, wird sein Entschluß wieder schwankend. Noch haben seine Argumente, nicht zu Wega zurückzukehren, keineswegs an Schwere eingebüßt. Aber der Zweifel ist da. An der Straßenbahnhaltestelle und später dann in der Straßenbahn selbst ist er voll nagenden Schmerzes:

„Warum floh er wie ein Schuldiger, wie ein entehrter Mensch? Irgend etwas mußte sie doch gedacht haben, als sie ihn behandelte. Sie hatte geschwiegen, sie war seinen Blicken ausgewichen, als er sie bat, die Behandlung einzustellen. Warum sollten sie nicht über sich hinauswachsen können? Waren sie denn keine *Menschen*? Wega, Wega, auf jeden Fall!“ (II, 311)

An dieser Stelle fühlt Kostoglotow erneut, daß Liebe etwas ist, das über das Physische hinausgeht und den Menschen in seiner personalen Totalität ergreift. So ist denn auch plötzlich wieder die gläubig-absurde Hoffnung auf eine Möglichkeit des Zusammenseins und Zusammenfindens jenseits des Physischen da. Aber gerade in diesem Augenblick wird im Gewühl und Gedränge der Trambahn ein junges Mädchenleib an ihn gepreßt:

„Die Empfindung, der er jetzt bei der Berührung mit einem Frauenkörper – seit Jahrzehnten zum ersten Mal wieder – spürte, durchdrang ihn um so stärker! Sie bedeutete Glück und Qual zugleich. Denn die Schwelle, die zu dieser Empfindung führte, konnte er nicht einmal mehr mit fremder Hilfe überschreiten. Man hatte ihn ja genau informiert: die *Libido* würde bleiben. Aber nur sie!“ (II, 312)

Aber während Oleg die Süße dieser Berührung auskostet „– ein größeres Glück konnte er nicht mehr erwarten –, kommt ihm zu Bewußtsein, daß er zu Wera fährt, „um sie zu quälen und zu betrügen.“

„Daß er von ihr ein größeres Opfer würde verlangen müssen als von sich selbst.

Sie hatten sich hochtrabend darüber unterhalten, daß eine geistige Verbindung wertvoller als jede andere sei. Aber nun mußte er einsehen, daß seine Hände, die zusammen mit den ihren diese Brücke gespannt hatten, kraftlos geworden waren. Er fuhr zu ihr, um sich des einen zu versichern, aber gequält würde er an etwas anderes denken. Und wenn sie weggehen und er in ihrem Zimmer allein zurückbleiben würde, würde er über jedem ihrer Kleidungsstücke weinen, über jeder Kleinigkeit, über jedem winzigen parfümierten Taschentuch.

Nein, er mußte klüger sein als sie. Er mußte zum Bahnhof fahren“ (II, 313).

Diese Szene enthält eine eindeutige Absage an das Menschenbild des Materialismus. Oleg begreift im Glück und der Qual dieser ungewollten Berührung mit dem Körper eines jungen Mädchens, daß die Liebe wohl über das Physisch-Sexuelle hinausgeht, daß sie, um mit Katharina Kippenberg zu reden, „eine heilige Erscheinung der Natur“ ist, „ein Urphänomen, das unergründlich und unbegreiflich ist und durch das sie das Größte bewirkt. Nicht nur setzt sich das Leben in den Liebenden leiblich fort, auch

im Seelischen und Geistigen bedeutet ihr Auftreten den leidenschaftlichen Ausbruch aus aller Mittelmäßigkeit und den stürmischen Einbruch in die hohen Bezirke des Seins, die freudige Bejahung alles Glaubens, die tragende Kraft der Hoffnung.“⁵

Er erkennt aber auch zugleich, daß die Liebe menschlich und irdisch ist. Damit ist gegeben, daß sie sich im Körperlichen wohl nicht erfüllt, aber auch im geistig-körperlichen Beisammensein ohne die innige Umarmung schmerzvoll unvollendet bleiben muß. Aus dieser Einsicht erfolgt der Entschluß zum Verzicht. Indem Oleg verzichtet, bestätigt er in leidvoll-triumphierender Weise, daß die Wirklichkeit des Menschen sich nicht im Hier und Jetzt des Materiellen erschöpft. Er verzichtet, weil er liebt und weil er seine Liebe rein halten will. Rein kann sie aber nur bleiben in der vollkommenen körperlichen Erfüllung oder aber im vollkommenen Verzicht. In beiden Fällen nämlich bleibt der Partner, als Ich oder Du, in seiner personalen Integrität unangetastet. So wird aus dem Verzicht höchster Beweis der Liebe, weil nunmehr Liebender und Geliebte, über das Physische hinaus, in jenen Bezirk eingetreten sind, wo sie – um noch einmal Katharina Kippenberg zu zitieren – „ganz in der Gnade des Gefühls“ leben, „das sie in Gottes Nähe führt“. Sie haben jene höchste Form der Liebe erreicht, die Franz Werfels Frauenfiguren anstreben und auch Rilke in der ersten der „Duineser Elegien“ beschreibt.

So setzt sich Oleg Kostoglotow am Bahnhof hin und schreibt einen Abschiedsbrief an Wega. Im Verzicht, der aus der Einsicht geboren wurde, daß eine Liebe, der die physische Erfüllung versagt bleiben muß, das geliebte Wesen in seiner personalen Selbstverwirklichung mindert, bestätigt er, daß die Liebe über das Körperliche hinausgeht und im Geistigen wurzelt. Das mag auf den ersten Blick paradox scheinen, ist aber darum nicht weniger wahr. Oleg findet nämlich den Mut zu verzichten, weil er eingesehen und begriffen hat, daß im Menschen Körper und Seele, Physis und Metaphysis, Geist und Natur in personaler Einheit unauflösbar verschmolzen sind. Darum ist ein Zusammenleben ohne physische Intimität in wahrer Gattenliebe nicht möglich. Statt daß beide Partner ineinander und miteinander zu einer höheren und vollenderen Verwirklichung ihrer selbst gelangen, mindern sie sich gegenseitig.

Als der Zug, der ihn wieder in die Verbannung zurückbringen soll, anruckt, zieht sich in Oleg „dort, wo das Herz war, oder die Seele, etwas zusammen“ (II, 327). Gäbe es nicht „das Herz oder die Seele“, dann wäre dieser Verzicht sinnlos, oder besser, dann wäre Kostoglotow nie auf den Gedanken gekommen, zu verzichten. Darum bedeutet gerade diese verzichtende Liebe die klarste Absage an den Materialismus. Sie ist die Antwort auf die Frage Schulubins nach der Operation:

„Ein Bruchteil, he? Ein winziges Stückchen wird bleiben?“ flüsterte der Kranke weiter. Da ging es Oleg auf, daß Schulubin nicht phantasierte, ihn sogar erkannt hatte und nun an das letzte Gespräch vor der Operation anknüpfte. Damals hatte er gesagt: „Manchmal fühle ich es ganz deutlich, daß in mir mehr als mein bloßes Ich ist. Etwas Unzerstörbares, Erhabenes! Ein winziger Teil des Weltgeistes. Fühlen Sie das nicht auch?“ (II, 260)

⁵ K. Kippenberg, Kommentar zu Rilkes „Duineser Elegien“ (Zürich: Manesse-Verlag 1951) 67.

Indem Oleg verzichtet, bestätigt er: es gibt es, dieses Unzerstörbare, Erhabene! Und weil jede echte, den Menschen in den Tiefen des Personalen ergreifende Liebe eine immer wieder erneuerte Bestätigung dieser Einsicht ist, ist die Liebe in *George Orwells* visionär-utopischem kommunistischen Totalitarismus zum Staatsverbrechen avanciert. Unverbindliche Sexualität duldet der Große Bruder, wie er das Zähne-waschen und das Defäkieren duldet. Nicht aber Liebe.

Vom sozialistischen Realismus zum symbolischen Realismus

Solschenizyns Werk wächst aus der Erfahrung der Höllenwelt stalinistischer Arbeitslager. Mit ihm ziehen der Tod und das Böse wieder in die russische Literatur ein, und er verleiht ihnen jenes Wirklichkeitsgewicht und jene Bedeutung, die sie bei Dostojewski besitzen. An die Stelle des staatsfördernden, obligatorischen Optimismus ist wieder das Wissen um das Verfallensein der Welt und des Menschen an das Böse getreten. Der letzte Satz von „Krebsstation“ gilt dem Bösen und wiederholt leitmotivartig:

„Der Zug rollte, und Olegs Schuhe baumelten leblos über den Rand des Brettes.

Ein böser Mensch hatte dem Makak-Rhesus Tabak in die Augen geworfen. Nur einfach so“ (II, 327).

Das Böse ist nicht bloß eine Folge ökonomisch-gesellschaftlicher Zusammenhänge, die es zu verändern gilt, um damit automatisch auch den Menschen zu verändern. Der marxistische materialistische Optimismus ist genauso naiv wie der aufklärerisch-Leibnizsche. „Nur einfach so“ streut jemand dem Makak Tabak in die Augen: das Böse ist eine Seinswirklichkeit wie das Gute. Und weil es das Böse gibt, gibt es auch die Hoffnung. Auch dieses Thema kehrt auf der letzten Seite von *Krebsstation* wieder:

„Andere hatten die Krankheit nicht überstanden. Aber er, er würde nicht an Krebs sterben. Auch die Verbannung würde bald wie eine Eierschale von ihm abfallen“ (II, 327).

Hier geht uns vollends die Dimension des Realismus Alexander Solschenizyns auf. Die in sich geschlossene Wirklichkeitsdarstellung bleibt nach allen Seiten hin offen und mündet ins Urbildhaft-Symbolische. Die Krankheit, der Krebs sind Symbole des überall gegenwärtigen Bösen, die Verbannung bedeutet die Einsamkeit des Menschen in einer Welt, in der Mitmenschlichkeit die Hölle ist. Die Erlösung kommt aus der Hinwendung zum Mitmenschen, aus der Liebe. Wer das Böse akzeptiert und voller Hoffnung dennoch Welt und Mitmenschen hinnimmt, oder vielmehr als Bedingung der eigenen Selbstverwirklichung annimmt, der „wird nicht an Krebs sterben“.

Auch in einer Gesellschaft, die durch Terror, institutionalisiertes Spitzelwesen, Normenzwang und Gesinnungsvergewaltigung aus der Ausbeutung und Übervorteilung des Mitmenschen geradezu eine Bedingung des Überlebens macht, vermag der Mensch Mensch zu bleiben, wenn er nicht des andern Wolf, sondern Bruder und Mitmensch ist. Das ist die Lehre, die Oleg Kostoglotow am Schluß des Romans dem angeblichen

Psychopathen erteilt, der Irrsinn mimt, um sich im Gedränge durch die ihm zugestandene Narrenfreiheit einen besseren Platz zu ergattern. Oleg ruft ihm zu, er sei auch „von dort“. Der andere möchte wissen, von wo, und Oleg antwortet: „Wo neunundneunzig weinen und nur ein einziger froh ist“ (II, 325).

In der Erzählung *Ein Tag aus dem Leben des Iwan Denissowitsch* steht Solschenizyn noch so unter dem Eindruck seiner Erlebnisse in den Arbeitslagern, daß die Feder sich gegen jede Gefühlsäußerung sträubt. Man hat den Eindruck, als sei sein extremer Naturalismus, diese geradezu asketische Beschränkung auf Tatsächlichkeit und Wirklichkeitsmaterial eine Art von Selbstsicherung, als lege er um seine Seele eine steinharte Schicht Faktizität, um überhaupt schreiben zu können. Ähnliches finden wir auch in der deutschen Literatur direkt nach 1945 bei *Borchert*, *Jens* oder *Andersch* und dem frühen *Böll*.

Im *Ersten Kreis der Hölle* stoßen wir noch auf die gleiche Detailtreue. Solschenizyn breitet ein schier unüberschaubares Tatsachenmaterial vor uns aus. Figurenreichtum, Vielsträngigkeit und Verzweigung des Handlungsgewebes sowie schichtweise Überlagerung der Handlungsebenen nehmen Tolstoische Ausmaße an. Dennoch hat sich etwas geändert. Dieser Roman hat bei aller epischen Breite, trotz striktester Vermeidung jeder Form der auktorialen Einmischung oder des Ausweichens ins Essayistische, einen starken Hang zum Pamphletarischen. Die Erstarrung des Herzens hat sich gelöst und dem Haß Platz gemacht. Einem berechtigten Haß gegen das Regime Stalins. Haß geboren aus der Überzeugung, daß ein Ideal, an das man mit der ganzen enthusiastischen Macht der jungen Mannesjahre geglaubt hatte, schmäählich und schändlich verraten wurde.

Der Roman gibt einen großartigen Einblick in den Mechanismus des stalinistischen Polizeiterrors. An mannigfaltigen Beispielen wird demonstriert, wie aus dem utopischen Ideal der klassenlosen Gesellschaft und der Diktatur des Proletariats die totalitäre Diktatur einer neuen Klasse unproduktiver Apparatschiks herauswuchs, ein Beamtenstaat auf staatskapitalistischer Grundlage.

Zugleich finden wir *Eric Hoffers* Einsicht aus seinem Buch *Die Angst vor dem Neuen*⁶ bestätigt, daß Bereitschaft und Wille zur Arbeit nur in einer freiheitlichen, individualistischen Gesellschaftsordnung möglich sind, weil sich das Individuum in seinem Wertgefühl dort täglich aufs neue vor dem strengsten Kontrolleur, den es gibt, dem eigenen Ich bestätigen muß. Dort aber, wo das Individuum dem Kollektiv völlig untergeordnet ist und der Individualismus als strafbare ideologische Abweichung gilt, schwindet die Lust an der Arbeit, weil sich durch sie der Mensch nicht mehr in seinem Wertgefühl bestätigt sieht. Jetzt braucht es, um die Räder rollen zu lassen, mehr Aufseher als Arbeiter. Damit die Mitglieder der Gesellschaft arbeiten, müssen sie mit Propaganda betäubt, mit der Geißel des Terrors bedroht und überall im Land herumgestoßen werden. Es gelingt Solschenizyn, in seinen Bildern des sowjetrussischen

⁶ Rowohlts deutsche Enzyklopädie, Bd. 288.

Alltags im *Ersten Kreis der Hölle* diese Diskrepanz zwischen wissenschaftlichen und technischen Spitzenleistungen auf einzelnen Gebieten und der allgemeinen zivilisatorischen Unterentwicklung anschaulich und eindringlich vorzudemonstrieren. Immer wieder bewahrheitet es sich, was der Direktor der Industrie- und Handelskammer Indiens, *Andhra Pradesh*, 1958 sagte: „Es ist schwerer, die Mitglieder eines Gemeinwesens mit Unterkunft, Kleidung und Nahrung zu versorgen, als einen Satelliten zu starten.“⁷ Zugleich wird offensichtlich, daß eine kollektivistische, die individuelle Freiheit mit Füßen tretende Gesellschaftsordnung hierzu am wenigsten imstande ist, weil sie die Massen wohl mit Enthusiasmus und Kampfwillen erfüllen kann, durch die Mißachtung der Freiheit und der Autonomie des Individuums aber nie eine automatische Bereitschaft zu täglicher Arbeit herstellen kann. Terror, zum Staatsprinzip erhobenes Spitzelwesen, bürokratischer Leerlauf, Begünstigung der „neuen Klasse“, Gesinnungs- und Gewissensvergewaltigung, bornierter ideologischer Dogmatismus, das alles wird im *Ersten Kreis der Hölle* anschaulich und detailliert geschildert. Dennoch reicht dieses Romanwerk von ungeheurer Breite und Fülle nicht an *Krebsstation* heran.

Der Grund wurde schon angedeutet. *Der erste Kreis der Hölle* steht noch zu stark unter dem Einfluß des direkten Erlebens. Haß, Ablehnung und Aufbegehren sind, bei aller epischen Distanz, zu stark fühlbar. Noch ist der Lavastrom der Emotionen nicht zu jener harten Masse erkaltet, aus der große Kunstwerke gemeißelt werden. In *Krebsstation* aber hat Solschenizyn Abstand gewonnen.

Krebsstation steht an Stoffmasse und Detailreichtum hinter dem *Ersten Kreis der Hölle* zurück. Das Geschehen ist weniger aufgefasert. Überall spüren wir, trotz der realistischen Faktur, einen bewußten Willen zur Beschränkung auf das Wesentliche. Die mühsam gewonnene Distanz zum eigenen Erleben spiegelt sich im Abstand zum Gestalten. Dieses wird durchsichtiger im organischen Aufbau und zugleich bedeutsamer in der Aussage, weil die Wirklichkeit dauernd ins Symbolische einmündet. Mit dieser Überhöhung ins Symbolische wächst auch die Weltschau aus der bei aller Weite doch engeren Problematik des *Ersten Kreises der Hölle* ins Allgemein-Gültige.

In diesem hohen Bezirk der Menschlichkeit ist dann auch plötzlich die menschlichste der Haltungen da: der Humor. Im *Ersten Kreis der Hölle* gibt es Ironie, bis ins Groteske getriebene Satire, aber kaum Humor. Der wird erst möglich, wenn sich die Hin- und Annahme des Bösen als Seinsrealität mit irdischer und überirdischer Hoffnung vermählt, wenn heitere Gelöstheit in verzeihendem Wissen auch dort lächeln läßt, wo weniger Weisheit Tränen auslöst.

Der erste Kreis der Hölle steht unter dem Zeichen des Hasses und des Aufbegehrens. Es ist eine literarische Abrechnung mit einem unmenschlichen Regime. In *Krebsstation* liegt über allem Liebe und Hoffnung. Es ist der gelungene Versuch, auch im Herrschaftsbereich der Unmenschlichkeit echtem Menschentum einen, wie auch immer kleinen, Bereich der Unversehrtheit abzugrenzen.

⁷ Zitiert ebd. 35.

F. G. Friedmann

Die Indianer in den USA

Die folgende Darstellung der Geschichte der Beziehungen zwischen der weißen Bevölkerung und den Indianern auf dem Territorium der heutigen Vereinigten Staaten von Amerika beschäftigt sich mit fünf Themen: mit den Kontakten, die Angehörige europäischer Nationen auf ihren frühen Erkundungsreisen, Eroberungszügen, Besiedlungs- oder Missionsversuchen mit Vertretern verschiedener Indianerstämme hatten; mit der Rolle, die Indianerstämme in den Kämpfen europäischer Mächte um die Hegemonie in Nordamerika sowie in dem Unabhängigkeitskampf der dreizehn englischen Kolonien gegen das Mutterland spielten; mit dem Schicksal, das die nordamerikanischen Indianerstämme als Folge des Landhungers der weißen Siedler und Unternehmer zu erleiden hatten; mit der Politik, die die Einzelstaaten und die Bundesregierung gegenüber den Indianern verfolgten, sowie mit der Lage der nordamerikanischen Indianer in der heutigen Industriegesellschaft.

Die ersten Kontakte von Vertretern europäischer Kulturen mit nordamerikanischen Indianerstämmen

Die Vorstellungen, die die *spanische* Krone und die in ihrem Dienst stehenden „Conquistadores“ von den Indianern Nordamerikas hatten, waren von den Erfahrungen mit den indianischen Hochkulturen in Mexiko und Peru bestimmt. Man erhoffte sich große Schätze von Edelmetallen, die von unterworfenen oder versklavten Indianerstämmen gefördert würden. In Wirklichkeit gab es in den großen Weiten Nordamerikas weder leicht zugängliche Bodenschätze noch verstärkte Kulturen, die man gleichsam mit einem Schlag unterjochen konnte.

Die Erkundungszüge in den extremen Südosten, den Südwesten und den Fernen Westen des nordamerikanischen Kontinents, die für die spätere Entwicklung des Landes von größter Bedeutung waren, wurden von Mexiko oder den Antillen aus geführt, und zwar von Angehörigen des spanischen Adels, die in standesgemäßer Ausrüstung antraten. Dazu gehörte auch ein Train von Indianersklaven, die man sich durch Sklavenjagd oder durch Erpressung von Stammeshäuptlingen angeeignet hatte. In der Behandlung der Indianer spielten von Anfang an Ordensgeistliche eine mäßigende Rolle; denn es war schwierig, die Seelen derer zu gewinnen, die erst mit unmenschlicher Grausamkeit behandelt worden waren. Bei den späteren Versuchen der Spanier, dauerhafte

Siedlungen zu gründen, spielten die Mönche eine entscheidende Rolle: In New Mexico und Kalifornien gelang es ihnen, Angehörige einiger Stämme nicht nur zum Christentum, sondern auch zu einem landwirtschaftlichen Leben zu bekehren, das sein Zentrum in den von den Patres geleiteten „Misiones“ fand. Die „Misiones“ und die sie unterstützenden militärischen „Presidios“ fungierten gleichzeitig als Bollwerk gegen die Ambitionen anderer außereuropäischer Nationen.

Die *französischen* Erkundungszüge waren in ihrem Umfang und Erfolg denen der Spanier durchaus ebenbürtig. Sie begannen im äußersten Nordosten, an der Küste Neufundlands, und bewegten sich zuerst den St. Lorenzstrom hinauf bis in das große Seengebiet, dann den Mississippi hinunter bis zu dessen Mündung. Der nördliche Teil des Kontinents erhielt den Namen Kanada, die große Pyramide, die als Basis die kanadische Grenze und als Spitze den heutigen Staat von Louisiana hatte, wurde das sogenannte „Louisiana Territory“; es schloß das gesamte Gebiet des Mississippi und seiner Zuflüsse ein. Die Franzosen, deren Interesse in der Neuen Welt sich anfangs auf Fischerei beschränkt hatte, entwickelten bald einen weitverzweigten Pelzhandel mit dem indianischen Hinterland. Das Geschäftsinteresse diktierte eine adäquate Behandlung der Handelspartner. Versuche, die Indianer mit oder ohne Verabreichung von Alkohol zu übervorteilen, wurden von den französischen Missionaren streng verdammt. Sie strebten im Gegensatz zu den spanischen Missionaren lediglich eine religiöse Bekehrung der Indianer an; Veränderungen der sozialen Struktur oder der Kultur der Indianerstämme standen nicht auf ihrem Programm.

Verglichen mit den Spaniern und Franzosen waren die *Engländer* vor allem Siedler, und zwar Siedler mit einer Ideologie, die ihnen dazu verhalf, in zwei Jahrhunderten harter Arbeit und kriegerischer Auseinandersetzungen ihre europäischen Konkurrenten aus dem Feld zu schlagen und den Kontinent im eigenen Sinn aufzubauen. Im Gegensatz zu folkloristischen Darstellungen, die von ursprünglicher Freundschaft zwischen Siedlern und Indianern sprechen, führte der Drang nach effektiver Besitznahme und Ausbeutung des Landes in Wirklichkeit zu einer fast endlosen Kette von Konflikten mit Indianerstämmen, die das Land als Sammler, Jäger oder Agrikultoren ihr eigen nannten. Sowohl in Neu-England als an der mittelatlantischen Küste fanden schon in den ersten Jahren der englischen Besiedlung entscheidende Kämpfe statt: 1622 wurde Jamestown in Virginia durch einen Indianerangriff beinahe vernichtet; 1637 rotteten Neu-Engländer den Stamm der Pequot aus, 1675/76 wurde die Macht der Indianer im südlichen Neu-England durch einen Sieg über die Mohawks gebrochen.

Die Stellung der englischen evangelischen Kirchengemeinden und religiösen Gruppierungen gegenüber den Indianern war nicht einheitlich, wenn auch zu Anfang die puritanische Geisteshaltung überwog. Die sogenannten Pilgerväter, die 1620 in Neu-England landeten, sahen in den Indianern die Kanaaniter des Alten Testaments, die weggefegt werden müssen vor den Heiligen des Herrn. Die ersten Geschichtsschreiber der Besiedlung Neu-Englands beschreiben die Indianer mit Vorliebe als eine dem Teufel verschriebene Rasse, als Bluthunde oder als heidnische Dämonen. *William*

Penn andererseits, der Leiter der Quäkerkolonie Pennsylvania, akzeptierte sie als gleichwertige Brüder.

Die Kontakte zwischen nordamerikanischen Indianerstämmen und Vertretern europäischer Kulturen zeigten von Anfang an, daß eine Akkulturation im Sinn gegenseitiger Durchdringung oder der Absorbierung einer der beiden Kulturtypen durch den anderen nicht in Frage kam. Individuelle Bewährung, landwirtschaftliche Erschließung der dafür geeigneten Teile des Kontinents, Entwicklung und Nutznießung von Kapital, all diese vor allem für die englische Besiedlungs- und Aufbaumethode wichtigen Elemente spielten bei den Indianern Nordamerikas eine verschwindende Rolle. Zu den Kulturmerkmalen einzelner Indianerstämme wie den Ogalala Sioux gehörte, daß Versuche einzelner Mitglieder, „anders“ zu sein oder untereinander in einen Konkurrenzkampf einzutreten, als sozial verwerflich galten. Ob der „Potlatsch“, das ostentative Verschenken oder Zerstören von Gütern, wie es bei den Kwakiutl geschah, einen Prestigekampf zwischen Stammeshäuptern hervorrufen sollte oder ein Zeichen der Verachtung aller weltlichen Güter war, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Sicher ist, daß bei vielen Stämmen die Nachfolge in einem Amt durch Verwandtschaft bestimmt wurde – und zwar innerhalb der weiblichen Linie; daß das Necken eines jüngeren Menschen durch einen Älteren ein wirksames sozialpädagogisches Korrektiv bedeutete, das die öffentlichen Konflikte innerhalb eines Stammes auf ein Minimum reduzieren sollte; und daß die Anhäufung von Kapital, ja selbst der permanente Besitz von Land bei den meisten Stämmen unbekannt war. Dazu kam, daß Landwirtschaft meistens als eine Angelegenheit der Frauen galt, während Männer sich vor allem der Jagd und einer Vielfalt von Zeremonien hingaben. (Das Matriarchat wird demnach von einigen Anthropologen mit der Entwicklung der Landwirtschaft durch die Frauen und mit der dadurch notwendigen Seßhaftigkeit in Verbindung gebracht, während andere seinen Ursprung in der bei den primitiven Horden vorherrschenden Polyandrie sehen.)

Eine besondere Rolle spielte das geistige Leben, genauer: das Verhältnis der verschiedenen Indianerstämme zu den Geistern. Sie schienen die ganze Welt, vor allem aber das Tierreich, als von Geistern belebt und beherrscht anzusehen, mit denen es galt in Freundschaft zu leben. Totemismus, der Glaube an einen gemeinsamen Tierahnen, soll u. a. ein Ausdruck der Verwandtschaft zwischen Mensch- und Tierwelt sein. Auch die zahlreichen Tabus, die die Jagd umgaben, weisen in die gleiche Richtung. Dabei wurden manche Tiere, z. B. der Bär, besonders verehrt. Man sprach ihn oft wie einen Verwandten an und machte ihn rechtzeitig aufmerksam, daß man ihn jagen würde. Nachdem man ihn erlegt hatte, entschuldigte man sich bei ihm für diese Tat. Vögel wurden aufgefordert, die Gebete der Menschen den Göttern zu überbringen; die Seele eines nach den festgelegten Regeln erlegten Tiers wurde gebeten, zu seinen Freunden zurückzukehren und seinen Tod zu verkünden, auf daß sich andere Tiere der gleichen Art leichter erlegen ließen. Im Südwesten führte man den Schlangentanz auf, damit die Schlangen zu den Regengöttern zurückkehrten und dort erzählten, wie gut sie von

den Menschen behandelt wurden, was die Götter veranlassen sollte, den Menschen Regen zu schenken.

Die Siedler des nordamerikanischen Kontinents entlehnten von den Indianern wichtige Teile ihrer materiellen Kultur einschließlich der Bezeichnungen, sowie etwa die Hälfte aller heute in Amerika gebrauchten Namen von Flüssen und Seen und einer beträchtlichen Anzahl von Orten. Diese materielle Kultur – vor allem domestizierte Pflanzen – war größtenteils in den Hochkulturen Zentralamerikas entwickelt und nach Nordamerika ausgeführt worden. Man denke an Mais, Kakao oder Chili. Tabak ist ein besonders gutes Beispiel dafür, wie ein materielles Kulturelement aus dem sozialen und geistigen Zusammenhang einer Kultur gelöst werden kann, um in anderen Ländern eine rein materielle oder geistig vollständig andere Funktion auszuüben. Tabak, der bei den Indianern Nordamerikas als Reisepaß und als Symbol von Freundschaft und Frieden gegolten hatte sowie als eine den Göttern wohlgefällige Gabe, breitete sich innerhalb von 100 Jahren über die ganze Welt aus, ohne jedoch die ursprüngliche geistige Bedeutung mitzunehmen. Umgekehrt gab es Fälle, in denen Indianerstämme einen Teil der materiellen Kultur der Weißen übernahmen, ohne deren geistige Kultur zu absorbieren. So lernten Pueblo Indianer – und von diesen die Navahos – Schafherden zu halten und Wolle zu spinnen und zu weben. Indianerstämme in den großen Ebenen übernahmen um 1640 von den Weißen das domestizierte Pferd, im Gegensatz zu dem wilden Pferd, das sie in früheren Zeiten gejagt hatten und das inzwischen ausgestorben war. Das domestizierte Pferd, das als Tragtier und bei Büffeljagden gebraucht wurde, änderte zwar die soziale Struktur einiger Stämme, indem sich jetzt größere Banden zu Jagd-, Beute- und Kriegszügen bilden konnten, wurde jedoch als relativ isoliertes Kulturelement absorbiert, ohne die Gesamtkultur als solche wesentlich zu verändern.

Gab es auch keinen bemerkenswerten Einfluß der geistigen Kultur der nordamerikanischen Indianer auf die weißen Siedler des Kontinents, so wirkten doch Augenzeugenberichte und Studien auf die philosophische Phantasie einiger der bedeutendsten politischen Denker Europas. *John Locke* studierte einige der 73 Bände der zwischen 1610 und 1791 erschienenen *Jesuit Relations* (Jesuitenberichte). *Montesquieu* benutzte die 1724 erschienene Arbeit des Jesuitenpaters *J. F. Lafitau*, die die Irokesen und Huron als Beispiele für den natürlichen Menschen darstellte, in seinem Vergleich der Verfassungen. Und *Friedrich Engels* stützte sein Werk über die Familie auf *Lewis Morgan*, der 1851 *The League of the Iroquois* und 1871 *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* veröffentlicht hatte.

Die Indianerstämme in den Kämpfen um die Vorherrschaft auf dem Neuen Kontinent

Die Bedeutung verschiedener Indianerstämme für die weißen Einwanderer lag, abgesehen von der Nützlichkeit ihrer materiellen Kultur, darin, daß man versuchte, sie als Verbündete in die Kämpfe europäischer Nationen um die Vorherrschaft auf dem

Neuen Kontinent einzuschalten. Freilich hatte es schon vor der Ankunft der Europäer Kriege in Amerika gegeben. Diese waren jedoch, wo immer es sich um mehr als rituelles Geplänkel handelte, von wenigen, ausgesprochen kriegerischen Stämmen verursacht worden. So hatten Mitglieder der Föderation der Irokesen (die sogenannten „Fünf Nationen“) die Algonkin, Delaware und Huron überfallen und die Erie praktisch ausgerottet; ja sie legten mehr als 1000 Meilen zurück, um mit der Niedermetzelung der Pawnee ihrer Kriegslust zu genügen.

Im Nordosten hatten die religiösen Separatisten der Plymouth Colony eine Verteidigungspolitik entwickelt, die darin bestand, verschiedene, potentiell gefährliche Indianerstämme gegeneinander aufzuhetzen. Dagegen waren Franzosen wie *Lasalle*, die den Pelzhandel bis weit in das Innere des Landes ausdehnten, auf die Freundschaft und Kooperation der dort ansässigen Indianerstämme angewiesen. Umgekehrt war die mächtige Konföderation der Irokesen von dem ungestörten Handel mit den Engländern und Holländern abhängig. Der eigentliche Konflikt zwischen Engländern und Franzosen brach aus, als die Engländer mit Hilfe der Irokesen die Franzosen daran hinderten, in das fruchtbare Mohawk-Tal einzudringen, das westlich von Albany im Staat New York liegt. Die Animosität der Irokesen gegen die Franzosen wurde noch verstärkt, weil der bekannte französische Entdecker *Champlain* mit den Algonkin im extremen Norden des Landes befreundet war, die ihrerseits die Irokesen besiegt hatten.

Die amerikanische Geschichtsschreibung spricht zwischen 1689 und 1763 von vier *französisch-indianischen Kriegen*. Im „King William's War“ (1689–1697) hatten die Franzosen den im Staat von Maine beheimateten Stamm der Abnaki gegen die Engländer aufgestachelt. In dem Kampf im Gebiet der Hudsonbai zwischen englischen Kräften und den mit ihnen verbündeten Irokesen einerseits und den Franzosen und einer Reihe indianischer Verbündeter andererseits waren die Franzosen im Vorteil. Doch der Friede von Ryswick stellte den ursprünglichen Zustand wieder her. Auch im „Queen Anne's War“ (1702–1713), dem amerikanischen Teil des Spanischen Erbfolgekriegs, gelang es den Franzosen und ihren indianischen Verbündeten, englische Siedlungen zu zerstören. Der „King George's War“ (1744–1748), dem in Europa der Österreichische Erbfolgekrieg entsprach und in dem Irokesen und Franzosen vor allem in der Gegend von Nova Scotia kämpften, führte zur Wiederherstellung des Status quo ante im Frieden von Aix La Chapelle. Der eigentliche „French and Indian War“ (1754–1763) verlief parallel zum Siebenjährigen Krieg und führte nach der Niederlage von Montcalm gegen Wolfe bei Quebec (1759) zum Sieg der Engländer – ihrer wirtschaftlichen Macht, Gesellschaftsformen und Kultur – und der endgültigen Ausschaltung der Franzosen (was 1763 im Frieden von Paris bestätigt wurde). Es gibt Historiker, die den Indianern, vor allem den Irokesen, eine maßgebende Rolle in dieser weltgeschichtlichen Entscheidung zubilligen.

Was die Konkurrenzkämpfe zwischen den Siedlern im Süden und Südosten des Kontinents betrifft, so spielte der Wandel im europäischen Kräfteverhältnis eine größere Rolle als die Indianerstämme, die man vor allem als Puffer gegen die benach-

barten Siedlungen anderer europäischer Mächte zu benutzen suchte. So sahen die englischen Siedler der Kolonie South Carolina (gegründet 1663) in den Cherokee eine Barriere gegen die in Florida ansässigen Spanier. Die Cherokee waren auch nützliche Handelspartner. Umgekehrt waren die englischen Kolonisten – im Gegensatz zu den spanischen Mönchen – imstande, Pelze gegen Messer, Gewehre und Alkohol einzutauschen. Andererseits versuchte der Franzose *Bienville*, der 1718 New Orleans gegründet hatte, mit Indianerstämmen Bündnisse gegen England und seine Kolonien zu schließen. Die Entscheidung über den Besitz der Territorien fiel jedoch in Europa: am Ende des Siebenjährigen Kriegs wurden die Spanier von den Engländern aus Florida vertrieben (ihr endgültiger Abzug nach einer Rückkehr während der amerikanischen Revolution fand erst 1819 statt). Louisiana wurde an Spanien abgegeben, um es vor dem Zugriff der Engländer zu retten. 1800 ging es zurück an Frankreich, das es 1803 an die Vereinigten Staaten verkaufte.

Die spanischen Besitzungen im heutigen Südwesten und fernen Westen des Landes wurden nur in geringem Maß von anderen europäischen Mächten gefährdet. Als sie sich 1821 zum unabhängigen Mexiko schlugen, stand die Mehrzahl der Indianerstämme auf seiten der Unabhängigkeit, die sie auch nach der Einverleibung der ehemals mexikanischen Territorien durch die Regierung der Vereinigten Staaten garantiert sehen wollten.

Während des amerikanischen Unabhängigkeitskampfes blieben bedeutende Stämme England gegenüber loyal. Dies führte u. a. dazu, daß Washington eine Armee in das Gebiet der Irokesen schickte und ihre Dörfer sowie ihre Ernte niederbrennen ließ, was die Moral der Irokesen endgültig brach und sie zu einem Leben in Reservaten verdammt.

Das Schicksal der Indianerstämme bei der Besiedlung des Landes durch die Weißen

Wo die Vorherrschaft der angelsächsischen Siedler etabliert war, wurde die Geschichte der Beziehungen von Weißen und Indianern fast ausschließlich durch die vorrückende „frontier“ bestimmt. Unter „frontier“ versteht man das Vordringen von Siedlern in noch relativ unbevölkerte Gebiete. Dabei vertraten die Siedler, je nach Herkunft und der Gegend ihrer Betätigung, verschiedene Interessen: sie versuchten, wie in der Gebirgsgegend der Appalachen, als kleine Farmer ihr Leben zu fristen, oder, wie in den Ebenen des Südwestens, Rinderherden zu züchten; aber sie gruben auch in den Rocky Mountains nach Silber oder Kupfer oder forderten in Kalifornien ihr Glück auf der Suche nach Gold heraus. Wo und wann auch immer diese Versuche unternommen wurden, in einen neuen Teil des Landes vorzudringen, es war nahezu unvermeidlich, daß die Siedler mit Indianerstämmen in Berührung kamen, die das von den Weißen begehrte Land traditionell als das ihre betrachteten. Die Auseinandersetzungen, die teilweise spontanen Charakter hatten, teilweise von Regierungs-

stellen geplant waren, zogen sich über zwei Jahrhunderte hin und wurden beiderseits mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln ausgetragen. Die Weißen bewerteten es als Vorteil, daß die Indianer keine Immunität gegen die Krankheiten der Weißen besaßen. Ganze Stämme wurden durch Epidemien dezimiert, die gelegentlich absichtlich, etwa durch die Ausgabe verseuchter Decken, eingeführt worden waren. Man versuchte Indianerstämme durch Grabschändungen, vor allem aber durch die Einführung von Alkohol „zu demoralisieren“. Der Niedergang der Indianer in den großen zentralen Ebenen wurde durch die systematische Ausrottung der Büffelherden, die ihnen als Lebensunterhalt dienten, beschleunigt. Die Kriegführung selbst war überaus brutal. 1864 hatte eine Gruppe von Cheyenne-Indianern einige Weiße, die über die Rocky Mountains nach der pazifischen Küste reisten, überfallen. Ein Kontingent amerikanischer Soldaten rächte sich, indem es die Indianer niedermetzelte und hundert Skalps in einem Theater in Denver ausstellte.

Das Skalpieren wurde von einer Anzahl von Indianerstämmen vor der Ankunft der ersten Weißen in Amerika praktiziert und soll sich aus der Kopfjagd entwickelt haben. Ein Teil der weißen Bevölkerung soll diese Sitte übernommen haben. Jedenfalls steht fest, daß die Puritaner 1637 Kopfpreise auf die Pequots aussetzten, daß es 1680 Skalppreise in South Carolina und 1689 wieder in Neu-England gab. Die Franzosen haben als erste Skalppreise auf Weiße ausgesetzt. Im Krieg gegen die Seminolen in Florida wurden 200 Dollar für jeden getöteten oder gefangenen Indianer angeboten. In den 60er Jahren des letzten Jahrhunderts (im Zusammenhang mit dem Bau einer transkontinentalen Eisenbahn und der damit verbundenen Ausrottung der Büffelherden) faßte das Territorium von Idaho den Beschluß, daß für jeden Skalp eines erwachsenen männlichen Indianers 100 Dollar, einer Indianerin 50 Dollar und eines Indianerkinds 25 Dollar bezahlt werden sollten, wobei die Ausrüstung des Skalpjägers von der Regierung gestellt wurde. Skalpjägerei durch Weiße soll es bis in die 80er Jahre des letzten Jahrhunderts gegeben haben.

Die offizielle Politik gegenüber den Indianern

Die offizielle Politik der zuständigen Regierungsorgane gegenüber den Indianern stand gelegentlich in scharfem Gegensatz zu den unmittelbaren Interessen der Siedler. Die Beziehungen zu den Indianern, die anfangs von verschiedenen Gruppen von Siedlern und von den Gouverneuren der einzelnen Kolonien geregelt worden waren, wurden 1755 von der englischen Regierung den Superintendenten zweier Departements für indianische Angelegenheiten übertragen, von denen der eine für den nördlichen, der andere für den südlichen Teil des Landes zuständig war. 1761 wurde den amerikanischen Kolonien das Recht abgesprochen, den Indianern Land abzukaufen. 1763 – am Ende des Siebenjährigen Kriegs – setzte Großbritannien eine sogenannte Proklamationslinie fest, die den weißen Siedlern verbot, in die ausschließlich den Indianern

zur Verfügung gestellten Gebiete zwischen den Appalachen und dem Mississippi einzudringen. Gleichzeitig wurde der Handel mit den Indianern der Kontrolle der Krone unterstellt. Nach der Unabhängigkeit folgte die Politik der Vereinigten Staaten dem vorhergegangenen britischen Muster. Schon ein Jahr vor der Unabhängigkeitserklärung hatte der „Continental Congress“, der Vorläufer der verfassungsgebenden Versammlung und des amerikanischen Parlaments, die Verantwortung für die Beziehungen zu den Indianern übernommen. 1793 wurde bestimmt, daß Land von den Indianern nur durch Vertrag erworben werden konnte. Die Indianerstämme wurden als „separate nations“ oder als „dependent nations“ innerhalb des nationalen Territoriums behandelt. Private Abmachungen zwischen Siedlern und Indianern wurden verboten. Unter dem von 1795 bis 1822 geltenden „Indian Factory System“ wurden Handelsposten geschaffen, die unter der Kontrolle der Bundesregierung standen. Der Oberste Gerichtshof entschied 1787, daß das Recht und der Anspruch der Indianer auf ihr Land nicht von einer etwaigen Bewilligung von seiten eines europäischen Königs oder der amerikanischen Regierung abhing, sondern als Teil eines Naturrechts bestand. Diese Auffassung wurde am Anfang des 19. Jahrhunderts in drei verschiedenen Gerichtsverfahren von dem Obersten Bundesrichter John Marshall bestätigt.

Innerhalb der Exekutive wurden indianische Angelegenheiten 1789 der Kompetenz des Kriegsministeriums zugesprochen, das 1824, ohne besondere Anweisung des Kongresses, eine neue Abteilung, das „Bureau of Indian Affairs“, einrichtete. 1849 wurde das „Bureau“ dem neugeschaffenen Innenministerium beigefügt.

Die Verträge, die zwischen der amerikanischen Regierung und einzelnen Indianerstämmen geschlossen wurden, bezogen sich offiziell auf die Sicherung indianischen Landbesitzes, entweder in der von einem Stamm traditionell bewohnten Gegend oder in einem Teil des neuen Westens, der zu weit von der nachrückenden „frontier“ entfernt war, als daß er für die weißen Siedler begehrenswert gewesen wäre. Die Indianer, die sich immer wieder zu Vertragsabschlüssen überreden ließen, interpretierten die Verträge entsprechend ihrer Stammesmoral als absolut verpflichtend, während die Siedler Verträge lediglich als taktische Mittel zur Erfüllung ihrer Interessen ansahen. Die Bundesregierung ihrerseits war sich wohl manchmal nicht der Geschwindigkeit bewußt, mit der sich die „frontier“ auf die den Indianern zugesicherten Gebiete hin bewegte.

Das Schicksal der Cherokee soll stellvertretend zeigen, zu welchen Zwecken Verträge zwischen Indianern und Weißen nur allzu oft benutzt wurden. Zwischen 1776 und 1785 waren die im Südosten des Landes lebenden Cherokee durch ein halbes Dutzend Verträge gezwungen worden, jeweils ein Stück ihres Stammlands abzutreten. Als die weißen Siedler die Verträge nicht beachteten und weiter in das den Cherokee verbliebene Territorium eindringen, schaltete sich das für die Beziehungen zu den Indianern zuständige Kriegsministerium ein und gab eine feierliche Garantie für das Gebiet der Cherokee ab; ja, es gab den Cherokee die Erlaubnis, jeden Eindringling nach eigenem Gutdünken zu bestrafen. Trotzdem wurden die Cherokee entscheidend von *Andrew Jackson* besiegt (1812), was zu einem radikalen Wandel in der Politik

gegenüber den Indianern im Südosten des Landes führte. Man schickte sich an, sie in das Gebiet westlich des Mississippi abzuschieben. Die Situation läßt sich am besten am Staate Georgia verfolgen. Georgia hatte seine Ansprüche auf Land an seiner offenen, kaum definierten Westgrenze 1802 an den Bund unter einer Anzahl von Bedingungen abgetreten, darunter die Zusage des Bundes, den Indianern das Recht auf Land innerhalb der Grenzen von Georgia abzusprechen. Als die Nation der Cherokee sich 1827 eine eigene Verfassung gab, nahm Georgia die angebliche Verfassungswidrigkeit dieses Akts als Vorwand, die eigenen Gesetze auf die Indianer anzuwenden und deren Territorium zu besetzen. Die Cherokee konnten von Präsident *Andrew Jackson*, der den Siedlerinteressen an der „frontier“ nahestand, keine Hilfe erwarten und wandten sich an den Obersten Bundesgerichtshof. Dieser erklärte sich zuerst als nicht zuständig, da die Cherokee keine Bürger der Vereinigten Staaten seien, übernahm jedoch später den Fall, als Georgia die Cherokee als Untertanen betrachtete, wodurch ein zulässiger Streitfall zwischen Bund und Einzelstaat gegeben war. Obgleich die Entscheidung zugunsten der Indianer ausfiel, weigerte sich Jackson, sie durchzusetzen. 1838 befahl dann Präsident *Van Buren*, unter Bezugnahme auf den „Removal Act“ von 1830, die gewaltsame Entfernung der Cherokee in das Territorium von Oklahoma. Ein Viertel der Cherokee-Bevölkerung ging auf dem langen Marsch zugrunde. Auf Betreiben der Eisenbahngesellschaften mußten 1865 die Cherokee, die 1840 die Grenzen ihres neuen Territoriums als permanent garantiert bekommen hatten, unter dem Vorwand, im Bürgerkrieg auf seiten des Südens gestanden zu haben, Westoklahoma abtreten.

Die Idee, die Indianer in Reservaten abzukapseln, war zum ersten Mal 1786 vorgeschlagen worden. 1838 gab es schon 90 Agenturen, die sich mit Reservaten beschäftigten. Im Ganzen wurden etwa 200 Reservate in 40 Staaten der Union errichtet. Der verantwortliche Leiter eines Reservats war meistens ein Mann aus dem Osten der Vereinigten Staaten, der keinerlei Kenntnisse von den Problemen der Indianer besaß und sein Amt aus parteipolitischen Gründen erhalten hatte. Er war absoluter Diktator über den ihm anvertrauten Stamm. Meistens verschaffte er zwei oder drei weißen Geschäftsleuten ausschließliche Lizenzen für den Handel mit den Einwohnern des Reservats. Ferner zwang er die männlichen Indianer, Landwirtschaft zu betreiben, obgleich dies traditionell die Aufgabe der Indianerfrau war. Auch bestand er darauf, daß die Indianer westliche Kleidung trugen und ihre Haare nach weißem Vorbild schneiden ließen.

Die Errichtung von Reservaten war in Wirklichkeit keine Maßnahme zur Förderung der Sicherheit der Indianer (der Kongreß hatte 1834 im „Indian Intercourse Act“ diese fromme Hoffnung zum Ausdruck gebracht) oder zur Verteidigung gegen kriegerische Stämme. Gegen solche Annahmen spricht etwa die Behandlung der Pawnee, die nie gegen die USA gekämpft hatten, sondern sogar mehrmals als Alliierte der Weißen gegen andere Indianerstämme vorgegangen waren. Sie wurden gezwungen, in ein Reservat einzuziehen, wo die Hälfte des Stammes an Krankheiten starb. Immer

wieder wurden feierlich zugesicherte Reservate auf Druck der „frontier“ drastisch verkleinert oder in Gegenden verlegt, die für weiße Siedler uninteressant waren. Dieser Druck wurde besonders akut, nachdem 1862 der „Homestead Act“ verabschiedet worden war, der jedem weißen Siedler die Möglichkeit gab, Landbesitzer zu werden. Dieses Gesetz wurde besonders von den Veteranen des Bürgerkriegs und von Pionierfamilien in Anspruch genommen. Dazu kamen die großen Einwanderungswellen aus Europa, die neue soziale Gruppen nach Westen zogen. Je offener und mobiler die weiße Gesellschaft, vor allem in den neuen „frontier“-Gegenden, zu werden schien, um so heftiger bestand sie darauf, die Indianer hermetisch abzuschließen.

Die praktische Ausführung der Bundespolitik, die bis 1871 formal auf Verträgen mit den Indianerstämmen und in der Substanz in der Abkapselung dieser Stämme in Reservaten beruhte, hing freilich bis zu einem bestimmten Grad von dem „background“ und den Interessen der einzelnen Präsidenten ab. *Grant* hatte 1869 die Idee entwickelt, Quäker als Beauftragte der Regierung in die Reservate zu schicken, damit sie die Indianer durch ihre pazifistische Einstellung zu einem friedlichen Verhalten gegenüber der weißen Bevölkerung brächten. *Jackson* hingegen zeigte die volle Brutalität der südlichen „frontier“-Interessen vor allem in seinem Kampf gegen die Seminolen Floridas. Spanien hatte 1819 Florida unter der Bedingung an die Vereinigten Staaten verkauft, daß der Käufer die Rechte der Indianer voll anerkennen würde. 1834 überredete die amerikanische Regierung die Seminolen, nach Oklahoma umzusiedeln. Im letzten Augenblick wurde diesen jedoch mitgeteilt, daß niemand, der von Negern abstammte, mitgehen dürfe, da er sonst in die Sklaverei verkauft würde. Für die Seminolen hätte dies u. a. die Desintegration der Familien bedeutet. Sie flohen deshalb in die Sumpfgenden Floridas, wo sie sich sieben Jahre lang gegen die weißen Truppen erfolgreich verteidigten. Erst dann fand sich die Mehrzahl der Häuptlinge bereit, nach Oklahoma zu ziehen. Besonders grausam war die Behandlung der Chirichua. Diese waren ein friedlicher, zu der Familie der Apachen gehörender Stamm, dessen Mitglieder 1886 – nach der Festnahme des Apachenhäuptlings Geronimo – in ein militärisches Gefängnis nach Florida gebracht wurden. Gleichzeitig wurde eine kleine Gruppe ihrer Häuptlinge vom Präsidenten der Vereinigten Staaten empfangen, der sie für ihre Loyalität lobte. Unmittelbar darauf wurden sie ebenfalls festgenommen. Da auch die Frauen und Kinder der Chirichua gefangen genommen worden waren, ordnete der Kongreß 1890 eine Untersuchung an, die jedoch nur dazu führte, daß die ganze Gruppe 1894 nach Fort Sill in Oklahoma verlegt wurde, wo sie bis 1914 als militärische Gefangene verblieb.

Die Politik, mit Indianern Verträge abzuschließen, fand 1871 durch Beschluß des Kongresses ein Ende. Die Stämme hörten auf, Vertragspartner zu sein. Dies bedeutete, daß auch die inneren Angelegenheiten der Stämme unter die Kompetenz des Kongresses fielen. Gleichzeitig wurde eine Anzahl sowohl privater als auch öffentlicher Initiativen unternommen, um den Indianern die Eingliederung in die amerikanische Gesellschaft zu erleichtern. Dabei wurde freilich von der Urbevölkerung erwartet, daß

sie sich, wie die jüngsten Einwanderergruppen, an die inzwischen etablierte, vor allem durch angelsächsische Traditionen bestimmte Mehrheitskultur anglich. Man vergaß vor allem, daß, im Gegensatz zum wirtschaftlichen Individualismus der Mehrheitskultur, die soziale Organisation und das religiöse Leben der Indianerstämme eng mit dem Gemeinschaftsbesitz des Landes verbunden waren.

1887 wurde der „Dawes“ oder „General Allotment Act“ verabschiedet, der die Politik der Regierung gegenüber den Indianern bis in die frühen 30er Jahre unseres Jahrhunderts bestimmte. Der „Dawes Act“ hatte drei Ziele: jedem einzelnen Indianer Land zur Bepflanzung oder zu Weidezwecken zuzuteilen, die allgemeine Schulpflicht unter den Indianern einzuführen und die Indianer zu christianisieren. Der Präsident wurde ermächtigt, jedem Familienoberhaupt 30 Hektar Ackerland oder 60 Hektar Weideland zuzuweisen. Jeder Indianer, der seinen Stamm verließ, um die „habits of civilized life“ anzunehmen, erhielt die amerikanische Staatsbürgerschaft. Diejenigen Indianer, die auf den Reservaten blieben, wurden „wards of the nation“, d. h. Mündel der Nation, die sich auf dem Weg von der Unmündigkeit eines Kindes zur erhofften Mündigkeit eines Erwachsenen befanden.

Zwar lösten sich einige Stämme auf, im großen und ganzen jedoch hatte die Philosophie des „Dawes Act“ wenig Erfolg. Schon 1875 hatte man dem Stamm der Kiowas Schafe und Ziegen gekauft, die jedoch bald zugrunde gingen, da die Kiowas lieber Büffelfleisch aßen und mit der Wolle der Schafe nichts anzufangen wußten. 1876 wurden für zehn führende Männer des Stammes stattliche Häuser gebaut, auf deren Besitz die Männer überaus stolz waren, in denen sie aber nicht wohnen wollten. 1906 gaben die Cherokee ihre Stammesangehörigkeit auf und wurden Bürger der Vereinigten Staaten. Als Oklahoma 1907 als Staat in die Union aufgenommen wurde, ging die Unabhängigkeit der innerhalb seiner Grenzen wohnenden Indianerstämme automatisch zu Ende. Die Folge war, daß die einzelnen Indianer, die nunmehr Bürger des Staates waren, den Schlichen mancher Weißer, einschließlich der Gerichte, nicht gewachsen waren und von ihnen in oft grober Weise übervorteilt wurden.

Als eine mehr oder minder direkte Folge der Teilnahme von etwa 25 000 Indianern am ersten Weltkrieg gab der „Snyder Act“ von 1924 allen auf dem Territorium der Vereinigten Staaten lebenden Indianern die amerikanische Staatsbürgerschaft. Die Wirkung dieses Gesetzes war jedoch überaus beschränkt. Noch 1935 durften Indianer die Reservate nur mit der ausdrücklichen Erlaubnis des vom „Bureau of Indian Affairs“ eingesetzten „Superintendent“ verlassen. Und selbst 1956 gab es noch Staaten, die den Indianern die Teilnahme bei den Präsidentschaftswahlen verwehrten. Am wichtigsten war jedoch, daß der Erwerb der Staatsbürgerschaft die wirtschaftlichen und sozialen Probleme der Indianer nicht tangierte. Diese Probleme waren, wie einige private und offizielle Untersuchungskommissionen zwischen 1923 und 1931 feststellen konnten, durch den „Dawes Act“ und die „Allotment Policy“, also durch den Versuch der Auflösung der Stammesgemeinschaften, in katastrophaler Weise verschärft worden.

Franklin Delano Roosevelt ernannte zu Beginn seiner Präsidentschaft (1933) *John*

Collier zum Vorsitzenden des „Bureau of Indian Affairs“. Collier trat für das Recht der Indianer ein, sich ihre kulturelle und soziale Identität zu erhalten. 1934 erließ der Kongreß den „Wheeler-Howard“ oder „Indian Reorganization Act“, um den „Schaden wieder gutzumachen, den die ‚Allotment Policy‘ angerichtet hatte“. Das Gesetz sah die wirtschaftliche und politische Autonomie der einzelnen Reservate vor. Das von *John Marshall* hervorgehobene angeborene, unveräußerliche Recht der Indianer auf ihr Stammesland wurde jetzt ausdrücklich vom Gesetzgeber anerkannt. Die einzelnen Stämme konnten sich eine eigene Gesetzesordnung geben, die allerdings erst in Kraft trat, nachdem sie vom Innenministerium akzeptiert worden war. Dies führte zu großen Schwierigkeiten, da es dem „Superintendent“ eines Reservats oblag, die Entschlüssen des Stammes weiterzureichen, und da die Stammesräte oft Vertraute des „Superintendent“ waren. Außerdem kamen die meisten Indianerstämme, die traditionell Entscheidungen nach dem Prinzip der Einstimmigkeit trafen, schlecht mit dem Mehrheitsprinzip der Demokratie des weißen Amerika zurecht. Immerhin hatten innerhalb von 20 Jahren drei Viertel der Stämme dafür gestimmt, sich in irgendeiner Form im Sinne des „Reorganization Act“ zu organisieren.

Dieser „Act“ sah auch die Gründung von gesetzlich zugelassenen Stammeskörperschaften zum Zweck wirtschaftlicher Transaktionen vor, wobei die Bundesregierung die Treuhänderschaft über den Stammesbesitz übernahm, der weder von den Staaten noch von den Gemeinden besteuert werden durfte. Auch konnte der einzelne Indianer sein Land nur an den Stamm verkaufen. Diese und ähnliche Maßnahmen führten dazu, daß sich bis 1941 das Stammesland der Indianer um eineinhalb Millionen Hektar vergrößern konnte. Wenig erfolgreich war das im „Indian Reorganization Act“ vorgesehene Kreditsystem, das einen Fonds vorsah, der jährlich um 10 Millionen Dollar vergrößert werden sollte. Der Kongreß stellte ursprünglich bewilligte Gelder letztlich doch nicht zur Verfügung, so daß zwischen 1935 und 1945 nur 12 Millionen Dollar als Kredit aufgenommen werden konnten. Einen größeren Erfolg, wenigstens auf dem Gebiet des Schulwesens, hatte der „Johnson-O'Malley Act“, der kurz vor dem „Reorganization Act“ verabschiedet worden war. Er übertrug gewisse Regierungsvollmachten von der Bundesregierung auf die Staaten. Da die Verantwortung für die öffentlichen Schulen in Amerika den Staaten obliegt, führte dieses Gesetz dazu, daß es den Staaten – mit Hilfe von Bundessubventionen – gelang, den Schulbesuch der Indianerkinder wesentlich zu erhöhen.

Die Philosophie des „New Deal“ wurde noch einige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg verfolgt. 1946 schuf der Kongreß nach einer auf das Jahr 1935 zurückgehenden Vorlage die „Indian Claims Commission“, die den Indianern rechtliche Hilfe geben sollte, um ihre Ansprüche auf Rückgabe von Land bei der Bundesregierung durchzusetzen. (In der Tat wurden z. B. 1964 38,5 Millionen Dollar Entschädigung an acht Stämme ausgezahlt.) 1948 traf der Oberste Gerichtshof eine bedeutende Entscheidung in bezug auf die Begriffe „wardship“ und „guardianship“: er entschied, daß Gesetze zum Schutz von bestimmten Bevölkerungsgruppen deren Rechte als Bürger in keiner

Weise beeinträchtigen können; daß etwa der „Superintendent“ eines Reservats keine Befugnis hatte, einen Indianer vom Verlassen des Reservats abzuhalten. (Die „New Deal“-Gesetzgebungen hatten zur Folge, daß die Sterblichkeitsziffer in den Reservaten sank, das Einkommen sich verdoppelte und das von Indianerstämmen bewohnte Areal wieder etwas zunahm.)

Gleichzeitig begannen sich jedoch Kräfte zu regen, die für eine „termination policy“ waren, also für die Aufhebung des besonderen Bundesschutzes, unter dem die Stämme bisher gestanden hatten. 1949 hatte die „Hoover Commission“ „termination“ vorgeschlagen. *Dillon S. Myer*, der 1950 Direktor des „Bureau of Indian Affairs“ geworden war, entzog den „superintendents“ alle Entscheidungsgewalt über Finanz- und Personalfragen in den Reservaten und setzte an ihre Stelle regionale Direktoren, die seine Politik der „termination“ unterstützten. Die Ausführung der Bestimmungen des „Allotment-Act“ wurde vernachlässigt; das „Bureau of Indian Affairs“ bewilligte praktisch keine Kredite mehr. Die „Claims Commission“ vergab während einer fünfjährigen Antragsperiode lediglich 17,6 Millionen Dollar, was einem Promille der beantragten Summen entsprach. Die Republikaner sahen in der Einschränkung des vom „New Deal“ geschaffenen Programms eine Möglichkeit für Budgetkürzungen. Im Kongreß wurden 1953 die „House Resolution 108“ und das „Public Law 280“ beschlossen, wonach die Indianer „innerhalb der frühestmöglichen Zeit von der Aufsicht und der Kontrolle des Bundes“ befreit werden sollten. Als Argument wurde angeführt, daß der Stamm der Klamath ein durchschnittliches Familieneinkommen hatte, das dem weißen Durchschnitt entsprach. Dabei vergaß man, daß die Seminolen Floridas zu 90 % Analphabeten waren und daß es unter den Chippewa in North-Dakota Stämme gab, bei denen das jährliche Familieneinkommen 500 Dollar nicht überstieg. Präsident *Eisenhower* soll diese Entscheidungen als „höchst unchristlich“ bezeichnet haben.

Die „termination policy“ wurde 1956 wieder abgeschwächt, als mehr und mehr Abgeordnete sich der Meinung des damaligen Innenministers *Seaton* angeschlossen hatten, daß „termination“ ohne entsprechende Vorbereitung ein Verbrechen sei. 1961 lehnte eine von Präsident *Kennedy* eingesetzte Kommission „termination“ ausdrücklich ab. Sie glaubte, daß es „klüger sei, den Indianern sozial, wirtschaftlich und politisch so lange zu helfen, bis besondere Dienstleistungen ihnen gegenüber nicht mehr gerechtfertigt seien.“ Das Schwergewicht der Hilfeleistungen wurde auf die Verbesserung der wirtschaftlichen Bedingungen in den Reservaten gelegt. Dies bedeutete u.a. Versuche, Leichtindustrien in den Reservaten oder deren Nähe zu errichten. Auch Präsident *Nixon* sprach von einer Verbindung des Rechts der Indianer auf Selbstbestimmung und der Unterstützung der wirtschaftlichen Entwicklung der Reservate.

Die Situation der Indianer in der modernen Industriegesellschaft

Die Versuche, den Indianern zu helfen, sich in der modernen Industriegesellschaft zurechtzufinden, haben recht unterschiedliche Resultate gezeitigt. Eine Gruppe der zu den Irokesen gehörenden Mohawk haben sich als Nietschläger bei Stahlhochbauten spezialisiert. Sie haben bei eindrucksvollen Bauten, wie der George Washington-Brücke oder dem Empire State Building die gefährlichsten und höchstqualifizierten Arbeiten ausgeführt. Dabei haben sie eine Art von Stammessolidarität bewahrt, die sich darin ausdrückt, daß sie in Brooklyn ihre „Stamm“-Kneipe haben oder analog einer Bande von primitiven Jägern zusammen reisen. Die Navahos, die während des Zweiten Weltkriegs in großer Zahl Militärdienst geleistet oder in Kriegsindustrien gearbeitet hatten, glichen sich nach dem Krieg in vielen Dingen der Lebensweise der Weißen an. Seit etwa 1955 ging die große Mehrzahl der Kinder in die Schule; der Stammesrat benutzte das Einkommen von Öl- und Mineralrechten, um Hunderte von Stipendien zum Besuch von Colleges zu vergeben oder Straßen und Hotels zu bauen, die Touristen und Leichtindustrien anziehen sollten. Gleichzeitig muß man feststellen, daß insgesamt nur 5000 der 380 000 Indianer, die heute noch in Reservaten leben, in Industrien beschäftigt sind. Dies hängt damit zusammen, daß Indianer im allgemeinen nicht „competitive“ oder aggressiv sind – sie lehnen z. B. Beförderungen ab, die sie ihren Stammesbrüdern gegenüber besonders herausstellen würden – und daß sie den Arbeitsplatz leicht verlassen, wenn es gilt, etwas zu tun, was in ihrem Wertsystem größere Priorität hat, etwa das Feiern kultischer Feste.

Da bei den Indianerstämmen traditionell alle Aspekte des Lebens eng miteinander verbunden waren, hatte ein Eingriff oder eine Veränderung wie der Versuch, einzelne Mitglieder eines Stammes an der Teilnahme an modernen Produktionsprozessen zu interessieren, Konsequenzen für die verschiedensten Gebiete. Es gibt eine lange Geschichte von religiös-nationalistischen Versuchen, einerseits sich in einem gewissen Grad der weißen Umwelt anzugleichen, andererseits traditionellen Kultformen neue Vitalität zu geben. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurde unter den Irokesen das Tragen von Skalp-Locken eingeführt, das, wie das Skalpieren selbst, eine Herausforderung an den Feind dargestellt haben soll. Zwischen 1799 und 1815 wurde die von *Handsome Lake* eingeführte und nach ihm benannte Religion populär. Es handelte sich zum Teil um eine Reaktion gegen den katastrophalen Einfluß des Alkohols, der die althergebrachte Familienstruktur zu zerstören begann. Man ging zur Nuklearfamilie über, übernahm einen guten Teil der weißen Arbeitsweise und der protestantischen Ethik, rettete jedoch gleichzeitig die Stammesidentität und den Stammesbesitz. Bei den Oglala gab es 1889 eine nativistische Bewegung, den „Ghost Dance“, der als eine Reaktion auf die gekürzten Regierungszuteilungen, auf Armut und Krankheit angesehen wird. Man versuchte, durch die Aufführung des Tanzes mit den Verstorbenen des Stammes in Verbindung zu treten und daraus neue Kraft zu schöpfen. In den letzten Jahrzehnten gab es unter einer Anzahl von Stämmen im Südwesten und

Nordwesten den „Peyote Kult“, der ähnlich wie die Handsome-Lake-Religion die Betonung bzw. Wiederbelebung einer alten, verlorenen Kultur mit der Anpassung an die Lebensweise der amerikanischen Mehrheitskultur zu verbinden suchte. Der Kult wurde als „The Native American Church“ offiziell eingetragen.

Neben den religiös-kultischen Reaktionen gab es psychologische, soziale und politische. Bei den Puyallup führte der Verlust von Stammesland und der damit zusammenhängende Zusammenbruch der Stammeskultur zu einer Welle von Morden und Selbstmorden. Bei manchen Stämmen stieg die Kriminalität in einer Weise an, daß 1967 bis zu 6 150 Verhaftungen auf 10 000 Personen kamen. Im Durchschnitt wurden 1967 2 017 von je 10 000 Indianern verhaftet, verglichen mit einem nationalen Durchschnitt von 312 Personen je 10 000. Außer den gewaltsamen Rebellionen gab es die 1848 getroffene Entscheidung jüngerer Seneca, eine Republik auszurufen, um die erblichen Häuptlinge abzusetzen, die 1838 sich an die Weißen verkauft hatten. Dabei wurden „Staat“ und „Kirche“ getrennt, die Monogamie eingeführt und ein Rat eingerichtet. 1958 war der Präsident der Seneca Republik ein Werkvorsteher („superintendent“) bei der „Bethlehem Steel Corporation“.

Obwohl einzelne Indianer und Indianerstämme große Geldsummen durch Erdgas- und Ölfunde auf dem in ihrem Besitz befindlichen Land erhalten haben, stellen die Indianer neben den spanisch sprechenden Einwohnern immer noch die ärmste Minderheitsgruppe in den Vereinigten Staaten dar. Kindersterblichkeit und Arbeitslosigkeit sind überdurchschnittlich hoch, Lebenserwartung und Wohnkultur außergewöhnlich niedrig. Andererseits sind auch einige positive Tendenzen zu beobachten. So ist die Zahl der Indianer, die um 1600 etwa 900 000 betragen hatte, um 1865 auf 340 000 gesunken war und sich bis 1950 kaum verändert hatte, zwischen 1950 und 1960 von 357 000 auf 524 000 gestiegen. Auch gab es in den letzten Jahren einige Anlässe, bei denen weiße Amerikaner in Streitigkeiten zwischen einem Indianerstamm und einer Regierungsbehörde die Interessen der Indianer verteidigten. Dies geschah vor allem bei Versuchen von Einzelstaaten, unter dem Vorwand der Ausführung von größeren Raumprojekten den Indianern als unveräußerlich zuerkanntes Stammesland durch Gesetzgebung abzugewinnen. Solche Versuche waren besonders beliebt, da durch die Abzweigung von indianischem Stammesland, das von jeglicher Grundsteuer befreit war, dem betreffenden Staat kein Steuerverlust entstand. Weiße Amerikaner nahmen gelegentlich an dem passiven Widerstand der Indianer teil. Ein Versuch, den Tuscarosa ein Fünftel ihres Reservats durch Gesetzgebung wegzunehmen, wurde 1959 durch eine Entscheidung der „Federal Power Commission“ (Bundeskommision für Kraftwerke) unterbunden.

Es ist wohl müßig, sich heute zu fragen, ob die weiße Politik, die Indianer in Reservaten zu isolieren und ihnen dort einen gewissen Sonderschutz zu gewähren, mehr nützlich als schädlich war. Eine klare Antwort ist schon deshalb nicht möglich, weil diese Politik nie konsequent über einen längeren Zeitraum durchgeführt wurde. Die Frage, ob in nächster Zukunft eine Assimilation der Mehrzahl der Indianer in die

individualistische Gesellschaft der weißen amerikanischen Mehrheitskultur möglich ist, ist ebenfalls kaum zu beantworten. Denn die individualistische Bewährungsphilosophie selbst, die Erwerb und Profit als Motive und Ziele individuellen und sozialen Lebens sieht, wird durch den technologischen Fortschritt der Massengesellschaft und durch die soziale und politische Entwicklung anderer Länder und die mit diesen beiden Phänomenen verbundene Kritik von seiten eines erheblichen Teils der jüngeren Generation in Frage gestellt.

Es gibt einzelne Indianer, die in Analogie zu „black power“ von „red power“ sprechen, von der Betonung der eigenen Kultur, die zu einem politischen Faktor, ja zu einer politischen Macht werden soll. Andererseits gibt es Andeutungen der Nixon-Regierung, die in Anklang an einen „schwarzen Kapitalismus“ einen „roten Kapitalismus“ unterstützen will. Eines steht fest: die zukünftige soziale und wirtschaftliche Ordnung Amerikas ist noch nicht vorauszusehen. Sicher ist nur, daß diese Ordnung in wesentlichen Zügen von den „Kulturrevolutionen“ innerhalb der „farbigen“ Minderheiten mitbestimmt werden wird.

Heinz Buddemeier

Zur Vorgeschichte der optischen Massenmedien

Niemand, der die gegenwärtigen Verhältnisse aufmerksam betrachtet, wird bezweifeln, daß die optischen Massenmedien einen erheblichen Einfluß auf Entscheidungen und Handlungen der Zeitgenossen ausüben. Ohne daß umfangreiche Untersuchungen angestellt werden müßten, kann sogar die Behauptung aufgestellt werden: der Einfluß der Massenmedien ist so groß, daß gesellschaftliche Veränderungen nur möglich sind, wenn die Massenmedien dazu gebracht werden können, für diese Veränderungen einzutreten. Anders ausgedrückt: niemand darf sich der Hoffnung hingeben, Veränderungen gegen den Willen derjenigen, die über die Medien verfügen, durchsetzen zu können.

Die Bedeutung der Massenmedien ist unbestritten; fragt man jedoch präzise nach dem Einfluß, den die Massenmedien gegenwärtig faktisch ausüben, und will man darüber hinaus wissen, wie sie verwendet werden sollten, dann ist kaum eine Antwort in Sicht. Auf der einen Seite haben wir die enorme Verbreitung und Einflußnahme der neuen Medien, auf der anderen Seite fehlt aber eine Theorie dieser Medien.

Die folgenden Ausführungen verstehen sich als einen indirekten Beitrag zu dieser ausstehenden Theorie. Indirekt ist der Beitrag deshalb, weil von der Vorgeschichte der optischen Medien die Rede sein soll, also historische Fakten im Vordergrund stehen werden. Da solche Untersuchungen aber zum Verständnis der Medien beitragen, sind sie für die Erstellung der Theorie nützlich.

Arbeiten zur Geschichte der Fotografie und des Films befassen sich meistens mit der Darstellung der technischen Entwicklung dieser Erfindungen und ihrer allmählichen Ausbreitung und Anwendung. In diesem Sinn wird hier keine Vorgeschichte geliefert. Vielmehr soll es um die gesellschaftlichen, philosophischen und ästhetischen Bedingungen gehen, die den neuen Medien zugrunde lagen und auf die diese Medien zurückwirkten.

Untersuchungen mit einer derartigen Fragestellung sind deshalb möglich, weil die im 19. Jahrhundert erfundenen Abbildungstechniken die Zeitgenossen wie keine andere Erfindung beschäftigt haben, was zu einer heftigen, sich über ein halbes Jahrhundert erstreckenden Diskussion geführt hat, in deren Gefolge eine Fülle von Publikationen erschienen sind, auf die wir uns heute stützen können¹.

¹ Die wichtigsten Dokumente dieser Diskussion sind ediert und ausführlich besprochen in: H. Buddemeier, *Panorama, Diorama, Photographie. Entstehung und Wirkung neuer Medien im 19. Jahrhundert. Untersuchungen und Dokumente* (München 1970).

Die neuen Erfindungen, um die es im folgenden gehen soll, traten in dem Augenblick auf, als die Industrielle Revolution mit den in ihrem Gefolge auftretenden technischen Neuerungen begann, auf das Gebiet der Kunst überzugreifen. Am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstanden auf diese Weise Mischformen, die von den Zeitgenossen sogleich als neuartige Verbindung von Kunst und Industrie erkannt wurden. Zu den bekanntesten Neuerungen dieser Art zählen neben der Fotografie *Panorama*, *Diorama* und *mechanisch hergestellte Zeichnungen*, Erfindungen, die damals ein Massenpublikum fanden, heute aber vergessen sind.

Das Panorama und die Gründe seiner Beliebtheit

Das erste Panorama auf dem europäischen Kontinent (ihm gingen Panoramen in England voraus) wurde 1800 in Paris erbaut. Es erregte soviel Aufsehen, daß die Französische Akademie eine Kommission ernannte, die den Auftrag erhielt, einen Bericht über die neue Erfindung zu erarbeiten. Diesem Bericht ist zu entnehmen, daß das Pariser Panorama einem Rundbild von 17 Meter Durchmesser und 7 Meter Höhe Platz bot. Die Zuschauer betrachteten das Bild von einer Plattform aus, die sich in der Mitte des Raumes auf halber Höhe des Bildes befand. Das Licht fiel durch eine Öffnung in der Decke ein, die dem Betrachter durch ein Dach oberhalb der Plattform verborgen blieb. Dieses Dach entzog auch den oberen Rand der Leinwand dem Blick. Der untere Rand des Bildes blieb durch ein Tuch, das zwischen Plattform und Leinwand gespannt war, ebenfalls unsichtbar. Der Zuschauer, der durch das Schatten werfende Dach über seinem Kopf selbst im Halbdunkeln stand, hatte, wohin er auch sah, hell erleuchtete Leinwand vor Augen.

Die Bauweise des Panoramas zielte darauf ab, beim Betrachter die möglichst vollkommene Illusion der Realität zu erzeugen, was auch in einem bis dahin nicht für möglich gehaltenen Maß gelang. Neben der Konstruktion des Panoramas, die auf die Ausnutzung optischer Gesetzmäßigkeiten abzielte, spielte dabei auch die möglichst exakte Abbildung der dargestellten Gegenstände mit Hilfe der Camera obscura eine Rolle. Dem Bericht der Akademie ist zu entnehmen, daß zur Herstellung des Rundbildes eine Camera obscura drehbar auf einem Dreifuß befestigt wurde, den man dann auf das Dach des mittleren Gebäudes der Tuilerien, dem geplanten Fluchtpunkt des Bildes, transportierte. Hier zeichnete man so viele Einzelbilder, bis man einen geschlossenen Kreis hatte. Der Erfolg dieser Bemühungen um Genauigkeit der Details und Richtigkeit der Perspektive, zu denen ein sorgfältiges Studium der Farben kam, war, daß die Kenner des Ortes, und das waren alle Besucher des Panoramas, nicht nur getäuscht wurden, sondern auch die Überzeugung gewannen, daß die dargestellten Gebäude und Plätze vollkommen richtig und „wahr“ abgebildet seien. Wenn in diesem Zusammenhang von der „Wahrheit der Darstellung“ gesprochen wurde, was tatsächlich der Fall war, meinte man allerdings nicht eine hinter den sichtbaren Dingen lie-

gende Wirklichkeit (diese Bedeutung hätte eine solche Redeweise in Hinblick auf traditionelle Bilder gehabt), sondern die exakte Reproduktion der materiellen Fakten.

Fragt man, weshalb das Panorama bei den Zeitgenossen so beliebt war, dann ergeben sich mehrere Gründe. Einmal wurde beim Panorama der Unterschied zwischen Kunstverständigen und solchen, die es nicht waren, hinaufgehoben. Die einzige Absicht des Panoramas bestand darin zu täuschen. Jeder konnte an sich selbst ausprobieren, ob diese Absicht erreicht wurde oder nicht, jeder war in diesem Punkt ein Kenner. Außerdem wird es das Selbstbewußtsein des Panoramabesuchers gestärkt haben, als zahlender Kunde, von dessen Urteil der Erfolg des Unternehmens abhing, umworben zu werden.

Noch stärker profitierte das Panorama jedoch von dem neuen Interesse an der sichtbaren Realität. Allerdings muß man sich fragen, warum das Publikum, das sich im Panorama drängte, nicht auf die Türme von Notre Dame oder das Dach der Tuileries stieg, wenn es wissen wollte, wie Paris aussah. Mit dem Wunsch, Paris zu sehen, wie es wirklich sich dem Blick darbot, verband sich der Wille, diesen Wunsch mit einem gemalten Bild zu befriedigen. Dahinter wird man eine gewisse Hybris vermuten müssen, die Freude an der Vorstellung, daß der Mensch mit von ihm selbst geschaffenen Mitteln eine zweite Welt herstellen kann. Diese zweite Welt hatte den Vorteil, daß sie den Panoramabesuchern einen privilegierten Standort bot. Die Plattform, auf der sie standen, verhielt sich zwar perspektivisch exakt zur dargestellten Wirklichkeit, war von dieser Wirklichkeit aber dennoch ausgeklammert. Diese Ausklammerung wird besonders augenfällig durch den Versuch, sie zu vertuschen, indem man durch Ventilatoren Wind erzeugte und Fernrohre auf die Brüstung der Plattform montierte. Dennoch, auf den Türmen von Notre Dame würden den Beobachter die Winde ganz anders umsausen, der Wirklichkeit, die er betrachtet, wäre er zugleich ausgeliefert. Im Panorama hingegen ist die Wirklichkeit dem Blick des Betrachters ausgeliefert, er kann sie ungestört analysieren. Es läßt sich leicht vorstellen, daß der Besucher des Panoramas, wenn er von der erhöhten Plattform herabblickte, sich dem Eindruck hingeben konnte, die dargestellte Wirklichkeit zu beherrschen.

Das Diorama überbietet das Panorama

1822 entstand neben dem Panorama das *Diorama*, dessen Ziel darin bestand, die Vollkommenheit der Abbildung noch dadurch zu steigern, daß bewegte Objekte tatsächlich bewegt dargestellt wurden.

Im Gegensatz zum Panorama beruhten die Effekte des Dioramas auf einem weit komplizierteren technischen Verfahren. Jedes Dioramabild, von denen immer zwei ausgestellt wurden, hatte eine Höhe von 22 Meter und eine Breite von 14 Meter. Als Farbträger diente transparente Leinwand, die nach einem von *Daguerre*, dem Erfinder des Dioramas, entwickelten Verfahren je nach dem gewünschten Effekt dek-

kend oder durchscheinend bemalt wurde. Das Licht fiel teils durch ein Oberlicht vor dem Bild und teils durch Fenster in der Rückseite des Gebäudes ein, wobei die Lichtmenge durch mehrere verschiedenfarbige Blenden reguliert werden konnte. Die Zuschauer befanden sich in einem theaterähnlichen Raum mit ansteigenden Rängen, in dem fast völlige Dunkelheit herrschte. Die vorderste Reihe war noch 13 Meter von dem ausgestellten Bild entfernt; diese Distanz wurde durch einen schwarz drappierten Tunnel überbrückt, womit der gleiche Effekt wie bei einem rahmenlosen Guckkasten erzielt wurde. Wegen der komplizierten Beleuchtungseinrichtungen mußten die Bilder fest installiert werden; der Zuschauerraum war dagegen so gebaut, daß man ihn um die Mittelachse drehen konnte. Nach der Vorführung des ersten Bildes, die mit allen Beleuchtungseffekten, die vom Mondschein bis zum vollen Sonnenlicht gehen konnten, eine Viertelstunde dauerte, wurde der Zuschauerraum samt dem Tunnel vor das zweite Bild gedreht.

Innerhalb weniger Tage nach der Eröffnung des Dioramas brachten fast alle Pariser Zeitungen einen Bericht über die neue Erfindung. Sie ähneln sich in verblüffender Weise. Alle enthalten die oft wörtlich gleichlautende Feststellung, daß Nachahmung (für Nachahmung kann auch Wirklichkeit oder Illusion stehen) in so vollkommenem Maß bisher nicht erreicht wurde. Das Dioramabild selbst wird beschrieben, als handle es sich nicht um eine Abbildung, sondern um Realität. Führt das Diorama zum Beispiel eine Landschaft vor, dann wird für den beschreibenden Teil des Berichts bewußt der Stil einer Landschaftsschilderung gewählt. Besondere Beachtung finden jedesmal die atmosphärischen Veränderungen. Zum festen Bestandteil eines Berichts gehört auch die Klage des Kritikers darüber, daß sich die Wirkung des Dioramas nicht beschreiben lasse. Den Lesern wird dann empfohlen, sich die Wunderwerke der Herren *Daguerre* und *Bouton* selbst anzuschauen.

Während das Diorama sein Publikum begeisterte, arbeitete sein Erfinder an weiteren Verbesserungen. Das Ergebnis dieser Bemühungen war das *Doppeleffekt-Diorama*, das Daguerre zuerst an einer Darstellung des Hafens von Gent erprobte, die im März 1834 dem Publikum vorgestellt wurde. Die Neuerung bestand darin, daß Daguerre zuerst ein Bild auf die in besonderer Weise präparierte Vorderseite der Leinwand malte und danach ein zweites Bild, meistens den Nachteffekt, auf der Rückseite auftrug, wobei das Bild von der vorigen Vorderseite her beleuchtet wurde, damit man sah, wo bereits deckend gemalt war. Diese Technik ermöglichte es, nach den verschiedenen Helligkeitsabstufungen, etwa der Morgendämmerung, dem hellen Mittag und der Abenddämmerung, eine vollständige Nachtszenarie, im vorliegenden Fall den Hafen von Gent bei Mondlicht, zu zeigen.

Die Zeitungen berichten von einer großen Begeisterung des Publikums über die Neuerungen. Die Kritiker stimmen in das Lob ein, haben jedoch große Mühe, den Fortschritt, der Daguerre gelungen ist, zu beschreiben und terminologisch zu fassen. Das *Journal des Artistes* spricht immerhin von dem *Wunder eines totalen Wechsels des Anblicks*. Die terminologischen Schwierigkeiten sind insofern verständlich, als

tatsächlich zum ersten Mal ein Bild seine Identität verliert, und auf ein und derselben Bildfläche verschiedene Darstellungen ohne sichtbare äußere Einwirkung erscheinen. Daguerre ist der erste, dem es gelingt, den Schritt von der *Ausstellung* eines Bildes zur *Vorführung* verschiedener Bilder auf ein und derselben Bildfläche zu tun.

Die Themen des Dioramas

Die Publikumswünsche, die durch das Diorama befriedigt wurden, unterscheiden sich von denen, die dem Panorama zugrunde lagen. Während das Panorama um 1800 mit einer Ansicht von Paris begann, wählte Daguerre 20 Jahre später eine Alpenlandschaft und das Innere der Kirche von Canterbury. Beide Sujets lagen von Paris weit entfernt, waren aber vom Hörensagen und der Literatur her in besonderem Maß bekannt. Dieser Wechsel des Sujets spiegelt das Erwachen des Interesses an der Fremde und die damit zusammenhängende, durch andere technische Neuerungen ermöglichte Öffnung zur Welt.

Ausdruck und zugleich eine der wichtigsten Ursachen der sich entwickelnden Welt-offenheit waren die Zeitungen. Nach der Französischen Revolution wurden in Frankreich 750 Zeitungen gegründet, für die seit Anfang des 19. Jahrhunderts mit fortschreitender Verbesserung der Druckverfahren tägliches Erscheinen mehr und mehr üblich wurde. Zur Zeit der Eröffnung des Dioramas erschienen in Paris so bedeutende Tageszeitungen wie das *Journal des Débats*, der *Moniteur Universel* und *Le Constitutionnel*. Während die Zeitungen ihren Lesern unablässig Nachrichten aus allen Teilen der Welt boten und damit Interesse an der Fremde wachriefen, weckte die Erfindung der Eisenbahn (1805) die Hoffnung, daß es möglich sein könnte, die fremden Länder selbst zu besuchen. Die ersten öffentlichen Personenzüge, und das heißt, das erste Massentransportmittel von einiger Reichweite und Geschwindigkeit, ließen jedoch auf sich warten (zuerst 1825 in England). So kam das Diorama gerade recht, um Ersatz für die immer noch teuren und mühseligen Reisen zu bieten.

Am deutlichsten kommt diese Tendenz, eine Reise durch einen Dioramabesuch zu ersetzen, im *Berliner Diorama* zum Ausdruck. Man kam hier auf den Einfall, den Zuschauerraum in eine Barke zu verwandeln. Die Besucher erlebten eine einstündige Fahrt über den Golf von Neapel, natürlich mit Sonnenaufgängen und Sonnenuntergängen und dem Auftauchen verschiedener Küstenstädte.

Man ließ es sich sogar nicht nehmen, die Barke in rollende Bewegung zu versetzen, um den Seegang zu imitieren, was dazu führte, daß manche Besucher seekrank wurden. In der Reisebeschreibung, die zur Eintrittskarte gehörte, steht ausdrücklich, die Vorstellung solle eine Reise ersetzen:

„... wir haben daher einen Versuch gemacht, den Freunden der Naturschönheiten eine weite und kostspielige Reise zu ersparen und sie mit Bequemlichkeit und großer Zeitersparnis eine Fahrt machen zu lassen, die sie ebenso sehr durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände wie durch deren Schönheit überraschen wird.“

Unter den Dioramen, die ihre Sujets aus der Ferne nahmen, gibt es einige, die gleichzeitig eine auf den eigenen Standort zurückweisende Absicht erkennen lassen. So kann man den Berichten der Tagespresse entnehmen, daß Darstellungen der reinen, unberührten Natur, nicht nur das Interesse an der Ferne, sondern auch – wie die ersten Panoramen – die Sehnsucht des Städters nach der Natur befriedigen sollten.

Eine Sonderstellung nimmt das erwähnte *Doppeleffekt-Diorama* der Stadt *Gent* ein. Hinter diesem Diorama steht nicht die Sehnsucht nach der unberührten Natur, sondern die Sehnsucht nach der von den Auswirkungen der Industriellen Revolution noch unberührten Stadt.

Neben diesen Sujets lassen sich weitere Themengruppen erkennen, hinter denen bestimmte Wünsche des Publikums stehen. Eine dieser Gruppen wird durch Darstellungen von Katastrophen gebildet, wie zum Beispiel eine Darstellung Edinburghs während der Feuersbrunst vom November 1824 (ausgestellt 1826–1827 und 1832), ein Bild vom Beginn der Sintflut (ausgestellt 1829–1831) und die Darstellung eines Erdrutsches, der 1806 das Schweizer Dorf Goldau vernichtete (ausgestellt 1835–1839). Bei diesen Sujets genießt der Zuschauer in besonderem Maß, daß er der Wirklichkeit, die ihm gezeigt wird, nicht selbst ausgeliefert ist. Wir waren auf diesen Grund des Vergnügens bereits beim Panorama gestoßen. Dort fand dieses Vergnügen jedoch eine Grenze in der statischen Darstellung, die der Wirklichkeit eine wesentliche Dimension nahm und sie sensiblen Betrachtern sogar starr und tot erscheinen ließ. Das Diorama überwand diesen Mangel und ermöglichte so, das vom Panorama her bekannte Vergnügen noch intensiver zu erleben. Wir dürfen annehmen, daß bei sämtlichen Dioramabildern der Umstand, daß der Zuschauer der dargestellten Wirklichkeit nicht ausgeliefert war, empfunden wurde und einen zusätzlichen Reiz darstellte. Die von uns zuletzt angeführte Gruppe zeichnet sich nur dadurch aus, daß hier das beschriebene Vergnügen in den Vordergrund trat und die Wahl des Sujets bestimmte.

Zu den bevorzugten Sujets des Dioramas gehörten auch Kirchen. Schaut man die zeitgenössischen Berichte daraufhin an, was sie an Begründungen für die Bevorzugung der Darstellungen von Kirchen enthalten, so findet man keine direkten Hinweise. Auf Vermutungen angewiesen, bieten sich folgende Überlegungen an. Zu den Darstellungen der unberührten Natur hatten wir gesagt, daß sie für einen dem Städter verlorengegangenen Zustand Ersatz bieten. Dieselbe Funktion könnte man auch den Kirchendarstellungen zuschreiben. Man würde dann sagen, der der Kirche entfremdete Städter schaffe sich im Diorama einen beliebig zur Verfügung stehenden Ersatz. Nun liegt der Fall hier jedoch anders als bei den Naturdarstellungen, denn die Kirchen standen nach wie vor in Paris, während die Natur tatsächlich verschwunden war. Wie beim Panorama, wo wir fragten, warum es der Betrachter vorziehe, Paris auf einem Rundbild zu betrachten, statt einen Turm zu besteigen, so ergibt sich auch beim Diorama die Frage, warum zum Beispiel eine Mitternachtsmesse in Saint-Etienne-du-Mont gezeigt wurde, wo die Kirche doch nur wenige Straßen vom Diorama entfernt lag und jedem offenstand.

Wollen wir eine Antwort auf diese Frage, so können wir uns nicht damit zufrieden geben, die Dioramadarstellungen als Ersatz zu bezeichnen. Wir müssen vielmehr an Überlegungen anknüpfen, die wir zu den zuletzt behandelten Sujets anstellten. Dort machte sich der Zuschauer zum Schöpfer, indem er Katastrophen ablaufen ließ, deren Schrecken er genoß, weil er ihnen nicht ausgeliefert war. Das Vergnügen an den Kirchendarstellungen liegt auf einer entsprechenden Ebene. Das Diorama verschaffte dem Besucher dieselben Empfindungen, die er in der Kirche gehabt hätte, ohne daß er sich tatsächlich in den Bannkreis der Kirche zu begeben brauchte. Dabei ist wichtig, daß fast ausnahmslos Kircheninnenräume, später häufig mit einem darin ablaufenden Gottesdienst, dargestellt wurden. Es ging somit eindeutig um den sakralen Raum und die sakrale Handlung und die Empfindungen, die sie auslösten. Das Vergnügen und die Hybris des Dioramabesuchers bestanden darin, sich diese Empfindungen als zahlender Besucher zu verschaffen, wahrscheinlich in einem Aufzug und einer Stimmung, die schlecht in die Kirche gepaßt hätten. Überspitzt könnte man sagen, daß die künstliche Herstellung eines Gottesdienstes in der Absicht geschah, sich aus der Abhängigkeit von der Kirche und dem Sakralen überhaupt zu befreien. Das ist wahrscheinlich keinem der Dioramabesucher in aller Deutlichkeit bewußt gewesen. Wir dürfen auch annehmen, daß sich bei den Besuchern häufig Hybris und Anwandlungen echter Frömmigkeit gemischt haben. Die Grundtendenz, die hinter den Kirchendarstellungen stand, ging jedoch sicher eher in Richtung Hybris als in Richtung Frömmigkeit.

Neue Hilfsmittel für das perspektivische Zeichnen

Panorama und Diorama stellen nicht den einzigen Versuch dar, die bildnerische Darstellung durch die Benutzung technischer Erfindungen zu vervollkommen. Seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts wuchs sprunghaft das Interesse an den seit der Renaissance erfundenen Hilfsmitteln für das perspektivische Zeichnen. Die bestehenden Geräte wurden Gegenstand intensivster Forschungen. Nach einigen Jahrzehnten hatte man sie zu perfekten Zeichenmaschinen entwickelt, mit deren Hilfe auch der komplizierteste Gegenstand der Natur exakt abgebildet werden konnte.

Die durch diese Geräte ausgelöste Diskussion kreiste um die Frage, ob die Mechanisierung der Abbildung für die darstellende Kunst das Ende oder unverhoffte Förderung bedeutete. Auf der einen Seite wird an den mechanisch hergestellten Zeichnungen bemängelt, sie seien kalt und seelenlos, auf der anderen Seite sieht man dann aber doch, daß durch den Diagraphen Leistungen möglich werden, die vorher unerreichbar waren. Zu diesen Leistungen gehört die Wiedergabe selbst kompliziertester perspektivischer Verkürzungen und vor allem die exakte Abbildung auch der winzigsten Details. Mit letzterem hängt eine Leistung des Diagraphen zusammen, die in den Berichten besonders herausgestellt wird und die auch in der Tat von größter Wichtigkeit ist:

die Vergrößerung der Fähigkeit, die Natur zu analysieren oder, allgemeiner gesagt, die Erweiterung der Wahrnehmungsmöglichkeiten des Menschen. Das dem Diagraph folgende Auge vermag die Oberfläche der Dinge und insbesondere ihre Linien in ganz anderer Weise zu analysieren, als es das bloße Auge, das eher geeignet ist, einen Anblick in seiner Gesamtheit zu erfassen, vermöchte.

Gavard, der Erfinder des Diagraphen, stellte selbst eine Reihe von Zeichnungen her, die beispielhaft zeigten, daß hier Leistungen erbracht wurden, die vorher unerreichbar waren. Als Motive wählte Gavard die bekanntesten Gebäude, Plätze und Brücken von Paris. Besondere Begeisterung löste eine Zeichnung aus, die ein Sujet zeigte, das bereits vom Panorama vertraut war: der Anblick der Stadt Paris, diesmal gesehen von den Türmen von Notre-Dame. Gegenstand der Bewunderung war jetzt die verwirrende Vielzahl von der Natur völlig genau nachgebildeten Linien, die vorher kein Zeichner der Welt hätte festhalten können. Eine der bekanntesten Kunstzeitschriften, der *Artiste*, stellt bewundernd fest: *die Realität selbst ist hier phantastisch*, wobei man zwischen den Zeilen lesen kann, daß der Eindruck des Phantastischen nicht allein durch das Sujet, sondern auch durch die Vollkommenheit der Zeichnung hervorgerufen wird.

Auf dieses Lob folgt eine für den Stand der Diskussion sehr aufschlußreiche Einschränkung, in der sich die Unsicherheit in der Beurteilung des Diagraphen und seiner Produkte spiegelt. Der *Artiste* betont, seine Zustimmung gelte dem Diagraph, nicht den Zeichnungen. Mit dieser sophistischen Unterscheidung will er dem Vorwurf entgehen, Gavards Zeichnungen künstlerischen Wert zugesprochen zu haben. Der *Artiste* ist offenbar selbst der Meinung, seine Begeisterung könnte solch einen Vorwurf rechtfertigen. Man war noch nicht in der Lage, zwischen einer dokumentarischen Abbildung und einem Kunstwerk zu unterscheiden und die neuen Zeichnungen wegen ihrer Exaktheit zu loben, sie jedoch als Kunstwerk abzulehnen. Dieser Unterschied war völlig neu, denn bisher war ein Bild Dokument und Kunstwerk zugleich gewesen. Bis zur Erfindung der mechanischen Abbildungsverfahren galt die Malerei unbestritten als die „einzige Nachahmerin aller sichtbaren Werke der Natur“, wie Leonardo die Malerei bezeichnet. Der Maler hatte neben seiner künstlerischen Aufgabe immer auch eine dokumentarische zu erfüllen, die er auf keinen Fall vernachlässigen durfte, da er der einzige war, der sie erfüllen konnte. Erst die mechanischen Abbildungsverfahren bringen diese doppelte Funktion ins Bewußtsein; gleichzeitig entthronen sie die Malerei als einzige Nachahmerin der Natur.

Die Photographie: Endpunkt der Mechanisierung der Abbildung

Panorama, Diorama und Diagraph hatten die rein manuellen Abbildungstechniken zwar weit übertroffen, zeigten aber immer noch Schwächen, die um so offenkundiger wurden, je höher die Erwartungen stiegen. Wirklich befriedigende Genauigkeit er-

reichten alle drei Verfahren nur bei der Wiedergabe der Umrißlinien der äußeren Objekte, und zwar deshalb, weil sich die Mechanisierung im Grund nur auf diesen Teil der Abbildung erstreckte. Die Struktur der Oberfläche, die Farbe der Dinge und die Helligkeitsabstufungen wurden nach wie vor mit Hilfe des Pinsels dargestellt oder aber, wie bei den Zeichnungen des Diagraphen, einfach weggelassen, weshalb diese Zeichnungen am ehesten den Eindruck mathematischer Präzision hervorriefen. Gerade daran wurde augenfällig, daß die weitere Perfektionierung des Abbildungsverfahrens nur möglich war, wenn es gelang, die Technisierung über die Fixierung der Umrißlinien hinaus voranzutreiben.

Erste Versuche in dieser Richtung wurden bereits 1816 von dem Franzosen *Joseph-Nicéphore Niépce* unternommen. Niépce kam auf den folgenreichen Gedanken, bestimmte lichtempfindliche Substanzen, welche die Einwirkung von Lichtstrahlen als Schwärzung verzeichneten, mit der Camera obscura, die auf ihrer Rückwand die Bilder der Außenwelt projizierte, zu verbinden.

Es dauerte 10 Jahre, bis Niépce mit Hilfe seines Verfahrens, das er *Héliographie* nannte, die ersten brauchbaren Abbildungen herstellen konnte. Eine Beschreibung dieses Verfahrens, die er für Daguerre, mit dem er sich für die Auswertung der Erfindung verband, anfertigte, zeigt, daß sich Niépce über die Neuartigkeit seiner Erfindung vollkommen im klaren war. In der Beschreibung heißt es ausdrücklich, das neue Verfahren schalte den Zeichner aus dem Abbildungsvorgang aus. Der Zeichner wird ersetzt durch die *spontane* Reproduktion der Außenwelt mit Hilfe des Lichts. Gerade diese Spontaneität des Verfahrens wird bei Bekanntwerden der Photographie der Anlaß der Begeisterung und gelegentlichen Bestürzung sein. Stellt man einen Vergleich mit dem Diagraphen an, dann liegt der Fortschritt der Heliographie darin, daß nicht nur die Umrißlinien mit mathematischer Präzision nachgezeichnet, sondern auch die Beschaffenheit der Oberfläche der Dinge wiedergegeben wird. Außerdem leistet das neue Verfahren die Reproduktion von Licht und Schatten; die Farben werden in entsprechende Grauwerte umgesetzt.

Der Hinweis darauf, bei der Heliographie komme man ohne Zeichner aus, verdeutlicht, daß die Photographie den Endpunkt einer allmählichen Mechanisierung der Abbildung bildet, eine Entwicklung, die wir über Panorama, Diorama und Diagraph ein Stück weit verfolgt haben.

Welche Bedeutung die Zeitgenossen der Photographie beimaßen, läßt sich daran ersehen, daß die Erfindung, als sie patentierungsreif war, auf Vorschlag der Akademie der Wissenschaften von der französischen Regierung gekauft wurde. 1839 billigte die Abgeordnetenkammer einen entsprechenden Vertrag zwischen der Regierung und Niépce/Daguerre. Damit war ein Gesetz angenommen, wie es weder in Frankreich noch in einem anderen Land jemals vorher existiert hatte. Die rasche Verbreitung der Photographie und die sich in den folgenden Jahren überstürzenden Verbesserungen des ursprünglichen Verfahrens sind durch diese Maßnahme der Regierung möglich geworden.

Kaum waren die ersten Bilder und die technischen Angaben zum Verfahren an die Öffentlichkeit gelangt, als ein feberhaftes Interesse für die Photographie einsetzte. Innerhalb weniger Tage waren in Paris die für eine photographische Aufnahme nötigen Linsen und Chemikalien ausverkauft. Einfache Camera obscuras, die sich zu einem Aufnahmeapparat umbauen ließen, erzielten ungeheure Preise. Überall in Paris, erst auf den Fensterbänken, dann auf Straßen und Plätzen, sah man Daguerreotypapparate. Es herrschte jener Zustand, für den der Karikaturist *Théodore Maurisset* Ende 1839 in einer berühmt gewordenen Karikatur den Ausdruck *Daguerreotypomanie* prägte.

Die Photographie verändert das Verhältnis zur Umwelt

In der Presse erschienen unzählige Artikel. Einer der aufschlußreichsten stammt von *Jules Janin*, dem bekanntesten Feuilletonisten der Zeit. Janin ist vor allem über die Genauigkeit der Abbildungen verblüfft. Seine Verwunderung wird noch dadurch verstärkt, daß jedes beliebige Detail mit der gleichen Exaktheit dargestellt wird. Hier liegt in der Tat ein ganz bedeutsamer Unterschied zu allen vorausliegenden manuellen Verfahren. Bildkomposition und Idealisierung oder auch nur die Mühe, die es kostete, etwas exakt abzubilden, hatten bisher dazu geführt, daß bei jeder Darstellung zwischen den darstellungswürdigen und den nicht darstellungswürdigen Gegenständen unterschieden wurde. Der technische Apparat kennt solch eine Trennung nicht. So kommt es, daß auf den Daguerreotypen Dinge erscheinen, die zum erstenmal abgebildet werden. Die Photographie wirkte dadurch auf die Zeitgenossen als ein eminent demokratisches Verfahren. Bei Janin kommt das mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck, wenn er sagt: „alle Dinge, ob groß oder klein, sind vor der Sonne gleich.“ Mit der vollständigen und überdies mathematisch exakten Wiedergabe aller Details hängt zusammen, daß die Daguerreotypen gar nicht so sehr die Vorstellung von Abbildungen erweckten, sondern beim Betrachter eher den Eindruck hervorriefen, er habe die Sache selbst in Händen. So kommt es, daß die ersten Photographen für Schöpfer einer zweiten Welt gehalten wurden und Janin den photographischen Prozeß, wie viele nach ihm, mit Sätzen aus dem Schöpfungsbericht beschreibt.

Angesichts solcher Einschätzung der Photographie kann es nicht verwundern, daß manche Zeitgenossen in der Erfindung eine Gotteslästerung sahen. Im *Leipziger Stadtanzeiger* ist in einem Artikel von 1841 zu lesen:

„Flüchtige Spiegelbilder festhalten zu wollen, dies ist nicht bloß ein Ding der Unmöglichkeit, wie es sich nach gründlicher deutscher Untersuchung herausgestellt hat, sondern schon der Wunsch, dies zu wollen, ist eine Gotteslästerung. Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, und Gottes Bild kann durch keine menschliche Maschine festgehalten werden. Höchstens der göttliche Künstler darf, begeistert von himmlischer Eingebung, es wagen, die gottmenschlichen Züge, im Augenblick höchster Weihe, auf den höheren Befehl seines Genius ohne jede Maschinenhilfe wiederzugeben. Eine Maschine aber, die den Genius ersetzen will und

die der Mensch allein mit seiner Berechnung entstehen lassen möchte, solch eine Maschine herzustellen, kommt der Anmaßung gleich, das Ende aller Schöpfung erreichen zu wollen. Dann muß der Mensch, der solches beginnt, sich klüger als der Schöpfer der Welt dünken.“

Solche Einschätzung der Photographie bildet jedoch die Ausnahme; allgemein überwog die Begeisterung. Woher kam diese Begeisterung? Auf den ersten Blick ist gar nicht einzusehen, weshalb ausgerechnet eine Erfindung, die vorerst weder der Bequemlichkeit noch dem materiellen Wohlergehen diente, derartiges Aufsehen erregte, während etwa das Gaslicht und der elektrische Telegraph, deren Nützlichkeit auf der Hand lag, weit weniger beachtet wurden.

Die Gründe für das ungewöhnliche Interesse, das der Photographie entgegengebracht wurde, hängen mit dem Ausschalten des Menschen aus dem Abbildungsvorgang und dem Ersetzen der menschlichen Hand durch die *Spontaneität* (dieser Ausdruck kommt in den Berichten immer wieder vor) des photochemischen Verfahrens zusammen. Die Photographie verhalf den Dingen der sichtbaren Welt dazu, ohne Verfälschung durch die Subjektivität eines Malers, „selbst zu Wort zu kommen“, wie man sich ausdrückte. Die „zweite Schöpfung“ besaß in den Augen der Zeitgenossen den ungeheuren Vorteil, daß sie der Vergänglichkeit enthoben war. Außerdem war die sichtbare Welt, wenn sie in Photographien einging, der Beobachtung besser zugänglich.

Wer seinen Apparat auf ein Gebäude gerichtet hatte, beugte sich zuhause über die Aufnahme, um mit Hilfe einer Lupe die Risse im Mauerwerk zu untersuchen und um die Ziegel auf dem Dach zu zählen. Wie die Besucher von Panorama und Diorama konnte er gegenüber der Außenwelt einen privilegierten Beobachterstandpunkt einnehmen. Dabei hatten Exaktheit der Details und Unparteilichkeit des technischen Verfahrens zur Folge, daß der Betrachter einer Photographie Dinge entdeckte, die niemals zuvor abgebildet worden waren und die der Betrachter obendrein in seiner alltäglichen Umgebung selbst übersehen hatte. Die Photographie machte somit Paris seinen Bewohnern vertrauter. *S. Kracauer* sagt vom Film: „Der Film gestaltet unser Verhältnis zur Umwelt inniger.“ Diese Wirkung wird man auch schon der Photographie zuschreiben können.

Die in der Photographie liegende Möglichkeit und Aufforderung, die äußere Wirklichkeit genauer zu betrachten, entsprach dem Geist des herrschenden Positivismus. Daß ein Daguerreotyp tatsächlich betrachtet wurde, um die Außenwelt genauer zu erforschen, wird an einem Phänomen deutlich, das in allen frühen Texten in die Augen springt. Es ist kaum von der neuen Erfindung die Rede, ohne daß berichtet wird, man habe ein Daguerreotyp mit der Lupe betrachtet und dabei mehr erkannt, als mit dem bloßen Auge zu sehen war.

Die Mängel der Photographie

Während die traditionelle Malerei einschließlich Panorama und Diorama als Verfahren, lediglich die Illusion der Wirklichkeit zu erzeugen, betrachtet wurden, sah man in der Photographie ein Mittel, das erlaubte, stellvertretende Abbildungen, die die Wirklichkeit tatsächlich genau wiederholten, herzustellen. Diese Einschätzung der Photographie (auf ihre Berechtigung soll hier nicht eingegangen werden) hatte zur Folge, daß man von Anfang an und mit aller Deutlichkeit die Mängel der neuen Technik bemerkte. Wie der Bericht über den Lupentest so gehört zu allen frühen Texten über die Photographie die Feststellung, ein Daguerreotyp gebe weder die Farben noch die Bewegungen wieder. Den letzteren Mangel machten einige Bilder sehr drastisch bewußt. So ist häufig von einer Aufnahme des Boulevard du Temple die Rede, die den Boulevard zu einer Tageszeit zeigt, in der er stark belebt war. Von dem Gewimmel der Fußgänger und Fahrzeuge ist jedoch nichts zu sehen. Nur ein Mann ist zu erkennen, dem offenbar die Schuhe geputzt werden. Aber auch ihm fehlen Oberkörper und Kopf. Andere Aufnahmen belebter Straßen zeigen nur ein paar Pferdefuhrwerke, die am Straßenrand halten, wobei den Pferden meistens der Kopf fehlt.

Bei den Berichten über solche Aufnahmen fällt auf, daß die Mängel nicht nur festgestellt wurden, sondern auch, bei aller Begeisterung über die Photographie, Anlaß einer merklichen Enttäuschung sind. Das ist nur zu verstehen, wenn man bedenkt, daß die bei der Photographie vermißten Leistungen vom Diorama bereits erbracht worden waren. Den Zeitgenossen muß bewußt gewesen sein, daß die Genauigkeit der Photographie durch den Verzicht auf Leistungen erkaufte wurde, an die man sich bereits gewöhnt hatte.

Nach dem Diorama erwartete man von einer weiteren Vervollkommnung der Abbildungstechnik neben der Exaktheit auch farbige Wiedergabe und vor allem eine perfektere Darstellung von Bewegung. Daguerre muß diese Erwartungen vor Augen gehabt haben, als er drei Aufnahmen desselben Motivs machte, und zwar eine am Morgen, eine am Mittag und eine abends. Es ist wie ein Fingerzeig, daß Daguerre für diese Aufnahmen sein Diorama wählte. Dort wurden ebenfalls die verschiedenen Tageszeiten dargestellt, allerdings mit den entsprechenden Übergängen. Die Photographie stellt, was diesen Punkt betrifft, eindeutig einen Rückschritt dar. Erst der Film war in der Lage, absolute Genauigkeit mit der Darstellung von Bewegung zu verbinden. Dabei ist es sicher kein Zufall, daß die Brüder *Lumière* die neuen Möglichkeiten, die ihnen ihre Erfindung bot, dazu nutzten, genau das zu zeigen, womit auch Daguerre sein Publikum im Diorama begeistert hatte: „Bezeichnenderweise fanden die Zeitgenossen Lumière's dessen Filme – die ersten, die je gemacht wurden – deshalb so bemerkenswert, weil sie ‚das Zittern der vom Wind erregten Blätter‘ zeigten.“²

² S. Kracauer, *Theorie des Films* (Frankfurt 1964) 11.

Die Reaktion der Maler auf die Photographie

Während das breite Publikum die Photographie trotz ihrer Schwächen begeistert aufnahm, mußten die Maler in der neuen Erfindung eine existenzbedrohende Herausforderung sehen. Tatsächlich war die Miniaturmalerei wenige Jahre nach der Verbreitung der Photographie fast vollkommen verschwunden, und auch viele Porträtmaler gaben ihre Studios auf oder wechselten zur Photographie über. Auf dem Hintergrund dieser Bedrohung der Malerei durch die Photographie entbrannte eine heftige Diskussion um Berechtigung und künstlerischen Wert beider Verfahren.

Für die Malerei hatte diese Auseinandersetzung zwei unterschiedliche Entwicklungen zur Folge. Ein Teil der Maler versuchte, sich gegenüber der Photographie zu behaupten, indem sie die Photographie und ihre auffälligsten Leistungen zum Vorbild nahmen. Diese Richtung führte zur Entwicklung jenes Stils, der dann unter der Bezeichnung „Realismus“ in die Kunstgeschichte einging. In der Zeitschrift *La Lumière*, der ersten in Paris herausgegebenen photographischen Zeitschrift, findet man bereits 1851 Artikel, in denen von der neuen Schule des *réalisme* die Rede ist, wobei ausdrücklich vermerkt wird, diese Stilrichtung unternahme den Versuch, die Malerei dem durch die Photographie veränderten Publikumsgeschmack anzupassen.

Eine andere Richtung der Malerei antwortete auf die Herausforderung der Photographie damit, daß genau jene Leistungen betont wurden, die der Photographie unerreichbar waren. In Hinblick auf die Fähigkeiten des Malers hieß das: stärkere Inanspruchnahme der Phantasie, in Hinblick auf die malerischen Mittel: Betonung der Farbe. Für die Werke dieser Schule, deren bekanntester Vertreter *Delacroix* ist, lieferte die Photographie noch insofern Argumente, als sie trotz aller Exaktheit den Begriff der Ähnlichkeit fragwürdig werden ließ. Als die ersten photographischen Porträts gelangen, mußte man erstaunt feststellen, daß nur die wenigsten als ähnlich empfunden wurden und daß obendrein dasselbe Porträt von verschiedenen Personen als ähnlich oder unähnlich bezeichnet werden konnte. Die Photographie verhalf damit zu der Einsicht, daß Ähnlichkeit nicht durch Exaktheit erzielt wird, sondern durch die Übereinstimmung der Darstellung mit dem – subjektiv sehr unterschiedlichen – Vorstellungsbild, das der Betrachter vom Dargestellten hat.

Die Erfahrungen mit der Photographie, insbesondere mit der Porträtphotographie, erleichterten es den Malern, mehr ihrer Konzeption nachzugehen und sich weniger den dargestellten Gegenständen verpflichtet zu fühlen. In der entsprechenden theoretischen Diskussion führte die Auseinandersetzung mit dem bis dahin exaktesten Abbildungsverfahren paradoxerweise dazu, daß die Produkte der Imagination von der Auflage befreit wurden, für jedermann den Zusammenhang mit dem Vorbild erkennen zu lassen. Damit war der Weg frei für die ungegenständliche Malerei.

Während die photographischen Abbildungen gleichzeitig eine realistische und eine unrealistische Kunstrichtung förderten, verfolgten die Photographen – in ihrer Mehrzahl Berufsphotographen – mit wenigen Ausnahmen nur zwei Ziele: Anerkennung

als Künstler genießen und möglichst viele Kunden gewinnen. Der Wunsch, als Künstler zu gelten, wird verständlich, wenn man bedenkt, welches ungeheure Prestige die Kunst und mit ihr die Künstler genossen. Da aber Prestige auf Anerkennung beruht, mußten sich die Photographen um solche Leistungen bemühen, die in den Augen der Mehrzahl des Publikums, der Kritiker und der Maler am ehesten die Vorstellung von Kunst erfüllten. Daraus folgte, daß sich die Photographen mit ihren Aufnahmen der herrschenden Geschmacksrichtung des Klassizismus anpaßten, womit sie auch am ehesten die Erwartungen ihrer Kundschaft trafen.

Wo sich die Photographen theoretisch äußern, geht es ihnen konsequenterweise in erster Linie um den Nachweis, die Photographie sei ein Zweig der schönen Künste. Sie betonen folglich jene photographischen Möglichkeiten, die nach der herrschenden Ästhetik künstlerische Leistungen darstellen. Dabei geht es immer wieder um zwei Dinge. Einmal heben die Photographen jene Mittel hervor, die ihnen gestatten, die Aufnahme nach eigenen Vorstellungen zu gestalten, das heißt sie betonen, in der Lage zu sein, die sich der Kamera darbietende Realität einer subjektiven Konzeption unterordnen zu können.

Mit dieser Feststellung, die durchaus den Möglichkeiten des photographischen Verfahrens entspricht, begegnen die Photographen dem immer aufs neue erhobenen Vorwurf, nichts als die Handlanger einer seelenlosen Maschine und damit alles andere als Künstler zu sein. Um der Teilhabe am Prestige der Kunst willen begnügen sich die Photographen aber nicht mit der Verteidigung gegen solche Vorwürfe; die Photographen legen sich vielmehr freiwillig Beschränkungen auf, um ihre Bilder der herrschenden Kunstrichtung anzupassen. So wird zwar betont, der Photograph könne eine Aufnahme seiner individuellen Konzeption unterwerfen, es wird dann aber sofort hinzugefügt, diese Konzeption müsse in erster Linie darauf abzielen, die dargestellte Realität schön (im Sinn des Klassizismus) erscheinen zu lassen.

Wenn in dieser Weise Schönheit zum obersten Prinzip der Darstellung gemacht wird, kann es nicht erstaunen, daß die Photographen mit jenen Leistungen ihres Apparats, die ursprünglich Anlaß der Begeisterung waren, nichts mehr anzufangen wußten. Sie erfanden die Retusche, um die Spontaneität des Verfahrens aufheben und die Photographien an bekannte Klischees anpassen zu können. Nur wenigen Photographen gelang es, die Möglichkeiten, die ihnen ihr Verfahren bot, für die Lösung neuer künstlerischer Aufgaben zu nutzen.

UMSCHAU

„Leben in der Sprache“

Der poetische Ausklang von *Witold Wirpszas* jüngstem Buch „*Pole, wer bist du?*“¹ ist weniger Ornament oder Zeugnis einer profunden Kenntnis der polnischen Literatur in ihren besten Vertretern, sondern mehr Programmatik eines literarischen Lebens und zugleich Einordnung des eigenen Werks in eine große Tradition:

„Nie erlagen meine Augen
Lockung, Lügenschein und Blendung.
Erfüllt vom Wahrheitslicht des Zornes,
Bekenn ich mich zu meiner Sendung.“

Diese Verse, entnommen einem *Jonathan Swift* zugeeigneten Gedicht von *Czesław Miłosz*, sind gleichsam die leitmotivische Konstante beider, zu einem Vergleich provozierenden Bücher: jenes – „Verführtes Denken“ – von *Czesław Miłosz* aus dem Jahr 1953, zu dem *Karl Jaspers* ein engagiertes Vorwort schrieb, und dieses von *Witold Wirpsza* aus dem Jahr 1971. Vor die Entscheidung gestellt, zwischen Verschlagenheit oder Tod zu wählen, seien nach *Miłosz*s Ansicht die östlichen Intellektuellen zur Ausübung einer Geistesakrobatik gezwungen, deren Produkt ein ganz bestimmter, von ihm mit vier verschlüsselten, aber dennoch leicht dechiffrierbaren Dichtergestalten illustrierter Menschentypus sei. Diese „Untersuchungen über die Metamorphosen“ seiner Freunde und Kollegen bilden das Herzstück von *Miłosz*s politischem Traktat, wie er selbst sein Buch nennt, in dem er sich zum Ziel setzte „darzustellen, in welchen Bahnen das Denken der Menschen in den Volksdemokratien verläuft“.

Wirpszas Buch, wenn auch im thematischen Zuschnitt nur auf die polnischen Verhältnisse beschränkt, kennzeichnet eine verwandte Ziel-

setzung: „Ich versuchte, das politische Spiel zu durchschauen und zur bitteren und ungeschminkten Wahrheit jenseits aller politischen Spiegelfechtereien und Gaukeleien vorzudringen, denn die klare Erkenntnis dessen, was unsere Lebenswirklichkeit gnadenlos bestimmt, bildet für uns Polen die einzige Chance“ (254). Was aber ist es denn, was die polnische Lebenswirklichkeit so gnadenlos bestimmt? Für *Wirpsza* – und mit ihm stellvertretend für alle Polen – sind es vor allem Mythen: und diese gilt es zu zerstören. Vorab ist es der massive Mythos von der Homogenität des Ostblocks: „Darum versuche ich mit meinen Ausführungen“ – schreibt *Wirpsza* einleitend – „dem Leser ein möglichst differenziertes Bild meines Landes und seiner Bewohner vor Augen zu stellen“ (9), das nicht allein auf die Gegenwart bezogen ist, sondern erst in einer historischen Rückblende sichtbar wird: „Die Identität des heutigen Polen läßt sich nur erkennen im Lichte des Sterns und Unsterns seiner Geschichte.“ Wer immer hierzulande sich aus erster Hand über die Geschichte und Geschicke einer von uns so oft und brutal geschändeten Nation informieren möchte, der muß dieses Psychogramm eines Volkes lesen, für das *Wirpsza* allein die Chiffre gelten läßt: „*Banco Polonia*“, weil er im Schicksal Polens ein dreifach bedingtes Glücksspiel sieht: „Polen ist der Einsatz, Polen ist die Spielmarke und Polen ist Mitspieler, der dabei alles gewinnen und alles verlieren kann“ (234).

Die Geschichte Polens, auch die gegenwärtige, zeigt, daß die Bildung von Mythen sehr reale und überprüfbare Ursachen hat. Die wohl paradigmatischste Genese einer solchen Mythenbildung läßt sich am Mythos der Sprache überzeugend illustrieren, ein Mythos, den *Wirpsza* für die Polen als entscheidend

¹ *Witold Wirpsza, Pole, wer bist du?* Frankfurt: Bucher 1971. 269 S. Lw. 25,-.

betrachtet: „Sprache und Vaterland identifizieren sich“ (21), deshalb war die „Verteidigung der Sprache, sei es vor einer Russifizierung, sei es vor einer Germanisierung“ (22), die Hauptaufgabe der Polen. Und bis in die jüngste Vergangenheit erwies sich so immer wieder „die Magie des Wortes, der Formel, des Symbols, der Mythologie . . . vielleicht als das Wesentlichste, in der nächsten Periode der nationalen Unfreiheit“ (65). Denn: „Die Menschen, die das große polnische Abenteuer der Unfreiheit und des Widerstandes bewußt erlebten, erlebten es nicht in politischen Kategorien, sondern in Kategorien der sprachlichen Realität und der moralischen Reflexion, obwohl die Wirklichkeit über das gewöhnliche Maß hinaus politisch war . . .“ (71 f.)

Im Licht solcher Aussagen wird die gesamte polnische Dichtung der Großen Emigration, aber auch die polnische Literatur der nachfolgenden Okkupationszeit des 19. bis hin zu jener schrecklichsten unseres 20. Jahrhunderts verständlich: als eine Verteidigung der Sprache und des Vaterlands zugleich. Die verlorene politische und staatliche Realität erlebt gleichsam eine Palingenese im Bereich der Sprache und Literatur, und diese Zusammengehörigkeit und Einheit im Medium der Sprache widerstand allen Anschlägen des Feindes wie der Zeit. Es scheint, als würde gerade der Verlust von Polens politisch-staatlicher Realität das Sprachvermögen der Polen intensivieren und steigern, die Literatur zur Blüte treiben, wie es wohl am überzeugendsten die polnische Romantik – sie entstand nahezu ausschließlich in der Emigration –, aber ebenso die Gegenwartsliteratur der emigrierten Polen illustriert.

Einem Volk, das so existentiell auf seine Sprache angewiesen war, vermochte wohl auch deshalb kein größeres Unheil zu widerfahren als die bewußte Korrumpierung und Demoralisierung seiner Sprache, die Wirpsza konstatiert: „Das Volk, das durch die Merkwürdigkeit seiner Sprache eben vor allem in dieser Sprache formiert war, machte mehr oder weniger bewußt die Erfahrung, daß es in dieser Sprache – das heißt in der Aktua-

lität seiner Sprache – keine Geborgenheit mehr finden konnte, weil diese Sprache korrumpiert und ausgehöhlt war. Und noch schlimmer: Die Sprache war vor allem durch jene Leute korrumpiert und ausgehöhlt worden, welche in der allgemeinen Meinung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts als die natürlichen und selbstverständlichen Repräsentanten der Nation galten: durch gewandte Essayisten, weltoffene Erzähler und übersensible Lyriker“ (165). Vorbereitet durch die Sprache der polnischen Kommunisten – ihre Sprache war „die der Handbücher der politischen Propaganda“, die weder polnisch noch „für den Gebrauch der Polen geschrieben waren, sondern in Begriffen, Vorstellungen und verbalen Systemen, die sich aus einer anders gearteten kulturellen Formation und einem anderen (wenn auch benachbarten) Gesellschaftskörper mit anderen Bedingungen herleiteten“ (170) – erreichte die polnische Sprache und Literatur den Tiefpunkt ihrer Korrumpierung im stalinistischen Abenteuer und während der Phase des „sozialistischen Realismus“.

Betroffen, aber ebenso selbstkritisch fragt Wirpsza: „Wie geschah es, und wie konnte es geschehen, daß, sobald man 1949 einen monströsen Literatenaufmarsch in Stettin organisiert hatte, auf dem die ‚Methode des sozialistischen Realismus‘ für die polnische Literatur als verbindlich verabschiedet wurde, eine große Mehrheit von Schriftstellern, unabhängig von ihrem literarischen Rang, nicht nur fast gierig diesen von der Obrigkeit ergangenen Befehl annahm, sondern darüber hinaus, was besonders für die ältere Generation zutraf, sich in wendiger Rhetorik von ihren bisherigen Haltungen absetzte?“ (179) – „Warum sagte sich die junge Generation . . . so plötzlich von dieser Infizierung los . . .?“ (179) – „Waren diese Haltungen aufrichtig? Bedeuten sie Masken? . . . Wollte man eine bestimmte Rolle spielen und – um mit Mickiewicz zu sprechen –, den Despoten täuschen?“ (180)

Auf diese demaskierenden Fragen weiß auch Wirpsza nur eine in alle Richtungen hin offene Antwort zu geben: „Die Phäno-

mene im Bereich der polnischen Kultur und Literatur können nicht mit dem Vorhandensein des Polizeiterrors erklärt werden. Sicher, es gab einen Zwang, aber es war ein Zwang ganz anderer Art“ (180) – ein Zwang, betäubend wie eine Rauchvergiftung: nämlich die Betäubung mit eigenen Wortprodukten als einer Form von geistiger Selbstreinigung, ein Prozeß, den viele Schriftsteller als „die allerhöchste Form des gesellschaftlichen Dienstes“ verstanden und ihren Gruppensolipsismus, die Selbstbezogenheit auf ihr isoliertes Milieu als einen echten Kontakt mit der Realität betrachteten. Das Fazit einer solchen Haltung – und die Haltung der Schriftsteller gilt auch für andere Künstler- und Intellektuellenkreise Polens – war „eine Literatur der Flucht vor dem realistischen Inhalt im Sinne des Stendhalschen Spiegels“ (184), die alte Formen und Gattungen wieder aktualisierte: die Lehrdichtung, die Parabel, das voltairianisch-philosophische Gleichnis, die Hofode. Jemand nannte ein solches von der Wirklichkeit losgelöstes Schrifttum einen frivolen, auf dem Boden des realen Glaubens hochgezüchteten Surrealismus; Wirpsza selbst ist geneigt, „es als abstraktes Schrifttum zu definieren, das aus keinem realen Boden, sondern aus einer Flut von Zeitungs-, Broschüren- und Agitationsworten entstanden war, aus Wörtern, zum Glauben verkündet, damit sie die Wirklichkeit ersetzen und gleichzeitig diese Wirklichkeit formen und gestalten sollten“ (185).

Hand in Hand mit dem politischen etablierte sich so allmählich auch ein auf sich selbst beschränktes „sprachliches Establishment“: das heißt, „was die Sprache aussagte, galt nur innerhalb der Sprache selbst, ohne Rücksicht auf die äußere Realität“ (218).

Von hier aus war es dann nur noch ein kleiner Schritt zu einem „den Polen naturgemäßen *Leben in der Sprache*“ (220), zu einem „Nominalismus“, der in sich zwei Tendenzen birgt: „die Neigung zum inneren Verrat... und die Neigung zum Wallenrodismus, also die Neigung – um mit Mickiewicz zu sprechen – zur ‚Täuschung des Despoten‘“ (235). Zugleich aber bietet dieser „Nominalismus“ – „Die Benennung der Dinge ist für die Polen wichtiger als die Sache selbst“ – auch die „große Chance der Offenheit, Mitantenne und Mitschöpfung, vor allen Dingen eine Chance der Vermittlung, einer eigenartigen Form des Maklertums, die mit der künstlerischen Einbildungskraft beginnt und im Mechanismus der Denkweise in den exakten Wissenschaften endet“ (244).

Es mag einseitig scheinen, ein Buch, das „dem Leser ein möglichst differenziertes Bild meines Landes und seiner Bewohner vor Augen“ stellen möchte – wie Wirpsza einleitend erklärt –, auf die relativ schmale Dimension des „*Lebens in der Sprache*“ und in der Literatur zu reduzieren. Aber die hier – als Leseanreiz bewußt häufig – verwendeten Zitate haben vielleicht den Zusammenhang von sprachlich-literarischen wie gesellschaftlich-politischen Faktoren im Leben der Polen verdeutlicht und transparent gemacht. Und wer immer hierzulande – ob Politiker, Wissenschaftler, Literat, Vertriebener oder Emigrant – zu einer Verständigung mit Polen beitragen möchte, muß dieses Buch lesen. Vielleicht wäre es angebracht, dieses „*Psychogramm der polnischen Nation*“, verfaßt von einem Polen, gerade jetzt in der Phase so intensiver Verständigungsbemühungen mit Polen als allgemeine Pflichtlektüre dem deutschen Bundesbürger zu verordnen.

Ernst Josef Krzywon

BESPRECHUNGEN

Pädagogik

Lexikon der audio-visuellen Bildungsmittel.
Hrsg. Heribert HEINRICHS. München: Kösel
1971. 362 S. Lw. 28,-.

Die technisch-organisatorischen Daten und die pädagogischen Probleme, die den Einsatz audio-visueller Bildungsmittel betreffen, sind derart angewachsen, daß sie in den klassischen Lexika und Handbüchern nicht mehr befriedigend mitbehandelt werden können. Dieser Tatsache trägt das vorliegende Lexikon, das erste dieser Art, Rechnung. Dem Herausgeber, Leiter des audio-visuellen Zentrums der Pädagogischen Hochschule Niedersachsen (Abteilung Hildesheim), ist es gelungen, fast alle auf diesem Sektor führenden Wissenschaftler, Techniker und Schulpraktiker der Bundesrepublik zur Mitarbeit zu gewinnen. Was dabei herauskam, hat Niveau.

Die 184 Sachartikel erarbeiten vor allem drei Schwerpunkte der unübersehbar gewordenen audio-visuellen Thematik:

1. Technische Daten: Das audio-visuelle Angebot und seine technischen Eigenschaften und Bedingungen. Vom Film und Tageslichtschreibprojektor bis zum Opticart und Sprachlabor werden alle wichtigen Bildungsmittel beschrieben.

2. Organisatorische Informationen: Arbeitsrichtung, Geschichte und Anschriften von audio-visuellen Instituten, Fachschulen, Arbeitskreisen, Gesellschaften und Bildstellen.

3. Didaktisch-bildungstheoretische Reflexionen: Die Artikel über Aktualitätseffekt, über audio-visuelle Mittel in den verschiedenen Bildungssektoren (von der Grundschule bis zur Erwachsenenbildung), über Didaktik, Medienpsychologie, visuelle Bildung u. a. bemühen sich mit einer beachtlichen Kenntnis der jüngsten Fachliteratur um eine didaktisch-pädagogische Deutung, Wertung und Funktionsbestimmung der technischen Unterrichtsmittel, die ohne dieses Bemühen allzu leicht als

Spielzeug und bloße Multiplikatoren verwendet oder aber als Zerstörer einer personalen Pädagogik abgelehnt werden. Daß diese Beiträge nicht mit der gleichen Präzision und Einheitlichkeit aufwarten können wie die technischen und organisatorischen Informationen, liegt in der Vieldeutigkeit der Sache begründet. Daß sie die pädagogischen Chancen der Unterrichtstechnologie nüchterner und ideologiefreier sehen als das Vorwort des Herausgebers, spricht für sie. Besondere Anerkennung verdient das Bestreben, die medientechnischen Möglichkeiten im Horizont der neuesten didaktischen und lerntheoretischen Überlegungen zu verstehen.

Der Praktiker, dem manche Beiträge dieser dritten Gruppe einigermaßen theoretisch und grundsätzlich vorkommen werden, kann in jenen Artikeln Anregungen finden, die eindeutig praktisch-kreativ ausgerichtet sind: Filmen mit Schülern, Hörspiel im Unterricht, Schulfotografie. Dies Beiträge könnten auch der Revision des Curriculum der Kunsterziehung neue Impulse geben.

Zu den einzelnen Stichwörtern wird jeweils weiterführende Literatur angegeben. Ein Anhang bietet ein Verzeichnis audio-visueller Zeitschriften, eine biographische Information „Wer ist wer in der audio-visuellen Pädagogik?“ (zugleich auch eine Selbstdarstellung eines Viertels der Mitarbeiter!) und ein Sachregister.

„Außerhalb der Verantwortlichkeit des Herausgebers“ wurde vom Verlag ein „Anzeigenanhang“ beigegeben, wo auf 40 Seiten verschiedene Firmen für ihr audio-visuelles Angebot werben. Sollte diese Praxis Schule machen, dann ist der Käufer in Zukunft gezwungen, mit jedem Buch mehr als 10 Prozent Werbung, die morgen überholt ist, mitzufinanzieren und in seinen Bücherschrank zu stellen.

B. Grom SJ

BALLAUF, Theodor: *Pädagogik*. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Band 1: Von der Antike bis zum Humanismus. Band 2 (Theodor BALLAUF und Klaus SCHALLER): Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Freiburg: Alber 1969, 1970. 747, 774 S. (Orbis Academicus.) Lw. 78,-, 86,-.

Jede Geschichte der Pädagogik, die mit einem enzyklopädischen Anspruch auftritt, wird ihre Vorteile in der Darstellung der übergreifenden Zusammenhänge, ihre Nachteile in der Abhängigkeit von der Sekundärliteratur besitzen. Verglichen mit den nicht so umfangreichen „Geschichten der Pädagogik“ von A. Reble und Fr. Blättner gehen Ballauf und Schaller intensiver dem Werden der pädagogischen Theorie und Praxis nach, lassen viel mehr die großen Pädagogen in ausgewählten und treffenden Zitaten selbst zu Wort kommen und bringen in der Fülle des ausbreiteten Materials den Aufbau einer allmählich wachsenden Systematik der Pädagogik zur Sicht. Darin, in der authentischen und unmittelbaren Begegnung mit den großen Pädagogen und deren pädagogischen Ideen, gut situiert in ihrem kulturgeschichtlichen Rahmen, liegt der Wert dieser bisherigen zwei Bände des Werks, denen noch ein dritter Band über das 20. Jahrhundert folgen soll.

An eine Grenze gerät der Anspruch des Werks deutlich, wenn man z. B. in Band I unter „Die neue christliche Axiomatik der Pädagogik“ (231–234) ein Referat aus der Propyläen-Weltgeschichte Bd. IV entdeckt, mit allen Einseitigkeiten der dortigen Betrachtung des Christentums. Jene Literatur, die die Überbewertung des Hellenismus bei der Entstehung des Christentums korrigieren könnte, wird weder genannt noch in der Darstellung verwertet. Ähnlich verhält es sich in den Kapiteln des 2. Bands, die sich mit Ignatius von Loyola (nicht Ignasio, wenn schon Ignacio, am besten Iñigo) und der Jesuitenpädagogik befassen (87–101). Gewiß kommt dort auch die „Ratio studiorum“ zu Wort; aber sich in diesem Kapitel nur auf Fr. Paulsen (1919–1921) und M. Lundberg (1966) als Gewährsmänner berufen, heißt wiederum, sich in der Auswahl auf eine bestimmte Sicht

festlegen. So wird z. B. die pädagogische Bedeutung des „Jesuitentheaters“, das ja gerade von den Jesuitenkollegien gefördert wurde, kaum gewürdigt (99), während man seitens dem Problem des Gehorsams und der „gegenseitigen Überwachung“ nachgeht (93–95). Entsprechend es etwa nicht dem sogenannten „jesuitischen“ Intellektualismus und Voluntarismus, daß das Musische einen so zentralen Platz innerhalb der Erziehung einnahm? (Vgl. J. Müller, Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge vom Anfang [1555] bis zum Hochbarock [1665], Augsburg 1930).

Ein Musterbeispiel wissenschaftlicher Leichtigkeit bietet der Abschnitt über die Exerzitien (Bd. 2, 88–89). Er ist wörtlich abgeschrieben von H. Rahner (Art. Exerzitien, in: Lexikon der Pädagogik I, Freiburg 1952, 1105–1107), ohne daß dies als Zitat kenntlich gemacht wurde; die Anmerkungen enthalten nur einen Verweis. Ferner sind aus dem exzellenten Artikel von H. Rahner jene Texte gestrichen, die sich mit den „Mysterien des Lebens Jesu“, mit dem Zielsinn der „Herrlichkeit der väterlichen Majestät Gottes“ und der „Beschauung zur Erlangung der Liebe“ beschäftigen (1107) und gerade darin das typisch Ignatianische herausarbeiten. Ferner steht – als Schreibfehler oder absichtliche Korrektur? – statt „Sündigkeit“ bzw. „Sünde“ bei H. Rahner jeweils „Seligkeit“ bzw. „Seele“ bei Ballauf und Schaller, was natürlich einen Unsinn ergibt. Endlich wird das, was H. Rahner treffend *neben* der Christozentrik der Wahl „unschätzbare Erziehungsfrüchte“ nennt, hier zu den „wohl gewichtigsten Ergebnissen innerhalb dieses Erziehungsvorganges“.

Vergleicht man mit diesem wissenschaftlichen Eklektizismus noch das, was die „innere Konstitution der Societas Jesu“ ausmacht, nämlich sie „mußte daher vor allem das ausschalten, was gerade im Humanismus und in der Reformation zustande gekommen war: die reflexive Subjektivität, die Freiheit der eigenen Stellungnahme, die Überantwortung des einzelnen an Gesinnung und Gegenseitigkeit, an Selbstentscheidung und Gesellschaft“

(88), – dann lassen sich solche Sätze gewiß nur von einem antiquierten protestantischen Klischee herleiten. Hätte der Verfasser auch in dieser Hinsicht Hugo Rahner mehr zu Rat gezogen, wäre er nicht nur an die neuesten Forschungen über ignatianische Spiritualität herangekommen, sondern hätte auch nicht erneut dazu beigetragen, veraltete Vorurteile „wissenschaftlich“ zu erhärten.

Man kann von diesen beiden, in der Tat bedenklichen Beispielen nicht das ganze Werk (in der Reihe „Orbis Academicus“) in seiner wissenschaftlichen Qualität beurteilen, obgleich man doch sehr in dem ersten, positiven Urteil unsicher wurde. Der Wissenschaftsbetrieb von heute scheint solche „Unfälle“ zu erzwingen.

R. Bleistein SJ

Biographie

TOYNBEE, Arnuld J.: *Erlebnisse und Erfahrungen*. München: List 1970. 388 S. Lw. 29,80.

Das Urteil eines Mannes, der nicht nur als Verfasser des großen Werks „A study of History“ wie nur wenige einen Überblick über die menschliche Geschichte besitzt, sondern auch das zeitgenössische politische Geschehen aus nächster Nähe beobachten konnte – er hat z. B. an der Pariser Friedenskonferenz 1919 teilgenommen – und dem für sein von 1920–1946 erschienenes Jahrbuch „A Survey of International Affairs“ Quellen aus erster Hand für die politischen Ereignisse, Bestrebungen und Verhandlungen zugänglich waren, verdient größtes Interesse, zumal er von sich sagen kann, daß er als Historiker wie als Beobachter an den menschlichen Angelegenheiten leidenschaftlich Anteil nahm (371) und er andererseits in seinen Urteilen zurückhaltend ist, offensichtlich bemüht, alle Seiten zu hören und gerecht zu sein.

Der erste Teil „Meine persönlichen Angelegenheiten“ bringt eine Selbstbiographie. Toynbee hat noch das England vor 1914 auf der Höhe seiner Macht erlebt. Seine Jugend und seine Ausbildung sind ziemlich typisch für ein Mitglied der gebildeten Mittelklasse jener Tage. Er wandte sich dem Studium des klassischen Altertums zu. Mathematik und Naturwissenschaften blieben ihm ziemlich fremd. Der erste Weltkrieg, der für ihn das Ende einer Epoche und die Zerstörung der bisherigen Ordnung bedeutet, brachte ihm eine Beschäftigung im Staatsdienst und vermittelte ihm eine Erkenntnis des internatio-

nen Geschehens, das für seine künftige Laufbahn als Gelehrter von unschätzbarem Wert sein sollte. Durch Reisen lernte er fast alle Länder mit Ausnahme des Ostblocks aus eigener Anschauung kennen.

Der zweite Teil „Menschliche Angelegenheiten zu meinen Lebzeiten“ zieht die Folgerungen aus den reichen Erfahrungen und den umfassenden Studien. Religiös ist Toynbee Agnostiker, der es für unmöglich hält, über die göttliche Wirklichkeit Sicherheit zu erlangen. Aber was er z. B. über die Erkenntnis anderer Menschen sagt (135) und was, wenn es richtig wäre, in der Tat auch jede Offenbarung unmöglich machen würde, müßte zu Ende gedacht seine ganze Lebensarbeit als Historiker sinnlos machen. Auch seine Einwendungen gegen die Wunder sind nicht sehr tief. Jedoch ist der Agnostizismus Toynbees stark mit christlichen Ideen verbunden: „Liebe und Gewissen können über das Wesen der letzten Wirklichkeit Aufschluß geben“ (168 ff.), wobei er sich allerdings nicht die Frage stellt, ob Liebe als ein unpersönliches Geschehen möglich und denkbar sei. Von der unersetzlichen Bedeutung der Religion im menschlichen Leben ist Toynbee tief überzeugt: „Allein die höheren Religionen können der Menschheit helfen, sich vor sich selbst zu retten. Durch sie kann der Mensch die Verbindung zur letzten geistigen Realität wiederaufnehmen, in der unser Sein und unser Heil begründet ist“ (332). Die Ideologien des Kapitalismus und Individualismus, des Kommunismus und des Nationalismus schie-

nen zwar eine zeitlang die Religion zum Absterben zu bringen. Aber sie sind eine vorübergehende Erscheinung (325, 268), und heute ist der Einfluß der Weltreligionen wieder im Steigen; denn es ist so, „daß Religion untrennbar mit dem Bewußtsein und der Fähigkeit, sich zu entscheiden, zusammenhängt. Nach meiner Meinung hat jeder Mensch eine persönliche Religion und jede menschliche Gemeinschaft eine Kollektivreligion, ob der Mensch oder die Gemeinschaft sich dessen bewußt ist oder nicht“ (325). Darum begrüßt es Toynbee, daß sich im Verhältnis der Religionen untereinander ein neues Verhältnis des Verstehens und der Toleranz angebahnt hat. Dies ist um so wichtiger, als der Mensch sich durch die Technik zwar immer mehr von der Abhängigkeit von der Natur befreit hat, aber dafür Gefahr läuft, in die viel härtere Sklaverei der Technik, seines eigenen Werks, zu geraten. Deren Fortschritt steht im Gegensatz zur Unveränderlichkeit seiner Natur wie auch seines sittlichen Verhaltens: „Soweit wir erkennen können, unterscheidet sich das moralische Format der lebenden Generation der ‚fortgeschrittenen‘ (d. h. wissenschaftlich und technologisch fortgeschrittenen) Minderheit des Menschengeschlechts der heutigen Welt nicht von dem unserer frühen Vorfahren, die sich gerade zum Menschen entwickelten. Wir sind machtlos, dem moralischen Zuschnitt, den die Natur der Menschheit verlieh, als sie sie aus irgendeiner Spezies von Säugetieren entwickelte, auch nur einen Zoll hinzuzufü-

gen“ (291). Im Fortschritt der Technik, deren Vorteile er keineswegs verkennt oder unterschätzt, sieht er die schreckliche Gefahr einer Versklavung des Menschen und des Selbstverlusts der Person, vor denen nur die Wendung zu den geistigen Wirklichkeiten bewahren kann, während alle Ideologien die Menschlichkeit bedrohen. In der Unruhe der Jugend und im Überhandnehmen der Gewalt zur Durchsetzung der eigenen Pläne sieht Toynbee eine Auswirkung davon, daß dieser Selbstverlust bereits verspürt wird und den Menschen zum Äußersten treibt, ohne daß er sich der eigentlichen tiefen Ursache seiner Verzweiflung und seines Grimms bewußt würde.

Hinzuweisen wäre ferner auf die Ideen Toynbees über Schule und Bildung, Politik im allgemeinen, über die Gefahren der immer größeren Zusammenballung von Menschen für die Menschlichkeit. Toynbee ist entschiedener Gegner jeden Kriegs, besonders bei der heutigen Zerstörungsmacht der Waffen. Seinen Urteilen über das politische Geschehen merkt man die umfassende Kenntnis der Tatsachen und den Willen zur Gerechtigkeit überall an, auch wo es sein eigenes Land betrifft. Es fällt auf, daß Rußland und der Ostblock nur selten und wie im Vorbeigehen erwähnt werden; vielleicht, weil Toynbee diese Länder nicht aus eigener Anschauung kennt. Mit großer Achtung und Sympathie für den Verfasser legt man das Buch wieder beiseite.

A. Brunner SJ

Pastoral

BONNET, Gérard: *Warum ich gehe*. Das Dokument eines Priesters, der sein Amt verläßt und heiratet. München: Rex-Verlag 1970. 159 S. Lw. 12,80.

Ein junger französischer Priester (und Professor der Theologie) macht eine Psychoanalyse durch und sieht sich infolgedessen gezwungen, den kirchlichen Dienst zu verlassen. In der Begegnung von analytischer Erfahrung und theologisch reflektiertem Glau-

ben liegt das Besondere dieses Berichts. Zwei Erfahrungen, deren beider erklärter Feind doch die Erstarrung im Formelhaften ist, treffen aufeinander und führen zu einer tiefgreifenden Krise christlicher und priesterlicher Lebenspraxis. Aber nach den Worten des Verfassers dieses Berichts bedeutete die Berührung mit der Psychoanalyse keineswegs die Zersetzung seines Glaubens und seines priesterlichen Berufsideals, sondern vielmehr

deren Läuterung und Vertiefung, freilich auch den Konflikt mit der augenblicklichen Amtspraxis und mit erstarrten Vorstellungen. Indem die Kirche einen Menschen zum Priesteramt bestimme, zwingt sie ihn zur Absonderung vom Leben seiner Zeitgenossen, denen er doch Priester sein will: „Priester werden bedeutete, eine Rolle übernehmen, die jene, die übersättigt sind, gleichgültig läßt, und jenen, die Durst haben, ungenießbar ist“ (97).

Die Stellungnahme zu diesem Bericht und der darin enthaltenen Kritik an der Kirche hängt davon ab, welche Vorstellungen sich einer über Glaube, Kirche und Psychoanalyse macht. Wer die Kirche in ihrer Praxis für „unfehlbar“ und zugleich die psychoanalytische Erfahrung für glaubenszersetzend hält, dem werden genug Argumente einfallen, die vorgebrachte Kritik abzutun. Wer aber der Überzeugung ist, daß der christliche Glaube die Begegnung mit der analytischen Erfahrung nicht zu scheuen braucht, ja daß diese Begegnung der Vertiefung dieses Glaubens dienen könnte, wird die Krise dieses Priesters und Theologen erst richtig ermessen können.

N. Mulde SJ

DUFOUR, Roland: *Gott am Wochenende*. Seelsorge in der Freizeitgesellschaft. Trier: Paulinusverlag 1969. 203 S. Brosch. 15,80.

Der Untertitel des Buchs „Seelsorge in der Freizeitgesellschaft“ weckt Erwartungen. Man hofft auf einen die Arbeit und die Freizeit des Christen übergreifenden Lebensentwurf, man hofft ebenso auf konkrete Imperative und Modelle einer modernen Seelsorge am Wochenende, im Urlaub, auf dem Campingplatz.

Dufour nennt als die das Leben des Christen übergreifende Kategorie das Ostermysterium, das er in seinem Werden beschreibt, im profanen Leben des Christen entdeckt und endlich als Grund konkreter Imperative des christlichen Freizeitverhaltens erkennt. So systematisch auch alles geordnet ist, die Gedankenverbindungen sind gewollt, die Ratschläge zu emphatisch vorgetragen: insgesamt

gewinnt man den Eindruck, es werde eine religiöse Freizeitideologie vorgelegt.

Leider kann das Buch die Erwartungen, die es weckte, nicht erfüllen. Ob dies daran liegt, daß es eine Übersetzung aus Kanada ist, ist eine andere Frage. Man kann nur hoffen, daß das am 30. 4. 1969 von Rom veröffentlichte „Allgemeine Direktorium für Tourismusseelsorge“ hier besser weiterhilft; denn daß die Tourismusseelsorge einer pastoralen Konzeption und einer Ermutigung zum Wagnis bedarf, weiß jeder, der je in ihr gearbeitet hat.

R. Bleistein SJ

JANTSCH, Franz: *Man kann auch anders predigen...* Wien: Herder 1970. 112 S. Kart. 9,80.

Die Krise der Predigt ist bekannt. Im vorliegenden Buch erläutert ein Praktiker Versuche, die auf einen stärkeren Dialog mit der Gemeinde abzielen. Obwohl sich der Verfasser darüber im klaren ist, daß die Entscheidung über die gute und richtige Predigt der Zukunft vom Inhalt her fällt, darf die formale Seite nicht vernachlässigt werden. Für diese formale Seite will das Buch Anregungen geben. In knappen Kapiteln werden u. a. behandelt: Laienpredigt, Predigtgespräch, Fragestunde, Dialogpredigt, Gruppengespräch, Podiumsgespräch, Meditation, Happening, Reportage, Montage und Interview.

Große Analysen werden nicht versucht. Der Wert des Buchs besteht vielmehr in der undogmatischen Art, wie neue Formen der Verkündigung in ihren Möglichkeiten, Vorteilen, aber auch Grenzen aufgezeigt werden. Die monologische Predigt, die zu Recht mit trefender Kritik bedacht wird, soll nicht abgeschafft, wohl aber je nach Situation und Bereitschaft der jeweiligen Gemeinde ergänzt werden.

Wer selber manches in der Richtung des vorliegenden Buchs schon versucht hat, wird dem Verfasser bescheinigen, daß er das Wesentliche gesehen hat und eine Fülle praktischer Tips gibt. Der Versuch, die Predigtmühsere von der formalen Seite her anzuge-

hen, könnte in einer Gemeinde gruppendynamische Prozesse einleiten, die es überhaupt erst wieder möglich machen, die Inhalte der

Verkündigung so zu sagen, daß sie im Leben der Gemeinde „sitzen“. Und darauf kommt es dem Verfasser an. *V. Seibel SJ*

ZU DIESEM HEFT

ALBERT BRANDENBURG, Professor für Konfessionskunde des neueren Protestantismus an der Katholisch-Theologischen Fakultät Paderborn und Sektionsleiter am Johann-Adam-Möhler-Institut, nimmt das Augsburger Pfingsttreffen zum Anlaß, um grundlegend die Situation im Verhältnis der beiden Kirchen zu bedenken. Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 wäre, nach heutigem Stand interpretiert, die mögliche Grundlage einer theologischen Einigung. Doch könne ein „Augsburger Religionsfriede 1971“ nicht durch eine „Verprotestantisierung“ der katholischen Kirche zustande kommen, sondern nur in einer fruchtbaren Spannung zwischen dem katholischen Kirchen-Prinzip und der charismatischen Kraft des Reformatorischen.

FERNAND HOFFMANN ist Professor für deutsche Literatur an der Pädagogischen Hochschule in Luxemburg. Er verleiht der Irritierung des von der deutschen Gegenwartsliteratur herkommenden Lesers durch die Begegnung mit Solschenizyn Ausdruck. Hier ist einer, der geradezu altmodisch erzählt, dem die Wirklichkeit nicht abhanden gekommen ist, dessen Fantasie wirklichkeitsbezogene Personen herstellt, sie sogar mit Liebe und Tod konfrontiert. Offenbar hat sich in Solschenizyns Augen am Menschen weniger geändert, als man uns hierzulande einredet.

Von den Indianern in den USA ist wenig die Rede. Aber an ihnen wird die Situation von Minderheiten besonders deutlich. Neben den spanisch sprechenden Einwohnern sind sie immer noch die ärmste, daher auch machtloseste Minderheitengruppe in den Vereinigten Staaten. F. G. FRIEDMANN, Professor für amerikanische Kulturgeschichte und Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München, stellt die Geschichte der Beziehungen zwischen der weißen Bevölkerung und den Indianern auf dem Territorium der heutigen USA dar. Ob in nächster Zeit eine Assimilation der Indianer in die Gesellschaft der weißen amerikanischen Mehrheitskultur möglich sei, lasse sich heute nicht sagen, da die Grundlagen dieser Gesellschaft von seiten eines erheblichen Teils der jüngeren Generation in Frage gestellt seien. Sicher sei jedoch, daß die künftige soziale und wirtschaftliche Ordnung Amerikas in wesentlichen Zügen von den „Kulturrevolutionen“ innerhalb der farbigen Minderheiten mitbestimmt werde. Vgl. dazu auch den Aufsatz von F. G. Friedmann, Amerikanische Gegenwart, im Januarheft dieses Jahrs (187, 1971, 1–16).

In HEINZ BUDEMMEIERS Aufsatz zur Vorgeschichte der optischen Massenmedien geht es um eine Untersuchung der gesellschaftlichen, philosophischen und ästhetischen Bedingungen der ersten Medien und ihrer Wirkung in der Öffentlichkeit. Er beschäftigt sich mit Panorama, Diorama, mechanisch hergestellten Zeichnungen und Photographie, Mischformen von Kunst und Industrie, die im ausgehenden 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Massenpublikum fanden. Heinz Buddemeier ist wissenschaftlicher Assistent am Fachbereich Literaturwissenschaft der Universität Konstanz, wo er seit 1970 die Fachrichtung Medien- und Kommunikationswissenschaft vertritt. Noch in diesem Jahr erscheinen zwei weitere Arbeiten zur Theorie der optischen Massenmedien: „Zur Rechtfertigung optischer Massenmedien“ und „Zur Abgrenzung der Photographie von Photomontage und manuellen Abbildungstechniken“.

Antworten zur Kirchenmitgliedschaft

„Warum bleibe ich in der Kirche?“ Diese Frage des von Walter Dirks und Eberhard Stammler herausgegebenen Buchs (Manz-Verlag, München) wäre unseren Großvätern blasphemisch erschienen. Für unsere Väter stellte sich die Frage nur, wenn sie Nationalsozialisten werden wollten. Nach 1945 erfuhren die Kirchen hierzulande im allgemeinen Zusammenbruch eine unverdiente Konjunktur. Das Unverdiente und die Konjunktur gingen Ende der fünfziger Jahre zu Ende. Seit dem zweiten Vatikanischen Konzil löst sich das Fraglose auch in der katholischen Kirche auf. Die Dogmen sind nicht mehr selbstverständlich. Die selbstverständliche Kirchenzugehörigkeit der Getauften geht zu Ende. Auch der moralische Monopolanspruch der Kirche wird zusehends in Frage gestellt. Die Zeit der Kirche als alleiniger moralischer Anstalt ist vorbei. Ebenso die Zeit der Kirche als höherer Konsum- und Kultverein. Die Identifikation des Bürgers mit der Kirche ist schwieriger, das Bewußtsein des Mißverhältnisses von Anspruch und Wirklichkeit, Institution und Glaube, einzäunender und zum Leben befreiender Religion zudringlich geworden. Man kann für die Diskrepanz nicht einfach obrigkeitlich den einzelnen verantwortlich machen, seine mangelnde Erkenntnis und Moral, seinen Ungehorsam, seinen psychopathologischen Alltag, der die „Heiligkeit“ der Kirche verdunkle. Die konkrete Kirche hat an der Krise und Groteske der Welt konkreten Anteil.

Es ist in dieser Situation verdienstvoll und erhellend, „prominente“ evangelische und katholische Christen zu fragen: „Kann man sich noch zu einer Kirche bekennen, die weithin das verleugnet, was sie verspricht, und die dem widerspricht, was man von ihr erwartet?“ Fromme Augen mag schon die Formulierung der Frage (sie stammt von Eberhard Stammler) verletzen. Hier reden nicht jene, die aus Ärger, Geiz, Unmut die Kirche verlassen haben, auch nicht solche, die als Erwachsene ihre unmündige Eingliederung rückgängig machten, und nicht die andern, die aus bloßer Trägheit bleiben, sondern Menschen, die sich einer grundsätzlichen Spannung, ja Diskrepanz bewußt sind. Die dreißig Männer und Frauen, die ihre Antwort formulierten, haben eins gemeinsam: eine Erfahrung von Realität, die sie anhält, in der Kirche zu bleiben. Ihre Sätze liegen zwischen Hans Urs von Balthasars hymnischer Identifikation mit der „unverletzbar jungfräulichen Kirche“ und Dorothee Sölle-Steffenskys „begrenztem kritisch-solidarischen Ja“. Dazwischen liegt der ehemalige Abt Ansgar Ahlbrecht: „Wir fordern zu viel von der Kirche, wenn wir von ihr Dinge erwarten, die nur vom kommenden Reich Gottes zu erwarten sind . . . Der offene Raum der Welt ist die Wirklichkeitsebene für das, was die Kirche zeichenhaft darstellt. Damit freilich dieses Zeichen glaubhaft sei, muß es in seiner eigenen Wirklichkeit selbst schon etwas von dem ahnen lassen, was es anzeigt.“ Marianne Dirks, die Präsidentin der katholischen

Frauengemeinschaft: „... die Wahrheit der Kirche, ihre Mitte? Jedenfalls ist es nicht Rom und nicht der Papst“. Sie signalisiert die Gefahr, „mehr von der Erneuerung der Strukturen als von der Erneuerung im Geist der Schrift zu erwarten“. Ida Friederike Görres, die jüngst Verstorbene, schrieb, ohne es zu wissen (oder vielleicht doch?) ihr Vermächtnis und ihren Lebensbericht, entschiedener, klarer als die zu kurz greifenden Nekrologe: „Ich *bleibe* nicht in der Kirche. Ich *bin* in der Kirche, und sie ist in mir. Ich bin ein Teil von ihr... Wir (d. i. ihre Generation im Zeichen der bündischen Jugendbewegung und katholischen Erneuerung) haben, eine Stunde lang, die Kirche in ihrer Herrlichkeit schauen dürfen... Ich begreife, wie unmeßbar schwer es die Späteren haben, denen das Antlitz der Kirche nie mehr so begegnet ist, nur im Zustand der Erniedrigung und Verhüllung, angespuckt und geohrfeigt von ihren eigenen Kindern... Wer lehrt sie, Unsichtbares wahrzunehmen?“

Und die Protestanten? Der Publizist Thilo Koch bekennt selbstkritisch seine „konservativen“ und „sentimentalen“ Bindungen, über die er in der Tat nur undeutlich hinauskommt. Sachlich und nüchtern, wie man es von Politikern erwartet, Erhard Eppler und Heinz Oskar Vetter. Eppler: „Wer heute, verängstigt durch rapide Verwandlung unserer Gesellschaft, ihrer Wertvorstellungen und Verhaltensnormen, Schutz suchen wollte bei den ewigen, unwandelbaren Werten der Kirche, wäre zu bedauern. Es gibt keine Sorge, keine Strömung, keine Unruhe, keine Mode und keine Torheit in unserer Gesellschaft, die sich nicht auch innerhalb der Kirche widerspiegelt. Sie ist nicht der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, sie ist ebenso umgetrieben wie die Gesellschaft, in der sie lebt.“ Der Schriftsteller Thaddäus Troll spricht vom „Regenschirm“, der die Kirche für seine Vorfahren war, für den Zeitgenossen nicht mehr sein kann. Der Gewerkschaftler Vetter weiß um die Notwendigkeit und den Kompromiß der Zugehörigkeit zu einer großen gesellschaftlichen Gruppe, weiß, daß „Bewegung ohne Organisation“ nicht mehr möglich ist. „Es ist illusionär anzunehmen, der Verkündigungsauftrag könne auch ohne Kirche von den Gläubigen gewissermaßen privat erfüllt werden.“ Einen theologisch und zeitgeschichtlich scharf durchreflektierten Beitrag schreibt der Tübinger Neutestamentler Ernst Käsemann. „In der Kirche bleiben meint, den Gekreuzigten über sich regieren lassen, im Namen dessen, den er Vater nennt, allen himmlischen und irdischen Götzen der Selbstbehauptung und Selbstverherrlichung zu widerstehen, aus dem eigenen frommen und weltlichen Besitz sich zu lösen, um den Bruder zu suchen... Zu lange sind wir introvertiert gewesen, auf die Bewahrung überkommener Anschauungen und Gesellschaftsformen bedacht, rückwärts statt vorwärts blickend, engherzig, schmalbrüstig, ohne Zivilcourage...“

Hier wird, für jeden Christen lesbar und lesenswert, unsere Sache verhandelt. Offenbar ist es für Katholiken immer noch leichter als für Protestanten, ihr Verhältnis zur Kirche zu formulieren. Kult, Dogma, Obrigkeit sind ihnen immer noch sichtbar, erlebbar. Die Befragten „entmythologisieren“ die Kirche, ihr Kirchenbild. Sie bleiben, weil sie Jesus und den Auftrag Jesu in ihr erkennen.

Paul Konrad Kurz SJ

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Abschaffung des § 218 StGB?

Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion
um das strafrechtliche Abtreibungsverbot

Die Frage, ob das derzeit geltende generelle strafrechtliche Verbot des Schwangerschaftsabbruchs (§ 218 StGB) im Fortgang der Strafrechtsreform geändert bzw. abgeschafft werden soll, ist seit einigen Monaten nicht allein Gegenstand kontroverser rechtspolitischer Diskussionen; sie ist darüber hinaus zum Gegenstand publizistischer Kampagnen geworden¹. Diese Kampagnen zielen mehr darauf ab, eine bestimmte Meinung bzw. Stimmungslage gegen den jetzigen § 218 StGB hervorzubringen oder zu befestigen, als die vom Sachproblem her gewiß nicht einfache Diskussion durch neue Argumente weiterzuführen. Man könnte geneigt sein zu versuchen, demgegenüber eine ebenfalls (nur) meinungsmäßige Gegenfront aufzubauen, um so einen bevorstehend geglaubten Dambruch abzuwehren². Solche Emotionalisierung nützt jedoch der Sache wenig. Bei der Frage nach der Reform des strafrechtlichen Abtreibungsverbots handelt es sich nicht um ein künstlich hervorgebrachtes, sondern um ein wirklich vorhandenes Problem, das zugleich an Grundsatzfragen der Rechtsordnung und des ethisch-sittlichen Fundaments unseres Staates rührt. Es kann nicht durch gelenkte Spontanaktionen und Proteste, sondern, wenn überhaupt, nur durch eine sachbezogene, sich auf Argumente stützende Auseinandersetzung einer in sich begründeten und allgemein akzeptablen Lösung nähergebracht werden. Dazu ist es erforderlich, daß jede Seite, so wohlbegründet und unabdingbar ihr eigener Standpunkt auch sein oder scheinen mag, bereit ist, sich auf die Diskussion einzulassen und sich damit der Infragestellung der eigenen Position im Hinblick auf ihre Begründbarkeit auszusetzen.

¹ Vgl. etwa die *Illustrierte der stern*, Nr. 24/1971, das *Nachrichtenmagazin Der Spiegel*, Nr. 23/1971, S. 134 ff., die *Unterschriftensammlung „Aktion 218“* sowie etliche weitere Berichte in *Presse und Fernsehen*.

² So offenbar bereits im vergangenen Jahr das *Passauer Bistumsblatt*, wenn es angesichts von Reformüberlegungen zu § 218 StGB, deren Inhalt noch keineswegs bekannt war, davon sprach, der Bundesjustizminister wolle „Mord“ freigeben. Neuerdings verbreitet das *Bischöfl. Generalvikariat Essen* ein Flugblatt gegen die Aufhebung des § 218 StGB, das offensichtlich mehr auf meinungsmäßige Stimulierung als auf sachliche Diskussion und Überzeugung abzielt, vgl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 21. 7. 1971, S. 3.

I. Der Ausgangspunkt der Diskussion

Fragen wir zunächst nach dem *Ausgangspunkt*, von dem aus eine Diskussion um die Notwendigkeit bzw. Berechtigung des strafrechtlichen Abtreibungsverbots in einem religiös-weltanschaulich neutralen Staat geführt werden kann und muß.

1. Dieser Ausgangspunkt kann nicht die christliche Moral- und Sittenordnung als solche sein. Das ist heute, im Unterschied zu früheren Zeiten, auch unter Christen und insbesondere Katholiken anerkannt³. Staatliche Rechtsordnung und christliche Moral- und Sittenordnung liegen auf verschiedenen Ebenen; sie sind nicht beziehungslos voneinander getrennt, aber nach Zielsetzung und Funktion voneinander unterschieden. Man gebraucht gern das Bild zweier sich schneidender Kreise, die einen gemeinsamen Vektor haben, um dieses Verhältnis deutlich zu machen. Aber dieser Vergleich bringt das spezifische Beziehungsverhältnis zwischen rechtlicher und sittlich-moralischer Ordnung nicht adäquat zum Ausdruck. Entscheidend ist nicht so sehr, daß es einen gemeinsamen Bereich zwischen rechtlicher und sittlicher Ordnung gibt, daß also bestimmte ethisch-sittliche Fragen zugleich rechtliche Fragen sind und umgekehrt – das ist sicher zutreffend, und der Schutz menschlichen Lebens ist ein klassisches Beispiel dafür –, sondern daß ethisch-sittliche Fragen und Probleme von der Rechtsordnung unter einer besonderen, aus Aufgabe und Funktion des Rechts sich ergebenden Fragestellung geregelt werden und geregelt werden müssen, und daß eben diese Fragestellung von der der sittlich-moralischen Ordnung unterschieden ist. Auch in dem Bereich, wo Recht und sittliche Ordnung sich „decken“, ist es nicht Sache der staatlichen Rechtsordnung, ethisch-sittliche Gebote und Verbote nach Inhalt und Umfang ohne weiteres zu übernehmen, d. h. als Rechtsgebote und -verbote aufzustellen und zu sanktionieren, sondern nur insoweit, als die spezifische Aufgabenstellung der Rechtsordnung dies erfordert oder nahelegt. Auch in diesem Bereich bedarf es daher einer spezifisch rechtlichen, d. h. aus den Zusammenhängen des Rechts gewonnenen Begründung, um ethisch-sittliche Normen auch als notwendige Rechtsnormen zu erweisen oder zu postulieren.

2. Die Aufgabe des Rechts in der modernen Gesellschaft läßt sich, kurz gefaßt, umschreiben als die verbindliche, auf soziale Geltung abzielende Regelung des äußeren zwischenmenschlichen Zusammenlebens in einer Weise, die äußeren Frieden, persönliche Freiheit und Sicherheit für alle und jeden einzelnen sowie die Ermöglichung angemessener Wohlfahrt sichert bzw. verbürgt. Diese Umschreibung dürfte unabhängig sein von spezifischen religiösen oder weltanschaulichen Zielvorstellungen; sie ist nicht an einem Vollendungszustand orientiert, sondern an Zielen, die notwendige Elemente

³ Siehe dazu die vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, und dem Vorsitzenden des Rates der EKD, Bischof Dietzfelbinger, herausgegebene Denkschrift „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung“ (Gütersloh, Trier 1970) S. 11 f.: „Allgemein wird heute anerkannt, daß weder die spezifischen christlichen Wertvorstellungen noch Wertvorstellungen anderer Weltanschauungsgruppen durch die staatlich gesetzte Rechtsordnung verwirklicht werden können. . . . Religionen und Weltanschauungen dürfen nicht der Versuchung erliegen, sich mit den Mitteln der staatlichen Rechtsordnung als alleinberechtigt durchzusetzen.“

des sozialen Zusammenlebens in einer Gesellschaft darstellen, die von der Subjektstellung des Menschen, seiner personalen Freiheit und Würde als dem maßgeblichen Orientierungspunkt für die Gestaltung ihrer Ordnung ausgeht. Die Rechtsordnung ist, so gesehen, nicht primär Tugend- und Wahrheitsordnung, sondern Friedens- und Freiheitsordnung⁴. Um der Freiheit der einzelnen willen beschränkt sie sich darauf, nur die Mindestbedingungen eines geordneten sozialen Zusammenlebens, nicht die vielleicht wünschbaren Maximalbedingungen rechtsverbindlich festzulegen; sie ist, um das Wort Georg Jellineks aufzugreifen, „ethisches Minimum“. Das schlägt sich auch in den Kriterien nieder, nach denen sich die Strafwürdigkeit menschlichen sozialen Verhaltens bestimmt. Das Prinzip ist hier nicht, ethisch-sittliches Fehlverhalten als solches zu ahnden, sondern dasjenige Verhalten zu bestrafen, durch das die Grundlagen eines geordneten sozialen Zusammenlebens in erheblichem Maße gestört werden (Prinzip der Sozialschädlichkeit) und das durch andere, weniger eingreifende Mittel nicht ferngehalten werden kann.

Auch und gerade von dieser Grundlage aus, die nicht spezifisch religiös-weltanschaulich bestimmt ist, erscheint der Schutz des menschlichen Lebens als ein unabdingbares Prinzip jeder Rechtsordnung, die wirklich *Rechtsordnung* und nicht lediglich eine Art funktionierender Sozialtechnik sein will. Dies allgemeine Prinzip hat das Grundgesetz der Bundesrepublik ausdrücklich anerkannt und positiv formuliert. Es normiert das „Recht auf Leben“ in Art. 2 II als ein Grundrecht für jedermann. Die ausdrückliche Aufnahme dieses Rechts auf Leben in den Grundrechtskatalog – neben dem Recht auf Freiheit der Person und körperliche Unversehrtheit, die zum traditionellen Bestand rechtsstaatlicher Verfassungen gehören – ist im gemeindeutschen Verfassungsrecht ohne Vorläufer⁵. Die Vermutung ist nicht abwegig, daß die Väter des Grundgesetzes hiermit auf eine bewußte Abwehr der lebensmißachtenden Praxis des NS-Regimes abzielten und damit auf einen besonderen Schutz des menschlichen Lebens durch den Staat⁶.

3. Ist durch diese verfassungsrechtliche Anerkennung des Rechts auf Leben auch der Schutz des noch ungeborenen bzw. werdenden menschlichen Lebens mit verbürgt? Diese Frage kann nicht unter Hinweis darauf beantwortet werden, daß nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch die Rechtsfähigkeit des einzelnen erst „mit Vollendung der Geburt“ (§ 1 BGB) beginnt. Die Verfassung läßt sich nicht anhand des BGB auslegen, sie muß vielmehr aus sich selbst, also hier aus dem in Art. 2 II GG festgelegten Prinzip interpretiert werden. Einen ausdrücklichen Hinweis gibt der Text des Grundgesetzes nicht, und auch die Beratungen im Parlamentarischen Rat, in denen das Problem gesehen

⁴ E.-W. Böckenförde, Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen, in dieser Zschr. 176 (1964/65), S. 209 f.

⁵ Vgl. Dürig, in: Maunz-Dürig-Herzog, Grundgesetz, Kommentar, Rdnr. 8 zu Art. 2 II.

⁶ Das Bestreben, gegen den Rechtsmißbrauch der NS-Zeit feste Dämme zu bauen, tritt in den Beratungen des Parlamentarischen Rates zu den Grundrechten verschiedentlich als Leitprinzip hervor; dazu H. v. Mangoldt, Das Bonner Grundgesetz, Kommentar, 1. Aufl. Frankfurt, Berlin 1953, Einleitung zum Grundrechtsabschnitt, S. 34 ff. v. Mangoldt war selbst Mitglied des Parlamentarischen Rates und Vorsitzender des Grundsatzausschusses, der den Grundrechtsteil des GG beraten hat.

wurde, geben keinen sicheren Anhaltspunkt dafür, daß als Träger des Rechts auf Leben auch das werdende menschliche Leben angesehen oder daß es davon ausgeschlossen wurde⁷. Geht man auf das in Art. 2 II GG festgelegte Prinzip zurück, so kommt es darauf an, ob der Unterschied zwischen ungeborenem bzw. werdendem menschlichen Leben und geborenem menschlichen Leben so schwerwiegend und essentiell ist, daß sich daraus eine Rechtfertigung dafür ergibt, den von Art. 2 II GG normierten Schutz erst beim geborenen menschlichen Leben einsetzen zu lassen bzw. ihn darauf zu beschränken. Das ist indessen nicht der Fall. Medizinische und anthropologische Forschung sind sich heute darüber einig, daß es sich beim Übergang vom werdenden menschlichen Leben zum lebenden Menschen nicht um eine zu irgendeinem Zeitpunkt stattfindende Zäsur, sondern um eine kontinuierliche, nach eigenem Telos verlaufende Entwicklung handelt, deren biologisch-physiologische Voraussetzungen schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt, sei es unmittelbar mit der Befruchtung, sei es mit Abschluß der Nidation, gegeben sind⁸. Allenfalls für diesen sehr frühen Zeitpunkt kann von einem qualitativen Übergang, dem Übergang vom (nur biologischen) Leben zum (werdenden) *menschlichen* Leben die Rede sein. Es wäre somit ein Akt reiner juristischer Dezision, ohne Rückbindung an das Sachproblem, den besonderen Schutz des Rechts auf Leben erst mit der Geburt – ungeborene Kinder sind generell nach dem 7. Schwangerschaftsmonat, bei besonderen Hilfestellungen schon nach dem 6. Schwangerschaftsmonat außerhalb des Mutterleibes lebensfähig –, oder erst mit dem 7., 6. oder 4. Schwangerschaftsmonat – hier ist es nurmehr ein Zeitablauf, von dem die selbständige Lebensmöglichkeit abhängt – beginnen zu lassen. Solche dezisionären Festlegungen verfügen im Grunde über das menschliche Leben; indem sie schutzwürdiges von (noch) nicht schutzwürdigem menschlichen Leben ab- und unterscheiden, machen sie sich zum Herrn über menschliches Leben, statt ihm zu dienen⁹.

Es sind daher sowohl allgemeine, aus dem Grundcharakter der modernen, an der Subjektstellung des Individuums orientierten Rechtsordnung gewonnene Gründe als auch positiv verfassungsrechtliche, die dazu führen, daß der Schutz menschlichen Lebens, den die Rechtsordnung zu gewährleisten hat, das geborene menschliche Leben

⁷ Siehe dazu den Bericht über die einschlägigen Beratungen bei v. Doemming-Füßlein-Matz, Die Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes: Jahrbuch des öffentl. Rechts, NF Bd. 1 (1951), S. 61.

⁸ Vgl. aus der neueren Literatur: Blechschmidt, Vom Ei zum Embryo, 1968; Kirchhoff, Der Beginn des Lebens aus biologischer Sicht: Beiträge zur gerichtlichen Medizin, H. 27, 1970; Zimmer, Der Beginn des Lebens: Deutsches Ärzteblatt 1968; ferner H. W. Lay, Zum Begriff der Leibesfrucht in § 218 StGB: Juristenzeitung 1970, S. 465 ff.

⁹ Soll wirklich der konkrete Mensch Subjekt, „Zweck an sich selbst“ für die staatliche und gesellschaftliche Ordnung sein, so muß das folgerichtig zu einer Art „Definitionsverbot“ für den Menschen führen; denn jede Definition macht den Gegenstand, den sie definiert, zu ihrem Objekt, verfügt über ihn durch Ein- und Ausgrenzung. Den Hinweis verdanke ich Prof. Robert Spaemann, Stuttgart. Für den Rechtsbereich läßt sich dieses Prinzip nicht unmittelbar verwirklichen, weil die Rechtsordnung auch im Hinblick auf den Menschen ohne Definition nicht auskommt. Aber seine Anwendung besteht darin, daß alle Definitionen über den Menschen nur deklaratorische, Ausdruck für etwas dem Recht Vorgegebenes, nicht aber konstitutivsetzende, als Ausdruck einer rechtlichen Entscheidung, sein dürfen.

ebenso wie das noch ungeborene, werdende menschliche Leben umfaßt¹⁰. Geborenes wie (noch) ungeborenes menschliches Leben stellen, vom Prinzip her, in gleicher Weise ein zu schützendes Rechtsgut dar¹¹. Das schließt nicht aus, daß die Rechtsordnung für den Schutz beider Formen menschlichen Lebens unterschiedliche Regelungen trifft. Das ungeborene, werdende menschliche Leben ist durch eine einzigartige biologische und existentielle Verbindung mit dem Leben der Mutter gekennzeichnet; daraus können spezifische Konfliktsituationen entstehen, die schwierige Abwägungsprobleme aufwerfen, für die die Rechtsordnung eine jeweils angemessene, das Lebensrecht der Mutter ebenso wie das Lebensrecht des werdenden Lebens berücksichtigende Lösung finden muß.

4. Man kann die Frage aufwerfen, ob es nicht in der Konsequenz der bisherigen Überlegungen liegt, nicht nur einen allgemeinen Schutz des werdenden menschlichen Lebens durch die Rechtsordnung, sondern auch dessen *strafrechtlichen* Schutz für unabdingbar geboten zu erachten. Vom geltenden Verfassungsrecht her hat Dürig diese These vertreten: Gäbe es den § 218 StGB nicht, so sei der Gesetzgeber kraft der Verfassungspflicht zum Schutz auch des werdenden menschlichen Lebens gehalten, ihn einzuführen¹². Dem ist Herzog, wie Dürig Kommentator des Grundgesetzes, mit dem Hinweis entgegengetreten, daß es der politischen Entscheidung des Gesetzgebers überlassen sei, in welcher Weise er den durch Art. 2 II GG gebotenen Schutz des werdenden menschlichen Lebens realisiere¹³. Die hier aufgerichtete Alternative trifft m. E. nicht den Kern des Problems. Das Prinzip, das sich aus allgemeinen Überlegungen ergeben hat und das die Verfassung positiv-rechtlich sanktioniert, ist der wirksame Schutz des menschlichen Lebens einschließlich des werdenden Lebens durch die staatliche Rechtsordnung. Da es sich dabei um ein unbedingt zu schützendes Rechtsgut handelt, ist der Staat grundsätzlich gehalten, auch das stärkste und eingreifendste Schutz- und Abwehrmittel, das ihm zu Gebote steht, nämlich die Androhung und Verhängung von Strafen, einzusetzen. Aber diese Strafsanktion ist ihrerseits nicht Selbstzweck – der moderne Staat vertritt nicht die Stelle von Gottes Richter Macht –, sondern steht in einem intentionalen Zusammenhang: Vermag sie ihr Ziel, den Schutz werdenden menschlichen Lebens, in der konkreten Wirklichkeit in keiner Weise mehr zu erreichen, führt sie statt dessen vielmehr erhebliche Schädigungen für das soziale Zusammenleben

¹⁰ Für den Bereich des Verfassungsrechts wird das von der herrschenden Meinung anerkannt. Vgl. v. Mangoldt-Klein, Das Bonner Grundgesetz, 2. Aufl. 1956, Anm. V 2 zu Art. 2 II, S. 186; Dürig in Maunz-Dürig-Herzog, Grundgesetz, Rdnr. 21 zu Art. 2 II; Herzog in: Juristische Rundschau 1969, S. 442; Stein, Lehrbuch des Staatsrechts, 2. Aufl. 1971, S. 203; wohl auch Maunz, Deutsches Staatsrecht, 17. Aufl. 1969, S. 115; ohne Aussage Hesse, Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik, 4. Aufl. 1970, S. 150.

¹¹ Mit Klarheit und Sinn für die menschliche Würde hat dieses Prinzip bereits das preußische Allgemeine Landrecht von 1794, ein Werk des aufgeklärten Absolutismus, formuliert (§ 10 I 1): „Die allgemeinen Rechte der Menschheit gebühren auch den noch ungeborenen Kindern, schon von der Zeit ihrer Empfängnis.“

¹² Dürig in Maunz-Dürig-Herzog, Rdnr. 22 zu Art. 2 II.

¹³ Juristische Rundschau 1969, S. 445.

herbei, oder dient sie nur dazu, andere mögliche und wirksamere Schutzmaßnahmen, die aber kostspieliger sind, zu unterlassen, so wird ihre Notwendigkeit und auch ihre Berechtigung fragwürdig; sie verliert dann im eigentlichen Sinn ihren Gemeinwohlbezug¹⁴.

II. Die Notwendigkeit einer Reform

Werden die bisherigen Überlegungen als Ausgangspunkt der Diskussion um den § 218 StGB akzeptiert – sie könnten m. E. eine gemeinsame Basis sein, auf die sich alle Bürger unseres Staates, ungeachtet verschiedener religiös-weltanschaulicher Grundhaltungen, einigen könnten –, so liegt allerdings zunächst die Frage nahe, ob denn eine Reform des Abtreibungsverbots überhaupt notwendig sei. Erscheint nicht gerade ein generelles strafrechtliches Verbot, wie es das geltende Recht vorsieht, als notwendige Konsequenz der staatlichen Schutzverpflichtung gegenüber dem werdenden menschlichen Leben? Dieser Eindruck kann – und muß – entstehen, wenn man nur auf die Seite der Norm blickt. Die Strafnorm des § 218 StGB ist, abstrakt und in sich betrachtet, begründet; sie bezweckt den Schutz eines nicht um anderer höherer Zwecke und Ziele willen, sondern um seiner selbst willen bestehenden Rechtsguts. Aber wie ist ihre Wirkung und wie sieht die Wirklichkeit aus, die sich unter ihrer Geltung und der sie handhabenden Praxis entwickelt hat? Der Jurist, der es nicht allein mit in sich begründeten Prinzipien, sondern mit einer auf Verwirklichung, auf effektive soziale Geltung angelegten und auch angewiesenen Ordnung zu tun hat, kann von dieser Seite nicht absehen und muß sie in seine Überlegungen einbeziehen.

1. Die Schätzungen über die *Zahl der jährlichen illegalen Abtreibungen* in der Bundesrepublik schwanken beträchtlich, weil exaktes statistisches Material darüber naturgemäß nicht zur Verfügung steht¹⁵. Orientiert man sich an den Schätzungen der medizinischen Literatur, die die in bestimmten Kliniken behandelten Abort-Fälle zum Ausgangspunkt nehmen und dadurch einen gewissen objektiven Bezugspunkt haben, so ergibt sich bei bewußt vorsichtiger Einschätzung eine Zahl von 200 000 bis 400 000¹⁶. Das sind etwa 25–40% der Lebendgeburten. (Die Zahl der Lebendgeburten betrug 1968: 969 825; 1969: 903 458; 1970: 810 000¹⁷.) Demgegenüber liegt die Zahl der bei der Polizei bekannt gewordenen Abtreibungsfälle in den letzten 10 Jahren zwi-

¹⁴ Dieser Zusammenhang wird in der „Stellungnahme der Bischofskonferenz zur Strafrechtsreform“ vom 25. 9. 1970 übersehen.

¹⁵ Ausführliche Angaben dazu enthält die Antwort des Bundesministers der Justiz auf die Kleine Anfrage des Abg. Dr. Vogel und der Fraktion der CDU/CSU betr. die Problematik der Abtreibung: Deutscher Bundestag Drucksache VI/2025, S. 2/3.

¹⁶ Unsicherheitsfaktoren sind auch bei dieser Schätzungsgrundlage vorhanden, vgl. die Darlegungen in der angeführten Drucksache VI/2025, S. 3. Es wird daher, um auf einigermaßen zuverlässigem Boden zu argumentieren, die untere Grenze der Schätzungen in Ansatz gebracht.

¹⁷ Drucksache VI/2025, S. 2/3.

schen 3842 für 1961 und 1005 für 1969, wobei sich mit der Ausnahme eines Jahres eine kontinuierlich abnehmende Kurve abzeichnet¹⁸. Da nach Ansicht der medizinischen Literatur die Zahl illegaler Abtreibungen in den letzten 15 Jahren, bedingt durch den zunehmenden Gebrauch empfängnisverhütender Mittel, rückläufig ist, also für 1961 eine Schätzung von 400 000 illegalen Abtreibungen sicher nicht zu hoch gegriffen sein dürfte, ergibt sich ein Bekanntheitsgrad von etwa 0,5–1 % oder, umgekehrt formuliert, eine Dunkelziffer von 99–99,5 %. Diese Zahlen beziehen sich, wohlgermerkt, auf die durch Anzeige oder sonstwie der Polizei *bekannt* gewordenen Fälle, nicht auf die aufgrund solchen Bekanntwerdens dann aufgeklärten Fälle, deren Zahl noch darunter liegt.

Überblickt man die Zahl der wegen Abtreibungsdelikten erfolgten gerichtlichen Verurteilungen, so ist auch diese – bedingt durch die Dunkelziffer – denkbar gering. Sie schwankt, wiederum kontinuierlich abnehmend, zwischen 1865 für 1961, 947 für 1965 und 605 bzw. 626 für 1966 bzw. 1967¹⁹. Wichtiger noch als diese Zahl ist die Art der erfolgten Bestrafung. Die Schwangeren selbst, die die Abtreibung vornahmen bzw. vornehmen ließen (sog. Selbstabtreibung), wurden in nahezu 90 % aller Fälle lediglich mit Geldstrafe oder mit einer zur Bewährung ausgesetzten Gefängnisstrafe unter 3 Monaten bestraft. Die Einzelaufschlüsselung für 1967 ergibt folgendes Bild: verurteilte Erwachsene insgesamt 301, davon zu Geldstrafe 116, zu Freiheitsstrafe bis 1 Monat 63 (ausgesetzt zur Bewährung 62), zu Freiheitsstrafen von 1 bis 3 Monaten 96 (ausgesetzt 90), von 3 bis 6 Monaten 22 (ausgesetzt 22), von 6 bis 9 Monaten 3 (ausgesetzt 2)²⁰.

Diese statistischen Daten sprechen für sich. Sie lassen die Frage mehr als berechtigt erscheinen, ob und in welchem Umfang der gegenwärtige Rechtszustand wirklich noch einen Schutz für das werdende menschliche Leben darstellt oder ob, überspitzt formuliert, der § 218 StGB dadurch gilt, daß er im Grunde nicht angewandt wird. Und ebenso erhebt sich die Frage, was denn ein strafrechtlicher Schutz des werdenden Lebens bedeutet, der dessen Abtötung in mehr als einem Drittel der Fälle lediglich mit Geldstrafen, in weiteren 50 % mit ausgesetzten Freiheitsstrafen von nicht mehr als 3 Monaten ahndet, sie also unter die Klein- und Bagatelldelikte einreicht. Liegt in einer solchen Bewertung nicht eine schlimmere Entwertung des werdenden menschlichen Lebens, als wenn eine Bestrafung überhaupt unterbliebe?

Dies ist indes nur die eine Seite der Sache. Hinzu kommen die sog. *negativen Wirkungen*, die der derzeitige Rechtszustand angesichts der geschilderten Gegebenheiten hervorruft. Sie liegen einmal darin, daß ein Gesetz, dessen soziale Geltungskraft so

¹⁸ Die Einzelangaben für jedes Jahr finden sich in der Anm. 15 erwähnten Antwort des Bundesjustizministers, Drucksache VI/2025, S. 4.

¹⁹ Die Angaben für die Jahre 1961 bis 1966 bei H.-J. Rudolphi, Straftaten gegen das werdende Leben: Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft, Bd. 83 (1971), S. 105 Anm. 1; für 1967 aus: Bevölkerung und Kultur, hrsg. v. Statist. Bundesamt, Reihe 9, Die Rechtspflege, 1968, S. 110/111 und 258/259 (in der Zahl 626 sind die nach Jugendstrafrecht ergangenen Verurteilungen miterfaßt).

²⁰ Bevölkerung und Kultur, a. a. O. (Anm. 19), S. 110/111. Die Strafen für die nach Jugendstrafrecht Verurteilten sind in dieser Aufschlüsselung nicht enthalten.

problematisch und gering ist, daß es in dem geschilderten Ausmaß ohne Sanktionsfolgen laufend übertreten werden kann, dem Prinzip der Rechtsgeltung als solchem, einem wichtigen Faktor des Gemeinwohls gerade in einem freiheitlich demokratischen Staat, in hohem Maße abträglich sein muß. Gesetze, die nicht angewandt, zur sozialen Wirksamkeit gebracht werden, sind ein Schaden für die Rechtsordnung insgesamt; sie tragen, über den konkreten Fall hinaus, zum Abbau der Gesetzesloyalität der Bürger bei. Es kann auch, zumal in unserer informationsgesättigten Zeit, nicht ausbleiben, daß sich die Situation, daß hier ein Gesetz besteht, das der praktischen Geltung und entschiedenen Durchsetzung so sehr ermangelt, schnell „herumspricht“ und die erwähnten schädlichen Folgen auslöst. Die öffentlichen Selbstbezeichnungen der letzten Monate beweisen es.

Zu den negativen Wirkungen gehört zum andern, und das erscheint noch schwerwiegender, daß hier praktisch ein „Zufallsstrafrecht“ entsteht. Wer bei einem Bekanntheitsgrad von 0,5–1 % bzw. einer Dunkelziffer von 99–99,5 % schließlich vor den Richter kommt und bestraft wird, verdankt das nicht mehr der generellen Geltung und Durchführung des Gesetzes, sondern irgendeinem „Zufall“; er hat, im eigentlichen Sinn, Pech gehabt. Die Justiz, berufen zur gleichmäßigen Wahrung und Anwendung des geltenden Rechts, wird teils zum Büttel für den Austrag privater Streitigkeiten und Racheakte, denn solche sind es vornehmlich, die bei dieser Dunkelziffer das Delikt doch noch an den Tag bringen, teils zum Vollzugsorgan für polizeiliche Zufallstreffer. Eben dies bringt wiederum die Gerichte dazu, in weitem Umfang Minimalstrafen zu verhängen, weil sie sich – mit Recht – solcher Umfunktionierung zu entziehen trachten und der Gerechtigkeitsbezug einer auf Zufall beruhenden „vollen“ Strafe nicht einzusehen ist.

Eine dritte negative Wirkung liegt darin, daß der § 218 StGB einerseits die zahllosen Abtreibungen nicht mehr abzuwehren vermag, andererseits aber, wegen der aufrechterhaltenen formellen Illegalität, die Abtreibungswilligen vielfach in die Isolierung treibt – sie können sich „offiziell“ niemand anvertrauen, entbehren daher auch des helfenden Zuspruchs – und dazu zwingt, daß die Ausführung der Abtreibung, wenn sie schon geschieht, sich im „Dunkeln“ vollzieht, d. h. überwiegend bei Kurpfuschern, Engelmacherinnen und dergleichen, was nicht selten zusätzliche schwere gesundheitliche Schäden für die Schwangeren mit sich bringt²¹.

2. Was ergibt sich aus dieser Lage als Schlußfolgerung? Zunächst: Der hier geschilderte Tatbestand läßt sich nicht schon dadurch entkräften und um seine Herausforderung bringen, daß man auf die Dunkelziffern bei anderen Straftaten und das auch in

²¹ Wenngleich die in der öffentlichen Diskussion gelegentlich genannte Zahl von mehreren Tausend, ja 15 000 Todesfällen jährlich als Folge illegaler Schwangerschaftsunterbrechung in den Bereich der Phantasie gehört – die Gesamtzahl der gestorbenen Frauen im Alter von 15 bis 45 Jahren hat z. B. 1967 nur 12 957 betragen (vgl. Drucksache VI/2025, S. 5) –, besteht andererseits kein Anlaß, diese gesundheitlichen Schädigungen zu bagatellisieren oder sie mit dem – pharisäischen – Hinweis auf die „eigene Schuld“ der Schwangeren beiseitezuschieben.

anderen Bereichen des sozialen Lebens auffindbare Auseinanderfallen von Norm und Wirklichkeit hinweist. Es ist zwar richtig, daß eine Diskrepanz von Norm und sozialer Wirklichkeit nicht schon als solche bedenklich ist und die Anpassung der Norm an die Wirklichkeit erforderlich macht. Ein derartiges Auseinanderfallen ist vielmehr in gewissen Grenzen eine allgemeine Erscheinung des sozialen Lebens. Jede Norm, auch die Rechtsnorm, entfaltet gerade dadurch ihre verhaltensmotivierende Kraft und ihren normativen Anspruch, daß sie sich mit der sozialen Wirklichkeit, die sie normiert, nicht deckt, sondern zu ihr in einer Differenz steht, ihr fordernd gegenübertritt. Daher ist es auch grundsätzlich verkehrt, unter Berufung auf ein soziologisches Verständnis des Rechts die Aufhebung des Auseinanderfallens von Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit zur Maxime der Rechtsgestaltung zu erklären.

Die Situation wird jedoch anders, wenn das Spannungsverhältnis zwischen Norm und Wirklichkeit ein bestimmtes Maß überschreitet. An dieser Stelle erhebt sich ein für die Rechtsordnung spezifisches und zugleich unumgebares Problem, das für Ethik und Moralordnung nicht in gleicher Weise besteht. Als ein normatives System, das um seiner sozialordnenden (Gemeinwohl-)Funktion auf soziale Geltung angelegt und auch angewiesen ist, muß die Rechtsordnung so gestaltet sein bzw. werden, daß die einzelne Rechtsnorm die soziale Wirklichkeit, die sie regeln und ordnen will, und die sittlichen Anschauungen der Adressaten, an die sie sich wendet, in irgendeiner Weise trifft. Sie kann (und muß möglicherweise) zur sozialen Wirklichkeit und zur bestehenden Sozialmoral in ein Spannungsverhältnis treten, gerade um bestimmte, von Rechtsprinzipien her gebotene Verhaltensweisen abzustützen oder allererst herbeizuführen, aber dieses Spannungsverhältnis darf nicht sozusagen absolut werden. Tritt dies ein, so kommt es zu der Situation, daß die rechtliche Norm an der sozialen Wirklichkeit vorbeiläuft, sie nicht mehr „greift“, daß die regelmäßig freiwillige Befolgung der Rechtsnorm durch die Rechtsgenossen abhanden kommt, die eine Bedingung für die Wirksamkeit und Aktualisierbarkeit der staatlichen Zwangsgarantie gegenüber den Rechtsbrechern ist²². Die Rechtsnorm schützt und sichert dann nicht mehr, wo sie Schutz und Sicherung gewähren soll, sondern trägt eher dazu bei, die staatliche Rechtspflege zu korrumpieren (Anklage als „Zufall“, Justiz als Mittel zur Austragung von Privatfehden, Ahndung mit Minimalstrafen usf.).

Die Rechtsordnung kann diesem Dilemma, wenn man es so nennen will, nicht ent-rinnen. Jede rechtliche Normierung muß auf die Standards der Sozialmoral und des gesellschaftlichen Bewußtseins Rücksicht nehmen, darauf irgendwie bezogen sein, will sie sich nicht von vornherein ihrer sozialen Wirksamkeit berauben. Das gilt auch dann, wenn diese Standards, gemessen an ethisch-sittlichen Prinzipien, als „brüchig“

²² Die Einhaltung einer Rechtsnorm, auf die die Rechtsgenossen mit Massenegehorsam antworten, kann auch nicht, es sei denn mit Terror, durch die staatlichen Organe „erzwungen“ werden. Bedingung der Wirksamkeit der staatlichen Zwangsgarantie ist, daß sie nur gegen „Außenseiter“ eingesetzt zu werden braucht. Eine Rechtsordnung, die, bildlich gesprochen, nur „gilt“, wenn hinter jedem Bürger ein Polizist steht, verliert daran ihren Charakter als Rechtsordnung.

erscheinen. Auch und vielleicht gerade dann bedeutet ein Weniger an rechtlichem Gebot, das aber Widerhall in der Rechtsgemeinschaft findet und wirklich durchsetzbar ist, ein Mehr an normativer und sozialer Wirkung. Denn auch die positiv bewußtseinsbildende und motivierende Kraft des Rechts hängt davon ab, daß es nichts für das menschliche Durchschnittsverhalten Unerreichbares, bezogen auf die gegebenen empirischen Standards, verlangt. Das Recht ist, generell und zumal in einem demokratischen Staat, kein Mittel, ethisch-sittliche Haltungen und Anschauungen, deren Vorhandensein in Überzeugung und Haltung der Rechtsgenossen prinzipiell fragwürdig geworden oder gar weggefallen ist, koste es was es wolle, zu stabilisieren oder wieder hervorzubringen. Insbesondere strafrechtliche Gebote und Verbote stehen unter der Notwendigkeit, sich bei der normativen Regelung schwieriger und z. T. extremer Konfliktslagen – und niemand bestreitet ja, daß es beim § 218 StGB um eine solche Konfliktsmaterie geht – an dem in der gegebenen geistig-gesellschaftlichen Gesamtsituation für den Durchschnittsbürger objektiv Zumutbaren zu orientieren, wobei diese Zumutbarkeit zwar unabhängig vom individuellen Fall, aber nicht unabhängig von der generellen subjektiven Verfaßtheit dieser Menschen bestimmt werden kann²³. Alles dies ist, was die prinzipielle Seite der Problematik angeht, übrigens bereits von einem Klassiker unter den christlichen Rechtsdenkern gesehen und gesagt worden²⁴.

3. Das Problem, das die gegenwärtige Wirklichkeit des § 218 StGB aufgibt, ist damit freilich noch nicht „dem Grunde nach“ gelöst. Denn die Situation wird dann in besonderer Weise prekär, wenn nicht nur solche rechtliche Normen oder Grundsätze, die zwar ihren Rang haben, über die man aber auch diskutieren kann, in ein unüberbrückbares Spannungsverhältnis zur sozialen Wirklichkeit geraten, sondern wenn dies

²³ Man mache sich klar, welcher Unterschied z. B. zwischen einem gläubigen Christen, der aus seinem Glauben heraus jeden Menschen als Ebenbild Gottes begreift, und einem Nichtchristen, dem diese Betrachtung verschlossen ist, im Hinblick auf die (objektiv) mögliche „Antwort“ auf eine durch Vergewaltigung entstandene Schwangerschaft besteht.

²⁴ Vgl. Thomas v. Aquin, *Summa Theologica* I, II, qu. 96 art. 2. Der Artikel antwortet auf die Frage, ob durch das menschliche Gesetz alle moralischen Fehler (*omnia vitia*) verboten werden sollen. Die Antwort ist so sehr von Sachnähe gekennzeichnet, daß sie ausführlich zitiert wird: „Das Gesetz wird als eine Regel bzw. als ein Maßstab für die menschlichen Handlungen gegeben; ein Maßstab muß aber dem homogen sein, wofür er als Maßstab gilt. Verschiedenes wird nämlich mit verschiedenen Maßen gemessen. Daher ist es notwendig, daß auch die Gesetze den Menschen nach ihrer (sittlichen) Beschaffenheit (*conditionem*) gegeben werden; denn, wie Isidor sagt, muß das Gesetz (für die Menschen) erfüllbar sowie der Natur gemäß und der Gewohnheit (*consuetudinem*) des Vaterlandes gemäß sein. Die Fähigkeit bzw. das Vermögen des Handelns geht aber aus dem inneren Habitus bzw. der Beschaffenheit hervor: Denn nicht dasselbe ist demjenigen möglich, der den Habitus der Tugend nicht hat, und demjenigen, der ihn hat . . . Das menschliche Gesetz wird aber einer Gemeinschaft von Menschen gegeben, in der der größere Teil nicht in der Tugend vollendet ist. Daher werden durch das menschliche Gesetz nicht alle Fehler (*vitia*) verboten, deren sich die Tugendhaften enthalten, sondern nur die schwereren, deren sich auch der größere Teil der Gemeinschaft enthalten kann, und vorzüglich solche, die auf die Schädigung der Mitmenschen abzielen, ohne deren Verbot (also) die staatliche Gemeinschaft nicht erhalten werden kann.“ Auf den Einwand, daß sittliche Fehler aber doch schon durch das natürliche Gesetz verboten seien, antwortet Thomas unter Berufung auf Augustinus, daß die „*lex humana*“ „*deficit a lege naturali*“ (ebd. art. 2 ad 4).

bei einem so fundamentalen Rechtsprinzip wie der Unantastbarkeit menschlichen Lebens, das für eine Rechtsordnung letztlich unauflösbar ist, an einer bestimmten Stelle eintritt. Und eben dies kennzeichnet die Lage beim Abtreibungsverbot. Sind im ersten Fall pragmatische Abwägungen und Lösungen durchaus möglich und evtl. angebracht, so besteht in letzterem Fall sehr leicht die Gefahr, daß um einer – in ihrer Notwendigkeit durchaus einsehbaren – relativen Annäherung von Norm und Wirklichkeit willen, die das Ziel verfolgt, der Norm wieder größere Wirksamkeit zu verleihen, ein Prinzip preisgegeben oder doch fundamental durchbrochen wird, das auch und gerade von einer modernen Rechtsordnung unbedingt verteidigt werden muß.

Aber kann nun diese Gefahr, die nicht zu leugnen ist, eine Rechtfertigung sein, es einfach beim bisherigen Rechtszustand zu belassen? Wohl nicht. Denn gerade dieser Rechtszustand bedeutet ja, verschließt man die Augen nicht vor der Rechtswirklichkeit, die er hervorgebracht hat, daß der Schutz des werdenden menschlichen Lebens kaum mehr wirksam ist. Wer ihn gleichwohl allein deshalb für gut oder akzeptabel hält, weil hier in der normativen Sphäre noch eine heile Welt in Form eines generellen Verbots besteht, und sich nicht dadurch herausfordern läßt, daß diese normative Sphäre die Wirklichkeit so wenig ergreift, geht an dem eigentlichen Problem vorbei. Er verschafft sich auf eine recht einfache, die Verantwortung für die zahllosen Abtreibungsoffer vernachlässigende Art ein prinzipientreues „gutes Gewissen“. Die Fragestellung, von der aus die verschiedenen Reformbestrebungen zu beurteilen sind, kann daher nicht darauf isoliert werden, wieweit sie das bisherige Prinzip des generellen Abtreibungsverbots preisgeben, sie muß vielmehr die sein, wieweit sie geeignet erscheinen, den gegenwärtigen *schlechten Zustand* im Hinblick auf den Schutz des werdenden menschlichen Lebens und des Lebens der Mutter zu verbessern oder ihn weiter verschlimmern. Auch darf die Frage nicht umgangen werden, welche gesellschaftlichen Ursachen die derzeitige Diskrepanz von Norm und Wirklichkeit mit herbeigeführt haben und wie ihnen begegnet werden kann, und inwieweit die bisherige Regelung vielleicht deswegen in so großem Umfang wirkungslos geworden ist, weil in ihr die Grenzen der Zumutbarkeit²⁵ im Hinblick auf bestimmte Konfliktslagen überschritten waren²⁶. Daß dieses Zumutbarkeitsprinzip für die staatliche Rechtsordnung bei der Festlegung von Strafvorschriften Geltung beanspruchen kann, hat auch die Erklärung des Kommissariats der deutschen Bischöfe anerkannt, indem sie die derzeit geltende Ausnahme vom Abtreibungsverbot, die sog. medizinische Indikation, die im Widerspruch zu den für Katholiken gültigen Vorschriften des kanonischen Rechts steht, für das staatliche Recht respektiert²⁷. Die Frage ist freilich, ob damit dem Zumutbarkeitsprinzip in der gegenwärtigen Situation bereits ausreichend Rechnung getragen ist.

²⁵ Über den hier gemeinten Begriff der Zumutbarkeit siehe oben S. 156.

²⁶ In diesem Sinn ausdrücklich A. Eser, Reform der Schwangerschaftsunterbrechung, in: Die Medizinische Welt 22 (1971), S. 726.

²⁷ Nach c. 2350, § 1 CIC ist jede gezielte Tötung werdenden menschlichen Lebens untersagt auch dann, wenn das werdende Leben infolge besonderer Komplikationen das Leben der Mutter mit dem Tod bedroht oder ohne Eingriff Mutter und Kind – medizinischer Voraussicht nach – sterben werden.

Zugleich muß man sich über folgendes klar werden. Angesichts des sozialen Tatbestands der Abtreibung, wie er derzeit besteht, auf der einen, des Prinzips der unbedingten Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens auf der andern Seite, bleibt jede Lösung, die einen Ausweg aus dem gegenwärtigen Auseinanderfall von Norm und Wirklichkeit sucht, irgendwie unbefriedigend. Eine ideale, allseits befriedigende Lösung kann es hier prinzipiell nicht geben. Man sollte das auch aussprechen und zugeben, daß Gegenstand der Diskussion und Auseinandersetzung eigentlich ist, eine Lösung zu finden, die die am wenigsten unbefriedigende ist.

III. Die Vorschläge einer zeitlich begrenzten Strafflosstellung

Die Reformvorstellungen, die gegenwärtig in der Öffentlichkeit am stärksten propagiert werden, haben in der einen oder andern Weise zum Ziel, unter gewissen Voraussetzungen die Abtreibung während der *ersten 3 Schwangerschaftsmonate* straffrei zu lassen²⁸. Diese Vorschläge können nicht von vornherein disqualifiziert werden. Es gilt vielmehr, sachlich-nüchtern zu fragen, ob mit ihnen das Ziel, welches, wenn nicht alle, so doch die meisten ihrer Verfechter damit verfolgen, nämlich das werdende menschliche Leben wie auch das Leben der Mutter wirksamer als bisher zu schützen²⁹, erreicht werden kann. Der Gedankengang der Befürworter ist etwa folgender: Da auch ein generelles Abtreibungsverbot zahllose Abtreibungen nicht verhindert, zudem die erwähnten negativen Begleitwirkungen hat, erscheint es richtiger, während einer begrenzten Zeit die Abtreibung unter der Voraussetzung straflos zu lassen, daß die Schwangere vorher eine Beratungsstelle aufsucht und/oder den Eingriff von einem Facharzt vornehmen läßt. Dadurch wird es möglich, dem Entschluß der Schwangeren zur Abtreibung – in den Beratungen oder durch ärztliche bzw. sonstige Vertrauenspersonen – positiv entgegenzuwirken³⁰; es werden ferner Schädigungen der Schwangeren durch Kurpfuscher etc. vermieden, und es läßt sich für die spätere Zeit das generelle Verbot (mit Ausnahme bestimmter Indikationen) entschieden und wirksam handhaben.

Dieser Gedankengang erscheint, denkt man über ihn näher nach, nicht stichhaltig. Vielmehr steht zu befürchten, daß der erhoffte Rückgang der Zahl der Abtreibungen

²⁸ Dazu gehören der Mehrheitsvorschlag des Alternativ-Entwurfs (AE) eines Strafgesetzbuchs, der Vorschlag des Juristinnenbundes, Vorschläge von Teilorganisationen innerhalb der SPD und der Vorschlag der FDP.

²⁹ Dies gilt insbesondere von den Vertretern des Mehrheitsvorschlags des Alternativ-Entwurfs eines Strafgesetzbuchs, vgl. Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuchs. Besonderer Teil, Straftaten gegen die Person, 1. Halbbd., Tübingen 1970, S. 26.

³⁰ In diesem Sinn insbes. die Begründung des Mehrheitsvorschlags des Alternativ-Entwurfs, vgl. a. a. O. (Anm. 29), S. 27.

dadurch nicht erreicht, das Prinzip des unbedingten Schutzes menschlichen Lebens aber aufgegeben wird. Diese Bedenken gründen sich auf folgende Überlegungen:

1. Wird die Schwangerschaftsunterbrechung innerhalb der ersten drei Monaten unter den erwähnten Voraussetzungen straflos gestellt, so kann nicht davon ausgegangen werden, daß etwa die Ärzte einen solchen Abbruch nur dann vornehmen werden, wenn ein wirklicher Indikationsfall, d. h. eine ernste Gefahr für Leben oder Gesundheit der Mutter vorliegt. Es wird zahlreiche Ärzte geben, die so handeln und schwangere Frauen oder Mädchen entsprechend beraten, aber es besteht, soziologisch gesehen, kein hinreichender Grund für die Annahme, daß dies die allgemeine Haltung der Ärzteschaft sein wird. Es kann auch von der Ärzteschaft weder erwartet noch ihr zugemutet werden, daß sie von sich aus, aus ihrem eigenen Ethos heraus, ein Prinzip aufrecht und wirksam erhält, das der Gesetzgeber als rechtliche Norm aufzustellen bzw. festzuhalten sich nicht hat entschließen können. Dieser Vorschlag bedeutet daher in seiner rechtlichen Wirkung, daß innerhalb der ersten drei Schwangerschaftsmonate es der Entscheidung der Schwangeren überlassen bleibt, ob sie ihr Kind behalten will oder nicht, daß ihr, m. a. W., die Dispositionsbefugnis über die Fortexistenz des werdenden menschlichen Lebens eingeräumt wird. Er wird auch in der Gesellschaft so aufgefaßt werden. Darüber können noch so kunstvoll stilisierte Formulierungen des Tatbestands nicht hinweghelfen³¹. Es wird also das Prinzip, daß menschliches Leben, einschließlich des werdenden menschlichen Lebens, ein Rechtsgut ist, das seinen Wert in sich selbst hat, daher grundsätzlich unantastbar und von der Rechtsgemeinschaft unbedingt zu schützen ist, an einer wichtigen Stelle durchbrochen bzw. aufgegeben.

2. Die Erwartung, daß eine solche Regelung gleichwohl zu einem wirksameren Schutz des werdenden menschlichen Lebens und des Lebens der Mutter als bisher führen werde (sog. Eindämmungswirkung), beruht auf Annahmen, deren Stichhaltigkeit meines Erachtens äußersten Zweifeln begegnet. Diese Erwartung setzt einmal voraus, daß die jetzige generelle Strafvorschrift praktisch *überhaupt keine* verhaltenslenkende Kraft mehr entfaltet, d. h. keine oder kaum eine Schwangere mehr von einer Abtreibung abhält oder ihr – was oft übersehen wird – gegenüber dem Ansinnen einer Abtreibung durch Dritte (unehelicher Vater, Verwandte) einen Schutz verleiht. Das ist bislang nicht bewiesen; es dürfte auch mangels einschlägiger empirischer Erhebungen, freilich ebenso in der anderen Richtung, nicht zu beweisen sein. Man ist also auf begründbare Vermutungen angewiesen. Hier sprechen indessen für die Vermutung, daß die Strafnorm des § 218 StGB eine zwar im Vergleich zu anderen Strafnormen durchaus geringe, aber dennoch in eine Rechnung zu stellende verhaltenslenkende Wirkung

³¹ Es muß erstaunen, wenn die Vertreter des Mehrheitsvorschlags des Alternativentwurfs meinen, die gesetzestechnische Fassung der Straflosigkeit als Ausnahme könne dartun, daß die Bestimmung *nicht* als willkürliche Freigabe der Vernichtung werdenden Lebens zu verstehen sei, vgl. Alternativentwurf, a. a. O. (Anm. 29), S. 31. So wenig soziologischen Blick und Erfahrung über die „Parallelwertung in der Laiensphäre“ traut man diesen Reformern eigentlich nicht zu.

ausübt, die besseren Gründe³². Das gilt vor allem für den Schutz der Schwangeren gegenüber Abtreibungsansinnen Dritter³³.

Diese Erwartung setzt zum anderen voraus, daß bei Wegfall einer generellen Strafvorschrift die Vielzahl illegaler zugunsten legaler Abtreibungen zurückgeht und damit einerseits eine positive, auf Verhinderung der Abtreibung gerichtete Beratung, andererseits ein Schutz der Schwangeren vor den schädlichen Folgen unsachgemäßer Eingriffe möglich wird. Auch das bleibt eine vage Vermutung. Die Erfahrungen, die Schweden mit dem ersten großen Liberalisierungs-Schritt gemacht hat, bestätigen diese Vermutung keineswegs³⁴, und die Entwicklung in Großbritannien mit seiner jetzt 2¹/₂-jährigen liberalisierten Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung läßt eher auf das Gegenteil schließen. Danach hat die Zahl der klinischen Behandlungen nach sog. künstlichen Aborten (der Anknüpfungspunkt für die Schätzung illegaler Abtreibungen) nicht abgenommen, wohl aber sind zahlreiche legale Schwangerschaftsunterbrechungen hinzugekommen³⁵.

3. Dem stehen auf der anderen Seite die prinzipiellen negativen Folgewirkungen gegenüber, die dadurch eintreten müssen, daß das Prinzip der Unantastbarkeit menschlichen Lebens, einschließlich des werdenden menschlichen Lebens, durchbrochen wird.

Es erscheint ausgeschlossen, angesichts dieser Durchbrechung noch ein prinzipielles Argument zu finden, das die sog. Euthanasie von vornherein unzulässig macht. Das Argument, daß werdendes *menschliches* Leben erst nach dem dritten Schwangerschaftsmonat beginnt, also auch von dort an erst die Unantastbarkeit menschlichen Lebens datieren könne, ist nach heutiger medizinischer und anthropologischer Erkenntnis unhaltbar; der wissenschaftliche Meinungsstreit geht hier allenfalls darum, ob dies mit der Befruchtung oder mit der Nidation entstehe. Es wird also bei dem Vorschlag durch eine rechtliche Entscheidung willentlich über den Beginn der Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens verfügt³⁶. Wenn aber über den Beginn, aus welchem Grund soll es dann ausgeschlossen sein, daß auch über das Ende und überhaupt über Kriterien der (unbedingten) Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens willentlich befunden werden kann? Der Weg zur souveränen Entscheidung über den Lebenswert menschlichen Lebens durch die Menschen ist, so sehr das den Intentionen der Befürworter dieses Vor-

³² Die Befürworter der Änderung gehen auch selbst nicht davon aus, daß die Gesellschaft über den § 218 StGB schon zur Tagesordnung übergegangen sei; sonst wäre es wenig sinnvoll, sich für diese Änderung so nachdrücklich einzusetzen.

³³ Darauf weist auch H.-J. Rudolphi, Straftaten gegen das werdende Leben, a. a. O. (Anm. 19), S. 118, hin.

³⁴ Vgl. Lang-Hinrichsen, Juristenzeitung 1963, S. 725.

³⁵ Dazu das Umfrageergebnis der British Medical Association bei 570 Frauenärzten, angeführt in einem Bericht in der Schweizer Ärztezeitung Bd. 51 (1970), S. 1315 ff.

³⁶ Auch die Berufung auf gleichartige Auffassungen in der frühen Kirche, die, wie z. B. Augustinus, von einer „Beseelung“ des Embryos erst nach 40 Tagen bzw. 3 Monaten ausgingen, kann das nicht rechtfertigen.

schlags zuwider sein mag, hier beschritten³⁷. Es ist auch kein einleuchtendes Argument dafür zu finden, daß das Lebensrecht des noch ungeborenen menschlichen Lebens von dem des geborenen so prinzipiell verschieden sei, daß im einen Fall die Dispositionsbefugnis einer anderen Person, der Mutter, über dieses Lebensrecht prinzipiell möglich, im andern Fall dagegen von vornherein ausgeschlossen sein soll. Die besondere biologische und existentielle Verbindung des werdenden menschlichen Lebens mit dem Leben der Mutter, durch die spezifische und für Außenstehende schwer nachvollziehbare Konfliktsituationen entstehen können, rechtfertigt und erfordert zwar besondere Regelungen (z. B. anderes Strafmaß, Zulassung bestimmter Indikationen, Anerkennung besonderer Schuld- oder Strafausschließungsgründe), aber sie kann nicht die Entscheidungsfreiheit der Mutter über den Fortbestand des noch ungeborenen menschlichen Lebens rechtfertigen³⁸.

Eine wirksame Ahndung des Schwangerschaftsabbruchs *nach* der Dreimonatsfrist wird, entgegen allen Erwartungen, kaum erreichbar sein. Denn da die prinzipielle Unverfügbarkeit auch des werdenden menschlichen Lebens durchbrochen ist, haftet der Zäsur gerade an dieser Stelle das Moment der Willkürlichkeit an und sie muß die Strafwürdigkeit der Abtreibung überhaupt in Frage stellen. Denn was wird hier eigentlich bestraft? Kriterium der Strafwürdigkeit ist ja nicht mehr der Angriff auf das werdende menschliche Leben als solcher – es ist in diesem Zusammenhang aus dem Kreis beachtenswerter Rechtsgüter ausgeschieden –, sondern Kriterium ist ein bestimmter Zeitpunkt, zu dem dieser Angriff erfolgt³⁹. Aus welchem Grund soll aber eigentlich die gleiche Tat, eine Woche vorher begangen straflos, eine Woche später ausgeführt, strafwürdiges kriminelles Unrecht sein? Das einzig ersichtliche Argument, daß nach dem dritten Monat die gesundheitliche Gefahr für die Schwangere selbst erheblich größer ist, gibt dafür keinen zureichenden Grund ab. Denn eine strafrechtlicher Sanktion fähige allgemeine Pflicht, Gefährdungen der *eigenen* Gesundheit zu vermeiden und sich gesund zu erhalten, kennt unsere Rechtsordnung bislang nicht. Das Strafrecht wird hier in Polizeirecht umgedacht. Es läßt sich daher mit ziemlicher Sicherheit voraussetzen, daß die gerichtliche Praxis für die Strafe bei verbotenen Abtreibungen nach dem dritten Schwangerschaftsmonat bei Minimalstrafen bleiben wird.

³⁷ Der Hinweis auf die Euthanasie im Dritten Reich, der in diesem Zusammenhang in der öffentlichen Diskussion nicht selten gebracht wird, hat deshalb nicht den Charakter einer böswilligen Denunziation, sondern weist auf einen – leider – bestehenden sachlichen Zusammenhang hin.

³⁸ Zu diesem Ergebnis kommt allerdings neuestens für die Zeit bis zum 6. Schwangerschaftsmonat der Heidelberger Strafrechtslehrer Bemann, der für die Schwangere eine permanente defensive Notstandssituation gegenüber den Beeinträchtigungen ihrer Entfaltungsmöglichkeit, die von dem werdenden menschlichen Leben ausgehen, annimmt (das werdende Kind erscheint also als rechtswidriger Angreifer auf Rechtsgüter der Mutter) und dann eine generelle Duldungspflicht der Schwangeren selbst für die normalen Beeinträchtigungen durch die Schwangerschaft verneint. Vgl. G. Bemann, Zur Frage der Strafwürdigkeit der Abtreibung: Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft, Bd. 83 (1971), S. 91 ff. Hier wird der Individualismus in sein Extrem, das den eigenen Kollaps herbeiführt, übersteigert; schon der im Strafrecht sonst immer wieder herangezogene Gedanke der *Sozialadäquanz*, hier für das Verhalten des werdenden Lebens, kommt gar nicht ins Blickfeld.

³⁹ Sehr eindringlich wird dies dargelegt bei Rudolphi, a. a.O. (Anm. 19), S. 124 ff.

IV. Mögliche Wege einer Reform

Die kritischen Bedenken, die gegenüber den sog. Dreimonats-Vorschlägen geäußert wurden, zeigen zugleich die Richtung an, in der eine Reformlösung, die den Schutz des werdenden menschlichen Lebens und des Lebens der Mutter gegenüber dem bisherigen, höchst unbefriedigenden Zustand verbessern will, ohne dabei die prinzipielle Unantastbarkeit auch des werdenden menschlichen Lebens im Ergebnis preiszugeben, gesucht werden muß.

1. Der Ausgangspunkt für die strafrechtliche Regelung kann, auch wenn man den sozialen Tatbestand der Abtreibung, wie er heute besteht, ernst nimmt und die weitgehende Wirkungslosigkeit der jetzigen Strafnorm in Rechnung stellt, kein anderer sein als ein *generelles Verbot des Schwangerschaftsabbruchs*. Jede andere Lösung, so sehr sie aus rein kriminalpolitischen Erwägungen sich nahelegen mag⁴⁰, gibt etwas preis, das eine Rechtsordnung, die den (konkreten) Menschen und seine Würde in den Mittelpunkt stellt, nicht preisgeben darf. Auch die hohe Dunkelziffer bei Abtreibungsdelikten ist kein stichhaltiger Einwand. Diese beruht ja zu einem erheblichen Teil auf der völligen eigenen Schutzunfähigkeit des werdenden Lebens, dem auch in aller Regel keine Person zur Seite steht, die seine Vernichtung verhindern oder zur Kenntnis der Strafverfolgungsorgane bringen kann⁴¹. Diese besondere Schutzunfähigkeit des werdenden menschlichen Lebens kann aber am allerwenigsten Anlaß sein, ihm auch noch den Schutz durch eine Strafnorm zu entziehen.

Zu diesem generellen Verbot können und müssen indessen gegenüber dem bisherigen Rechtszustand vermehrt *Indikationstatbestände*, die im einzelnen genau zu umgrenzen sind, hinzutreten. Indem dadurch objektive Unzumutbarkeiten des jetzigen Rechts, gemessen am heutigen Bewußtseinsstand der Menschen und ihrem ethisch-sittlichen Vermögen, beseitigt werden, die Strafnorm auf diese Weise menschlicher und erfüllbarer wird, weil sie nicht mehr ohne Berücksichtigung extremer Konfliktslagen einfachhin ethisch-sittliche Höchstleistungen einfordert, ist zugleich die Chance gegeben (freilich keine Gewißheit), daß das Verbot in seiner neuen Umgrenzung stärker als das bisherige wirksam und in der Rechtspraxis angewandt wird.

Dies ist aber nur die eine Seite. Ebenso wichtig, wenn nicht gar wichtiger sind *gesellschaftspolitische Maßnahmen*, die, soweit möglich, die gesellschaftlichen Bedingungen beseitigen, aus denen heute vielfach der Beschluß zu illegalen Abtreibungen entsteht. Die Mehrzahl der Abtreibungsfälle hat ihren Grund ja nicht in Bequemlichkeit, Streben nach ungehemmtem Lebensgenuß oder ungestörter Berufskarriere – obwohl es nicht wenige solcher Fälle gibt –, sondern in materiellen, sozialen, familiären und psychischen Notsituationen, aus denen man auf diese Weise einen Ausweg sucht. Gegenüber hier möglichen Veränderungen und Verbesserungen darf das Strafrecht

⁴⁰ Der Verfasser gesteht, daß er selbst aus diesen Erwägungen eine Zeitlang geschwankt hat, ob die Dreimonats-Lösung in der einen oder andern Form nicht doch akzeptabel sein könne.

⁴¹ Vgl. Rudolphi, a. a. O. (Anm. 19), S. 120.

im Grunde nur einen „subsidiären“ Charakter haben. Es ist auch nicht nur Sache des Staates, sondern ebenso Sache der Gesellschaft selbst, in diesem Feld tätig zu werden, insbesondere durch Bezeugung von Solidarität. Ein Beispiel aus dem kirchlichen Bereich: Wieviele illegale Abtreibungen mögen durch die Mißachtung mitverursacht sein, die dem unehelichen Kind und einer ledigen Mutter gerade im kirchlichen Raum und in sog. gut-katholischen Elternhäusern lange Zeit entgegengebracht wurde und teilweise heute noch wird?

2. Die vorzusehenden Indikationstatbestände dürfen nicht die Funktion haben, auf anderem Wege das gleiche Ergebnis wie bei der Dreimonats-Freigabe zu erreichen. Grundlage für mögliche Indikationstatbestände muß ihr *Ausnahmekarakter* sein und das Vorliegen einer objektiven *Notstandssituation*. Von einer solchen Notstandssituation läßt sich einmal dann sprechen, wenn zwei gleichwertige Rechtsgüter miteinander in Konflikt stehen (z. B. Leben und Gesundheit der Mutter gegen Leben und Gesundheit des ungeborenen Kindes), zum andern dann, wenn die Pflicht zur Austragung der Schwangerschaft nach objektiven Gesichtspunkten, nicht nur nach den subjektiven Vorstellungen der Schwangeren, unzumutbar erscheint. Kriterien der Unzumutbarkeit können dabei nicht nach bestimmten religiös-sittlichen Überzeugungen, sie müssen nach den Maßstäben einer säkularen Rechtsordnung bestimmt werden⁴². In solchen Konfliktsfällen kann die Rechtsordnung sich, ohne das Prinzip der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens preiszugeben, des strafrechtlichen Unwerturteils enthalten. Dies sollte allerdings, um Ausuferungen vorzubeugen, nicht in einer nur beispielhaft erläuterten Generalklausel geschehen, wie es der Minderheiten-Vorschlag des Alternativ-Entwurfs vorsieht⁴³, sondern durch Aufzählung und Umgrenzung einzelner sog. Indikationstatbestände. Nähere Beachtung verdient ferner die von A. Wimmer aufgeworfene Frage⁴⁴, die hier nicht weiter verfolgt werden kann, ob solche Indikationstatbestände als Rechtfertigungs- oder Schuldausschließungsgründe oder ganz oder teilweise als eine Art Stafverfolgungshindernis formuliert werden sollen, um dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß die Rechtsordnung insoweit die Beurteilung von Unrecht und Schuld dem Urteil des einzelnen überläßt.

An einzelnen Indikationstatbeständen wäre neben der bisherigen medizinischen Indikation zunächst die sog. *ethische Indikation* (genauer: Vergewaltigungsindikation) in Betracht zu ziehen. In dieser extremen Konfliktslage, wo werdendes menschliches Leben durch ein Verbrechen an der Mutter entstanden ist, mit allen Folgen, die das für deren seelische Verfassung hat, erscheint es möglich, daß die Rechtsordnung davon absieht, die Schwangere mit Strafsanktion zur Austragung der Schwangerschaft zu zwingen. Dies freilich nur aus dem Gesichtspunkt der Unzumutbarkeit, nicht wegen eines minderen Lebensrechts des auf diese Weise entstandenen menschlichen Lebens.

⁴² So mit Recht A. Eser, a. a. O. (Anm. 26), S. 725.

⁴³ Vgl. Alternativ-Entwurf, a. a. O. (Anm. 29), S. 40.

⁴⁴ August Wimmer, Schutz des werdenden Lebens im kommenden Strafrecht: Der Katholische Gedanke, 1970, S. 93.

Hinzutreten kann und sollte ferner eine Indikation, die in Anlehnung an A. Wimmer⁴⁵ am besten als „*extreme Hilfsigkeitsindikation*“ bezeichnet wird. Deren Tatbestand wäre dabei dahin zu umgrenzen, daß eine nicht behebbar menschliche und/oder soziale Verlassenheitssituation vorliegt, die bei der Schwangeren zu einer Art seelischer Verzweiflung führt oder eine schwere psychische Schädigung sicher erwarten läßt^{45a}. Die genaue Formulierung müßte im einzelnen überlegt werden. Man könnte diese Indikation auch in einen erweiterten Begriff der medizinischen Indikation einbeziehen; denn menschliche Gesundheit ist nicht allein ein biologisches, sondern ebenso auch ein psychisches Phänomen. Eine besondere Fassung ist jedoch vorzuziehen, um deutlich zu machen, daß es sich bei dieser Indikation in aller Regel um ein Versagen der nahen Angehörigen oder der Gesellschaft handelt, die nicht bereit oder fähig sind, der Schwangeren die notwendige menschlich-personale und soziale Hilfe zu gewähren, damit sie den Aufgaben und Anforderungen der Mutterschaft menschlich einigermaßen gewachsen ist und nicht in eine Verzweiflungssituation gerät. Dieser Indikationsbestand wäre dann zugleich eine permanente Herausforderung an die Gesellschaft und die staatliche Gesellschaftspolitik, ihn durch Sorge für den Wegfall seiner Voraussetzungen aufzuheben.

Schwierig ist das Problem der sog. *eugenischen Indikation*. Sicher scheidet der Gesichtspunkt staatlicher Rassenpflege von vornherein aus. Aber auch der Gesichtspunkt des „Lebenswertes“ des schwer mißbildeten oder nicht entwicklungsfähigen Kindes vermag eine Rechtfertigung, will man nicht der Dispositionsfreiheit über menschliches Leben die Tür öffnen, nicht zu geben. Es bleibt auch hier die Frage der (objektiven) Zumutbarkeit für die Mutter, ein mit moralischer Sicherheit schwer und irreparabel geschädigtes Kind auszutragen und zur Welt zu bringen. Aber das Problem liegt hier zugleich anders als in den übrigen Indikationsfällen, weil nicht, wie sonst in aller Regel, eine unmittelbar gegebene ernste Gefahr für die Gesundheit oder seelisch-soziale Situation der Mutter der Ausgangspunkt ist, sondern doch eine prospektive Gefahr. Wenn es, angesichts der bestehenden Konfliktslage, schließlich vom Strafgesichtspunkt her tolerabel erscheint, wenn sich jemand diesem Leid und schweren Schicksal entzieht, gibt es dann einleuchtende Gründe, dies auf die Zeit vor der Geburt zu beschränken? Und wenn nicht?

Hingewiesen sei noch auf die wichtigen und zugleich schwierigen Verfahrensprobleme, die jede Indikationenlösung mit sich bringt. Sie im einzelnen zu erörtern, erforderte eine eigene Abhandlung. Die Wirksamkeit jedweder Reform ist zu einem wesentlichen Teil davon abhängig, daß hier eine sinnvolle, den Zugang zu Beratungsstellen oder Vertrauensärzten sichernde Lösung gefunden wird.

⁴⁵ Ebd. S. 95.

^{45a} In diesem Tatbestand ist der berechtigte Kern der sog. sozialen Indikation aufgehoben; eine darüber hinausgehende Anerkennung, die schon materielle und/oder soziale Schwierigkeiten als solche für einen Schwangerschaftsabbruch ausreichen ließe, läßt sich m. E. nicht rechtfertigen.

3. Wird das generelle Verbot der Schwangerschaftsunterbrechung grundsätzlich beibehalten, so stellt sich die Frage nach dem *Zeitpunkt*, von dem an die Verbotswirkung eingreift bzw. eingreifen muß. Für den geltenden Rechtszustand geht seit einigen Jahren die überwiegende, wenn nicht gar herrschende Ansicht der juristischen Literatur dahin, daß von einer Schwangerschaftsunterbrechung (die ja, genau formuliert, einen Schwangerschaftsabbruch darstellt) erst ab dem Zeitpunkt der Nidation, der Einnistung des befruchteten Eies in der Gebärmutterschleimhaut, die Rede sein könne, während Maßnahmen und Eingriffe, die vor diesem Zeitpunkt erfolgten, eine Schwangerschaftsverhinderung zum Gegenstand hätten⁴⁶. Begründet wird diese Auffassung damit, daß erst mit der Einnistung des befruchteten Eies die feste, grundsätzlich nur durch einen Eingriff von außen trennbare Verbindung mit dem mütterlichen Gewebe und die völlige Umschaltung der entsprechenden Funktionsabläufe bei der Frau eintreten, die, biologisch-medizinisch gesehen, den Tatbestand der Schwangerschaft bzw. das Vorhandensein einer Leibesfrucht ausmachen⁴⁷. Vieles spricht dafür, daß sich diese Interpretation des gesetzlichen Tatbestands der Abtreibung, falls der Gesetzgeber nicht eine ausdrückliche Korrektur vornimmt, alsbald durchsetzen wird.

Es ist daher zu fragen, ob eine solche Korrektur, hält man am Prinzip des grundsätzlich unbedingten Schutzes auch des werdenden menschlichen Lebens fest, erforderlich erscheint. Das ist meines Erachtens weder aus prinzipiellen noch aus kriminalpolitischen Gründen geboten.

Die Gegner der geschilderten tatbestandlichen Umgrenzung der Abtreibung berufen sich darauf, daß werdendes menschliches Leben schon mit dem Vorgang der Befruchtung entstehe. Nun ist es gewiß richtig, daß durch die Konjugation von Samen- und Eizelle neues Leben entsteht, ebenso wie auch schon Samen- und Eizelle je für sich Leben haben. Die Frage ist allerdings, ob dieses Leben schon spezifisch menschliches Leben, ob es so weit individuiert und strukturiert ist, daß Personsein und Geistbegabung, die den Menschen vom Sein anderer Lebewesen qualitativ unterscheiden, darin schon grundgelegt sind. Die kirchlich-theologische wie auch die philosophische Tradition hat bis in das 18. Jahrhundert, zum Teil bis in das 19. Jahrhundert hinein im Hinblick auf die Entwicklung des Embryos zwischen „beseeltem“ und „unbeseeltem“ Leben bzw. zwischen „ausgebildetem“ und „unausgebildetem“ Stadium unterschieden und erst für das beseelte Leben bzw. das ausgebildete Stadium die Qualität des Menschseins angenommen⁴⁸. Als diese Unterscheidung, die von der Vorstellung einer stufenweisen Beseelung getragen wurde, durch die fortschreitende biologisch-medizinische

⁴⁶ Siehe dazu die eingehende, auch die neuere medizinische Literatur berücksichtigende Darstellung von Hans Werner Lay, Zum Begriff der Leibesfrucht in § 218 StGB, a. a. O. (Anm. 8), S. 465 ff.

⁴⁷ Lay, a. a. O., S. 466/467.

⁴⁸ Siehe dazu Dölger, Das Lebensrecht des neugeborenen Kindes und die Bewertung der Frucht- abtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike, in: Antike und Christentum, Bd. 4 (1934), S. 1 ff.; Schmittlein, Die Natur der menschlichen Leibesfrucht, Diss. München 1966, sowie den kurzen, aber sehr informativen Überblick auch über die rechtsgeschichtliche Entwicklung bei H.-W. Lay, a. a. O. (Anm. 8), S. 467-468.

Erkenntnis über die Kontinuität des Entwicklungsvorgangs des menschlichen Organismus ihre naturwissenschaftliche Basis verlor, hat man sie aufgegeben und die Entstehung auch des *menschlichen* Lebens auf den Zeitpunkt der Befruchtung zurückverlegt. Das ist aus sich noch kein anthropologischer oder philosophisch-theologischer Beweis, sondern zunächst nur eine neue Hypothese, die sich ebenso wie die früheren, heute als unhaltbar erkannten, auf ihre biologisch-naturwissenschaftliche Basis befragen lassen muß. Die biologisch-medizinische Forschung weiß heute, daß das neue Leben, das mit der Befruchtung entsteht, bis zur erfolgten Nidation erst als Möglichkeit, in Potentialität, gegeben ist. Etwa 50% der befruchteten Keime gelangen überhaupt nicht zur Nidation, sondern werden von der Natur selbst in einer „verschwenderischen Selektion“ preisgegeben⁴⁹. Erst mit der Implantation wird das vorher aus sich selbst noch „zu biologischem Verlust verurteilte Keimmaterial“⁵⁰ maternell angenommen, entsteht die feste Verbindung und bergende Austauschbeziehung zum mütterlichen Organismus, die nun aus ihrer eigenen, in der Verwirklichung nicht mehr von einem ungewissen hinzutretenden Ereignis abhängigen Intentionalität auf Geburt und personale Entfaltung hinstrebt⁵¹. Sprechen bei diesen natürlich-biologischen Gegebenheiten nicht die weitaus besseren und gewichtigeren, wenn nicht gar zwingende Gründe dafür, daß die Entstehung werdenden *menschlichen*, und das heißt personalen, durch die Ich-Du-Beziehung konstituierten Lebens erst mit zustande gekommener Nidation erfolgt⁵²? Auch von nicht wenigen Theologen, darunter einem so probaten Autor wie Kardinal Mercier, wird diese Auffassung vertreten⁵³.

Der Jurist hat keine Kompetenz, die hier anstehende Frage zu entscheiden; worum es in diesem Zusammenhang geht, ist eine Begründung dafür, daß die zwingenden kriminalpolitischen Gründe, die gegen eine Erstreckung der Strafdrohung – nicht sonstigen rechtlichen Schutzes, z. B. gegenüber Gen-Beeinflussung und dergleichen – auf den Zeitpunkt der Befruchtung sprechen, nicht von vornherein durch zwingende anthropologisch-ethische Gründe aus dem Feld geschlagen werden. Kriminalpolitisch

⁴⁹ Vgl. Döring, Empfängnisverhütung, 4. Aufl. 1969, S. 41; Zimmer, Der Beginn des Lebens: Deutsches Ärzteblatt 1968, S. 452.

⁵⁰ So Zimmer-Brusis, Eine biologische Definition der Schwangerschaft: Deutsches Ärzteblatt 1970, S. 839, angeführt bei H. W. Lay, a. a. O. (Anm. 8), S. 467.

⁵¹ Siehe dazu Döring, a. a. O. (Anm. 49), S. 41; Sauser-Vodopivec, Medico-theologische Anmerkungen zur Humanontogenese: Gott und Welt, Festgabe für Karl Rahner, Bd. 2, S. 857 spricht davon, daß vor der Einnistung die Zygote noch „aktuell und prospektiv total den mütterlichen neuro-vegetativen Lenkungsinstanzen . . . ausgeliefert“ sei (das Zitat nach Lay, a. a. O. (Anm. 8), S. 470).

⁵² Sollen wirklich jene natürlicherweise abgehenden 50% der befruchteten Eizellen bereits „Todesfälle“, von – theologisch gesehen – zur ewigen Seligkeit berufenen menschlich-personalen Wesen sein? Wie würde Gott als Schöpfer hier mit dem von ihm geschaffenen Ebenbild durch seine Schöpfung verfahren lassen? – Die bisherige kirchliche Lehre und Praxis zeigte übrigens – im Zeichen des alten (heute wohl modifizierten) Taufverständnisses – eine bemerkenswerte Inkonsequenz in ihrer Einstellung zur Tauffähigkeit des Embryos und der Nichtausführung von Taufen bei Fehlgeburten oder sonstigen Komplikationen während der Schwangerschaft.

⁵³ Vgl. die Angaben bei F. Böckle, in: Arzt und Christ 1968, S. 69.

würde mit dieser Erstreckung eine Norm geschaffen, der von vornherein jede Chance der Durchsetzung fehlte. Was zwischen Befruchtung und Nidation an eventuellen Maßnahmen zur Schwangerschaftsverhinderung geschieht, entzieht sich so gut wie ganz des Beweises, aber auch schon der „Ermittlung“, will der Staat nicht nach Orwellschem Vorbild auch den Intimbereich seiner Bürger seiner dauernden Kontrolle, Ausspähung usf. unterwerfen. Der Strafrechtler A. Eser spricht, wohl mit Recht, davon, daß es insoweit schon an der *Straffähigkeit*, ungeachtet einer eventuellen Strafwürdigkeit, mangle⁵⁴. Auch von dieser Seite her gibt es *Grenzen des Rechts*, und man sollte sie, um der Geltung und Wirksamkeit der Rechtsordnung willen, respektieren. Hinzu kommt, daß ganz allgemein das Bewußtsein und die lebensmäßige Vorstellung fehlt, bei Einwirkungen, die auf eine Verhinderung der Nidation abzielen, würde etwas „abgetrieben“ oder „abgetötet“. Was hier geschieht, fällt bewußtseins- und vollzugsmäßig in den Bereich von Verhütungs- bzw. Geburtenregelungsmaßnahmen⁵⁵. Das weist, von der anderen Seite, auf die prinzipielle Frage zurück.

*

*

*

Die Ergebnisse, zu denen unsere Überlegungen gelangt sind, mögen dem einen zu wenig weitgehend und einer entschiedenen Reform des § 218 StGB verschlossen, dem andern die zulässigen Grenzen möglicher Reform bereits überschreitend erscheinen. Aber vielleicht mag die hier unternommene Gratwanderung zwischen für unsere Rechtsgemeinschaft unabdingbaren Prinzipien auf der einen, der bestehenden sozialen Lebenswirklichkeit, die es zu ordnen gilt, auf der andern Seite doch manche der in der Diskussion anstehenden Fragen klarer und manche der schwierigen rechtlichen Probleme deutlicher werden lassen und die notwendige Diskussion selbst von unnützer emotionaler Polemik entlasten.

⁵⁴ Eser, a. a. O. (Anm. 26), S. 729.

⁵⁵ E. W. Hanack, in: *Der Nervenarzt* 1969, S. 506 weist darauf hin, daß es „ein ganz formaler Unterschied“ sei, ob man in das komplizierte Geschehen bei einer empfängnisfähigen Frau nach der Ejakulation eine Minute vor oder eine Minute nach der Verschmelzung eingreife; das trifft, angesichts der generellen rechtlichen Zulässigkeit der Empfängnisverhütung, sicher den Stand des allgemeinen Bewußtseins.

Walter Kerber SJ
Octogesima Adveniens

Ein Dokument der Freiheit

Zum 15. Mai 1971, dem 80. Jahrestag des Erscheinens von *Rerum Novarum*, war von vielen eine neue Sozialenzyklika erwartet worden. Schon früher hatten Päpste derartige Gelegenheiten benutzt, um die kirchliche Soziallehre wieder in Erinnerung zu rufen, weiterzuführen und neue Akzente zu setzen. So schrieb Pius XI. im Jahr 1931 zum 40. Jahrestag die Enzyklika *Quadragesimo Anno*, Johannes XXIII. im Jahr 1961 die Enzyklika *Mater et Magistra*. Pius XII. gab zwar keine eigentliche Sozialenzyklika heraus, würdigte 1941 das 50. Gedenkjahr aber immerhin mit der programmatischen Rundfunkansprache *La Solennità*.

Papst Paul VI. hielt offenbar die Zeit noch nicht für reif für eine neue feierliche Enzyklika. Hatte doch erst 1965 das Zweite Vatikanische Konzil in der Pastoral- konstitution *Gaudium et Spes* eine Zusammenfassung der katholischen Soziallehre versucht, und er selber hatte 1967 in der Enzyklika *Populorum Progressio* auf die Probleme der Entwicklungsländer hingewiesen. Er wählte darum für diesen Anlaß die etwas weniger gewichtige Form eines „Apostolischen Schreibens“ an den Präsidenten des Laienrats und der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, Kardinal Maurice Roy.

In der Tat ist dieses päpstliche Schreiben weder nach Umfang noch nach Inhalt einer Sozialenzyklika alten Stils gleichzustellen. Es bietet keine neue systematische Fortentwicklung der katholischen Soziallehre, erhebt nicht den Anspruch auf thematische Geschlossenheit. Es macht vielmehr nur auf eine Reihe neuer sozialer Problemkreise aufmerksam, spricht Empfehlungen, Mahnungen, Warnungen zu Zeitströmungen aus, verweist jedoch für die Antworten, sofern sie überhaupt von der Kirche gegeben werden können, auf die kommende Bischofssynode und auf die christlichen Gemeinschaften in den einzelnen Ländern. Man kann dem Papst darum nicht den Vorwurf machen, er habe mit diesem Dokument den Beratungen der Bischofssynode vorgeifen wollen. Dennoch lassen sich aus dem Schreiben Kriterien gewinnen zur Beurteilung des gegenwärtigen Stands der offiziellen kirchlichen Soziallehre, die heute ja umstrittener ist als je in den vergangenen Jahrzehnten.

Der Brief gliedert sich in drei große Abschnitte: Nach einer allgemeinen Einleitung wird zunächst eine Reihe neu aufgetretener sozialer Probleme aufgezählt. In einem mehr grundsätzlichen Teil bezieht der Papst dann Stellung zu ideellen Strömungen

und Ansprüchen der Gegenwart. Schließlich wird versucht, die Aufgaben des Christen gegenüber diesen Problemen zu umreißen.

Hier kann es selbstverständlich nicht darum gehen, durch eine ausführliche Inhaltsangabe das Studium des Dokuments überflüssig zu machen¹. Es sei nur auf einige neue Akzente aufmerksam gemacht, die in diesem Dokument zum Ausdruck kommen und das Interesse der breiteren Öffentlichkeit beanspruchen können.

Neue soziale Fragen

Wenn bisher in der katholischen Soziallehre von der „sozialen Frage“ die Rede war, bedeutete dies in *Rerum Novarum* die Arbeiterfrage, d. h. das aus der Industrialisierung entstandene Problem der wirtschaftlichen Abhängigkeit der Lohnarbeiterschaft der westlichen Welt von den Eigentümern der Produktionsmittel. Auch *Quadragesimo Anno* beschäftigte sich noch fast ausschließlich mit den Problemen der Klassengesellschaft, wie sie sich aus dem kapitalistischen Wirtschaftssystem ergeben hatten. Mit *Mater et Magistra* und insbesondere *Populorum Progressio* wurde dieser enge Rahmen der räumlichen Begrenzung auf die westlichen Industrieländer zwar gesprengt: „Heute ist die soziale Frage weltweit geworden.“² Probleme der wirtschaftlichen Ordnung standen aber immer noch im Vordergrund der Betrachtung.

Das neue Schreiben will die vornehmlich vom Marxismus aufgezwungene Verengung des Blickfelds überwinden, nach der soziale Probleme vorwiegend unter ökonomischen Gesichtspunkten gesehen werden. Es ist viel stärker soziologisch und politisch als unmittelbar wirtschaftlich orientiert. Die sozialen Probleme, die die moderne Wirtschaft mit sich bringt, müssen in den breiteren Zusammenhang einer neuen Gesellschaftsordnung hineingestellt werden (7). Die wirtschaftliche Tätigkeit laufe nämlich Gefahr, die Kräfte und die Freiheit übermäßig zu absorbieren. Aus diesem Grund werde der Übergang von der Wirtschaft zur Politik notwendig (46). Von diesem Bestreben her wird die Tatsache verständlich, daß in diesem Brief die Frage des Privateigentums nicht einmal dort erwähnt wird, wo sich der Papst mit den verschiedenen Formen des heutigen Marxismus auseinandersetzt. Dasselbe Anliegen wird an der Behandlung der Mitbestimmungsfrage deutlich: Die Beteiligung an der Verantwortung und an den Entscheidungen sei zwar schon von Johannes XXIII. als Grundforderung der Natur des Menschen, als konkrete Ausübung seiner Freiheit und als ein Weg für seine Entfaltung herausgestellt worden. Jetzt dürfe sie aber nicht auf den wirtschaftlichen Bereich (insbesondere im Unternehmen) eingeschränkt bleiben, sondern müsse auch auf das Gebiet des Sozialen und Politischen ausgedehnt werden (47).

¹ Der lateinische Text ist mit deutscher Übersetzung und einer Einleitung von Oswald von Nell-Breuning als Band 35 der „Nachkonziliaren Dokumentation“ im Paulinus-Verlag, Trier, erschienen.

² *Populorum progressio* 3.

So enthält die Liste der neuen sozialen Fragen, auf die der Papst die Aufmerksamkeit der Christen lenken will, denn auch keine Aufgaben, die nur mit ökonomischen Mitteln gelöst werden könnten. An erster Stelle führt der Papst – für viele sicher neu und überraschend – die Probleme auf, die durch die Zusammenballung der Bevölkerung in den großen Verdichtungsräumen der Großstädte entstanden sind: Wie ist das Wachstum der Städte so zu lenken, daß der Mensch in ihnen nicht eine neue Einsamkeit erfährt, daß in den Randgebieten nicht Elendsviertel entstehen, daß die ungerechtfertigten Gewinne der Bodenspekulanten beschnitten werden und besonders jungen Familien der notwendige Wohnraum zur Verfügung steht (10)? Wohl sieht der Papst die Verstädterung als eine unausweichliche Entwicklung an; die Christen sollten aber dazu beitragen, daß in den Städten neue Formen sozialer Begegnung gefunden werden, durch die auch gemeinsam die Verantwortung für eine gerechte Zukunft übernommen werden kann.

Von der Verstädterung und industriellen Entwicklung werden bestimmte Gesellschaftsgruppen besonders bedroht. Diesen Benachteiligten, den Armen und Schwachen, gilt die besondere Aufmerksamkeit der Kirche. Zuerst spricht der Papst hier überraschenderweise von den Frauen und Jugendlichen. Er weist auf die Schwierigkeiten eines Dialogs der Erwachsenen mit der heutigen Jugend hin, auf die Bestrebungen, die effektive Diskriminierung der Frau zu beenden und ihr die ihrer Würde entsprechende Gleichberechtigung zu sichern, warnt aber auch vor einer falsch verstandenen Gleichmacherei, die die vom Schöpfer selbst grundgelegten Unterschiede mißachtet, besonders bezüglich ihrer Stellung innerhalb der Familie (13). Wie der Konflikt im Leben der Frau zwischen Berufstätigkeit und familiären Aufgaben gelöst werden soll, wird nicht näher ausgeführt.

Bezüglich der Arbeiter, die anschließend genannt werden, wird betont, jeder Mensch habe das Recht auf Arbeit, auf gerechte Entlohnung (Familienlohn), auf Unterstützung bei Krankheit und Alter. Die bedeutsame Rolle der Gewerkschaften als legitime Interessenvertretung der Arbeiter wird zugegeben, zugleich aber verhältnismäßig hart auf die Grenzen des Streikrechts hingewiesen und vor den Versuchungen des Machtstrebens gewarnt. Die besonderen Erfahrungen der italienischen Wirtschaft der letzten Jahre mögen hier die Feder geführt haben. Aber auch das Problem der schwierigen Anpassung an gewandelte Arbeitsbedingungen wird in diesem Zusammenhang erwähnt (14, 15).

Zu den Opfern von Ungerechtigkeiten sind auch jene zu zählen, die wegen ihrer Rasse, ihrer Herkunft, ihrer Hautfarbe, ihrer Kultur, ihres Geschlechts oder ihrer Religion rechtlich oder faktisch diskriminiert werden. Ein eigener Abschnitt gilt den Gastarbeitern (16, 17).

Schließlich geht der Papst noch auf drei weitere Probleme ein, die in der letzten Zeit immer brennender geworden sind: Die Bevölkerungsvermehrung, den wachsenden Einfluß der Massenkommunikationsmittel und den Umweltschutz. Man konnte von Paul VI. sicher nicht erwarten, daß er seine in der Enzyklika *Humanae Vitae* dar-

gelegte Einstellung zur Empfängnisverhütung ändern würde. Er erwähnt in diesem Zusammenhang nicht weiter diese Enzyklika, spricht sich aber gegen Lösungen aus „im Sinn von Malthus, daß durch eine vehemente Propaganda Geburtenbeschränkung und Abtreibung gefördert werden“³. Ein Unterschied in der moralischen Bewertung von Empfängnisverhütung und Abtreibung wird im Text nicht gemacht. Nun ist dem Papst sicher zuzustimmen, wenn er einen Fatalismus auf diesem Gebiet beunruhigend findet, der sich selbst der Verantwortlichen bemächtigt (18). „Wenn der Mensch nicht zur rechten Zeit die neu auftauchenden Probleme voraussieht, spitzen sich diese derart zu, daß man kaum noch auf ihre friedliche Lösung hoffen kann“ (19). Es dürfte inzwischen aber auch klar geworden sein, daß allein durch eine Unterstützung der Familie die Voraussetzungen einer gesunden Entwicklung nicht gewährleistet werden können (vgl. 18). Zwar ist ein unmittelbarer Eingriff des Staats in den Intimbereich der Familie abzulehnen. „Ohne das unabdingbare Recht auf Ehe und Zeugung gibt es keine Würde des Menschen.“⁴ Man hätte in diesem Zusammenhang aber auch einen Hinweis auf die sittlichen Grenzen des Rechts auf Zeugung erwartet, etwa im Sinn einer verantworteten Elternschaft, damit der Eindruck vermieden wird, eine möglichst zahlreiche Nachkommenschaft werde vom Papst auch heute noch als ein uneingeschränktes sittliches Ideal angesehen.

Wer sich eingehender mit den vom Papst aufgeführten Problemen beschäftigt hat, dem werden seine Ausführungen dazu vielleicht recht vage und unverbindlich erscheinen. Was bedeutet etwa die Aufforderung, man müsse „neu entstehende Situationen der Ungerechtigkeit schon an ihrer Wurzel fassen und eine immer weniger unvollkommene Gerechtigkeit fortschreitend realisieren“ (15), wenn man nicht näher bestimmt, was als gerecht und was als ungerecht zu gelten hat? Behaupten doch die verschiedensten Parteien und Richtungen, für die Gerechtigkeit einzutreten. Auch innerkirchliche Verhältnisse und Strukturen werden von vielen als ungerecht angesehen, beispielsweise ein autoritär-zentralistischer Führungsstil, mangelnde Sicherung von Menschenrechten oder eine effektive Diskriminierung der Frau, ohne daß man den dafür verantwortlichen Amtsträgern unbedingt bösen Willen vorwerfen müßte. Bei all diesen Fragen steckt wirklich der Teufel im Detail der Konkretisierung der allgemeinen Gerechtigkeitspostulate.

Es bleibt jedoch zu bedenken, daß sich das päpstliche Schreiben an die ganze Welt richtet und es deshalb schwer ist, „ein für alle gültiges Wort zu sagen und eine für alle gültige Lösung vorzulegen“ (4). Darüber hinaus läßt sich in diesem Schreiben aber ein neuer Stil erkennen, in dem das kirchliche Lehramt zu sozialen Fragen Stellung nimmt:

³ Bei „Geburtenbeschränkung“ (*proles impedienda*) denkt der Papst wohl nicht an die freiwillige Enthaltung von der Ehe (*moral restraint*), die der Nationalökonom und anglikanische Pfarrer Thomas Robert Malthus (1766–1834) als einzig sittlichen Weg zur Vermeidung einer Bevölkerungskatastrophe empfohlen hatte, sondern an die empfängnisverhütenden Mittel, deren Propagierung die Neomalthusianer gefordert hatten, zusammen mit der Abschaffung des Abtreibungsparagraphen.

⁴ *Populorum Progressio* 37, zitiert in 18.

Schon in *Quadragesimo Anno* (41) erklärte Pius XI., es sei nicht Aufgabe der Kirche, ihre Lehrautorität zu solchen politischen und wirtschaftlichen Fragen geltend zu machen, die vom Sachverstand der Einzelwissenschaften her entschieden werden sollten. Dafür verfüge die Kirche weder über die geeigneten Mittel noch habe sie dafür eine Sendung erhalten. Nur nach ihrer sittlichen Seite hin unterliege der gesellschaftliche und der wirtschaftliche Bereich dem Urteil der Kirche.

Nun ist diese Unterscheidung zwischen sittlichen und „technischen“ Fragen oft nicht leicht durchzuführen. In der Vergangenheit hat das kirchliche Lehramt im Namen des Sittengesetzes oft recht konkrete Weisungen zu sozialen Fragen gegeben, die nicht alle der Bewährung der Zeit standgehalten haben. Die Rolle der Kirche als „Mutter und Lehrmeisterin der Völker“ wurde vielfach dahingehend mißverstanden, als könne man von ihr sichere und eigenständige christliche Rezepte zur Lösung sozialer Konflikte erwarten. Aber zur sittlichen Beurteilung sozialer Verhältnisse kann sich die Kirche nicht unmittelbar auf die Offenbarung stützen, sondern sie ist auf Vernunft-erkenntnis und die Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung angewiesen. Sie lebt in ihrer Zeit und bleibt ihr in gewissem Umfang auch immer verhaftet. Darum kommt ihrer Soziallehre nicht die Sicherheit zu, mit der sie in reinen Glaubensfragen sprechen kann. Die Erfahrung der begrenzten Geltung und geschichtlichen Wandelbarkeit dessen, was als katholische Soziallehre vorgelegt wurde, hat zu ihrer gegenwärtigen Krise beigetragen.

Paul VI. möchte dieser Schwierigkeit dadurch begegnen, daß er viel vorsichtiger und zurückhaltender als frühere Päpste oder auch er selbst noch in *Populorum Progressio* eine eigene Stellung bezieht. Er weist auf die Probleme hin, fordert die Christen zu tatkräftigem Einsatz für ihre Bewältigung auf, versagt es sich aber, im Namen der Kirche bestimmte Lösungen zu vertreten. Das geht so weit, daß er offen mit der Möglichkeit rechnet, daß Christen, vom selben Glauben getragen, im Bemühen um eine Besserung und Erneuerung sozialer Strukturen unterschiedliche und sogar gegensätzliche Zielsetzungen verfolgen (50).

Warnung vor Ideologien

Dieses Bestreben, die Festlegung auf bestimmte starre Positionen zu überwinden, beherrscht den ganzen zweiten, mehr grundsätzlichen Teil des päpstlichen Schreibens. Zunächst wird der Anspruch des heutigen Menschen auf Gleichheit und Mitbestimmung als Ausdrucksformen menschlicher Würde und Freiheit unterstützt (22). Der juristischen und faktischen Anerkennung der Menschenrechte müsse noch mehr Beachtung geschenkt werden (23). Für die Verwirklichung von Gleichheit und Mitbestimmung in einer demokratischen Gesellschaftsform gebe es zwar verschiedene Modelle; der Papst vermag aber keines davon besonders zu empfehlen. Vielmehr solle sich der Christ an dieser Suche unter den verschiedenen theoretischen und praktischen Rich-

tungen beteiligen. Betont wird besonders die Solidarität, die Ausrichtung aller politischen Tätigkeit auf das Gemeinwohl (24).

Auch hier bleiben also die Ausführungen des Schreibens zunächst recht allgemein. Nicht ein neuer Entwurf zur „Wiederherstellung und Vollendung der gesellschaftlichen Ordnung nach dem Heilsplan der Frohbotschaft“ wird vorgelegt; neu ist eher die an späterer Stelle gemachte ausdrückliche Beschränkung der eigenen Kompetenz, die Kirche melde sich nicht zu Wort, um gegebene Strukturen zu sanktionieren oder um ein vorgefertigtes Modell vorzulegen (42).

Bei dieser großen Offenheit für die konkreten Erfordernisse der Situation und der Stunde könnte der Christ allerdings in Gefahr geraten, bestimmten zeitbedingten Ideologien zu erliegen. Darum grenzt der Papst das Feld der Möglichkeiten gegenüber zeitgenössischen ideologischen Strömungen ab. Er folgt dabei dem klassischen Schema: Marxistischer Kollektivismus und liberalistischer Individualismus sind beide mit dem christlichen Bild vom Menschen und seiner Sozialnatur unvereinbar.

Bevor er diesen Gedanken weiter ausführt, warnt er mehr grundsätzlich vor den Gefahren der Ideologiebildung: Die soziale und politische Tätigkeit darf nicht einfachhin zur Anwendung einer abstrakten, theoretischen Idee werden; umgekehrt macht man oft die Idee zum reinen Werkzeug im Dienst der Aktion, zum Mittel einer Strategie. In beiden Fällen besteht Gefahr, daß der Mensch sich selbst entfremdet wird (27). Wer sich ganz einer bestimmten Lehre verschreibt als einer in sich geschlossenen und selbstgenügenden Erklärung aller Dinge, baut ein Idol auf, das leicht totalitären, vergewaltigenden Charakter annehmen kann, ohne daß er selbst es merkt. Dem stellt der Papst die Überzeugung entgegen, daß der christliche Glaube einen Schutz vor Ideologien bietet, weil er nämlich über sie hinaus einen transzendenten Schöpfergott anerkennt, der den Menschen als freies Geistwesen durch alle Stufen der Schöpfung anspricht. Der heute zu beobachtende Rückgang der Ideologien kann diese Öffnung zur Transzendenz begünstigen; er kann allerdings auch zu einem neuen Positivismus führen, zu einem einseitigen Vorherrschen der technischen Denkweise nämlich, zum Positivismus des „eindimensionalen Menschen“ (29 f.). Anklänge an Herbert Marcuse und seine Schule sind hier unverkennbar, ähnlich wie an späterer Stelle, wo der Papst in dem Wiederaufleben von „Utopien“ das Bestreben erkennt, die in der Gegenwart bereits vorhandenen, verborgenen Möglichkeiten zu entdecken und sie auf eine neue Zukunft auszurichten. In dem Aufbrechen dieser gesellschaftskritischen Dynamik vermag der Papst sogar einen christlichen Anruf zu sehen, insofern der Geist des Herrn, der den in Christus erneuerten Menschen beseelt, unablässig die Horizonte erweitert, in denen seine Erkenntnis Sicherheit zu finden sucht, und die Grenzen, auf die er gern sein Handeln beschränken möchte. Allerdings kann die Berufung auf die Utopie auch zu einem bequemen Vorwand für die Flucht vor den konkreten Aufgaben werden (37).

Selbst die Wissenschaft und das Bemühen um den Fortschritt der Menschheit können ideologische Züge annehmen, wie der Papst gegen Ende dieses Teils noch anmerkt. Wenn die Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Anthropologie) heute die

bisher geltenden Erkenntnisse über den Menschen einer kritischen und gründlichen Prüfung unterziehen, verspricht sich auch die Kirche vom Dialog mit diesem neuen Bereich der Forschung Gewinn. In methodischer Notwendigkeit und vorgefaßten Meinungen sieht der Papst aber eine Gefahr, daß die Humanwissenschaften nur isolierte Teilaspekte betrachten, diese absolut setzen und damit den Menschen verstümmeln (38–40). Ein gewisses Mißtrauen gegen die Humanwissenschaften (nicht nur gegen die fehlerhafte Verwendung ihrer Ergebnisse) scheint hier noch durchzuklingen – bei aller Anerkennung ihrer positiven Möglichkeiten. Widersprechen solche Grenzüberschreitungen und Fehler doch gerade dem einzelwissenschaftlichen Methodenbewußtsein dieser Disziplinen selbst. – Der „Fortschritt“ ist ein zweideutiger, schillernder Begriff. Er darf nicht mit rein quantitativen Maßstäben wirtschaftlichen Wachstums und größerer Effektivität gemessen werden. Der Papst möchte in Erinnerung rufen, daß der wahre Fortschritt auch in der Qualität und Aufrichtigkeit menschlicher Beziehungen besteht, in der vertieften Gewissensbildung, durch die der Mensch mehr soziale Verantwortung übernimmt (41).

Soviel über das Ideologieproblem im allgemeinen. Von höchster politischer Brisanz sind jedoch vor allem die Ausführungen zu den konkreten Ideologien des Sozialismus und Marxismus einerseits, des Liberalismus andererseits. Ist der von vielen befürchtete oder erhoffte „Linksruck“ der Kirche tatsächlich eingetreten, den manche Publikationsorgane aus diesem Dokument glaubten herauslesen zu können?

Der Papst verweist zunächst auf eine schon von Johannes XXIII. getroffene Unterscheidung zwischen einer falschen philosophischen Lehre über den Menschen und geschichtlichen Bewegungen, die sich daraus herleiten. Ist eine Lehre einmal festgelegt und formuliert, ändert sie sich nicht mehr. Geschichtliche Bewegungen, die die konkreten und sich ändernden Situationen des Lebens beeinflussen wollen, können trotz einer falschen philosophischen Grundlage auch durchaus positive und aner kennenswerte Elemente enthalten oder im Lauf ihrer Entwicklung in sich aufnehmen⁵.

Mit dieser Unterscheidung läßt sich erklären, warum viele Christen vom Sozialismus in seinen verschiedenen Formen angezogen werden und christliche Anliegen darin wiedererkennen. Sie verstehen ihn vor allem als entschlossenen Einsatz für Gerechtigkeit, Solidarität und Gleichheit. Sie übersehen aber, daß die sozialistischen Bewegungen vielfach von Ideologien geprägt bleiben, die mit dem Glauben unvereinbar sind. Nur wer diese inneren Zusammenhänge im Auge behält, wird den Grad einer möglichen Zusammenarbeit mit solchen Bewegungen richtig abschätzen können (31). Der Papst lehnt also eine Zusammenarbeit mit sozialistischen Strömungen nicht rundweg ab, macht aber auf die innewohnenden Gefahren aufmerksam.

Noch mehr gilt dies vom eigentlichen Marxismus, der bisher als geschlossenes ideologisches System auftrat, jetzt aber auch gewisse Aufsplitterungstendenzen zeigt. Verschiedene Ebenen werden unterschieden: a) Marxismus als Klassenkampf; b) Marxis-

⁵ Vgl. *Pacem in Terris* 159.

mus als Machtausübung durch eine politische Partei; c) Marxismus als sozialistische Ideologie auf der Grundlage des historischen Materialismus; d) Marxismus als wissenschaftliche Tätigkeit, als Verbindung zwischen theoretischer Erkenntnis und der Praxis revolutionärer Umwälzung. Gemeinsam ist all diesen Formen der Anspruch, auf wissenschaftliche Weise die Triebkräfte der gesellschaftlichen Entwicklung zu deuten (33).

Auch hier macht Paul VI. auf die Gefahr aufmerksam, das enge innere Band zu übersehen, das die verschiedenen Aspekte des Marxismus grundsätzlich miteinander verbindet (34). Er kommt aber nicht zu dem Schluß, jede Zusammenarbeit zwischen Christen und Marxisten sei undenkbar. Vielmehr muß der Christ selbst daraus die Konsequenz für seine Reflexion und sein Handeln ziehen und dementsprechend seine Entscheidung treffen. Dabei läßt der Papst – das sei noch einmal betont – keinen Zweifel daran, daß die marxistische Ideologie für einen Christen unannehmbar ist: Wegen ihres Atheismus, wegen ihrer Dialektik, mit der sie die Freiheit der Person im Kollektiv aufsaugt, und wegen ihrer Leugnung der Transzendenz des Menschen und der Gemeinschaft (26).

Auch die liberale Ideologie erlebt heute eine Renaissance. Sie beruft sich auf die wirtschaftliche Effizienz, auf den notwendigen Schutz der Freiheit des einzelnen gegen die zunehmende Macht der Organisationen und Institutionen und gegen totalitäre Neigungen der öffentlichen Gewalt. Aber auch hier warnt der Papst vor Einseitigkeit und Idealisierung. Sosehr die persönliche Initiative zu erhalten und zu entwickeln ist, so darf sie nicht zur Ungebundenheit werden, die die menschliche Solidarität als das mehr oder weniger automatische Ergebnis der Tätigkeit des einzelnen ansieht, der allein seinen eigenen Vorteil und Nutzen sucht. Auch der Liberalismus geht somit von falschen philosophischen Voraussetzungen aus (26, 35). Wieweit eine bestimmte liberale Partei solche Auffassungen vertritt und damit von der Kritik des Papstes getroffen wird, muß sie selbst am besten prüfen und beurteilen können.

Die Aufgabe der Christen

Was folgt daraus? Der Papst fordert nicht, die Christen sollten sich von all diesen ideologisch beeinflussten Strömungen absetzen und auf einem eigenen dritten Weg der Mitte der christlichen Wahrheit zum Sieg zu verhelfen suchen. Zweifellos kann es immer Gründe für eine solche eigene politische Gruppierung der Christen geben. Was in dem Schreiben als Konsequenz all dieser Überlegungen empfohlen wird, dürfte aber kaum als Grundlage eines eigenen, spezifisch christlichen Programms ausreichen. Es ist offenbar ganz bewußt allgemein gefaßt, um die Gefahr einer eigenen Ideologiebildung zu vermeiden: „Indem der Christ jedes System hinter sich läßt, ohne jedoch den konkreten Einsatz im Dienst an seinen Mitbrüdern zu vergessen, wird er aus seiner inneren freien Entscheidung heraus die Besonderheit des christlichen Beitrags für eine positive Umwandlung der Gesellschaft bekräftigen“ (36).

Damit wird jene Auffassung bestätigt, die schon vor Jahren die katholische Soziallehre nicht als einen monolithischen Ordnungsentwurf, nicht als ein Totalmodell, sondern als ein „Gefüge von offenen Sätzen“ ansah⁶. Diese Sätze sind nicht inhaltsleer; sie schließen bestimmte Auffassungen vom Menschen und Möglichkeiten politischen Handelns aus. Aber die katholische Soziallehre gibt keine unmittelbar praktischen Handlungsanweisungen. Die Aufgabe, die allgemeinen Normen in alltägliche Richtmaße zu übertragen, muß sie dem Sachverstand, der Verantwortung und damit der Freiheit des Handelnden anheimstellen. Diese Auffassung von der Eigenart der katholischen Soziallehre und damit auch von den Grenzen der kirchlichen Weisungsgewalt in sozialen und politischen Fragen hat das Schreiben nicht nur offiziell formuliert, sondern auch tatsächlich durchgehalten. Eine vatikanische Einmischung in die italienische Parteipolitik, wie sie etwa vor der „apertura a sinistra“ bezüglich der Koalitionsmöglichkeiten der Democrazia Cristiana erfolgte, wäre mit den hier gewonnenen Einsichten nicht mehr vereinbar.

Allerdings weist der Papst darauf hin, daß sich die Soziallehre der Kirche nicht darauf beschränkt, irgendwelche allgemeine Prinzipien zu wiederholen. Sie entwickelt sich vielmehr im Lauf der Geschichte durch eine Reflexion in ständigem Kontakt mit den sich ändernden Verhältnissen dieser Welt und unter dem Antrieb des Evangeliums als Quelle der Erneuerung. So kann sie, gerade weil sie aus den Erfahrungen der Vergangenheit schöpft, auch die kühnen und schöpferischen Neuerungen einführen, die die gegenwärtige Weltsituation erfordert (42).

Nach nochmaligem Appell, an die Stelle von Macht und Gewaltanwendung die Gerechtigkeit zu setzen, auch in der Verteilung der Güter und im internationalen Bereich, wobei besonders auf den Einfluß der übernationalen Konzerne hingewiesen wird, folgt ein Abschnitt über die Politik, in dem in fast beschwörenden Worten zum Einsatz für das Gemeinwohl aufgerufen wird: Politische Tätigkeit als Zeugnis für den Glauben, und zwar durch einen wirksamen und desinteressierten Dienst an den Menschen. Aber auch hier wird kein eigenes christliches Programm vorgelegt, und noch weniger ist davon die Rede, daß christliche Sonderinteressen durchgesetzt werden sollten.

Wenn also in diesem Schreiben von einem „Linksruck“ die Rede sein kann, dann gilt dies nur in ganz eingeschränktem Sinn: Paul VI. analysiert die Gegenwartssituation mit ihren Nöten und geistigen Strömungen und sucht das Berechtigte daran herauszustellen ohne Rücksicht darauf, wer zuerst solche Gedanken vorgetragen hat. Er orientiert sich, bei aller Wahrung der Tradition, weniger an den Lehren der Vergangenheit als vielmehr an der Wirklichkeit der Gegenwart und den vorausschaubaren Erfordernissen der Zukunft. Wie immer man seine Haltung in streng theologischen Fragen beurteilen mag, im sozialen Bereich ist Paul VI. ausgesprochen offen

⁶ Hermann Josef Wallraff, Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen, in: Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning SJ (Mannheim 1965) 27–48.

und „progressiv“ eingestellt. Er sucht die Kirche von einer vergangenen Verflechtung mit eher „rechts“ gerichteten Strömungen zu lösen, ohne sie damit „links“ festzulegen. Vielmehr überläßt er es dem Gewissen des Christen, innerhalb des weiter gewordenen Rahmens seinen Weg zu finden. Die Vorliebe der Kirche gilt allerdings mehr den Armen und Schwachen als den Reichen und Mächtigen.

Darum hat dieses Schreiben auch verhältnismäßig wenig „Beifall von der falschen Seite“ gefunden, anders als etwa noch *Populorum Progressio*. Im Osten wurde bemängelt, daß es bei aller Kritik am liberalistischen Kapitalismus die sozialistischen Errungenschaften zu wenig zu würdigen wisse. Demgegenüber sahen westliche Marxisten wie der französische Philosoph Roger Garaudy, der seit langem einen Dialog zwischen Marxisten und Christen in Gang zu bringen suchte, der aber im letzten Jahr aus der Kommunistischen Partei Frankreichs ausgeschlossen wurde, in dem Schreiben eine konstruktive Grundlage für eine gemeinsame Aktion. Wer wollte aber übersehen, daß auch in den sozialistischen Strömungen Kräfte wirksam sind, die es wert sind, daß die Kirche sich offen und hart mit ihnen auseinandersetzt?

Daß der Papst in seinem Bemühen, starre Fronten aufzubrechen, auch vor gelegentlichen kräftigen Korrekturen früherer kirchlicher Stellungnahmen nicht zurückscheut, wird deutlich an einer Nebenbemerkung gegen Ende des Schreibens. Er spricht dort von der doppelten Aufgabe der Kirche, nicht nur durch ein klärendes Wort den rechten Weg entdecken zu helfen, sondern auch in konkretem Einsatz den Menschen zu dienen und so die Kräfte des Evangeliums zu erschließen. Dann fügt er bei: „Hat die Kirche denn nicht in dem Bestreben, diesem ihrem Willen treu zu bleiben, in apostolischer Sendung Priester unter die Arbeiter geschickt, die ganz die Bedingungen der Arbeitswelt auf sich nehmen und die Zeugen für ihre nachgehende Sorge sind?“ (48)

Nun hat Paul VI. sicher die Schwierigkeiten nicht vergessen, die von höchster kirchlicher Stelle den Arbeiterpriestern bis noch vor wenigen Jahren gemacht wurden, und er erwartet wohl auch nicht, daß die Weltöffentlichkeit diese Auseinandersetzungen schon vergessen hat. Noch 1959 hatte das Heilige Offizium in einem Schreiben an den Erzbischof von Paris, Kardinal Maurice Feltin, unter dramatischen Umständen ein „endgültiges“ Verbot des Experiments der Arbeiterpriester im vollen Sinn (d. h. mit voller Arbeitszeit) ausgesprochen, das die Bischöfe Frankreichs nach mißglückten Versuchen und römischen Verböten auf neuer Grundlage hatten wieder ins Leben rufen wollen. In der Begründung vertrat damals der Heilige Stuhl die Auffassung, es gehe nicht an, Priester als Arbeiter in das Arbeitermilieu zu schicken und die überlieferte Auffassung vom Priestertum diesem Zweck zu opfern. Der Priester sei wesentlich zur Ausübung sakraler Funktionen geweiht; alle anderen Betätigungen müßten in irgendeiner Weise auf diese Funktionen hingeordnet sein. Arbeit in der Fabrik oder auf dem Bau sei aber mit dem priesterlichen Leben und seinen Verpflichtungen unvereinbar, nicht nur wegen der Gebets- und Studienverpflichtungen des Priesters, sondern auch wegen der Gefahren für seine geistige Haltung: daß er nämlich auf sozialem und gewerkschaftlichem Gebiet die Denkweise seiner Arbeitskameraden, fast

ohne es zu wollen, übernimmt und sich ihren Forderungen anschließt⁷. Erst 1965 durfte das Experiment wieder aufgenommen werden – Presseberichten zufolge aufgrund einer persönlichen Initiative Papst Pauls VI.⁸

Wenn der Papst jetzt die „Mission ouvrière“ zur Sendung der Kirche erklärt und sie fast wörtlich mit den Argumenten begründet, die in der damals vom Heiligen Offizium abgelehnten Eingabe vorgebracht wurden, möchte er ausdrücklich jene gemäßregelten Arbeiterpriester rehabilitieren. Zugleich stellt dieser Abschnitt einen harten, wenn auch in vatikanischem Kurialstil verhüllten Tadel jener Kreise dar, die damals diese Bemühungen hintertrieben haben. Die Konsequenzen dieser Kehrtwendung sind allerdings weitreichend: Der Papst gibt damit öffentlich zu erkennen, daß das Prinzip „Roma locuta, causa finita“ keine unbedingte Geltung beanspruchen kann, daß auch der Vatikan bereit ist, frühere Fehlentscheidungen zu korrigieren. Auch in der Kirche bedarf es des mutigen Einsatzes einzelner, die das Gebot der Stunde erkennen, ohne daß sie von vornherein mit der Rückendeckung der offiziellen Kirchenleitung rechnen können. Wenn sich ihr Anliegen als berechtigt erweist und sie es innerhalb der Kirche, nicht in sektiererischer Absplitterung von ihr vertreten, können sie später auch auf offizielle Anerkennung hoffen.

Wer von der Kirche erwartet, daß sie ihm die politische Entscheidung abnimmt, ihm fertige Ordnungsmodelle liefert, ihn in der ideologischen Auseinandersetzung unterstützt, wird von diesem Schreiben enttäuscht sein. Mit ihm ist eine bestimmte Auffassung von katholischer Soziallehre als klar umrissener Ordnungsvorstellung zu Ende gegangen. Es entspricht aber dem Geist des Konzils, das den Christen in die Offenheit größerer Verantwortung entlassen hat. Dieses Schreiben ist ein Dokument der Freiheit.

⁷ Brief vom 3. Juli 1959, deutsch in: Herder-Korrespondenz 14 (1959/60) 76–78.

⁸ Ebd. 19 (1964/65) 696–699.

Gisbert Kranz

C. S. Lewis über Sigmund Freud

Das wissenschaftliche Weltbild der Forscher und Denker liefert Stoff für das populäre Weltbild, das der Literatur und Kunst zugrunde liegt. Das populäre Weltbild wählt aber aus dem wissenschaftlichen Weltbild nur jene Elemente aus, die auch einem Laien verständlich sind und die das Gefühl und die Einbildungskraft berühren. So enthält das populäre Weltbild unserer Zeit viel von Freud und wenig von Einstein. Mit diesen Feststellungen umreißt C. S. Lewis die Tatsache und die Art der Präsenz von Freuds Ideen im Zeitgeist unseres Jahrhunderts.

Mit dem 1939 in der Nähe von London gestorbenen Begründer der Psychoanalyse hat sich der große englische Literaturwissenschaftler und Religionsphilosoph sein Leben lang auseinandergesetzt¹. Kürzere und ausführlichere Bemerkungen zu Freud und zur Psychoanalyse finden sich über sein ganzes Werk hin verstreut; sie tauchen schon in seinen ersten Büchern auf und begegnen zahlreich in den zehn Nachlaßbänden, die seit seinem Tod (1963) erschienen. Das meiste davon wurde noch nicht ins Deutsche übersetzt. Es lohnt sich, diese vielen verstreuten Äußerungen Lewis' über die Psychoanalyse einmal zusammenfassend darzustellen.

Psychologie als Erkenntnis und Lebenshilfe

Was Lewis an dem Lebenswerk Freuds zunächst anzieht, ist seine Begründung eines praktischen Heilverfahrens für psychisch Gestörte. Diese Therapie hat ja seit vier Jahrzehnten in den angelsächsischen Ländern (kaum dagegen in Deutschland) auf die Psychiatrie einen gewaltigen Einfluß ausgeübt. Wie sein Freund Owen Barfield bezeugt, hat Lewis die Technik, die Psyche in Begriffen ihrer versteckten Perversion zu diagnostizieren, gekannt und auf sich und auf seinen Freund erfolgreich anzuwenden gewußt.

In einem sprachwissenschaftlichen Buch stellt Lewis fest, Freuds Psychologie könne zweierlei bedeuten: einen Gegenstand, von dem wir alle viel gehört haben, nämlich die Lehre Freuds, oder einen Gegenstand, der zu wenig erforscht worden ist, nämlich die Psyche des Mannes Sigmund Freud. Vielleicht hat Lewis in der Psyche des Mannes

¹ Übersicht über das Werk von Lewis gibt G. Kranz in dieser Zschr. 166 (1960) 286–301; ferner in: *Hochland* 60 (1968) 772–779; *Wort und Wahrheit* 24 (1969) 55–63. Ferner: G. Kranz, *Europas christliche Literatur von 1500 bis heute* (Paderborn 21968) (dort S. 600 f. Bibliographie).

Freud eine der wichtigsten Ursachen für die Grenzen der Lehre Freuds gesehen; jedenfalls hat er diese Grenzen durchaus erkannt.

In einem Brief von 1940 schreibt Lewis, der Patient werde immer durch die Wertmaßstäbe des Analytikers beeinflusst. Insofern jede Behandlung es unternehme, zu heilen, d. h. besser zu machen, schließe sie ein Werturteil ein. Der Analytiker habe natürlich seine Vorstellungen davon, worin das Gute und das Glück besteht, und arbeite in dieser Richtung. Diese Vorstellung könne er aber nicht aus seiner Wissenschaft selbst beziehen. *Jede* therapeutische Kunst könne schlechte philosophische Ergebnisse zeitigen. Sie müsse nämlich aus methodischen Gründen Vollkommenheit als die Norm betrachten und jede Abweichung von ihr als Krankheit behandeln. Daher bestehe stets die Gefahr, daß jene, die sie praktizieren, dazu kommen können, eine vollkommen ideale Perfektion als „normal“ im volkstümlichen Sinn anzusehen und ihr Leben zu vergeuden, indem sie nach dem Unmöglichen trachten.

„Ich sehe keinen Grund, warum ein Christ nicht Psychoanalytiker sein sollte. Schließlich definiert die Psychoanalyse nur das, was immer zugegeben worden ist, nämlich daß die sittliche Entscheidung der menschlichen Seele sich innerhalb einer komplexen nicht-moralischen Situation vollzieht . . . Vom christlichen Standpunkt aus hat jede psychologische Situation, ebenso wie jeder Grad von Reichtum oder Armut, ihre eigentümlichen Versuchungen und ihre eigentümlichen Vorteile; das Schlimmste kann stets zu Gutem verwandt und das Beste stets zu geistigem Verderben mißbraucht werden . . . Das heißt nicht, daß es unrecht wäre, zu versuchen, einen Komplex zu heilen; es ist ebensowenig unrecht wie ein steifes Bein zu heilen. Aber es heißt, daß, wenn die Heilung nicht gelingt, das Spiel keineswegs aus ist; daß das Leben mit einem Komplex oder mit einem steifen Bein eben das Spiel ist, das zu spielen einem aufgetragen ist . . . Wir müssen die Rollen spielen, die wir als uns gegeben vorfinden . . . Wenn man erst einmal die medizinische Norm zu seinem Ideal des ‚Normalen‘ gemacht hat, wird einem nie ein Vorwand fehlen, sich für besiegt zu erklären. Aber das alles wäre illegitimer Mißbrauch der Psychoanalyse.“²

Noch kurz vor seinem Tod erklärte Lewis, wir seien den Freudianern sehr zu Dank verpflichtet: „Sie haben tatsächlich das feige Ausweichen vor wirklich nützlicher Selbsterkenntnis bloßgestellt, das wir alle seit Anfang der Welt geübt haben.“ Aber es gebe auch eine krankhafte Neugier über sich selbst, ein Wühlen in den Tiefen der Seele. Analyse könne uns von unserer Unvollkommenheit nicht heilen. Wer seine eigene Psyche zum lebenslangen Gegenstand seines Forschens mache, werde dadurch nicht vollkommener werden. Die sicherste Form der Psychoanalyse, die Quelle der Selbsterkenntnis und Desillusionierung, sei das religiöse Leben. Wir hätten schon vor Freud gewußt, daß das Herz trügerisch ist. Und daß der Traum Ausdruck eines untergetauchten Wunsches sein könne, sei schon Plato und Shakespeare bekannt gewesen.

Lewis meint, er sei nicht sicher, ob er ein hinreichend strenger Freudianer sei, um zu glauben, daß jeder Versprecher ausnahmslos tief bedeutungsvoll sei, wie das Freud in seiner Lehre von den Fehlleistungen darlegt; einige jedoch hält er für bedeutsam. Im Hinblick auf Freuds Lehre vom Vatermord und vom Ödipuskomplex gibt Lewis zu,

² Letters of C. S. Lewis (London 1966) 180.

daß jeder Mensch einen alten Widerwillen hat gegen seinen Vater und seinen ersten Lehrer. „Der Prozeß des Erzogenwerdens, wie gut er auch geleistet werden mag, kann nicht umhin, Anstoß zu erregen.“ Aber Lewis will nicht „so weit gehen wie Freud“. ³

Jung und Freud hätten uns gelehrt, daß Symbole die natürliche Sprache der Seele seien, eine Sprache, älter und universaler als Worte. In einem Gedicht, das die Überschrift trägt *Poem for Psychoanalysts and/or Theologians*, schildert Lewis einen Traum, der die Lieblingssymbole Freuds enthält. Freuds Ansicht, wir liebten Gärten, weil sie Symbole des weiblichen Körpers seien, wird von Lewis verteidigt gegen den Einwand, das müsse der Männer-Standpunkt sein; in Frauen-Träumen würden Gärten wohl etwas anderes bedeuten. Lewis meint, die Schönheit des weiblichen Körpers sei für die Frau ebenso ein Quell der Freude wie für den Mann. Im übrigen ist Lewis der Meinung, daß die Anwendung psychologischer Begriffe auf das Unbewußte selbst eine Art von Allegorie sei. „Wie Leidenschaften für den Allegoriker Leute werden, so wird X im Unbewußten für den Analytiker Leidenschaft; oder wenigstens kann er von ihm nur reden, *als ob* es Begierde wäre... Wie das erste Jahrhundert zum Psychologischen hinabtauchte mittels der Personifikation, so taucht das 20. Jahrhundert zum Unter-Seelischen hinab mittels ‚Passionifikation‘.“ ⁴

Abschließend bemerkt Lewis, wie jede junge Wissenschaft sei die Psychoanalyse voller Irrtümer, aber solange sie eine Wissenschaft bleibe und sich nicht als eine Philosophie aufspiele, habe er keinen Streit mit ihr. Man solle die Ergebnisse der wissenschaftlichen Psychoanalyse beurteilen nach bester menschlicher Logik und Wertordnung und nicht versuchen, aus ihnen Logik und Werte abzuleiten. Das allerdings tun Freud und seine Anhänger, wenn sie lehren, Verdrängung und Sublimierung hätten die gesamte Kultur, namentlich Moral, Dichtung und Religion hervorgebracht; diese seien nur Epiphänomene des Sexualtriebs. Mit diesen Aspekten der Psychoanalyse als einer Weltanschauung setzt sich C. S. Lewis als Moralphilosoph, Literaturwissenschaftler und Religionsphilosoph besonders kritisch auseinander.

Psychoanalyse und Moral

In seinen Rundfunkvorträgen *Christian Behaviour* hat Lewis einen ganzen Vortrag dem Verhältnis von Psychoanalyse und christlicher Moral gewidmet. Da die christliche Moral eine Technik sein wolle, die, wie Lewis sagt, die menschliche Maschine richtig laufen läßt, vergleiche er sie mit jener anderen Technik, die den gleichen Anspruch erhebe, mit der Psychoanalyse.

Lewis stellt fest, man müsse klar unterscheiden zwischen der therapeutischen Technik der Psychoanalytiker und der allgemeinen philosophischen Weltansicht, die Freud und einige andere ihr hinzugefügt haben.

³ Christian Reflections (London 1967) 92.

⁴ The Allegory of Love (New York 1960) 61.

„Die Philosophie Freuds steht in direktem Gegensatz zum Christentum . . . Wenn Freud darüber spricht, wie man Neurotiker heilt, spricht er als Spezialist über sein eigenes Fach; aber wenn er dazu übergeht, zu philosophieren, spricht er als Dilettant. Es ist deshalb ganz vernünftig, ihm in dem einen Fall mit Respekt zuzuhören und in dem anderen nicht – und das ist es, was ich tue. Ich bin dazu um so eher bereit, als ich gefunden habe, daß er sehr unwissend ist, wenn er von seinem eigenen Fach abkommt und über ein Gebiet spricht, von dem ich etwas verstehe, nämlich über Sprachen. Aber die Psychoanalyse selbst, abgesehen von allen philosophischen Zutaten, die Freud und andere ihr beigegeben haben, steht nicht im geringsten im Gegensatz zum Christentum. Ihre Technik deckt sich zum Teil mit der christlichen Moral, und es wäre keine schlechte Sache, wenn jeder Pfarrer etwas von ihr wüßte. Aber sie läuft nicht durchweg die gleiche Strecke, denn die beiden Techniken leisten sehr verschiedene Dinge.“⁵

Wenn ein Mensch eine sittliche Entscheidung treffe, so seien in diesem Vorgang zwei Dinge enthalten: Das eine sei der Akt der Wahl, das andere die verschiedenen Gefühle und Impulse, die ihm seine psychische Ausstattung als den Rohstoff seiner Wahl anbiete. Dieser Rohstoff könne von zweierlei Art sein. Entweder könne er normal sein, d. h. aus solchen Gefühlen bestehen, die allen Menschen gemeinsam sind; oder er könne aus ganz unnatürlichen Gefühlen bestehen, die auf eine Unordnung im Unterbewußtsein zurückgehen. Angst vor wirklich Gefährlichem sei ein Beispiel für die erste Art, eine irrationale Angst vor Katzen oder Spinnen ein Beispiel für die zweite. Die Psychoanalyse versuche, die abnormen Gefühle zu beseitigen, d. h. dem Menschen besseren Rohstoff für seine Wahl zu geben, während die Moral sich mit der Wahl selbst fasse. Die Psychoanalyse könne noch so sehr den psychischen Rohstoff des Menschen verbessern, sie könne ihm nicht die freie sittliche Entscheidung abnehmen. Einzig mit der freien Wahl habe es die Moral zu tun. Das schlechte psychische Material sei nicht eine Sünde, sondern eine Krankheit. Sie müsse nicht bereut, sondern geheilt werden.

In einem anderen Vortrag kommt Lewis auf ein weitverbreitetes Mißverständnis zu sprechen.

„Man mißversteht oft, was die Psychologie über ‚Verdrängungen‘ lehrt. Sie lehrt uns, daß ‚verdrängte‘ Sexualität gefährlich ist. Aber ‚verdrängt‘ ist hier ein Fachausdruck: Er bedeutet nicht ‚unterdrückt‘ im Sinn von ‚verneint‘ oder ‚abgewiesen‘. Ein verdrängtes Begehren oder Denken ist eines, das – gewöhnlich in einem sehr frühen Lebensalter – in das Unterbewußtsein geschoben wurde und jetzt nur in verkleideter und unerkennbarer Form vor das Bewußtsein treten kann. Wenn ein Adoleszent oder ein Erwachsener sich bemüht, einem bewußten Begehren zu widerstehen, hat er es nicht mit einer Verdrängung zu tun, auch steht er nicht im geringsten in Gefahr, eine Verdrängung zu bewirken. Im Gegenteil: Jene, die ernsthaft versuchen, keusch zu sein, sind weit bewußter und wissen über die eigene Sexualität bald viel mehr als jeder andere. Sie gelangen dazu, ihre Begierden zu kennen wie Wellington Napoleon, wie Sherlock Holmes Moriarty, wie ein Rattenfänger Ratten oder wie ein Klempner Rohre. Tugend, sogar Tugend, die zu erwerben man versucht hat, bringt Licht; Nachgiebigkeit bringt Nebel.“⁶

Noch an einer anderen Stelle spricht Lewis von der Wirkung der Psychoanalyse, besonders der Lehre von den Verdrängungen und Hemmungen, auf das allgemeine Bewußtsein. „Was immer diese Lehren wirklich meinen, der Eindruck, den sie tatsächlich

⁵ Mere Christianity (London 1952) 70 f.

⁶ Ebd. 81.

in den meisten Leuten zurücklassen, ist der, daß Scham etwas Gefährliches und Bösesartiges ist. Wir haben uns größte Mühe gegeben, jenes Empfinden des Zurückschreckens, jenes Verlangen nach Verheimlichung, das entweder die Natur selbst oder die Tradition der ganzen Menschheit mit der Feigheit, der Unkeuschheit, der Unwahrhaftigkeit und dem Neid verbunden hat, zu überwinden.“⁷ Man sage, diese Dinge seien sehr natürlich, und man brauche sich ihretwegen nicht zu schämen. Aber selbst die heidnische, vorchristliche Gesellschaft habe Schamlosigkeit als den Tiefpunkt der Seele angesehen.

Lewis äußerte unverhohlen die Ansicht, einige Aspekte der Psychoanalyse seien den infernalischen Versuchern des Menschen nützlich. Vor allem die Entdeckungen der Psychoanalytiker hätten den monogamischen Idealismus im Hinblick auf die Sexualität, der uns drei Jahrhunderte lang gedient hatte, unterminiert. Ob die Gesellschaft durch die sexuelle Revolution gewinne oder verliere, wolle er nicht versuchen vorherzusagen.

Psychoanalyse und Literarkritik

Am ausführlichsten hat sich Lewis über das problematische Verhältnis der Psychoanalyse zur Literatur geäußert. In seinem Aufsatz *On Criticism* spottet er über Amateur-Psychologen unter den Literaturkritikern, die auf Grund der Freudschen Literaturtheorie über die Entstehung eines Buchs genau Bescheid wissen wollen. Ein solcher Kritiker kenne alle Hemmungen und verdrängten Wünsche des Autors. Je mehr der Autor sie leugne, um so mehr müsse der Kritiker recht haben; denn es handle sich ja eben um Dinge, deren sich der Autor nicht bewußt sei. Merkwürdigerweise glaube der Kritiker auch recht zu haben, wenn der Autor seiner Analyse zustimme. Übrigens werde dieses psychoanalytische Verfahren nur von feindlichen Rezensenten und Literaturkritikern angewandt, die den Autor durch Enthüllung herunterreißen wollen. Dabei geschehe es, daß ein solcher Kritiker vor lauter Herumstöbern im Unbewußten die völlig offensichtlichen bewußten Motive für einige Züge des dichterischen Werks gänzlich übersieht. Er erkenne nicht, daß auf Grund der Struktur dieser Erzählung oder auf Grund der Natur des Geschichtenerzählens überhaupt diese Episode oder dieses Bild just an dieser Stelle stehen muß. Er rechne mit allen möglichen Trieben, nur nicht mit dem bildnerischen Trieb, mit dem Drang, etwas zu machen, zu formen, ihm Einheit, Relief, Kontrast und Struktur zu geben. Dieser bildnerische Trieb aber sei nun einmal unglücklicherweise der Trieb, der hauptsächlich bewirkte, daß das Buch überhaupt geschrieben wurde.

Offensichtlich habe ein solcher Kritiker nicht selbst diesen schöpferischen Trieb, deshalb argwöhne er ihn auch nicht in anderen. Anscheinend denke er, ein Buch tröpfele aus einem heraus wie eine Träne oder ein Seufzer. Es könne sein, daß in jedem Buch vieles

⁷ *The Problem of Pain* (London 1943) 44 f.

sei, das aus dem Unbewußten stamme. Aber es gebe doch auch die dem Autor wohlbe-
 kannten bewußten Motive. Man könne kaum Berichten vom Meeresgrund glauben,
 die von jenen gegeben werden, welche gegenüber den deutlichsten Dingen auf der
 Oberfläche blind seien. Die Wahrheit sei, daß ein sehr großer Teil dessen, was aus dem
 Unbewußten heraufkommt und aus eben diesem Grund in den frühen Stadien der
 Entwürfe zu einem Buch so anziehend und wichtig zu sein scheint, lange vor Abschluß
 der Arbeit ausgejätet und über Bord geworfen werde.

In seinem Vortrag *Psycho-analysis and Literary Criticism* will Lewis, wie er schreibt,
 keineswegs die Psychoanalyse angreifen, sondern nur zur Lösung einiger Grenzfragen
 zwischen Psychoanalyse und Literaturkritik beitragen. Er setzt sich mit einigen Kriti-
 kern auseinander, die mit Hilfe der Psychoanalyse die Pathologie eines Dichters aus
 seinem Werk erschließen wollen. Wenn dabei klargestellt wird, daß das Ergebnis ein
 Beitrag nicht zur Literaturkritik, sondern zur Pathologie oder zur pathologischen
 Biographie sein solle, hat Lewis nichts dagegen einzuwenden. Ihm behagt nur nicht die
 Konfusion, die dem Satz „Diese Dichtung ist Schund“ als Erklärung den Satz folgen
 läßt: „Diese Dichtung ist ein unvermeidliches Ergebnis und ein erhellendes Symptom
 der Verdrängungen des Dichters.“ Dabei habe der Kritiker sich von der echten litera-
 turkritischen Frage „Warum und wie sollten wir dieses lesen?“ ablenken lassen zu der
 rein historischen Frage „Warum schrieb er dieses?“ Obendrein bedeute in der letzten
 Frage das „Warum“ nicht „mit welcher Absicht“, sondern „durch welche Ursachen ge-
 drängt“. Der Kritiker frage also nicht nach der Finalursache, die noch von literari-
 schem Belang wäre, sondern nach der Wirkursache, von der man das nicht sagen könne.

Lewis nimmt zwei Behauptungen Freuds unter die Lupe. Die erste findet sich in der
 23. der *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Am Ende dieser Vorlesung
 führt Freud alle Kunst auf Phantasien, auf Wachträume des Künstlers mit Wunscher-
 erfüllung zurück. Der Künstler wünsche Ehre, Macht, Reichtum, Ruhm und Frauen-
 liebe, aber da er unfähig sei, diese in der wirklichen Welt zu erhalten, bilde er sie sich
 ein oder tue so, als habe er sie. Wunschträume hätten wir alle, aber der Künstler ge-
 stalte die seinen so, daß sie für andere genießbar werden, ja daß andere, die ebenfalls
 gute Wunscherfüllungsträume lieben, gern für das Vorrecht zahlen, an den Träumen
 des Künstlers teilnehmen zu dürfen.

Lewis bemerkt dazu, dies sei eine Theorie über Leser ebenso wie über Schriftsteller.
 Wenn Freud sich damit begnügt hätte, zu sagen, alle Kunstwerke könnten ursächlich
 auf die Phantasien im Künstler zurückgeführt werden, hätte er eine Wirkursache be-
 hauptet, die wir schwer widerlegen könnten. Aber er mache klar, daß wir das Pro-
 dukt als eine Phantasie genossen, daß Lesen ebenso wie Schreiben Wunscherfüllung sei.
 Offensichtlich glaube Freud, alle Wachträume seien von gleicher Art: Man träume, man
 sei ein berühmter Mann oder ein Millionär oder ein unwiderstehlicher Frauenheld,
 während man das in Wirklichkeit nicht sei. Lewis glaubt das nicht. Er möchte eine
 Verbesserung dieser Theorie einführen, für die ihm Freud selbst das Beispiel gegeben
 hat.

In der sechsten Vorlesung legt Freud dar, daß die Melodien, die wir scheinbar gedankenlos vor uns hinpfeifen, psychoanalytisch erklärt werden können, fügt dem jedoch die Einschränkung hinzu, daß er das nicht für wirklich musikalische Leute behaupte, über die er keine Erfahrungen sammeln konnte. Mit einer ähnlich einschränkenden Klausel, meint Lewis, müsse Freuds Theorie der Einbildungskraft versehen werden: Sie sei wahr genug, wenn man sie nicht auf Leute mit Einbildungskraft anwende.

Lewis gibt zu, daß es Menschen geben kann, deren Wachträume sich immer in den Bahnen bewegen, die Freud beschreibt. Er kenne diese Art zur Genüge – Träume, in denen er kluge Dinge sagte, Schlachten kämpfte und die Welt dazu zwang, anzuerkennen, welch bemerkenswerte Person er sei. Aber neben diesen Wachträumen habe er auch andere gehabt über Phantasiestädte, die von anthropomorphen Mäusen bewohnt wurden und in denen seine Person keine Rolle spielte. Die beiden verschiedenen Arten von Phantasien seien nicht nur durch den Inhalt verschieden, also dadurch, daß das Ich in der einen abwesend und in der anderen der Held ist, sondern auch durch den verschiedenen Geschmack: Die eine sei unvorhergesehen, fremdartig und ekstatisch, die andere gewollt, prosaisch und quengelnd. Lewis betont den vordergründigen Realismus des bloßen Wunscherfüllungstraums und zieht für die Literatur die Schlußfolgerung, daß ein reicher Gebrauch des Wunderbaren, des Mythischen und des Phantastischen in einer Erzählung ein Argument gegen den Vorwurf der Wunscherfüllung sei. Die Phantasie im Freudschen Sinn existiere dazu, uns einen Ersatz für wirkliche Befriedigung zu bieten; natürlich mache sie diesen Ersatz so lebensähnlich wie nur möglich. Ein Mensch, der wirklich hungrig sei, träume nicht von Nektar und Elfenbrot, sondern von Steak und Pudding. Ein Mann, der wirklich lüstern sei, träume nicht von Titania oder Helena, sondern von realem, prosaischem Fleisch und Blut. Eine Erzählung, in welcher der Held Titania begegnet und mit Feen-Speise bewirtet wird, sei wahrscheinlich kein Wunscherfüllungstraum, wohl aber eine hübsche Liebesgeschichte, die in London spielt, deren Dialoge idiomatisch und deren Episoden wahrscheinlich sind.

Lewis leugnet nicht, daß beide Arten von Wachträumen eine Quelle für Literatur werden können. Trollope habe im 3. Kapitel seiner Autobiographie erzählt, daß seine Romane aus Luftschlösser-Bauen entstanden seien und daß er selbst natürlich sein eigener Held gewesen sei. Lewis bemerkt dazu, die Wunscherfüllungs-Funktion erkläre, warum Trollope, wie er berichte, „nie etwas Unmögliches einführte. Ich wurde nie König oder Herzog, ich war nie ein Gelehrter oder ein Philosoph. Aber ich war eine sehr kluge Person, und schöne junge Frauen pflegten mich gern zu haben, und überhaupt war ich ein viel besserer Kerl, als es mir je gelang zu sein.“ Aber bezeichnenderweise füge Trollope hinzu: „In späteren Jahren tat ich den Helden meiner frühen Träume ab und mit ihm meine eigene Identität.“ Lewis zeigt an diesem einen Beispiel, daß selbst dort, wo ein Kunstwerk aus einer das Ich betrachtenden Träumerei seinen Ursprung nehme, es nur Kunst werden könne, indem es aufhöre zu sein, was es war.

„Es ist schwer, sich einen radikaleren Wechsel vorzustellen als das Verschwinden des Ich, das, der Hypothese nach, doch die *raison d'être* des ursprünglichen Traums war. Die Wurzel selbst, aus welcher der Traum wuchs, wird abgeschnitten, und der Traum wird in einen neuen Boden verpflanzt. Er wird als Phantasie getötet, ehe er als Kunst aufgezogen wird.“⁸

Deshalb möchte Lewis die Freudsche Theorie der Literatur in folgender Weise verbessern: Es gebe zwei Tätigkeiten der Einbildungskraft; die eine sei frei, die andere den Wünschen ihres Besitzers versklavt, dem sie eingebilddete Befriedigungen verschaffen müsse. Beide können Ausgangspunkt für Kunstwerke sein. Die freie Tätigkeit setze sich in dem Werk, das sie hervorbringe, fort und gehe vom Zustand des Traums über in den der Kunst: Zusammenhanglosigkeiten, Banalitäten und private Assoziationen würden beseitigt, Proportion, Relief und Mäßigung würden eingeführt. Die sklavische Tätigkeit aber werde nicht in ein Kunstwerk umgestaltet. Sie sei die Antriebskraft, die zurückgezogen werde, sobald die Maschine laufe, oder ein Gerüst, das abgebrochen werde, wenn der Bau fertig sei. Die charakteristischen Erzeugnisse der freien Einbildungskraft gehörten zum phantastischen, mythischen Typ der Literatur, der das Unwahrscheinliche darstelle, während die charakteristischen Erzeugnisse der wunscherfüllenden Einbildungskraft zum realistischen Typ gehörten.

Die zweite Lehre Freuds, mit der Lewis sich kritisch auseinandersetzt, ist die Lehre von den Symbolen, wie sie in der zehnten Vorlesung dargelegt wird. Freud lehrt dort: Wenn wir einen Traum analysieren, d. h. wenn wir versuchen, den unbewußten Gedanken zu finden, von dem die Traumbilder ein verkappter Ausdruck sind, finden wir einige Elemente, mit denen nichts im Geist des Träumers assoziiert ist. Doch auch das, was diese Elemente verhüllen, läßt sich finden durch Heranziehung psychoanalytisch untersuchter Folklore und Sprache. Gewisse Bilder haben in Erzählungen wie in Träumen die gleiche Bedeutung, sind Symbole, Wörter einer universalen Bildersprache. So bedeutet ein Haus den menschlichen Körper; ein König und eine Königin Vater und Mutter; kleine Tiere die Geschwister; Früchte, Blumen und Gärten den weiblichen Körper oder Teile von ihm. Selbst wenn Freud damit recht hätte, daß infantile Sexualität in allen Menschen vorkomme, daß unbewußte Gedanken über solche Dinge die genannten Bilder verwenden, daß, wo immer solche Bilder im Traum, in der Imagination oder in der Literatur vorkommen, der versteckte Gedanke, von dem Freud spricht, wirklich im Geist des Träumers, des Schreibers oder Lesers unbewußt gegenwärtig sei, – selbst wenn das alles so wäre, hätte das für die Literatur keine Relevanz. Alle Arten von unbewußten Gedanken, schreibt Lewis, können gegenwärtig sein, während wir ein Buch lesen – z. B. Gedanken, die durch die Form der Lettern oder durch das Sich-Anfühlen des Papiers hervorgerufen werden –, ohne daß unser literarischer Genuß dadurch verändert wird. Falls ein versteckter Gedanke erotischen Charakters in der gleichen belanglosen Weise gegenwärtig ist, wenn ich über einen Garten lese,

⁸ They Asked for a Paper (London 1962) 124 f.

so habe er als Kritiker nichts dagegen. Aber wenn Freud sagt, der Märchenanfang „Es war einmal ein König und eine Königin“ bedeute nichts anderes als „Es war einmal ein Vater und eine Mutter“, dann erhebt Lewis Bedenken. Was heißt hier „bedeutet“? Es ist sicher nicht gemeint, der Erzähler beabsichtige, daß „König“ als „Vater“ verstanden wird, oder daß der Hörer es bewußt so versteht. Nach Lewis Ansicht behauptet Freud oder wenigstens mancher seiner Anhänger implizit, daß der ganze Reiz des Bilds in dem darin verborgenen erotischen Gedanken bestehe; daß der verborgene Gedanke (wenn unsere Hemmungen es erlauben würden, daß er ohne Schock bewußt wird) uns die gleiche Art und den gleichen Grad der Befriedigung gebe wie das Bild; daß das Bild nichts anderes leiste als die Maskierung des verborgenen Gedankens. Lewis hat nichts dagegen, wenn gesagt wird, daß wir bei der Lektüre von Miltons Darstellung des Gartens Eden neben tausend anderen Dingen auch ein verborgenes sexuelles Interesse in unserem Unbewußten gegenwärtig haben. „Was wir wirklich ablehnen, ist nicht so sehr die Behauptung, wir seien am weiblichen Körper interessiert, als die Behauptung, wir hätten kein Interesse an Gärten; nicht was der Gelehrttuende uns aufdrängt, sondern was er uns wegzunehmen droht. Wenn es wahr ist, daß unsere ganze Freude an Bildern restlos in Begriffen infantiler Sexualität erklärt werden kann, dann liegt, ich muß es gestehen, unser literarisches Urteil in Trümmern. Aber ich glaube nicht, daß es wahr ist.“⁹

Wenn das Bild des Gartens nur eine Verkleidung für den weiblichen Körper und meine Freude an dem Bild nur erotisch wäre, müßte ich, sobald der Psychoanalytiker den Schleier freundlicherweise entfernt und mich an den Gedanken herangeführt hat, den ich – seiner Ansicht nach – die ganze Zeit denken wollte, nicht einen Antiklimax, sondern einen Klimax empfinden. Das sei aber nicht der Fall. Die Psychoanalytiker behaupten selbst, daß wir auf der einen Ebene wirklich an den weiblichen Körper zu denken wünschen, daß aber unser bewußtes Ich über die Enthüllung unseres wirklichen Interesses so schockiert sei, daß der Genuß daran aufhöre. Dazu schreibt Lewis:

„Ich bin manchmal versucht mich zu fragen, ob der Freudianismus nicht eine große Schule der Prüderie und Scheinheiligkeit ist. Die Behauptung, wir seien durch solche Deutungen schockiert, oder ein angewidertes Zurückschrecken sei die Ursache unseres Widerstands, klingt mir wie Unsinn. Ich kann natürlich nur für mein eigenes Geschlecht und meine eigene Klasse sprechen, und ich gebe gern zu, daß die Wiener Damen, die Freud konsultierten, keuschere oder dümmere Gemüter als wir gehabt haben mögen; aber ich kann zuversichtlich versichern, daß weder ich noch sonst einer von denen, die ich jemals kennenlernte, an solchem zurückschreckenden Ekel angesichts sexueller Phänomene leidet, wie ihn die Theorie zu fordern scheint. . . . Das Gefühl, mit dem wir die psychoanalytische Theorie der Dichtung ablehnen, ist nicht das des Schocks. Es ist nicht einmal ein vages Unbehagen oder ein ungewisses Zögern. Es ist ein ganz entschiedenes Gefühl des Antiklimax, der Enttäuschung. . . . Dichtung ist nicht ein Ersatz für sexuelle Befriedigung, und sexuelle Befriedigung nicht ein Ersatz für Dichtung. Wir wollen in Wirklichkeit beides. Folglich ist poetischer Genuß nicht sexueller Genuß *lediglich* in Verkleidung. Er ist, schlimmstenfalls, sexueller Genuß *plus* etwas anderem, und wir wollen dieses ‚etwas andere‘ um seiner selbst willen.“¹⁰

⁹ Ebd. 128.

¹⁰ Ebd. 129–131.

Der altfranzösische *Rosenroman* scheint auf den ersten Blick eine ideale Illustration des Freud'schen Symbolismus zu liefern, denn in ihm haben der Garten und die Rosenknospen eindeutig erotische Bedeutung. Aber hier steht, wie Lewis zeigt, das Erotische von Anfang an im Zentrum des Bewußtseins, und von Maskierung und Verkleidung verborgener Gedanken kann nicht die Rede sein. Die Symbole wollen nicht verhüllen, sondern ausstellen. Erotische Erfahrung borgt hier zusätzliche Anziehungskraft von den Blumen, nicht umgekehrt die Blumen von der Erotik. Der Frauenleib ist nicht das einzige Schöne, das es gibt; es gibt auch andere Schönheit eigenen Werts, sonst könnte man den Frauenleib weder mit ihr schmücken noch mit ihr vergleichen. Gerade um die Symbole zu erklären, auf denen Freud und seine Anhänger bestehen, müssen wir zugeben, daß die Menschen sich noch um viele andere Dinge außer der Sexualität kümmern.

Freud und die Religion

Mit der Einstellung Freuds und seiner Anhänger zur Religion hat sich Lewis schon 1933 in seiner religionsphilosophischen Allegorie *The Pilgrim's Regress* kritisch auseinandergesetzt. Hier erscheint die Psychoanalyse als Weltanschauung, als eine der modernen Irrlehren, die den Abfall vom Christentum beschleunigen.

Der Freudianismus entstamme der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und habe mit anderen modernen Geistesrichtungen, die ebenfalls der Aufklärung entstammen, gemeinsam, daß er alles Streben nach einem Jenseits herunterreißt und als Eskapismus verhöhne. Wer zu lange freudianisiert wurde, sei unheilbar.

Die Anhänger Freuds attackieren die Sehnsucht nach Transzendenz und behaupten, das seien nur Wunschträume, Illusionen, Komplexe. Religion sei sublimierte Libido. Sie geben vor, daß ihre Forschungen zu dieser Lehre führen; doch in Wirklichkeit stellen sie diese Lehre zuerst auf und deuten dann ihre Forschungsergebnisse nach ihr. Wie Spranger und Scheler ist auch Lewis der Überzeugung, daß die psychoanalytische Theorie nichts erkläre, sondern in einer Art von *generatio aequivoca* zurückführe. Die Kräfte, die die Verdrängung bewirken, erscheinen hier als dieselben Kräfte, die erst aus Verdrängung hervorgegangen sind.

Für Freud ist Religion „ein System von Wunschillusionen“. Lewis fragt: Wenn Religion ein Traum der Wunscherfüllung wäre, wessen Wünsche erfüllt sie dann? Sicher nicht die Wünsche des Menschen, der, wie Freud selbst sagt, vor Gott als einem überdimensionalen Vater-Tyrannen Furcht hat. Die Erfahrung seiner Ehe bestätigt Lewis, daß die Freud'sche Lehre, Religion sei sublimierte Libido, falsch ist. Wenn Religion aus unbewußten, ungenährten Begierden fabriziert wäre, wenn Gott ein Ersatz für Sex wäre, dann hätten er und seine Frau, in der Ehe voll befriedigt, jedes Interesse an Gott verlieren müssen. „Wer kümmert sich um Ersatz, wenn er das Eigentliche selbst hat?“¹¹

¹¹ A Grief Observed (London 1964) 10.

Auch eine beträchtliche Anzahl von realen Dingen in der Flora und Fauna unserer Welt könnten psychoanalytisch weginterpretiert werden, wenn man von der Voraussetzung ausgehe, sie seien Illusionen. Freud kannte nur die Hälfte der Tatsachen, machte sich aber anheischig, das Ganze philosophisch erklären zu können. Lewis sieht den Freudianismus mit den beiden anderen naturalistischen Weltanschauungen des 19. und 20. Jahrhunderts, mit Marxismus und Rassismus, zusammen: Alle drei greifen den überlieferten Glauben an, indem sie ihn auf Klassengegensätze, Komplexe oder Vererbungsvorgänge zurückführen.

Hier berührt sich das Urteil des christlichen Denkers C. S. Lewis mit dem Urteil des von der Psychiatrie herkommenden Existenzphilosophen Karl Jaspers, der 1931 schrieb, Marxismus, Psychoanalyse und Rassentheorie seien heute „die verbreitetsten Verschleierungen des Menschen“, sie hätten „eigentümlich zerstörende Eigenschaften“, wendeten sich gegen jeden, der an etwas glaubt. „Sie sind unwiderleglich, sofern sie selber der Ausdruck eines Glaubens sind.“ Die Lehre Freuds wird „zur Selbstrechtfertigung des Daseins in seiner bloßen Faktizität gebraucht“. Eigentliche Wirklichkeit sei für sie die Libido und andere Triebe. Die Psychoanalyse führe stillschweigend zu der Konsequenz, daß der Mensch, statt durch Spaltung und Gewalttätigkeit zu sich selbst zu kommen, zu der Natur zurückkehrt, als die er kein Mensch mehr zu sein braucht¹².

¹² K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (Berlin, Leipzig 51933) 139-144.

Walter Brugger SJ
Die Union der Kirchen*

Die ökumenische Bewegung ist lebendig. Sie betätigt sich in der vielfältigsten Weise. Man spürt, daß der Geist Gottes in ihr am Werk ist. Das gibt auch die Zuversicht, trotz aller Schwierigkeiten, deren man sich – nicht im Volk, aber in den führenden Kreisen – bewußt ist, doch einmal, vielleicht erst in ferner Zukunft, zum Ziel zu gelangen. Vorurteile werden abgebaut, Gemeinsames erarbeitet. Progressive Reformbewegungen der Katholischen Kirche identifizieren sich mit den ursprünglichen Antrieben der Reformation – also der Spaltung! – und gehen noch darüber hinaus, was von der Kirchenleitung nicht zu Unrecht als kein positiver Beitrag zur Ökumene angesehen wird. Denn die Einheit der Kirche kann nicht aus dem Abbau des Glaubens hervorgehen, sondern wird die Frucht des Heiligen Geistes sein, nicht das Resultat menschlicher Berechnung und politischen Kompromisses.

So sehr dies wahr ist, darf darüber doch nicht vergessen werden, daß der Geist Gottes sein Werk nicht wie ein *deus ex machina* und nicht als ein Mirakel tut. Er wirkt durch die, denen er gegeben ist. Seine Kausalität steht nicht in Konkurrenz mit der menschlichen. Der Gottesgeist ist vielmehr die Ursache, daß *wir* Ursachen sind. Wir sind also nicht aus unserer Verantwortung entlassen, sondern durch ihn zur eigenständigen Tat gerufen.

Das heißt aber, daß wir Mittel und Wege zur Einheit suchen müssen, und zwar nicht erst morgen, sondern heute. Mittel und Wege können nur gesucht werden, wenn man das Ziel kennt. Vielleicht meint man, das Ziel sei längst bekannt, eben die Einheit der Kirche, die innigste Einheit, wie der Vater und der Sohn eins sind, die vollendete Einheit (vgl. Joh 17, 22–23). Das zu wünschen, das anzustreben, darin sind sich alle einig. Aber wie soll diese Einheit konkret ausschauen? Denn anders als in *concreto* kann sie nicht verwirklicht werden. Obst als solches kann man weder kaufen noch essen. Es müssen Äpfel oder Birnen . . . , diese Äpfel, diese Birnen sein, um den Hunger zu stillen. Die abstrakte Einheit der Kirche bietet keinen Anhaltspunkt, um die nötigen Mittel und Wege zu ihrer Verwirklichung zu finden. Sobald die Einheit aber konkret gedacht wird, beginnt auch schon der Dissens. Soll sie eine Einheit nur im Geist sein, ohne alle Einheit der Organisation? Dann wäre sie wohl schon heute weit-

* Die hier niedergelegten Gedanken sind als ein persönliches Bekenntnis zu werten. Sie haben nicht das Gewicht eines wissenschaftlich durchgearbeiteten theologischen Traktats, sondern sind ein Denkmodell, das eingehender Überprüfung bedarf. Sie wollen zum Nachdenken, aber auch alle Beteiligten zur ernstesten Gewissenserforschung anregen.

gehend erreicht und weitere Schritte würden sich erübrigen. Oder soll sie sich organisatorisch äußern? Als Kirchenbund gleichberechtigter Kirchen? Als Bundeskirche mit relativer Autonomie der Gliedkirchen? Als zentralistische Papstkirche mit abhängigen Territorien? Ist das Ziel der Zusammenschluß bestehender Kirchen, wie immer er aussehen mag, oder ist es die Einschmelzung aller anderen Kirchen in eine der bestehenden oder aber in eine erst zu organisierende Einheitskirche, und dies mit minimalem oder maximalem Glaubensbekenntnis? So verschieden werden die Zielvorstellungen, sobald man versucht, sie konkret zu fassen. Welche dieser Zielvorstellungen man auch ins Auge fassen und zur Realisierung vorschlagen mag, so kann es nicht ausbleiben, daß sich einer kleineren oder größeren Gruppe, die sich damit identifiziert, alle anderen kampfbereit und nicht ohne gute Gründe entgegenstellen werden. Die Situation scheint, menschlich gesehen, ausweglos zu sein.

Dennoch darf man vor der Schwierigkeit nicht kapitulieren. Man muß es versuchen, eine Zielvorstellung – nicht notwendig nur eine der genannten – zu entwickeln, und zwar mit Gründen, die von allen, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, anerkannt werden. Was die Kirchen heute noch trennt ist – wenigstens nach dem Bewußtsein der leitenden Kreise – nicht Prestigedenken und Machtstreben, sondern die Bindung an die erkannte Wahrheit oder das, was man in aller Ehrlichkeit dafür hält. Denn darüber sind sich wohl alle im klaren, daß die Wahrheit selbst nicht trennt, sondern einigt. Was trennt, ist die Wahrheit auf der einen und der – für Wahrheit gehaltene – Irrtum auf der anderen Seite, wobei selbstverständlich die eigene Position mit der Wahrheit, die andere, fremde aber mit dem Irrtum identifiziert wird. Gründliches Studium hat allerdings bei Einsichtigeren auf allen Fronten schon zu der Erkenntnis geführt, daß die Grenzen der Wahrheit und des Irrtums (zumindest soweit dabei die Beurteilung fremden Denkens im Spiel ist) nicht so eindeutig mit den Grenzen der Bekenntnisse, auch nicht der Bekenntnisse der Katholischen und der nicht-katholischen Kirchen zusammenfallen.

Bestärkt wurde man in dieser vorsichtigen Zurückhaltung durch die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Dekr. über die Offenbarung, Nr. 6 und 8), daß zwischen dem Gehalt der Offenbarung, der unausschöpfbar ist, und den Glaubenssätzen oder Formulierungen, die den Offenbarungsgehalt nie ganz, sondern komplementär umschreiben können, zu unterscheiden ist. Die Offenbarungsquellen selbst enthalten schon akzentuierte Formulierungen, die, isoliert behauptet, in unvereinbarem Gegensatz zu anderen treten können und gerade deshalb nur in der Synthese miteinander den Wahrheitsgehalt offenbaren (vgl. die Lehre vom Glauben und den Werken bei Paulus [Röm 3] und Jakobus [Jak 2], die Lehre von Furcht und Zittern bei Paulus [Phil 2, 12] und der Liebe ohne Furcht bei Johannes [1 Joh 4, 17–18]).

Positive und negative Sätze

In diesem Zusammenhang ist es nützlich, die logische Eigentümlichkeit der positiven und negativen Sätze zu reflektieren und auf das Verhältnis positiver Sätze zu einander, insofern sie positiv sind und insofern sie zugleich negative Sätze implizieren. Alle ausschließenden Sätze enthalten eine zugleich positive und negative Aussage. Die Behauptung der einen ist nicht identisch mit der Behauptung der anderen. Wer sagt, Taufe und Abendmahl sind die einzigen Sakramente, sagt zweierlei: a) Taufe und Abendmahl sind Sakramente; b) es gibt keine weiteren Sakramente. Positive Sätze als solche schließen sich niemals aus. Wer die Behauptung aufstellt, es gibt sieben Sakramente, der setzt sich nicht in Gegensatz zum obigen Satz a), sondern nur zu Satz b). Die Glaubensbekenntnisse der christlichen Konfessionen stehen niemals durch ihre positiven Behauptungen zueinander in Gegensatz, sondern nur durch Negationen, die entweder ausdrücklich aufgestellt werden oder in anderen Sätzen impliziert sind. Wer die Einheit der Kirchen im Glauben sucht, wird daher vor allem die positiven Aussagen suchen und bei den negativen Aussagen sorgfältig darauf achten müssen, ob sie um der Wahrheit willen so notwendig sind, wie es den Anschein hat. Positive Sätze sind durch ihr Prädikat auf eine bestimmte Bedeutung und eine besondere Sphäre der Geltung hin eingeschränkt. Negative Sätze teilen ihrem Subjekt keine bestimmte Bedeutung zu. Es wird nur eine der Bedeutungen abgewehrt. Der Umfang ihrer Geltung ist im übrigen unbeschränkt. Hierin liegt ihre Gefahr, zu allen möglichen positiven Sätzen des betreffenden Bereichs in Gegensatz zu treten. Negative Sätze müssen daher sorgfältig daraufhin geprüft werden, in welcher Hinsicht sie gemeint sind. Nach Paulus wird der Mensch durch den Glauben ohne Werke gerechtfertigt (Röm 3, 28). Welche Werke sind gemeint? Doch nicht der Glaube selbst, der ja auch ein Tun ist, aber mich nicht deshalb rechtfertigt, weil er *mein* Tun ist. Sind es Werke, die einen gesetzlichen Anspruch begründen, oder Werke, die aus der Rechtfertigung selbst hervorgehen? Daß wir ohne Werke gerechtfertigt werden, kann heißen, daß keine zur Rechtfertigung vorgängigen Werke die Ursache unserer Rechtfertigung sind; es könnte aber auch heißen, daß die Rechtfertigung ohne Werke bleibt, in denen sie sich bekundet (wogegen sich Jakobus wendet: Jak 2, 18). Dies sei nur beispielhalber gesagt. Verständigung, d. i. Übereinkunft im Verstehen, und Verstand ist nicht möglich ohne Berücksichtigung der Logik, welche die Gesetze des Logos, des Verstandes umfaßt. Denn diese dem Logos wesenhaft eigenen Gesetze sind Gesetze der Einheit des Verstehens in der Vielheit des Verstandenen und der Verstehenden.

Wenn eine Kirchenunion der bestehenden Kirchen zustande kommen soll, wird man sich mit der Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse auseinanderzusetzen haben. Man wird nicht warten können, bis die letzte kirchliche Gemeinschaft sich zum selben Text eines vereinbarten allumfassenden Glaubensbekenntnisses durchgerungen hat. Eine gewisse Vielfalt der Glaubensbekenntnisse der Kirchen wird sich auch bei einer Union nicht umgehen lassen. Diese Vielfalt muß jedoch einer Grundbedingung

genügen: daß trotz der Verschiedenheit des von verschiedenen Geglauhten die notwendige Einheit des Glaubens und des Logos – denn Gott ist *der* Logos ebenso wie er *die* Liebe ist – nicht verletzt wird. Dazu aber kann die genannte Unterscheidung der positiven und negativen Aussagen und die Beachtung ihres Verhältnisses zueinander hilfreich sein. Welche konkreten Folgerungen daraus gezogen werden müssen, darüber siehe weiter unten.

Offenbarungswahrheit und formuliertes Bekenntnis

Eine Union sich nach Wunsch zu träumen ist sinnlos. Sie muß von realen Voraussetzungen und Gegebenheiten ausgehen. Sie muß die unaufgebbaren Bedingungen und Forderungen aller Beteiligten berücksichtigen und in ihren Plan aufnehmen. Das sieht zwar zunächst aus wie die Quadratur des Zirkels. Dennoch ist es möglich, da das Ziel von Christus, dem Sohn Gottes, gefordert und also auch notwendigerweise möglich sein muß. Freilich wird das nicht ohne Zugeständnisse von allen Seiten zu erreichen sein. Aber diese Zugeständnisse dürfen nicht rein pragmatischer oder gar machtpolitischer Art sein. Sie müssen sich durch eine theologische und zugleich historische Argumentation als von der Sache her notwendig erweisen und überzeugend darstellen lassen.

Theologisch bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen der mehr oder weniger explizit erkannten Offenbarungswahrheit einerseits und dem formulierten und zum Kriterium der Kirchenzugehörigkeit erhobenen Bekenntnis der Wahrheit andererseits¹. Was als Offenbarungswahrheit erkannt ist, kann nicht verleugnet werden. Ob von einer Kirche formuliert und zum Bekenntnis erhoben oder nicht, wir schulden Gott bezüglich ihrer unbedingten Glauben. Nicht alles aber, was von einer Glaubensgemeinschaft als geoffenbart erkannt ist, muß auch zum bindenden Bekenntnis erhoben werden. Daß beides legitimer Weise trennbar ist, bezeugen die Verhandlungen, die zu den Definitionen der päpstlichen Unfehlbarkeit und der Himmelfahrt Mariens führten. Beide Male wurden die Bischöfe zuvor nicht nur gefragt, ob sie diese Lehren als in der Offenbarung enthalten bezeugen könnten, sondern auch, ob sie deren Definition für opportun, den Forderungen und Nöten der Zeit angemessen hielten. Wenn also beide Fragen nicht identisch sind – manche Bischöfe haben die erste Frage bejaht, die zweite verneint – und wenn es zwar gegebenenfalls für die Lehre selbst eine Offenbarungsgrundlage gibt, nicht aber für die Opportunität, dann ist mit der Unfehlbarkeit und Irreformabilität der Lehrentscheidung selbst nicht auch die Opportunität der Lehrentscheidung auf eine unfehlbare Weise gegeben.

Eine Kirche, auch die römisch-katholische Kirche, kann demnach mit einem gewissen

¹ Vgl. dazu Thomas von Aquin, De Ver. q 14, a 11: Utrum sit necessarium aliquid explicite credere.

Ermessensspielraum die Grenzen dessen, was sie von dem erkannten Offenbarungsgut zum allgemein verpflichtenden Bekenntnis macht, enger oder weiter stecken. Die Tendenz der letzten Jahrhunderte seit der Reformation ging in der römisch-katholischen Kirche dahin, diese Grenzen auszuweiten, d. h. mehr und mehr differenzierte Glaubensinhalte als ausdrücklich zu glaubende und zu bekennende vorzuschreiben und sich mit ihrer Hilfe scharf von den anderen Bekenntnissen abzugrenzen. Höhepunkt dieser Entwicklung ist wohl das Glaubensbekenntnis Pauls VI. Es ist leicht einzusehen und unbestreitbar, daß eine solche Entwicklung, von sich aus und ohne korrigierende Faktoren, einer Union der Kirchen diametral entgegengesetzt ist. Paul VI. selbst spürte das, wenn er einmal bedauernd geäußert hat, daß der Papst, der doch der Mittelpunkt der Einheit der Kirche sein solle, wie es scheine, zu deren Hindernis geworden sei.

Diese beiden Tatsachen, daß das Petrusamt die Einheit der Kirche als eine von Christus gestiftete Institution garantieren soll, daß dieses selbe Amt aber die konkrete geschichtliche Einheit offenbar behindert, fordert zur Reflexion heraus. Was behindert die Einigung der Kirchen? Ist es das Amt selbst nach seiner von Christus konzipierten Idee oder die geschichtlich gewordene Gestalt dieses Amtes sowie der damit verbundene Stil seiner Geltendmachung? Die Kirchengeschichte zeigt uns, daß die Gestalt dieses Amtes und seine konkrete Geltendmachung sich im Lauf der Jahrhunderte gewandelt haben. Würde der Papst so regieren, wie die Päpste der ersten Jahrhunderte regiert und die Gesamtkirche verwaltet haben, so hätten die orthodoxen und sogar die reformatorischen Kirchen wohl wenig dagegen einzuwenden.

Aber ist das Bedenken oder gar der Wunsch nach einer solchen Gestalt des Petrusamtes nicht völlig illusorisch? Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen! Das ist richtig, aber hier gar nicht gemeint. Gemeint ist nur, daß die Kirchengeschichte uns die Unterscheidung zwischen dem Petrusamt, das immer in irgendeiner geschichtlichen Gestalt verwirklicht ist, und eben diesen wechselnden Gestalten lehrt und damit die Möglichkeit eröffnet, – nicht zu einer früheren Gestalt zurückzukehren – wohl aber eine neue, den Notwendigkeiten der Kirchenunion besser entsprechende Gestalt zu finden.

Von der Glaubenseite her müßte eine Kirchenunion der doppelten Forderung Genüge leisten, daß zwar niemand gezwungen würde, der einmal erkannten Wahrheit zu widersprechen, daß aber das Bekenntnis der Gesamtkirche sich auf das für die kirchliche Einheit Notwendige beschränkt. Man sollte meinen, daß dazu das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis, das Symbolon der Einheit, das die Urkirche entwickelt hat, hinreicht.

Schwierigkeiten macht in diesem Symbolon eigentlich nur der Ausdruck „katholische“ Kirche. Von seinem ursprünglichen Sinn her bezeichnet er die *Gesamtkirche*. Die historische Entwicklung und der Sprachgebrauch engten diesen Sinn aber auf die römisch-katholische *Stammkirche* ein. Daraus ergibt sich mit logischer Folgerichtigkeit, daß der Ausdruck katholische Kirche, soll er einer Kirchenunion dienen, nur heißen

kann „allumfassende Kirche“. Sinnvoll ist das allerdings nur, wenn diese Worte als Ausdruck und Folge einer Kirchenunion, nicht aber als bloße Übersetzung von „katholische“ Kirche verstanden werden.

Möglichkeiten der Union

Von der geschichtlichen Seite her gesehen, müßte eine Union der Kirchen der geschichtlichen Situation Rechnung tragen, die darin besteht, daß einerseits eine Vielzahl von Kirchen gegeben (und als solche auch vom II. Vatikanischen Konzil [Dekr. über den Ökumenismus, Nr. 3] anerkannt) ist, die nicht einfach rückgängig gemacht werden kann, daß andererseits eine dieser Kirchen, abgesehen von allen dogmatischen Ansprüchen, eine unübersehbare, einmalige Einheit und sichtbare Kontinuität zur Urkirche hat, deren sich keine andere Kirche rühmen kann. Es ist historisch ganz und gar unmöglich, die römisch-katholische Kirche – bei aller Kritik, die man außer- oder innerkirchlich an ihr üben mag – einfach in die Reihe der übrigen Kirchen zu stellen. Der Versuch einer Kirchen-Union, der dieser Sonderstellung nicht Rechnung trägt, ist schon aus historischen Gründen von vornherein zum Scheitern verurteilt. Historisch gesehen – und dies hat eben auch seine heilsgeschichtliche Bedeutung – ist die römisch-katholische Kirche die *Stammkirche*, zu der die anderen als abgeleitete Äste, Zweige und Aufspaltungen der einen selben Gesamtkirche gehören. Damit ist nichts gegen eine lebendige Kontinuität dieser Kirchen mit der Urkirche gesagt. Denn diese Kirchen werden hier nicht als abgeschnittene Zweige betrachtet, da sie ja durch die Taufe von jeher ein gemeinsames Leben mit der Stammkirche besessen haben. Was fehlt und wieder hergestellt werden muß, ist die sichtbare Kontinuität in der Anerkennung der Einheit der Ämter und der Einheit des Bekenntnisses.

Welche Art von Kirchenunion würde sich unter diesen Voraussetzungen und aus den genannten Prinzipien über die Glaubens- und Bekenntniseinheit ergeben? Zunächst würden die bestehenden Kirchen bestehen bleiben und als bestehende Kirchen in die Union eintreten. Da die römisch-katholische Kirche historisch die Stammkirche ist, ist sie notwendigerweise das Zentrum der Union, also jene Kirche, mit der nach Irenäus (Adv. haereses, 3, 3, 2) alle Kirchen des Liebesbundes übereinkommen müssen. Die Übereinkunft in der Lehre aber geschähe nach dem apostolischen Glaubensbekenntnis. Darüber hinaus würde den von der *Stammkirche* verschiedenen *Gliedkirchen* kein weiteres positives, differenzierteres Glaubensbekenntnis auferlegt. Die römisch-katholische Kirche würde allerdings an der einmal erkannten, reicher differenzierten Glaubenswahrheit festhalten dürfen und müssen (und in der Lehrentwicklung auch weitere, differenzierte Einsichten für die Zukunft nicht ausschließen). Sie würde aber das differenziertere Bekenntnis nicht zum Kriterium der Zugehörigkeit zur *Gesamtkirche* machen. Ihre Identität als Stammkirche erfordert allerdings, daß ihr reicheres Bekenntnis zumindest das Kriterium der Zugehörigkeit, wenn nicht überhaupt zu ihr selbst,

so doch zu ihr als der lehrenden Stammkirche bleibt. Ihre Glaubensdefinitionen würden keinesfalls hinfällig. Was durch ausdrückliches Dekret wegfallen müßte, wären die Anathemata, wäre der Ausschluß derer, die sich nicht dazu bekennen können, aus der christlichen Gesamtkirche. Ihr Auftrag zu lehren, die volle Glaubenswahrheit zu verkünden, auch und gerade in den Raum der Gliedkirchen hinein, verbleibt ihr unaufhebbar. Eine Fluktuation im Glaubensbewußtsein der römisch-katholischen Gläubigen, die sich von der offiziellen Lehre mehr oder weniger aneignen, muß trotz aller Unvollkommenheit, als Faktum wohl hingenommen werden. Wer allerdings im Namen der römisch-katholischen Kirche lehrt und verkündet, kann dies nur in der vollen Anerkennung ihres Lehrauftrags und im vollständigen Bekenntnis ihrer Lehre tun. Aber auch für die anderen Gläubigen gilt: wer den Lehrauftrag der Kirche voll erkannt hat, ist in seinem Gewissen auch zur vollen Aneignung und zum integralen Bekenntnis verpflichtet. Welchen Sinn aber soll es haben, bei mangelnder Einsicht in den Lehrauftrag der Kirche ein bloßes Lippenbekenntnis zu verlangen?²

Welche Folgerungen sind aus den genannten Prinzipien für die anderen *Gliedkirchen* zu ziehen? Erstens, daß sie alle mit der Stammkirche im apostolischen Glaubensbekenntnis übereinkommen. Zweitens, daß es ihnen freisteht, darüber hinaus ein differenzierteres, auch auswählendes, mehr oder weniger akzentuiertes positives Offenbarungsverständnis zu entwickeln, wobei sich die Kirchen zueinander komplementär verhalten mögen. Drittens, daß diese Freiheit ihre Grenze dort hat, wo gegebenenfalls ausdrücklich Verneinungen zur Lehre der Stammkirche zum Vorschein kommen. Der Nachdruck ist dabei auf „ausdrücklich“ zu legen. Gemeint sind demnach nicht „Konsequenzen“ aus positiven Sätzen, die sich nur bei einer ausschließenden Interpretation dieser Sätze ergeben würden. Aus der Tatsache, daß eine Kirche nur zwei Sakramente nennt, darf also nicht geschlossen werden, daß sie die anderen Sakramente der Stammkirche leugnet. Aus dem Umstand, daß nach der Lehre mancher Kirchen die Gläubigen sich im Hl. Geist zur Gemeinde zusammenschließen – was sicher ein legitimer Aspekt der Kirche ist, aber nicht ihr ganzes Wesen zum Ausdruck bringt –, darf nicht geschlossen werden, daß diese Kirche die „Stiftung“ der Kirche durch Christus leugnet.

Daß dies „nicht geschlossen werden darf“, bedeutet hier nur, daß eine solche Konsequenz zwar die Meinung einzelner Glieder einer Kirche sein kann, aber nicht notwendig die offizielle Lehre dieser Kirche sein muß und nach erfolgter Union auch nicht sein darf. Eine ausdrückliche Verneinung einer ausdrücklichen Lehre der Stammkirche müßte nach der hier dargelegten Konzeption aus Gründen der Gewissensfreiheit als private Meinung zwar geduldet, dürfte aber von niemand als offizielle Lehre einer Gliedkirche proklamiert werden, da dies der Einheit des Glaubens der Gesamtkirche widersprechen würde. Diese Einschränkung des Bekenntnisrahmens der Gliedkirchen

² Noch viel weniger dürfen bloße theologische Lehrmeinungen zum Bekenntnis erhoben werden. Sie sind dort, wo sie hingehören, nämlich im Bereich der Wissenschaft, legitim. Aber Tatsache ist, daß uns öfter als wir meinen der Glaube eint, während theologische Lehrmeinungen, die nicht selten beiderseits irrig sind, trennen.

ist das notwendige Gegenüber zur Einschränkung des Bekenntnisumfangs der Stammkirche, ohne die es kein für alle Teile tragbares Gleichgewicht der Kräfte geben kann. Ihre biblische Grundlage hat sie in dem Worte des Herrn „Wer nicht gegen uns ist, ist für uns“ (Mk 9, 39)³. Nochmals sei betont, daß der Verzicht auf eine Bekenntnisforderung nicht identisch ist mit dem Verzicht auf die erkannte Wahrheit, auf die niemals verzichtet werden kann.

Die Eucharistie

Ein anderer Punkt, der die Union der Kirchen, zumindest der protestantischen Kirchen, erschwert, ist die mangelnde Gemeinsamkeit der *Eucharistie*. Es erscheint grotesk, daß – ähnlich wie das Papsttum, das doch Angelpunkt der Einheit sein soll und doch anscheinend größtes Hemmnis dafür ist – auch die Eucharistie, das Sakrament der Einheit und Liebe, so viele Christen am meisten trennt und die Theologen bei allem guten Willen hier die größten Schwierigkeiten finden und, wie es scheint, keinen Ausweg wissen.

Oft wird darauf verwiesen, die Eucharistie könne nicht gemeinsam sein, solange über sie so verschiedene Auffassungen bestünden. Die gemeinsame Eucharistie sei das Zeichen der vollendeten Einheit und Gemeinschaft im Glauben und dürfe daher nicht vor dieser vorweggenommen werden. Beide Gründe scheinen nicht stichhaltig zu sein. Im dritten und vierten (neuen) Hochgebet wird die Eucharistie ausdrücklich als Mittel für die Einheit des Geistes bezeichnet. Das Mittel aber muß angewandt werden, um das Ziel zu erreichen. Gewiß, die Eucharistie ist das Zeichen der kirchlichen Einheit; aber sie ist wirksames und für alle, die guten Willens sind, bewirkendes Zeichen⁴. Die Einheit des Glaubensbekenntnisses der Gesamtkirche müßte an sich zur gemeinsamen Eucharistie genügen, und man müßte von ihr eine wachsende Annäherung der Stamm- und der Gliedkirchen und eine immer größere Gemeinsamkeit des ausdrücklichen Glaubens ohne allen äußeren Zwang erwarten können.

Man „müßte“ das erwarten können? Warum wird das im Irrealis gesagt? Weil es scheint, daß es sich nicht um dieselbe Eucharistie handelt, wenn Katholiken und Protestanten die Eucharistie feiern. Was der protestantischen Eucharistie, abgesehen von

³ Das andere Wort des Herrn „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“, kann in diesem Zusammenhang nicht gegen die vorgetragene Auffassung angerufen werden, da es sich seiner Natur nach auf den Gewissensbereich bezieht, auf die innere Einstellung zu Christus selbst, während die Markusstelle eine unmittelbare Verhaltensnorm im sozialen Bereich, im Verhältnis zu den Aposteln zum Ausdruck bringt.

⁴ Vgl. dazu die Ausführungen von Wolfhart Pannenberg, *Das Abendmahl – Sakrament der Einheit*, in: *Publik* 1970, Nr. 44, S. 23. – Für den Katholiken gelten selbstverständlich die bestehenden amtlichen Verlautbarungen über die Interkommunion. Die Kirchenleitung aber sollte überlegen, ob hier nicht – mit entsprechender Belehrung der Gläubigen – weitere vorbereitende Möglichkeiten geschaffen werden können.

allen verschiedenen Glaubensauffassungen über sie, fehlt, ist die in apostolischer Sukzession durch Handauflegung erfolgte Weihe des Vorstehers der Eucharistie, die ihm die nötige Vollmacht des „Tut dies zu meinem Andenken“ zueignet. Aber, so möchte man fragen, wird diese apostolische Vollmacht nicht gerade durch die Union der Gliedkirchen mit der Stammkirche mitgeteilt? Durch diese Union soll doch die etwa mangelnde oder unterbrochene apostolische Sukzession durch die Verbindung mit der Stammkirche wiederhergestellt werden.

Man kann hier einwenden, eine Union der Gliedkirchen mit der Stammkirche sei ein Akt der Jurisdiktion der Stammkirche. Das wäre jedoch ein abstrakter, und in seiner Verselbständigung sogar verfälschter Aspekt der Union, die nicht auf einseitige Rechtshandlungen zurückgeführt werden kann, sondern eine konkrete Lebensbewegung der Gesamtkirche ist. Die Unterscheidung der Jurisdiktions- und der Weihegewalt ist legitim, solange der gemeinsame Lebensgrund, aus dem beide erwachsen – und übrigens auch historisch erst allmählich auseinander getreten sind – nicht vergessen oder gar verneint wird. Die Ämter der Kirche sind aus ihrer Gesamtsendung und Vollmacht zum Heil der Menschen („macht sie zu meinen Jüngern“) gemäß den Notwendigkeiten eines organisierten Leibes differenziert und aufgegliedert worden. Die Union der Kirchen im dargelegten Sinn aber wäre sozusagen eine Wiedergeburt, die den Rückgang in einen der embryonalen Wirklichkeit ähnlichen Zustand voraussetzt. Zwar kann man mit Nikodemus fragen: Kann der Mensch zum zweiten Mal in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden? Aber auch hier gilt die Antwort Jesu: Was aus dem Geist geboren ist, ist Geist; der Wind weht wo er will, aber du weißt nicht, woher er kommt, noch wohin er weht (Joh 3, 4–8). Was die Kirche in ihrem Ursprung gekonnt hat, das kann sie auch heute in einer dem Urzustand ähnlichen Ausnahmesituation. Vielleicht wird der Papst als Haupt der Stammkirche den evangelischen Bischöfen – ohne alles weitere Rituell einer Bischofsweihe – als wirksames Zeichen der Union die Hände auflegen und diese das Zeichen der Einigung ihren Vorstehern weitergeben. Die Union muß ja notwendig in einem sichtbaren Zeichen bekundet werden und dieses Zeichen könnte der Träger und Kanal all der Vollmachten und Gewalten sein, die eine gemeinsame Eucharistie der Gesamtkirche ermöglichen. Hüten müßte man sich nur, diesem Ritus jene differenzierte Gestalt zu geben, die der römisch-katholischen Stammkirche zwar legitimer Weise zu eigen ist, die aber den Gliedkirchen nicht aufgenötigt werden sollte. Das unbedingt Notwendige ist hier wohl das Optimum.

Geteilte Berlinale zwischen Mode und Progressivität

Das äußere Gesicht der diesjährigen Internationalen Filmfestspiele in Berlin ist neu¹. Zum ersten Mal in der einundzwanzigjährigen Geschichte des Festivals trat neben den Wettbewerb eine Parallelveranstaltung „Internationales Forum des Jungen Films“. Das Vorbild gab die „Quinzaine des Réalisateurs“ ab, die seit einigen Jahren in Cannes dem Wettbewerb auf einer anderen Programmebene Konkurrenz macht². Hier wie dort wird die Parallelveranstaltung nicht von Gremien des eigentlichen Festivals organisiert. In Cannes zeichnet die „Société des Réalisateurs de Film“ verantwortlich, in Berlin treten die „Freunde der Deutschen Kinemathek e. V.“ als Veranstalter auf. Beide Parallelreihen sind nicht durch Einsichten der Festival-Verantwortlichen ins Leben gerufen worden, sondern durch den Druck von außen. In Cannes war es der Eklat des Jahres 1968³, in Berlin die durch einen Jury-Skandal ausgelöste öffentliche Diskussion im Vorjahr, beide mit dem vorzeitigen Abbruch der Festspiele endend.

Senat und Festspielleitung gaben sich in Berlin der Hoffnung hin, mit der Initiierung des „Forums des Jungen Films“ die allseits aufgebrauchten Gemüter beruhigen zu können, ohne Reformen erwägen zu müssen, die an den Grundfesten des Festivals gerüttelt hätten. Die scheinbare Lösung aller Probleme ist ebenso einfach wie billig: Der Wettbewerb blieb den Statuten des Internationalen Verbands der Filmproduzenten treu⁴, man lud sich nicht einmal entscheidend viel Mehrarbeit auf, denn die Programmverantwortung und -organisation des Forums wußte man bei den Freunden der Kinemathek in besten Händen. Die Zielsetzung des Forums wurde so abgestimmt, daß der Wettbewerb sich beruhigt auf die gesicherte „Filmkunst“ zurückziehen konnte. Alles „Avantgardistische“ und „Progressive“ war dem Forum vorbehalten.

Damit gerieten die Veranstalter des Forums in eine doppelte Zwickmühle: Zum einen mußten sie ein Programm mit Filmen bestreiten, die zumindest zum Teil nicht mit der Attraktivität von Namen und Erfahrungen aufwarten konnten, die der Wettbewerb auf sich zog; zum anderen waren sie vielfach auf Filme angewiesen, die schon auf anderen Festspielen gezeigt wurden, weil das Angebot qualitativ diskutabler Progressivität nicht so groß ist wie das traditioneller „Kunst“-Produkte. Ulrich Gregor

¹ Vgl. zur Entwicklung der Berlinale in dieser Zschr. „Agitationskino in Berlin“ (184 [1969] 201 ff.) und „Ende oder Neubeginn der Berlinale“ (186 [1970] 203 ff.).

² Siehe dazu diese Zschr. 186 (1970) 55 ff. und 188 (1971) 39 ff.

³ Siehe diese Zschr. 182 (1968) 54 f.

⁴ Siehe diese Zschr. 186 (1970) 203 ff.

und seine Mitarbeiter haben aus der Not eine Tugend gemacht, indem sie das Forum nicht zur bloßen Abspielbasis von Filmen werden ließen, sondern es zum Träger und Vermittler von Ideen machten. Im wahren Sinn des Wortes ließen sie aus der Gelegenheit, Filme zu zeigen, ein Programm entstehen. Wer als Zuschauer die Filme des Forums aufmerksam verfolgt hat, fand sehr bald Verbindungslinien, für den schlossen sich ganze Gruppen von Filmen zu Themenkomplexen zusammen. Es gab Filme aus und über Lateinamerika, Filme über die Freiheits- und Emanzipationsbewegungen der afrikanischen Staaten, Filme über den Kampf der Black Panthers und die Rassenkonflikte in den USA, Filme über unterentwickelte Regionen in der kapitalistischen Gesellschaft, Filme über Gastarbeiter und die „industrielle Reservearmee“ und schließlich eine große Gruppe junger deutscher Filme, die am Rand der Berlinale durch eine Eigenveranstaltung des Münchener „Syndikats der Filmemacher“ ergänzt wurde.

Manche der im Forum gezeigten Filme wurden in dieser Zeitschrift bereits zu einem früheren Zeitpunkt besprochen, etwa der algerische Film „*Remparts d'Argile*“⁵, der auch in Berlin als einer der wichtigsten Beiträge hervorstach. Wir können uns deshalb auf die Erwähnung einiger Filme beschränken, die im Gesamtprogramm des Forums nicht unbedingt zu den für die Intentionen der Veranstalter signifikantesten Beispielen gehören mögen, deren singuläre Bedeutung aber eine Hervorhebung rechtfertigt. Hierzu gehört ein Film, der gar keine große kinematografische Leistung darstellt, der aber erschreckend die Prozedur eines US-amerikanischen politischen Gerichtsverfahrens dokumentiert. Er heißt „*The Great Chicago Conspiracy Circus*“ und wurde von einer Gruppe junger Kanadier gemacht, die im Gewand des absurden Theaters den Chicagoer Prozeß gegen Abbie Hoffman und Jerry Rubin vorspielen. Sie verwenden dabei die authentischen Gerichtsprotokolle und durchsetzen die makabre Szenerie mit clownesken Einlagen, die ihnen gestatten, auch das Publikum in die Szene einzubeziehen. Das ist zwar verfilmtes Theater, aber auf seine Weise so demaskierend, daß man gern über die fehlende optische Invention hinwegsieht. Zudem führen die Akteure, die ihre Rollen im Prozeß mehrmals wechseln und dadurch jede Identifikationsbemühung von vornherein zerstören, das hektische Spektakel mit solch wütender Ironie auf, daß einzelne Sequenzen die Qualität einer durchaus nicht landläufigen Form von Agitation, nämlich von Agitationskomik gewinnen. Leider waren die deutschen Untertitel gerade bei diesem Film so miserabel, in der Übersetzung der juristischen Vokabeln sogar falsch, daß der Zuschauer dem ohnehin strapaziösen Redefluß nur richtig folgen konnte, wenn er die fast nie zutreffend übersetzten Pointen vom Original her verstand. Die schlechten Untertitel waren überhaupt ein entscheidender Minuspunkt für das Forum, der auch durch die vorbildliche Erarbeitung von Materialien zu den einzelnen Filmen nicht wettgemacht werden konnte. Hier wie auch im organisatorischen Bereich möchte man den Veranstaltern wünschen, daß sie aus den Erfahrungen im nächsten Jahr Konsequenzen ziehen.

⁵ Siehe diese Zschr. 186 (1970) 58 f.

Filme im „Forum des Jungen Films“

Aus der Schweiz kam ein Film, der bereits in Cannes viel Beachtung gefunden hatte. Er gewann die Aufmerksamkeit für eine Gruppe von Genfer Filmemachern, die neuerdings auch außerhalb der Schweiz immer öfter in Erscheinung treten. *Alain Tan-ners* „*La Salamandre*“ ist der interessanteste Film, der aus dieser Initiative hervorging. Tanner ist schon 40 und hat bereits eine beträchtliche Anzahl von Filmen und Fernsehreportagen gemacht. In den fünfziger Jahren hatte er sich der Bewegung des englischen „Free Cinema“ angeschlossen, arbeitete danach bei der BBC, in Paris und für das Schweizer Fernsehen. Bekannt wurde er mit dem Spielfilm „*Charles mort ou vif*“ aus dem Jahr 1969.

Sein neuer, über zwei Stunden langer Film quillt über von Ideen und aufgestauten Anekdoten. Es ist ein heiterer Film, ein Film ironischer Realitätsbeschreibung, ein Film über die Schwierigkeiten, Realität in einer künstlerischen Nachgestaltung zu fixieren. Zwei Freunde, ein Journalist und ein Schriftsteller, tun sich zusammen, um eine Auftragsarbeit zu erledigen. Ausgehend von einer Zeitungsmeldung sollen sie ein Drehbuch schreiben. Ein Mädchen namens Rosemonde hat angeblich auf seinen Onkel mit einem Militärgewehr geschossen; sie selbst hat die Beschuldigung bestritten und behauptet, der Onkel habe sich vielmehr beim Reinigen des Gewehrs in die Schulter geschossen. Pierre und Paul gehen verschiedene Wege bei der Verwirklichung ihres Auftrags. Während Pierre, mit Tonbandgerät bewaffnet, den tatsächlichen Ereignissen nachgeht, setzt sich Paul an die Maschine und erfindet Rosemondes Geschichte. Paul ist fast mit der Story fertig, als Pierre sich noch im tiefsten Gestrüpp widersprechender Aussagen befindet. Da bringt Pierre eines Tages Rosemonde mit nach Hause, und Pauls Arbeit bricht in sich zusammen. Seine erfundene Geschichte stimmt zwar in Einzelheiten verblüffend mit der Wirklichkeit überein, doch seine Vorstellung von Rosemonde gerät total ins Wanken, als er die echte Rosemonde kennenlernt. Der Kontakt der drei wird immer enger. Schließlich sind Pierre und Paul mit Rosemonde so vertraut wie mit sich selbst. Ja, sie erfahren sogar die lange kaschierte Wahrheit über die Geschichte mit dem Onkel. Doch als sie nun alles wissen, sind sie so sehr Beteiligte geworden, daß sie unfähig sind, ihr Drehbuch zu beenden. Das im voraus ausbezahlte Honorar haben sie gemeinsam verbraucht, eine fertige Arbeit können sie dafür nicht abliefern. So wie Rosemonde sich von ihren Arbeitgebern immer wieder hat vor die Tür setzen lassen, wenn ihr der Job nicht mehr paßte, so sitzen jetzt auch Pierre und Paul vor der Tür.

Tanner hat seinen Film auf dem Prinzip aufgebaut, Wirklichkeit nicht inszenieren zu wollen, sondern auf dem Umweg über die Ironie vorstellbar werden zu lassen. Die Ohnmacht, Realität zu beschreiben und dabei nicht zu einem Fantasieprodukt zu entstellen, mit der sich seine Geschichte beschäftigt, umgeht er in der Machart seines Films durch die permanente ironische Relativierung der Ereignisse, durch die Distanz dem sogenannten alltäglichen Leben gegenüber. Indem Tanner sich dazu versteht, statt

scheinbarer Realität lauter Widersprüche zu inszenieren, kommt er der Wahrheit der Personen und Dinge dicht auf die Spur. Die Spur aufzunehmen, liegt beim Zuschauer; denn sie wird ihm nicht naturgetreu vorgezeichnet, sondern ist von ihm selbst zu entdecken. Die Wahrheit der Verhältnisse liegt zwischen den Bildern, zwischen dem, was ist, und dem, was sein könnte. Obgleich „La Salamandre“, getreu seinem programmatischen Titel, zunächst einmal eine aus der Theorie entstandene Reflexion ist, haftet dem Film nicht der geringste Beigeschmack verstaubter Seminaristik an. Er ist im Gegenteil so munter wie selten ein Film der jungen Produktion. So stellt sich „La Salamandre“ als ein ausgesprochener Glücksfall des jungen Kinos dar, als eine intelligente, durchdachte Arbeit, die im Verfolgen der salamandrischen Widersprüche ungemein viel Spaß macht.

Am lebhaftesten diskutiert wurde im „Forum des Jungen Films“ Rosa von Praunheims *„Nicht der Homosexuelle ist pervers, sondern die Situation, in der er lebt“*. Rosa von Praunheim gehört zur Gruppe des „Anderen Kinos“. Die Filme dieser Gruppe, ob von Nekes, Schroeter, Costard oder Dore O., sind bisher vornehmlich in Klubs und einigen Außenseiter-Kinos gezeigt worden. Sie konnten einem großen Publikum beinahe mehr durch gelegentliche Fernsehsendungen als durch die Kinos bekannt werden, deren risikofreudige Programmpolitik, in vielen Fällen auch die geringe Kenntnis ihrer Inhaber von der deutschen Filmlandschaft die Programmierung solcher Filme, die vorwiegend außerhalb des kommerziellen Verleihsystems angeboten werden, von vornherein verhindern. Praunheims Homosexuellen-Film ist eine Auftragsproduktion für den Westdeutschen Rundfunk. Er ist nicht, was ein solcher Auftrag als Ergebnis befürchten läßt. Er ist eigentlich all das nicht, was man von einem Film über Schwule erwartet, der in einem Land gezeigt werden soll, das sich nur mühsam zu einer Liberalisierung der gesellschaftlichen Position gegenüber andersartiger Sexualität durchringen kann. Praunheim bekennt, einen Film von Homosexuellen für Homosexuelle gedreht zu haben, der nicht bei den „Normalen“ um Toleranz bettelt. Er beschreibt die Erlebnisse eines jungen Mannes, der in der Großstadt mit einem Gleichaltrigen eine auf Dauer geplante Beziehung eingeht, die jedoch bald schon beginnt, zu einer sentimentalischen Parodie der bürgerlichen Ehe zu werden. Er begegnet einem älteren Mann, der ihn in eine ihm völlig fremde Welt sogenannter seriöser Gesellschaften einführt. Schließlich findet er Spaß daran, seine Wirkung auf Männer in Schwulen-Lokalen auszuprobieren. Er wechselt häufig den Partner und kommt in Kontakt mit Transvestiten und Fetischisten. Aus dieser Umgebung wird er von einer Gruppe junger Leute herausgeholt, die in einer Art Kommune leben und die versuchen, ihre Homosexualität zu diskutieren. Ihr Ziel ist es, ein Leben zu führen, in dem die Homosexualität nicht verdrängt, sondern akzeptiert wird.

Rosa von Praunheim macht es allen schwer, den Homosexuellen und den „Normalen“; denn sein Film bedient sich bewußt der Klischees vom Schwulen und der gleichermaßen erniedrigenden wie unfreiwillig komischen Ausprägungen homosexueller Partnersuche. Er rückt über weite Partien seines Films die Femininen und die Tunten,

die Parks und Toilettentreffs in den Vordergrund. Er glaubt darüber hinaus, es der Ehrlichkeit seines Films schuldig zu sein, auch den Kommentar nicht nüchtern, versachlicht zu formulieren und ebenso sprechen zu lassen, sondern das unbeholfen sentimentale Vokabular vieler Schwuler aufgreifen zu müssen, ja sogar die den Film abschließende Kommune-Diskussion noch in einem Stil permanenten theoretischen Dilletierens inszenieren zu sollen. Rosa von Praunheims Angst vor Idealisierung, Unrepräsentativität und dialektischer Verfälschung war größer als seine Angst, sämtliche Zuschauer verprellen zu können.

Der Film von Homosexuellen für Homosexuelle läuft auf eine für viele sicherlich ungewohnte These hinaus. Nicht Integration in die Gesellschaft der „Normalen“, die gemeinhin doch angestrebt wird, sondern Emanzipation wird als notwendig verkündet. Das Recht auf Selbstverwirklichung steht am Schluß, aber auch die Pflicht zur Selbstverwirklichung, die Erforderlichkeit eines politischen Bewußtseins der Homosexuellen. Freilich, so überzeugend Praunheims These von der Zwecklosigkeit und Unsinnigkeit einer Integration auch sein mag, seine eigenen politischen Vorstellungen sind nicht unangreifbar. Hat er sich zum Beispiel einmal mit der Stellung der Homosexuellen in nichtkapitalistischen Systemen auseinandergesetzt? Und wieso weiß er zur Realisierung der Emanzipation nur die Imitation vorgefundener Muster anzubieten (etwa die fragwürdige Analogie zu den Black Panthers), die er an anderer Stelle seines Films mit Recht ablehnt? Von seinem theoretischen Berater Martin Dannecker offenbar im Stich gelassen, bleibt das entscheidende Kapitel blutleer und unüberzeugend, für das Publikum (auch das gutwillige) sicherlich überwuchert durch die sorgsam ausgebreitete Kitsch-Groteske, die der Film nicht zuletzt dank des „kindlich-überdeutlich“ vorgetragenen Textes geworden ist.

„Syndikat der Filmemacher“

Nicht im Forum, sondern in der Eigenveranstaltung des „Syndikats der Filmemacher“ war Horst Bieneks „Die Zelle“ zu sehen. Dem Film kommt unter den Arbeiten der deutschen Jungfilmer eine besondere Bedeutung zu, sowohl hinsichtlich des humanitären und politischen Engagements wie auch durch die karge, dokumentarische Gestaltung. Bienek ist ein Außenseiter unter den deutschen Filmemachern, ein Literat, der sich den Film entdeckt. Und das unter dem konkreten Gesichtspunkt seines ständig wiederkehrenden Themas, der Gefangenschaft. Bisher bekannt als Autor mehrerer Bücher, des „Traumbuchs eines Gefangenen“ (1957) und der „Zelle“ (1968) zum Beispiel, wendet er sich mit der Verfilmung des autobiografisch beeinflussten Stoffs der „Zelle“ zum ersten Mal den Möglichkeiten des Spielfilms zu. Dabei leitet sich die Invention der Form deutlich aus dem Thema ab. Bieneks Film reflektiert kein „Geschehen“, sondern dokumentiert einen Zustand, einen äußerlich fixierten, aber auch einen dadurch psychisch bedingten Zustand. Er zeigt sich darin dem Bresson von „Ein

zum Tode Verurteilter ist entflohen“ verwandt und unterscheidet sich doch im entscheidenden Punkt von ihm. Während Bresson den Freiheitswillen, das Bewußtsein einer möglichen geistigen Freiheit auch in der totalen Unfreiheit artikuliert, beschreibt Bienek die minuziöse Zerstörung der Persönlichkeit durch den Mechanismus der Unterdrückung und des – wie er sagt – „sanften Terrors“. Das Bressonsche Thema taucht bei Bienek nur in einer Kontrastfigur auf. Bienek ist damit den Methoden der Unterdrückung, wie sie totalitäre Regime praktizieren, näher als der aus einer ganz anderen geistigen Disposition entstandene Film Bressons. Thematisch gehört „Die Zelle“ neben Costa Gavras „Z“, von dessen spekulativer Aufbereitung er sich diametral unterscheidet und neben Serge Rouletts „Le mur“, dem er die stärkere Konzentration auf die zerstörerische Wirkung der Monotonie des Zellendaseins voraus hat.

Bienek selbst war 1951 als Brecht-Schüler wegen einer Flugblatt-Aktion in der DDR zu 25 Jahren Zwangsarbeit verurteilt, dann aber nach vier Jahren aus dem Arbeitslager in Workuta entlassen worden. Die eigene Erfahrung hat er zunächst in seinen Büchern, jetzt in dem Film „Die Zelle“ umgesetzt. Auch hier ist es die politische Gefangenschaft, die Inhaftierung eines an einem Attentat beteiligten Zeichenlehrers, die den Stoff abgibt. Doch hieße es Bieneks Film mißverstehen, wollte man ihn auf die spärlichen Anzeichen einer Handlung reduzieren. Die Fakten verbleiben bewußt in der Andeutung; weder die persönlichen Verhältnisse des Lehrers, noch die Motive seines Handelns, noch das System selbst, gegen das er sich aufzulehnen versuchte, werden genauer beschrieben. Es bleibt die Schilderung des Zustands des Gefangenseins und seiner Wirkung auf die Person des Inhaftierten. Der Film beginnt denn auch und endet mit langen Einstellungen, deren ausschließliche Funktion es ist, die Monotonie zu fixieren. Aus der Monotonie der Bilder entwickelt sich der Terror der Geräusche, der einzigen Verbindung des Häftlings mit dem Leben außerhalb der Zelle, und schließlich die kalkulierte Zerstörung jedes geistigen Widerstands durch die Methoden der gewaltlosen Folter. Das ist optisch beklemmend dicht gelungen, leider aber mit einigen zu literarischen Texten und Zitaten durchsetzt, die gelegentlich die präzise Wirkung der Bilder aufzuheben drohen.

Bieneks Film versteht sich nicht nur als Dokumentation der Gefangenschaft. Er will mehr. Bienek setzt die Intention dem Vorspann als Schrifttitel voran: „Die beste Beschreibung der Freiheit ist die Beschreibung der Zelle.“

Bieneks „Die Zelle“ erscheint mir als die interessanteste und sympathischste Arbeit unter den jungen deutschen Filmen, die in Berlin gleichmäßig über Wettbewerb, Forum und die Veranstaltungsreihe des Syndikats verteilt waren. Viele davon wurden in dieser Zeitschrift bereits im Cannes-Bericht erwähnt, andere erschienen zum ersten Mal vor der Öffentlichkeit. „Jaider – der einsame Jäger“ von Volker Vogeler zum Beispiel, eine mißlungene Synthese aus Ganghofer und Italo-Western, oder Michael Verhoevens „Wer im Glashaus liebt . . .“, auf die Spitze getriebene Banalität eines Dreiecksverhältnisses. Man sah aber auch die bisher nur im dritten bayerischen Fernsehprogramm bekannt gewordene Langfassung von Christian Rischerts Dokumentation „Mittlere

Reife“, eine hervorragende Arbeit über Mädchen vor dem Realschulabschluß, gleichzeitig ein aufschlußreiches Bild der Mentalität in deutschen Familien. Und man sah neue Filme von *Faßbinder*⁶. Nach dem Abenteuerfilm Sternbergscher Prägung („Götter der Pest“) hat er sich nun den Gangsterfilm und den Western zum Vorbild genommen. „*Ein amerikanischer Soldat*“ ist die lakonische Geschichte eines Killers, in perfekten Schwarzweiß-Ausleuchtungen gefilmt. Was diesem Film an Nüchternheit eigen, verwandelt sich in dem Wettbewerbsbeitrag „*Whity*“ auf großer, farbiger Cinemascope-Leinwand häufig ins Schwülstige. Faßbinder rezipiert die Grundmuster des Italo-Westerns für eine Geschichte von fast trivialer Einfachheit: Ein Mischling rettet irgendwo in den Südstaaten in einer Anwendung von emanzipatorischem Bewußtsein und Ekel eine ganze degenerierte weiße Familie aus. Mit Seitenblicken auf Visconti und die Melodramen Douglas Sirks entwickelt Faßbinder aus den Stereotypen des Genres einen Stil, der zwischen der Faszination schöner Breitwandbilder und der ständigen Gefährdung, im Manieristischen zu ersticken, schwankt.

Filme im Wettbewerbsprogramm

Dem Wettbewerbsprogramm hatte das „Forum des Jungen Films“ schon die entscheidende Stärke einer sinnvollen Programmierung nach Themengruppen voraus. Die Funktion des engagierten jungen Films als Instrument der Information und der Aufklärung wurde dadurch unterstützt und das Programm selbst entging der Misere fast aller Festivals, lauter Filme von singulärem Wert nebeneinander aufzureihen, ohne daß sich eine Perspektive auf Zusammenhänge einstellen kann. Mit der Zuflucht, die Festspielleiter Dr. Alfred Bauer bei renommierten Namen suchte, kam er nicht sehr weit. Der einzige große alte Regisseur, der in Berlin nicht enttäuschte, war *Robert Bresson*⁷, alle anderen waren mit Filmen vertreten, deren Skala von der melancholischen Reminiszenz eigener Meisterschaft bis zur totalen Verleugnung des individuellen Ausdrucks reichte. Insbesondere *Kon Ichikawas* „*Ai futatabi*“ (in Berlin unter dem Titel „Warum . . .“), eine nichtssagende, lackiert vordergründige Liebesgeschichte zwischen einem jungen Franzosen und einer Japanerin, trägt nicht mehr die geringsten Anzeichen, die an den Regisseur von „*Nobi*“ und „*Kagi*“ erinnern könnten. Aber auch die Filme von Bergman, Pasolini, Kramer und de Sica enttäuschten.

Nach seinen letzten Filmen „*Der Ritus*“ und „*Eine Passion*“ dürfte wohl niemand mehr die Hoffnung haben, von *Ingmar Bergman* sei noch einmal eine neue Thematik zu erwarten. Sein erster für eine amerikanische Produktion in englischer Sprache gedrehter Film „*The Touch*“ unterbietet jedoch bei weitem die niedrig angesetzten Erwartungen. Bergman ließ sich nurmehr eine triviale Dreiecksgeschichte einfallen, deren

⁶ Über frühere Arbeiten von Rainer Werner Faßbinder, besonders „*Warum läuft Herr R. Amok?*“, siehe diese Zschr. 186 (1970) 206 ff.

⁷ Bressons Film „*Quatre nuits d'un rêveur*“ wurde in dieser Zschr. bereits besprochen (188 [1971] 44).

einzig für ihn typische Perspektive das permanente Leiden der Protagonisten an ihrer fast zwanghaft entstandenen Situation ist. „The Touch“ erscheint einem als ein um Jahre verspätetes Gegenstück zu Agnès Vardas „Le bonheur“, ohne daß Bergmans Film ästhetisch und formal auch nur von ferne mit diesem zu vergleichen wäre. Nicht einmal die vielgerühmte Schauspielerführung des Regisseurs ist mehr zu spüren. Der amerikanische Facemaker Elliott Gould grimassiert sich mit Mühe durch die nordische Problemverquollenheit des Stücks. Die Mittel der Regie sind weitaus fragwürdiger. Die „heile Welt“ des häuslichen Familienlebens beschreibt Bergman nach der Methode der Werbespots mit Frau Saubermann; die verklemmten Begegnungen der Arztgattin mit ihrem Liebhaber läßt er vom symbolischen Kreischen einer Kreissäge untermalen. Erst als sich alle Beteiligten so richtig mit den Problemen abquälen, fühlt sich Bergman in seinem Element. Sujet und Machart erweisen ihn mit „The Touch“ als einen Filmemacher von vorgestern. Seine großen Filme der fünfziger und der beginnenden sechziger Jahre werden weiterhin zu den filmischen Ereignissen ihrer Epoche zählen, aber die Zeit hat den Mythos Ingmar Bergman endgültig überholt.

Pier Paolo Pasolini⁸ möchte, wenn man den Mitteilungen seiner Vertriebsfirma glauben darf, im Stoff des „Decameron“ Giovanni di Boccaccios Ähnlichkeiten zwischen unserer Welt und der des 14. Jahrhunderts entdecken. Die Abwendung des nach Freiheit verlangenden Bürgertums vom kirchlichen Feudalismus sieht er vergleichbar der „Umwandlung der bestehenden sogenannten Mittelklasse in etwas gänzlich Neues“. Diesen Bezug in seinem Film wiederzufinden, ist mir nicht gelungen. Pasolinis „Decameron“ erscheint mir vielmehr als ein ungleichwertiges, nichtsdestoweniger drastisch erheiterndes Gemälde von gelegentlich hohem Reiz der Bilder. Die einzelnen Episoden stehen ein wenig zufällig nebeneinander, gewinnen erst eine gemeinsame Perspektive nach der Einführung der Figur des Malers Giotto, den Pasolini selbst darstellt. Dieser „Decameron“, obgleich durchaus einige der prekärsten Geschichten Boccaccios enthaltend, ist immer wieder gebündelt aus einer poetisch beschreibenden Distanz, die alles als ein erfindungsreiches erotisches Spiel erkennen läßt. Bei aller Delikatesse und Raffiniertheit in der Nachgestaltung der lebensprallen Novellen ist Boccaccio dennoch mehr abwesend als getroffen, was man nicht unbedingt für einen Verlust halten muß. Die erotische Perspektive Pasolinis ist erkennbar eine andere. Man muß diesen „Decameron“ gewiß nicht mögen, aber man sollte ihm konzедieren, daß er einer der ganz wenigen Filme mit erotischer Fantasie ist.

Einen Film über die Unangepaßten von einem Mann, der sich selbst als unangepaßt versteht, drehte Stanley Kramer mit „Bless the Beasts and Children“. Er versucht darin, dem Trauma der Amerikaner (und nicht nur dieser) auf den Leib zu rücken, um Erfolg im Leben zu haben, müsse man stark sein und sich konform verhalten. Die Story, die Kramer aus einem Roman von Glendon Swarthout bezogen hat, ist typisch für die Mentalität in den USA. Eltern kommen aus den verschiedensten Gründen mit ihren

⁸ Zu Pasolinis früheren Filmen, besonders zu „Teorema“, siehe diese Zschr. 182 (1968) 417 f.

Kindern nicht zurecht. Um sie zu richtigen Männern zu machen, schicken sie sie in ein Ferienlager, dessen Wahlspruch den gewünschten Erfolg verheißt: „Send us a boy – and we'll send you back a cowboy“. Hineingezwungen in das totale Anpassungs- und Leistungsprinzip dieses Lagers, fallen sechs Jungen als „Versager“ auf. Man legt sie zusammen in eine Hütte, und sie erfahren bei jeder Gelegenheit die höhnische Verachtung der anderen. Eines Tages wohnen die Jungen des Lagers einer Veranstaltung bei, auf der unter der Aufsicht des State Departments eine ganze Büffelherde zum öffentlichen Abschlachten freigegeben wird. Das Abknallen der wehrlosen Tiere mit ansehen zu müssen, läßt die „Bettenpisser“ über sich selbst hinauswachsen. Sie brechen aus dem Lager aus, klauen einen alten Laster, fahren zu dem Gehege der Büffel und befreien die Tiere. Für einen der Jungen geht das Abenteuer tödlich aus.

Kramers Absicht liegt auf der Hand: Er will etwas tun gegen die üble Bettenpisser-Ideologie, er will zeigen, daß die Verweigerung der Anpassung in der Gesellschaft eine wichtige Funktion hat, er will um Verständnis werben für die Andersartigkeit von Minderheiten. Leider sind die Mittel, deren er sich dazu bedient, nicht immer die überzeugendsten. Schon was er als Motivation für die Unterlegenheit der sechs Jungen anführt, sind dumme Kino-Klischees vom kaputten Elternhaus. Und die Ironie, mit der er die Camp-Szenen ausstattet, assoziiert sich mit den Erwartungen des Publikums von modischer Konsum-Unterhaltung. Kramer versucht, auf allen kassensicheren „Wellen“ mitzuschwimmen, die das amerikanische Kino seit „Easy Rider“ hervorgebracht hat. Das rückt seinen Film ins Zwielficht: Nonkonformismus mit den Mitteln der Anpassung. Das ist die Art von Gesellschaftskritik, wie sie sich die Filmwirtschaft seit eh und je vorgestellt hat. Und das Publikum gab in Berlin dieser Vorstellung recht. Kramers Film war einer der größten Erfolge im Wettbewerbsprogramm.

Nicht viel anders steht es mit dem jüngsten Film Vittorio de Sicas „*Il giardino dei Finzi Contini*“. Auch hier ein Sujet, das aller Ehren wert ist. De Sica entfaltet ein Bild des italienischen Großbürgertums der dreißiger Jahre, das sich aus seiner weitgehend unpolitischen Haltung aufgestört sieht durch die Konsequenzen, die der Faschismus für es als Juden mit sich bringt. Auch de Sica hängt sich in der Machart seines Films an modische Trends an. Ähnlich wie viele namhafte Regisseure, die ihre Filme in Cannes zeigten, ähnlich auch wie auf diesem Berliner Festival André Delvaux und Kon Ichikawa, schließt er sich dem Hang nach Romantisierung an. Das in seinen Konsequenzen so grauenvolle Thema entwickelt sich im Gewand einer bitteren Liebesgeschichte, kalkuliert fotografiert in Bildern von unwirklich poetischem Reiz, dadurch gleichzeitig schon wieder in eine historische Ferne gerückt, die es auch für ein Publikum konsumierbar werden läßt, das von Faschismus und Judenverfolgung nichts hören will. Noch in den Szenen der gewaltsamen Trennung der Familien ist „Der Garten der Finzi Contini“ ein schöner Film, der einmal mehr jene Nostalgie-Stimmung provoziert, die momentan so sehr en vogue ist.

Angesichts der schlecht aufgegangenen Kalkulation mit großen Autorennamen hob sich ein bescheidener Erstlingsfilm aus Dänemark unter dem Titel „*Angående: Lone*“ (in

Berlin als „Das Mädchen Lone“ vorgestellt) sehr vorteilhaft hervor. In Skandinavien sind in den letzten Jahren eine Reihe von Filmen entstanden, die sich in der Form quasi-dokumentarischer Beschreibungen mit dem Los junger Leute aus einfachen Verhältnissen auseinandersetzen, die in der auf Erfolgsdenken eingeschworenen Wohlstandsgesellschaft keinen Platz finden. Zwei junge schwedische Regisseure, Lasse und Lars Forsberg, befaßten sich zum Beispiel mit einem renitenten Außenseiter, den seine handgreiflich unterstützten politischen Ansichten in eine Nervenheilanstalt brachten („Misshandlungen“⁹), und mit einem Mädchen, das von einem Amerikaner ein Kind hat, durch seine Unwissenheit in die Delikte einer jugendlichen Bande verwickelt wird und vor Gericht kein Verständnis findet, weil es seine Situation nicht artikulieren kann („Jänken“). In diese Richtung gehört auch der dänische Beitrag zur diesjährigen Berlinale, „Angående: Lone“ von *Franz Ernst*. Sehr ähnlich dem schwedischen „Jänken“ wird das Leben einer Sechzehnjährigen verfolgt, die aus einem Erziehungsheim in Jütland entflohen ist. Verschiedene Stationen charakterisieren typische Verhaltensweisen der Gesellschaft gegenüber solchen Mädchen. Die Pflegeeltern bringen ihr kein Verständnis entgegen, weil sie keine Einsicht in die Gründe jugendlicher Opposition besitzen. Eine Gruppe von Hippies nimmt Lone zwar ohne viel Umstände in ihr Zuhause auf, ohne ihr jedoch mehr als beiläufige Beachtung zu schenken. Die späten Gäste einer Frau, bei der Lone sich aushilfsweise als Babysitter beschäftigt, belästigen sie mit ihrer Neugier, heucheln Anteilnahme, verstehen sich aber nicht im mindesten zu irgendeiner Form praktischen Beistands. Lone gerät schließlich an einen Kellner, mit dem sie sich anfreundet. Doch auch aus diesen Tagen erster Gemeinsamkeit bleibt für sie nur die ungewollte Folge einer Schwangerschaft. Noch einmal versucht Lone, jemandem zu vertrauen. Bei der Suche nach einem Arzt, der das Kind abtreiben könnte, gerät sie an ein Mädchen, das ihr zwar gern helfen möchte, aber nicht die nötigen Fachkenntnisse besitzt. Als ihr nach dem Eingriff wirklich jemand beistehen will, läßt sie es nicht mehr darauf ankommen und verschwindet.

Franz Ernsts Film ist erkennbar auf eine Gesellschaft hin konzipiert, die sich über die Außenseiter aufregt, die über ihre Randexistenz diskutiert und lamentiert, ohne sich der eigenen Verantwortung und des eigenen Versagens bewußt zu werden. Der Film hat Schwächen, typische Schwächen eines Debutfilms: er ist zu lang, verzichtet nicht immer auf optische und akustische Spielereien, vereinfacht gelegentlich die Psychologie der Personen. Doch wiegen solche Mängel nicht schwer angesichts des spürbaren Engagements und der konsequenten Einhaltung eines glaubwürdigen Stils abseits aller kalkulierten Kino-Effekte. Die Stationen der Handlung, noch etwas schematisch aneinandergereiht, führen konsequent zu der Schlußsequenz einer in Groß-einstellungen fotografierten Abtreibung. Dieser Szene, die so leicht einen falschen Sinn hätte annehmen können, verdankt der Film entscheidend seine nachhaltige Wirkung: eine fortdauernde Beunruhigung des Zuschauers.

⁹ Ausführlich behandelt in dieser Zschr. 186 (1970) 57 f.

Die Institutionalisierung eines Irrtums

Obgleich im Wettbewerbsprogramm der diesjährigen Berlinale kaum Filme vorhanden waren, die in irgendeiner Hinsicht wegweisende Beachtung verdienten, herrschte nach Beendigung der Festspiele allenthalben befremdliche Zufriedenheit. Die Filmwirtschaft hatte 1971 endlich jenes Wettbewerbsprogramm, das sie sich seit Jahren vergeblich wünschte. Auch noch die spröden und scheinbar unattraktiven Themen, auch die Zeitfragen, mit denen sich einige der vorggeführten Filme durchaus beschäftigten, erschienen nämlich nicht mehr in esoterischer Verpackung, sondern in leicht konsumierbarer Zubereitung. Das liegt freilich nicht nur an der Berliner Auswahl der Filme, sondern entspricht einem modischen Trend, der sich bereits bei den in Cannes vorgestellten Filmen gezeigt hatte¹⁰. Die international verbreitete Neigung zu einem neuen filmischen Romantizismus, die damit verbundene Flucht in die Geschichte und die Beschwörung einer nostalgischen Stimmung haben gerade die Altmeister des Films mit Fleiß, wenn auch mit höchst ungleichem Erfolg aufgegriffen. Aus einer Bewegung, die aufs engste mit Erscheinungsformen jugendlicher Bewußtseinsbildung und jugendlichen Lebensgefühls zusammenhängt, ist eine Mode geworden, deren sich die seit Jahren irritiert am Publikum vorbeiproduzierende Branche freudig angenommen hat. Endlich sieht man eine Möglichkeit, nicht bei der puren Nachahmung von „Flash“ und „Easy Rider“ verharren zu müssen, sondern den Nerv eines großen Publikums erneut treffen zu können. In dieser Hinsicht ist ein Film wie de Sicas „Der Garten der Finzi Contini“ für die gegenwärtige Filmlandschaft durchaus typisch, ist der „Große Preis“, der an de Sica vergeben wurde, sicher auch als befreite und befreiende Akklamation einer ganzen Branche an eine neue Richtung des Filmschaffens und der filmischen Artikulation zu verstehen, die sich wieder mit den klaren Maßen der handwerklichen Perfektion messen läßt. Der zeitlich nur zwei Jahre betragende Abstand zwischen dem „Goldenen Bären“ für Žilniks unperfekten Agitationsfilm „Frühe Werke“¹¹ und für de Sicas melancholisches Drama der Judenverfolgung kennzeichnet – jenseits aller subjektiven Unterschiede der beteiligten Jurys – die rapide Veränderung der Anschauungen.

Doch auch jene Cineasten konnten in Berlin zufrieden sein, die nicht Anhänger der neuen romantizistischen Richtung sind, die weniger noch unreflektiert in den Branchen-Jubel über endlich wieder konsumierbare Filme einstimmen. Denn Avantgarde und Progressivität standen ja nicht nur in den Richtlinien des Forums verzeichnet, sondern fanden in dessen Programm ebenso tatsächlichen Niederschlag. Hier waren die Filme, denen die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen vor der artistischen Perfektheit steht. Und entsprechend waren sie auch ausgewählt worden, bis hin zu filmisch fast analphabetischen Beispielen, die aber durch die noch ungelenk

¹⁰ Siehe den Beitrag „Romantik und Gewalt“ in dieser Zeitschrift 188 (1971) 39 ff.

¹¹ Ausführlich behandelt in dieser Zeitschrift 184 (1969) 205 f.

formulierten Gedanken ihrer Macher die Gedanken des Publikums in Bewegung zu setzen vermochten. Gleichzeitig schlugen sich hier die vielfältigen Bemühungen junger Autoren nieder, waren die Erstlingsfilme eher über- als unterrepräsentiert, während der Wettbewerb genau das gegenteilige Gesicht zeigte.

Eine säuberliche Trennung also scheint sich vorzubereiten, eine Trennung der Filme in Unterhaltung und Nicht-Unterhaltung, in Tradition und Avantgarde, in Mode und Progressivität, in Perfektionismus und Erstlingsversuche. Diese sich ankündigende Spaltung eines Festivals nach unsachgemäßen Kriterien, die eine Spaltung des Publikums im Gefolge haben dürfte, ist eine große Gefährdung nicht nur für die Berliner Festspiele. Sie leistet nämlich einer Verfestigung falscher Maßstäbe Vorschub, unter denen bereits die vom Theater kommende Filmkritik der dreißiger bis fünfziger Jahre, unter denen das deutsche Kinopublikum stets gelitten hat. Die Anzeichen einer Überwindung solch sachfremder Unterscheidungsmerkmale, die sich in den letzten Jahren anzukündigen schienen, werden durch die Berliner Praxis aufs Spiel gesetzt. Es ist ein großer Irrtum, sollte man in Berlin wirklich glauben, die weitreichende Zufriedenheit der Berufsfestivaliers, vielleicht auch des Publikums, bestätige bereits den bequemen Modus einer Teilung des Festivals in Wettbewerb und „Forum des Jungen Films“. Die Institutionalisierung dieses Irrtums bedeutet für die sachgerechte Verbreitung des Mediums Film keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt.

BESPRECHUNGEN

Lyrik

TRAKL, Georg: *Dichtungen und Briefe*. Historisch-Kritische Ausgabe. Hrsg. v. W. Killy u. H. Szklenar. 2 Bände. Salzburg: Müller 1969. 589, 829 S. Lw. 155,-.

TRAKL, Georg: *Dichtungen und Briefe*. Hrsg. v. W. Killy u. H. Szklenar. Salzburg: Müller 1970. 368 S. Leinenkaschiert 13,80.

Einer der größten deutschsprachigen Lyriker, ein Einzelgänger, sich und die Welt Erleidender, einer, der an seinen Versen immer wieder arbeitete, ohne sich eine schöne Edition besorgen zu können, erhielt seine gültige, d. h. nach Sichtung alles vorhandenen Materials, erreichbare Textausgabe. Nach mehr als zehnjähriger Arbeit legen Walter Killy und Hans Szklenar zusammen mit Mitarbeitern des Göttinger Germanistischen Seminars die historisch-kritische Ausgabe der Dichtungen und Briefe Trakls vor. „Es gibt keinen neueren Dichter deutscher Sprache, Hölderlin ausgenommen, dessen Verse so sehr Ergebnis eines übersehbaren, aber komplexen Entstehungsvorganges sind, aus dessen Zusammenhang sie sich niemals endgültig lösen“ (Vorwort). Was von und über Trakl erreichbar war, bis hin zu den Fragmenten, Widmungen, Schulzeugnissen, Briefen um Trakl: alles ist hier zusammengetragen. Die verschiedenen Fassungen der Gedichte werden vorgelegt, die Manuskripte und Typoskripte mit wissenschaftlicher Akribie beschrieben, die möglichen Datierungen, wo nicht angegeben, erschlossen. Das Trakl-Museum: hier steht's. Wer in Trakls Verse einsteigen will – er muß es durch diese Ausgabe. Die Anordnung der Gedichte des Hauptwerks differiert von früheren Ausgaben beträchtlich. Das Gedicht „Die Raben“ z. B. eröffnete früher den nicht von Trakl zusammengestellten Zyklus „Die Bauern“. In der nunmehrigen Ausgabe steht es an erster Stelle. Die Reihenfolge der Gedichte war in den bisherigen Ausgaben nicht

nach dem Willen des Autors, sondern nach den Vorstellungen eines Freundes (Ludwig von Fickers) geschehen. Der Zyklus „Die schöne Stadt“, der mit dem berühmten „Am Abend, wenn die Glocken Frieden läuten“ und „Musik in Mirabell“ die bisherigen Ausgaben eröffnete, ist aufgelöst, weil diese Zusammenstellung nicht von Trakl stammte. Die Gedichte erscheinen durch die neue Abfolge in einem anderen Kontext, wirken in der Anordnung des Dichters fremder, härter. Die Gefahr der Harmonisierung der früheren Ausgaben ist geschwunden. Ein in mehr als Details anderer als der Fickersche Trakl erlangt Gestalt. Den Herausgebern sei für die langjährige Arbeit und editorische Sorgfalt gedankt.

Vielleicht sind die beiden großformatigen Bände für Georg Trakl zu monumental geraten. Vielleicht wurde Trakl von der Beissnerschen Hölderlinausgabe her ein Stück hinauf stilisiert, unnötigerweise. Der nicht textwissenschaftlich und nicht in germanistischen Seminaren arbeitende Trakl-Leser wird fragen: wer erlöst diesen monumentalisierten Trakl von seiner Monumentalität? Mit der „Sonderausgabe“, die in Wahrheit eine Taschenbuchausgabe ist, ist dies in freundlicher Weise von den Herausgebern und dem Verlag geschehen. Die einbändige Sonderausgabe enthält alle Dichtungen und Briefe, alle wichtigen Zweit- (Erst-) Fassungen und Fragmente, verzichtet aber auf den komplizierten Apparat des 2. Bands der großen Ausgabe. Trakl für Leser.

Die Zeit steht für einen der lyrischsten Dichter nicht günstig. Wie auf der Seite der Vereinnahmung der Maler Van Gogh die Kaufhaus-Klischees seiner Bilder richtet, so richtet der Lyriker Trakl die ideologische Engführung der Gunst und der Verkunst, die Verausnahme.

P. K. Kurz SJ

DOMIN, Hilde: *Ich will dich*. Gedichte. München: Piper 1970. 47 S. Kart. 9,80.

Das Gedicht verschwindet, der Lyriker auch. Von innen am Rand des Verstummens, von außen nicht mehr zugelassen. Verlangt wird der kommerzialisierte oder der agitatorische Text, das nutzbare Wort, das Wortplakat. Hilde Domin ist sich der Problematik des Gedichts heute scharf bewußt („Wozu Lyrik heute?“ 1968). Sie verteidigt hartnäckig den Atem des Worts, den Atemraum Freiheit in der allseits gesteuerten Welt.

Nach ihrer Rückkehr aus dem Exil veröffentlichte sie relativ spät drei schmale Lyrikbände: „Nur eine Rose als Stütze“ (1959), „Rückkehr der Schiffe“ (1962), „Hier“ (1964). Ihr Thema: das beschädigte, das tödlich gefährdete Leben, das unzeitgemäße Ich. Ihre Form: weder nachexpressionistisch, noch surrealistisch, noch agitatorisch, offenbar beeinflusst von romanischer Satzklarheit und Klang, verständliche Sätze voller Bilder und Metaphern des Lebendigen. Der Prozeß der Wortverkürzung nahm mit den Jahren zu. Auslassungen verfremden und verdichten die Strophen. „Lyrik / das Nichtwort / ausgespannt / zwischen / Wort und Wort“ eröffnete als Motto und aufgezwungenes Programm den Band „Hier“. Nicht zufällig, sehr viel umfassender, qualitativ anders als bei Böll („Entfernung von der Truppe“) das Thema „Entfernung“: die Entfernung des Menschen zu sich selbst, zum andern Menschen, zum geliebten Menschen noch in der Berührung, die Entfernung der Toten, die Entfernung der Kranken, die Entfernung nach der Rückkehr (vgl. Ingeborg Bachmanns Erzählung „Undine geht“ und das Gedicht „Böhmen liegt am Meer“ aus Kursbuch 15). Anwesend sein, gemeinsam sein, in Liebe atmen, Identität, das ist der Geistleib der Verse, ihre Sehnsucht, Sorge.

„Ich will dich“, der dem ersten Gedicht entnommene Titel des neuen Versbandes, will „Freiheit“, eine aufgerauhte Freiheit gegen die alt-pathetische „Freiheit, die ich meine“ und gegen die neue modische und ideologische Glätte des Worts: „Freiheit Wort / das ich aufrauen will / ich will dich mit Glassplit-

tern spicken / daß man dich schwer auf die Zunge nimmt / und du niemandes Ball bist.“ Das Gedicht wurde geschrieben zur Zeit des sowjetrussischen Einmarschs in die Tschechoslowakei. Ein öffentliches Gedicht, ein politisches. Das Motto zu Teil I des neuen Versbandes heißt „damit es anders anfängt / zwischen uns allen“. Das ist Veränderung und Wandlung in einem. Teil II beginnt ähnlich leitspruchartig: „Wort und Ding / lagen eng aufeinander / die gleiche Körperwärme / bei Ding und Wort.“ Das Thematischwerden des Worts hat Domin mit Celan gemeinsam. Aber im Unterschied und Gegensatz zum Celan des „Sprachgitters“ hält Domins Wort Kontakt mit den Dingen. Die „Körperwärme“ entgleitet ihm nicht. Domins Wort entfernt sich nicht aus den Ordinaten des Lebendigen, Lebaren. Sie treibt das Wort nicht in eine Zone des Jenseits, nicht in eine surreal-metaphysische Ferne und Isolierung, aus der es keine Rückkehr mehr gibt. Domins Verse wollen „hier“ sein und mit anderen Menschen zusammenleben. „Angsttraum I . . . ich träume / von einem großen blauen Blutfleck / dem Wortetod / dem Tod / meinem / ihr Kolibrifüße / Fußstapfen fußloser Vögel.“ In „Angsttraum II“ ängstigt sich das lyrische Ich vor dem Verlust des geliebten Du. Domins Verse sind „menschliche“ Verse, „Ecce Homo“ vorstellend, „Sisyphos 1967“, „Abel“. „Napalm“ wird nach einem Fernsehbericht leidend erfahren, verfolgend. Der lyrische Ort Hilde Domin in der Lyrik seit 1945 ist erst ungenügend erkannt – die letzte mir bekannte Lyrikerin jüdischer Abkunft nach Nelly Sachs und Paul Celan –, jemand mit eigenem Wort zwischen Marie L. Kaschnitz und Ingeborg Bachmann, generationsmäßig vor den intellektuellen Emanzipatorinnen liegend, Leben in anderer Bewußtseinslage erfahrend.

P. K. Kurz SJ

ZELLER; Eva: *Sage und schreibe*. Gedichte. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1971 80 S. Kart. 9,80.

Eva Zeller, geboren 1923, lebte mehrere Jahre als Frau eines protestantischen Pfarrers

in Südafrika, heute in Düsseldorf. Sie wurde durch Erzählungen bekannt („Ein Morgen Ende Mai“, 1969). Sie veröffentlichte Verse u. a. im „Hochland“. „Sage und schreibe“ ist ihre erste lyrische Buchveröffentlichung. Zeller schreibt eine betrachtende Lyrik, eine realistische, religiöse, eingespannt zwischen Bibel und Gesangbuchvers auf der einen, zwischen Erleben der afrikanischen Wüste und des Großstadtpflasters, Erinnerungen an den letzten Krieg auf der anderen Seite. Wozu schreiben? „Die Atemnot / artikulieren / Die Syntax / bestreiken / So tun als ob / es Ausreden gäbe / für Kyrieleis.“ „Mein Gedicht / die Quersumme / meiner Einsilbigkeit / die Schrecksekunde / in der ich das Wort / ins Gebet nehme.“ Auffallend auch hier das Thematischwerden des Atems und des Worts. Zeller kann als Frau, muß als Christin die „Liebe“ bedenken, Liebe zwischen „Raubtierleben“, Käuflichkeit, „erster Korinther dreizehn“. Afrikanische Bilder, alltägliche und familiäre Geschehnisse (Geburt, Ehe), Lauf der Welt 1914 und zweiter Weltkrieg und Ermordung Martin Luther Kings geben den Stoff. Die Bilder, Berichte, Erfahrungen sind allenthalben durchschossen von biblischen Betrachtungen, Psalmversen. Wider die Leugner des Glaubens und wider das Klischee der Christen: Auseinandersetzungen mit Welt und Wort. Die Gefahr des christlichen Vorwissens, der biblischen Ordinaten wird im abgegrenzten Themenkreis und an den deutlich begrenzten Rändern sichtbar, die Gefahr, daß das Hemd des Glaubens zum Panzer wird gegen das noch nicht Benannte, extremer zu erkundendes Bewußtsein ausschließt. Die betrachtende Paraphrase auf Psalm 8,5 („Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst?“) verläßt den vorgegebenen Satzhorizont nicht. Die Zeile „Geheiligt werde / dein zugefrorener Name“ aus dem „Winterpsalm“ hält der härteren Anforderung stand. Ähnlich kommt die erste und letzte Strophe des zyklischen Schlußgedichts „Nach erster Korinther dreizehn“ – ein erstaunlicher Versuch, einen leierbekannten Text zu verfremden – über Gewohntes nicht hinaus. Dazwischen aber stehen Sätze, die man nicht vergißt: „Die Liebe

ist lächerlich . . . Sie stellt sich quer . . . Daher ist es lebensgefährlich, sich mit ihr einzulassen . . . Sie ist ein Skandal.“ Nur wenn biblische Sätze wieder und zuerst fremd werden – sei es in sich selbst oder im unerwarteten, provozierenden Kontext –, sind sie literarisch brauchbar, lesbar. P. K. Kurz SJ

ZIELONKA, Michael: *Ich, Zugabe zu meinem Nabelstrang*. Gedichte. München: Relief 1970. 61 S. Kart. 12,-.

Mit einem großformatigen, bibliophil gefalteten Lyrikband debütiert Michael Zielonka. Er ist 1942 in Nordhausen (Harz) geboren, studierte Romanistik und Theologie in Frankreich, gegenwärtig Philosophie und Theologie in Innsbruck und gehört dem Oratorium des hl. Philipp Neri in Aachen an. Jenseits der Schwelle „christlicher Literatur“ angetreten, verbindet der literarisch nicht unerfahrene Autor surreale Einflüsse und Pop-Stilistik mit einem aus philosophischen Bewußtsein und persönlichem Erleben gespeisten Sprachduktus. Der Titel „Ich, Zugabe zu meinem Nabelstrang“ verrät Originalität. Schade, daß die Verse diese Thematik nicht weiter verfolgen und weniger aus dem Understatement leben als aus der philosophischen Sentenz. Deutlich spricht sich ein lyrisches Ich auf der Suche nach Identität aus, in der Auseinandersetzung mit modischen Zeitströmungen, eine Vorstellung von „Gott“ umkreisend, auf dem Weg zu Welt und Sprache. Ein „Schuld und Gesellschaft“ überschriebenes Gedicht lautet: „Konflikte, personifiziert. / Ein Ichtreiben, / eine Bewußtseinssonne. / Hier stehe ich. / Ich verzweifle neu, / völlig neu. / Der Volksmund hat mich ausgegurgelt. / Mein Profil wurde gekantet / und stürzte auf mich herab / – als Trieb. / Schuldlos scheint mir meine Schuld. / Integral aber, aber geradlinig, / bin ich hineinverstrickt.“ Nicht alle Gedichte verallgemeinern so früh und direkt. Das „Furcht“ überschriebene Gedicht ist nicht ausgeschrieben. Die Benennung des Weshalb und Wovor des Schreckens, die „Beichte“ des Gedichts bleibt ausgespart, nicht zufällig, wie ich meinen möchte, bei einem

Theologen. Mehrere Gedichte sind namentlich genannten Lehrern und Freunden gewidmet. Das ist ungewöhnlich, wenn eine besondere sprachliche Signifikanz der Person oder der Verbindung zu ihr nicht vorliegt, übersteigt zu wenig den Eindruck des Privaten. Ein „Lyrik und Theologie“ überschriebenes Gedicht beginnt: „Biologie des Absoluten. / Wie vermittele ich mich / an mich selbst? / Mein Anfang ist ein letztes Ende. / Ein Sprachleib dann, / wenn ich sage, / ich selber bin.“ Vermag der Leser auch das „Ende“ nicht einzusehen, so ist die „Biologie des Absoluten“ und der „Sprachleib“ in der Tat das außerordentliche Problem von Lyrik und Theologie, das dem Leser noch problematischer erscheint als dem schreibenden Autor. Die Gefahr des auf diesem Streckenabschnitt schreibenden Lyrikers ist das gelernte Wissen, die Ordnung heischende Bildung, die lehrhafte, Existenz überdeckende gedankenlyrische Summe. Der „Sinn“-Teppich gerät zu metaphysisch, zu moralisierend, zu früh. Verse schreiben als Theologe, zumal als studierender, ist ein äußerst schwieriges Unterfangen. Das Wort muß im Vers konkret werden, das Bild gegen den Begriff antreten. Man darf auf den weiteren Weg des Autors, auf die Gärung des Gedankens, auf die Kraft des Ausfalls gespannt sein.

P. K. Kurz SJ

PACHER, Ingeborg: *Die unter dem Regenbogen*. Lyrik. Klagenfurt: Carinthia 1971. 76 S. Lw. 15,50.

Aus dem Land der Ingeborg Bachmann und Christine Lavant kommt die 1937 geborene Lyrikerin Ingeborg Pacher. Sie veröffentlichte Verse in Zeitungen, in der Monatsschrift „Geist und Leben“, im Funk. Dies ist ihre erste Buchveröffentlichung.

„Die unter dem Regenbogen / sammeln auch Steine. / Sie nageln Fragen an die Wand der Tage. Sie fallen einsam in die Nacht / und falten im Dunkel die Seele“ (7). „Der Regenbogen wankt. / Die alten Himmel sind zer-dacht“ (11). „Doch sie wissen den Weg, / die unter dem Regenbogen“ (7). „Das / Wort / ist / meine / Art / zu / atmen / und / mein /

Grund / zu / sein“ (14). Der Band ist viergeteilt. Der erste Teil umkreist das Regenbogen-thema. Der zweite spricht und betet aus der Nacht eines mystischen Vertrauens einem nicht faßbaren, unendlichen Du entgegen. Der dritte Teil, ein Gebrauchstext, paraphrasiert die Vater-unser-Bitten aus einer heutigen Wir-Situation. Der vierte Teil meditiert zwischen Schrei und Frieden die Situation des an Jesus Glaubenden. Aus den Versen spricht ein starker Ich-Kern und Ich-Raum. Die Autorin sagt über ihre Verse: „Die Nähe zu den Psalmen fasziniert mich, weil in den Psalmen im Du-Raum geatmet wird. Mein Bemühen geht dahin, selbst in die Identität von Wort und Sein zu gelangen. Deshalb ist mein Wort auf der Suche nach dem Du... Liebesgedichte sind letztlich Gebete, in denen die Isolation überwunden und der Weg zu Mensch und Ding und zu Gott freigelegt wird.“

Pachers Verse werden Lesern zur Betrachtung helfen. Trost spenden. Sie sind innerlich, heimatlich, sehr beseelt. Hält man die „Gebrauchstexte“ Dorothee Sölles (Wolfgang Fietkau Verlag 1969), vorab deren Erweiterung der Vater-unser-Bitten, gegen die Pachers, so springt ein denkbar großer Unterschied und Gegensatz ins Auge. Die Verse Sölles sind konkreter gesellschaftsbezogen, konzentrierter, im Sprechen und Denken intellektuell. Das Sprechen Pachers ist vergleichsweise „naiv“, was einmal eine gewisse Spontaneität und Ungebrochenheit meint, zum andern die noch nicht urbane Reflektiertheit und Härte des Worts. Pachers Verse kommen in den Bildern aus einer biblisch-lyrisch-christlichen Tradition. Neue Bilder schießen nur selten zusammen. Die Sprache liegt noch vor der Bewußtseinskrise des zeitgenössisch Schreibenden. Sie kommt ohne Verfremdung aus. Darin liegt Hilfe für die einen, die Problematik für die anderen. Das aus theologischer Feder stammende Geleitwort mag der ersten Gruppe als Empfehlung gelten. Die andere Gruppe nimmt Anstoß an dieser Klischee-Versammlung der „schöneren Welt“. Das geistig-theologische Wissen der Autorin und das begriffliche Herbeizitieren bekannter Zeitläufte verstärken die Gefahr,

daß das lyrische Wort zu schnell zu sich selbst und manchmal nur vermeintlich zum Gegenüber von Welt kommt. Hölderlin schloß seine Hymne „Der Einzige“ (in der ersten Fassung): „Die Dichter müssen auch / Die geistigen weltlich sein.“
P. K. Kurz SJ

CARDENAL, Ernesto: *Zerschneide den Stachel-draht*. Lateinamerikanische Psalmen. Aus dem Spanischen übertragen von Stefan Baciú. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1970. 68 S. Brosch. 3,50.

Ernesto Cardenal, geboren 1925 in Granada (Nicaragua), studierte Literaturwissenschaft in Mexico und USA, kämpfte gegen das diktatorische Samoza-Regime in Nicaragua, wurde inhaftiert, trat nach seiner Freilassung in das Trappisten-Kloster Gethsemani (Kentucky) ein, dessen Abt damals Thomas Merton war. Weil er Kontemplation mit gesellschaftsbezogenem Tun verbinden wollte, gründete Cardenal als Priester mit einigen Freunden in Solentiname (Nicaragua) eine christliche Kommune, die in Armut unter indianischen Bauern lebt und als Ort geistiger Ausstrahlung Intellektuelle und Industrielle zu Besinnung und Gespräch anzieht.

Die in spanischer Sprache geschriebenen Psalmen, ein Bestseller der jungen Generation in Latein-Amerika, erschienen 1967 erstmals in deutscher Sprache. Heute werden sie bereits in Gottesdiensten verwendet. Cardenals Psalmen sind prophetisch, sozial und politisch. Sie entzünden sich an Versen des Alten Testaments und am Geist Jesu, treiben, wie die alten Propheten, Gesellschaftskritik aus

dem Glauben. Sie prangern die Ungerechtigkeit des Systems und der Herren an, stellen ein durch Herrschaft unterdrücktes Leben als Verbannung aus Jerusalem dar. Psalm 1: „Selig der Mensch, der den Parolen der Partei nicht folgt / und an ihren Versammlungen nicht teilnimmt, / der nicht mit Gangstern an einem Tisch sitzt / noch mit Generälen im Kriegsgericht. / Selig der Mensch, der seinem Bruder nicht nachspioniert / und seinen Schulkameraden nicht denunziert. Selig der Mensch, der nicht liest, was die Börse berichtet, / und nicht zuhört, was der Werbefunk sagt, / der ihren Schlagworten mißtraut. / Er wird sein wie ein Baum, gepflanzt an einer Quelle.“ Psalm 36 beginnt: „Verlier nicht die Geduld, wenn du siehst, wie sie Millionen machen. / Ihre Aktien sind wie Heu auf den Wiesen.“ Was in diesen Versen auffällt, ist der ursprüngliche Geist des Glaubens, verbunden mit politischem Engagement, einem unideologischen, spezifisch christlichen. Hier ist die neue christliche Literatur! Das Wort mit Erfahrung, der Glaube mit Solidarität, Kontemplation mit Gesellschaftskritik, persönliche Armut mit sozialer Produktivität geeint – und all dies diesseits der hierzulande üblichen ideologischen Trends.

Soeben ist aus dem gleichen, aber mehr ins Innere gerichteten, ganz kontemplativen Geist Cardenals „Das Buch der Liebe“ erschienen (Peter Hammer-Verlag 1971). Es läßt den mystischen Grund des Dichters und Priesterbruders aufscheinen. „Gott ist überall, sogar am Broadway, seine Stimme aber hören wir nur in der Stille“, schließt die Betrachtung über „Identität.“
P. K. Kurz SJ

Theologie

WACHINGER, Lorenz: *Der Glaubensbegriff Martin Bubers*. München: Hueber 1970. 298 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 4) Kart. 40,-.

Die Münchener Dissertation – vorgelegt bei H. Fries – will dem *theologischen* Gespräch zwischen Judentum und Christentum dienen. Die interessante Arbeit füllt damit zugleich

eine Lücke in der umfangreichen Buberliteratur aus, die überwiegend philosophisch orientiert ist. Zwar setzt der Verfasser an den Beginn seines Werks – nach einer kürzeren Besinnung auf Bubers Frühwerk – ein Kapitel über die Philosophie des Dialogs, dann aber werden die Glaubensgeschichte Israels und die zwei Glaubensweisen Bubers erörtert, in

einem letzten Kapitel der Bubersche und der christliche Glaubensbegriff konfrontiert. Aufschlußreiche Einzeluntersuchungen gelten u. a. der exegetischen Methode Bubers, dem Problem des Gesetzes, dem Messias- und Paulusverständnis.

Man muß dem Verfasser für die reich dokumentierte, einläßliche Analyse der theologischen Grundthematik Bubers dankbar sein. Kritisch wäre anzumerken, daß die späten

Erklärungen Bubers zu wichtigen Partien seines Werks in *Philosophical Interrogations* ed. by S. u. B. Rome (New York 1964) nicht herangezogen wurden. Die Beurteilung anderer einschlägiger Publikationen (z. B. von B. Casper) scheint manchmal etwas von der an sich unnötigen Sorge um das Profil der eigenen Arbeit diktiert zu sein, sie birgt einige Ungenauigkeiten.

P. Hünermann

ZU DIESEM HEFT

In der Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot geht es um Grundfragen der Rechtsordnung und des ethisch-sittlichen Fundaments unseres Staates. Eine Lösung ist nur möglich durch sachbezogene Argumentation, nicht durch gelenkte Spontanaktionen und Proteste. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Professor der Rechte an der Universität Bielefeld, schlägt eine Lösung vor, die den Schutz des werdenden menschlichen Lebens und des Lebens der Mutter gegenüber dem bisherigen, höchst unbefriedigenden Zustand verbessern will, ohne dabei die prinzipielle Unantastbarkeit des werdenden menschlichen Lebens preiszugeben.

WALTER KERBER, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie München, macht darauf aufmerksam, daß sich in dem päpstlichen Schreiben „*Octogesima Adveniens*“ ein neuer Stil lehramtlicher Stellungnahmen zu sozialen Fragen erkennen läßt: Paul VI. weist auf Probleme hin, warnt vor Ideologiebildungen, überläßt es aber dem Gewissen des einzelnen, die allgemeinen Normen für das konkrete Handeln zu übersetzen. In diesem Sinn bezeichnet Kerber das Schreiben als „Dokument der Freiheit“. Zum 80. Jahrestag des Erscheinens der ersten großen Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“, dem Anlaß des Schreibens Pauls VI., siehe auch den Aufsatz Oswald von Nell-Breunings „*Octogesimo anno*“ im Maiheft dieses Jahres (187, 1971, 289–296).

WALTER BRUGGER entwickelt auf Grund der derzeitigen ökumenischen Situation ein Modell einer möglichen Einheit der christlichen Kirchen. Der Autor, der an der Hochschule für Philosophie München als o. Professor philosophische Gotteslehre und Religionsgeschichte doziert, bezeichnet seinen Aufsatz als ein persönliches Bekenntnis, das eingehender Überprüfung bedarf. Wir stellen seine Überlegungen zur Diskussion.

In seinem Bericht über die Berliner Filmfestspiele warnt FRANZ EVERSCHOR, Redakteur in der Filmredaktion der ARD, vor einer Entwicklung, die sich in Berlin ankündigte. Der offizielle Wettbewerb zeigte die mehr traditionellen, auf Unterhaltung ausgerichteten Filme, während man die avantgardistischen Filme dem vom Wettbewerb unabhängigen „Forum des Jungen Films“ überließ. Eine solche Spaltung des Festivals leiste einer Verfestigung falscher Maßstäbe Vorschub und bedeute für die sachgerechte Verbreitung des Mediums Film einen Rückschritt.

Gestaltloses Christentum?

Es ist keine zehn Jahre her, daß das Konzil in der Liturgiekonstitution bekannte: „Die lebenspendende Mutter Kirche war immer eine Freundin der schönen Künste.“ Inzwischen ist von dieser Freundschaft kaum noch die Rede. Man spricht nicht gern von christlicher Kunst. Man möchte auch nichts mehr hören von einem Sakralbau. Die „Einfachkirche“ hat sich durchgesetzt und der Mehrzweckbau wird angestrebt. Theologen erklären öffentlich – und liquidieren mit einem Satz Jahrtausende alte Kulturen –, daß es eine religiöse Form gar nicht gebe. Alle Versuche dieser Art seien magisch. Von daher ist das Bild wenig erwünscht. Die Kirchen sind leer, und ihre Betonwände wirken ernüchternd. Der „universale Karfreitag“ der abstrakten Kunst, von dem der Dadaist Hugo Ball sprach, ist tatsächlich angebrochen: „Das bekannte Philosophenwort ‚Gott ist tot‘ beginnt ringsum Gestalt anzunehmen“, schrieb Ball schon 1917.

Ein Grund für dieses Unbehagen an der Kunst – hier geht die Kirche mit allen Linksextremen konform – ist die Einsicht in die Unverbindlichkeit der Kulturindustrie. Die Inflation einer zur Ware gewordenen Kunst hat im Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit auch die Kirche erfaßt. Von der Neugotik bis in den Sakralkubismus der Gegenwart ist das religiöse Sujet weithin inhaltlos geworden. Zum einen Teil kann man unsere Kirchen als „Leichenhäuser der christlichen Ikonographie“ bezeichnen. Engel wurden zu Türklinken degradiert, und selbst das Lamm Gottes mußte derartige Funktionen übernehmen. Eine religiöse Realität läßt sich in vielen kirchlichen Kunstwerken kaum noch nachweisen.

Man möchte sich deshalb der Bilder enthalten und statt dessen mehr den gesellschaftlichen Aufgaben zuwenden; denn die soziale Gerechtigkeit gehört zum Grundbestand des Evangeliums. Aber die Verteidigung der Menschenrechte gewährleistet noch keine Religion. Selbst die moderne Konsum- und Leistungsgesellschaft hat totalitäre Hierarchien errichtet, deren Gewaltherrschaft die traditionelle Tyrannis längst übertroffen hat. Im Namen einer utopischen Zukunftsgesellschaft werden die Menschen ausgebeutet wie kaum je zuvor. Ein Pseudosozialismus macht sich in der Kirche breit; sie gerät in den Sog einer sich selbst zelebrierenden Gesellschaft. Aber eine „Gesellschaft als Kunstwerk“, die vorgibt, Malerei und Architektur zu ersetzen, ist nicht nur logisch absurd, sondern auch von der Anthropologie her nicht vertretbar; denn der Mensch ist darauf angewiesen, sich im sinnhaft greifbaren Material zu äußern. Die überspitzten Thesen einer technologischen Ästhetik erweisen sich als inhuman.

Zusammen mit diesen sozialen Utopien einer „befriedeten Gesellschaft“ tritt eine scientistische Art der Wissenschaftsgläubigkeit auf. Aber die angespannte Rationalität, die den Menschen das hiesige Glück verspricht, demaskiert sich schon jetzt als zer-

störerisch. Das beständige Analysieren und Hinterfragen – dieser totalitäre Traum der Vernunft – gebiert Ungeheuer, die nicht nur Francisco Goya zeigte. Der Surrealismus und der sozialistische Realismus haben eine Kunst als Kritik hervorgebracht, die unsere Gesellschaft nicht ungestraft übersehen wird. Der Mensch als Klamotte und Konsumreliquie, dem wir in den Ausstellungen begegnen, offenbart unsere Situation: Die Gestalt des Menschen erscheint in der Kunst anonym und dinghaft. Die Psychisierung der Dingwelt, die diese Prozesse zugleich dokumentieren, bezeugt eine Renaissance des Mythischen. Nicht Person und Freiheit bestimmen die Gegenwart, sondern das Material und der Zufall, irrationale Gewalten. Die Dingwelt emanzipiert sich vom Menschen. Die Coca-Cola-Flasche und die Konservenbüchse sind psychisiert und stellen sich in Frage: Ist dieses Ding nur zum Gebrauch da, oder ist dieser Konsumgegenstand selbst eine Mitteilung?

Von daher kann man die Menschen heute kaum noch in Christen und Nichtchristen, Sozialisten und Kapitalisten, Konservative und Progressive scheiden. Seit der Ausstellung eines Urinoirs („Fontaine“) durch Marcel Duchamp (1917) gibt es nur noch zwei weltanschaulich relevante Gruppen: Die eine, die in der Welt ein Konsumreservoir sieht, das man ausnutzen kann, und die andere, die in ihr eine Mitteilung erkennt. Ist die Welt eine Ware, dann hat das Geschäft das Christentum zu Recht international ersetzt. In einer bloß merkantilen Welt braucht man keine Kultur der Bilder, denn hier ist Gott ein Äquivalent der Gesellschaft.

Diese Tendenzen ins Rationalistische und Kommerzielle gefährden auch die Kirche. „Sie haben gewiß bemerkt, daß die neuen Theologen, die Gott durch die Idee Gottes ersetzen, nördliche Pastoren sind. Sie reduzieren Gott zu einem Nichts: einer Anwendung im Menschen, einer intellektuellen Abstraktion, um sich dem modernen Denken anzupassen. Sie machen ihn so platt wie möglich, damit sie ihn den Materialisten unter der Tür durchschieben können. Diese Abstrakteure der Quintessenz, diese Arbeiter des Unbestimmten, gehören in die Länder des Nebels“ (Salvador Dalí). Deshalb fordert der protestantische Theologe H. M. Rotermund zu Recht: „Die Theologie, wenn sie auf dem Weg des Entmythologisierens vollends auf dem Nullpunkt einer abstrakten Formel angelangt sein wird – einer Formel, so von aller Anschauung gereinigt, daß kein Mensch mehr mit ihr zu leben vermag –, könnte in der . . . Begegnung mit dem Künstler etwas Wesentliches neu zu lernen haben.“ Denn das Geheimnis der Menschwerdung stellt die Verleiblichung des Geistigen in die Mitte der Anthropologie. Diese Inkarnation findet in der Kultur des Bildes ihr Äquivalent, weil Christus das Ab-Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der Schöpfung ist (Kol 1, 15; 2 Kor 4, 4).

Deshalb hat sich die Kirche immer um die bildende Kunst bemüht, wenn sie auch Idole und Bildinflationismus bekämpft hat. Das Gestaltlose, das Chaos, ist nach der Bibel das eigentlich Widergöttliche; denn Gott ist nach uralter Meinung „Form“. Aber – so wird man mit Goethe das Desinteresse am künstlerischen Schaffen bedauern – die Form ist ein Geheimnis den meisten.

Herbert Schade SJ

Oswald von Nell-Breuning SJ
Ein Grundgesetz der Kirche?

Die Diskussion um den von Rom den Bischöfen zugeleiteten Entwurf zu einem Grundgesetz der Kirche scheint mir darunter zu leiden, daß man sich unter einem solchen Grundgesetz recht verschiedenes denken kann, der Entwurf selbst aber keine hinreichend klare Auskunft darüber gibt, in welchem Sinn er sich selbst versteht und verstanden sein will. Manche seiner Kritiker scheinen mir ihm höhere Ansprüche zuzuschreiben, als er tatsächlich zu stellen beabsichtigt.

I. Läßt sich das „Ius divinum“ der Kirche kodifizieren?

Grundlegend für die Kirche ist unbestrittenermaßen der Stifterwille Jesu Christi. Nachdem die Kontroverse um R. *Sohm* der Vergangenheit angehört, kann mindestens nach katholischem Kirchenverständnis kein Zweifel daran bestehen, daß dieser Stifterwille *Recht* gesetzt hat. Darum ist der erste Gedanke, der sich aufdrängt, wenn von einem Grundgesetz der Kirche die Rede ist, dieser, es gehe darum, den Stifterwillen Jesu Christi, den er selbst nicht in einer Stiftungsurkunde niedergelegt hat, in Gesetzesprache zu kleiden, zu „kodifizieren“. Ein so verstandenes Grundgesetz würde also *alles* das, aber auch *nur* das enthalten, was göttlichen Rechts in der Kirche ist; es böte die Ekklesiologie statt in Gestalt eines dogmatischen Traktats in *juridischer* Form. Eine solche Kodifikation ist bis heute noch nicht unternommen worden; auch der von Rom den Bischöfen zugeleitete Entwurf setzt sich das eindeutig *nicht* zum Ziel.

Die bloße Tatsache, daß bisher niemals ein solcher Versuch unternommen worden ist, mag ein hinreichender Grund sein, um einem solchen Unternehmen mit Skepsis zu begegnen, darf aber nicht davon abhalten, unvoreingenommen zu prüfen, ob es sich nicht vielleicht doch empfiehlt, heute einen solchen Versuch zu unternehmen, es sei denn, daß ein solches Vorhaben aus Gründen, die in der Sache selbst liegen, sich von vornherein als unausführbar erweise.

Wie schon gesagt, hat Christus selbst kein Grundgesetz seiner Kirche in Paragraphen, Artikeln oder Kanones verfaßt; er hat seine Kirche nicht durch rechtsgeschäftlichen Akt (durch ein „Stiftungsgeschäft“ im Sinn des § 80 BGB) ins Dasein gerufen, sondern durch seine Menschwerdung, durch sein Leben und seine Lehre, durch sein Leiden und Sterben, durch die Sendung des Hl. Geistes. Zwar finden sich

in seinem Leben und seiner Lehre auch einige Absichts- und Willenserklärungen; aber auch sie sind nicht in der Fachsprache des Juristen ausgedrückt, sondern in Bildern, die er seiner zeitgenössischen Umwelt entnahm und die darum der Vorstellungswelt seiner Zeit und seines Volkes entsprachen und ihrem Verständnis mühelos eingingen.

Diese Willenserklärungen des Herrn lassen sich ohne weiteres in die Rechtssprache jeder Kulturregion und jeder Epoche übertragen; nur muß man sich bewußt sein, daß man sie eben dadurch verengt; kein Fachausdruck der römischen oder der angelsächsischen oder welcher Rechtssprache immer schöpft den bildhaften Ausdruck restlos aus. Solche bildhaften oder gleichnishaften Wendungen, deren Christus sich bedient, können in Bereichen, die wir heute noch weder kennen noch ahnen, immer wieder neue Anwendungen finden, die nicht unter die *Termini technici* irgend einer der bis heute entwickelten Rechtssprachen fallen oder in sie einbegriffen sind. Gilt das schon von dem, was der Herr in Worte gekleidet hat, um wieviel mehr dann von dem, was er durch seine *Taten* als seinen Willen zum Ausdruck gebracht hat. Sinn und Absicht seiner Menschwerdung, seines Wirkens in diesem Erdenleben, seines Leidens und Sterbens und seiner Auferstehung haben sich erst im Lauf der Zeit seinen Jüngern und seiner Kirche mehr und mehr erschlossen; was alles unter heute noch unbekanntem und unvorstellbarem Verhältnissen sich als ihr Sinn und ihre Absicht und deren rechtliche Tragweite enthüllen wird, entzieht sich unserer menschlichen Voraussicht. Wie wir niemals zu einem abschließend erschöpfenden Verständnis der Gottessohnschaft Jesu Christi, seiner Menschwerdung, seines Lebens im physischen Leib und seines Fortlebens in seinem mystischen Leib, der Kirche, gelangen werden, so bleibt auch unser Verständnis der Kirche oder vielleicht besser gesagt das Selbstverständnis der Kirche immer nur ein beschränktes, teilweises, bald von dieser, bald von jener Seite an seinen Gegenstand sich herantastendes *vorläufiges* Verständnis, das erst mit der Wiederkunft Christi zum Vollverständnis ausreift. Gerade wir haben es ja erlebt, wie im 2. Vatikanischen Konzil eine neue, bisher kaum beachtete Seite des Selbstverständnisses der Kirche aufgeleuchtet ist. Selbstverständlich kann, ja soll man diese Bereicherung des Selbstverständnisses der Kirche auch in den Bereich des Kirchenrechts übernehmen, was nicht notwendig gleichbedeutend ist mit „juridifizieren“, „verrechtlichen“, sondern nur besagt, die rechtlichen *Folgerungen* daraus ziehen, zum Beispiel Ausbau der Laienrechte in der Kirche. Aber eben damit, daß wir aus einer neu erreichten Stufe des Selbstverständnisses der Kirche die juristischen Konsequenzen ziehen, bringen wir klar zum Ausdruck, daß wir damit nicht das göttliche Recht der Kirche abschließend kodifizieren, sondern daß Fortschritte des Selbstverständnisses der Kirche auch Fortschritt im Verständnis der Normen für die kirchliche Praxis und für diese selbst bedeuten. Dieser Fortschritt kann, wie die Erfahrung der nachtridentinischen Jahrhunderte lehrt, sogar längere Zeit zum Stehen kommen; zum Abschluß gelangt er jedoch erst mit der Wiederkunft des Herrn.

Unser *jeweiliges Verständnis* des *Ius divinum* der Kirche mögen wir in Gesetzesprache kleiden, aber damit ist ja bereits gesagt, daß damit nicht *das* *Ius divinum* der

Kirche ein für allemal kodifiziert wäre, sondern nur ein vorläufiges und überholbares Verständnis desselben. Jeder Gesetzestext bedarf der Auslegung; hier aber wäre der kodifizierte Text selber nur eine Auslegung dessen, was wirklich kraft Stifterwillens Christi „rechtens“ in der Kirche ist; ihrem *formalen* Charakter nach wäre diese Kodifikation nicht *Ius divinum*, sondern *Ius stricte ecclesiasticum*: kraft der von Jesus Christus ihr verliehenen Vollmacht würde die kirchliche Autorität *diese* Auslegung des *Ius divinum* entweder grundsätzlich oder auch nur *ad bonam praxim* authentisch feststellen.

Somit ist bereits *a priori* ein von Menschenhand geschriebenes oder zu schreibendes *Ius divinum* der Kirche ausgeschlossen; geradezu erdrückend bestätigt die Lehrgeschichte es *a posteriori*. Sind wir denn über das, was Christus gewollt und seiner Kirche eingestiftet hat, so völlig im klaren, besteht darüber so vollständige Einmütigkeit, daß wir nur eine Juristenkommission niederzusetzen brauchen, die das in Gesetzessprache gießt? Das 1. Vatikanische Konzil hat einige Fragen geklärt, bei seinem vorzeitigen Abbruch aber vieles offen gelassen; das 2. Vatikanische Konzil hat weit mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet; durch das 1. Vatikanische Konzil vermeintlich geklärte Fragen stehen heute wieder im vollen Fluß der Erörterung. Das in Vorbereitung befindliche neue Rechtsbuch der Kirche kann gar nicht umhin, sich zu diesen Fragen zu äußern; seine Äussagen werden sich gewiß im Rahmen dessen halten, was nach dem göttlichen Recht der Kirche möglich, mit ihm vereinbar ist; ganz bestimmt aber wird es nicht in der Lage sein genau zu umschreiben, welchen Spielraum das göttliche Recht der konkreten Gestaltung durch menschliche Rechtssetzung (*Ius ecclesiasticum humanum* oder *Ius stricte ecclesiasticum*) oder durch die noch menschlichere Praxis („*consuetudo optima legum interpret*“) offenhält. Selbst in bezug auf das *Organisationsstatut* der Kirche wird es auf der einen Seite weit über das *hinaus* gehen, was *Ius divinum* ist, weil vieles einer Regelung bedarf, die das *Ius divinum* der menschlichen Klugheit und der Anpassung an wechselnde Verhältnisse anheimstellt, auf der anderen Seite aber auch vieles enthalten, wovon wir nicht mit Sicherheit wissen, *ob* es zum unwandelbaren *Ius divinum* *oder* zum historisch wandelbaren *Ius stricte ecclesiasticum* gehört. – Demnach sind wir, auch wenn es an sich möglich wäre, das *Ius divinum* der Kirche zu kodifizieren, heute weniger als je dazu imstande, oder besser: wissen wir heute besser als je, wieviel uns fehlt, um eine solche Aufgabe auch nur in Angriff nehmen zu können. Mit einem Wort: das *Ius divinum* der Kirche ist Gegenstand der wissenschaftlichen *Forschung*, *nicht der Kodifizierung*.

Da im Ernst niemand an ein solches Grundgesetz der Kirche denkt, das ihr *Ius divinum* kodifizieren und es als jeder menschlichen Einwirkung entrückt scharf von *Ius stricte ecclesiasticum* absetzen würde, sollte unzweideutig zum Ausdruck gebracht werden, daß nicht daran gedacht ist und niemand mit einem solchen Gedanken auch nur liebäugelt. Solche Klarstellung täte gut.

II. In welchem Sinn kann es in der Kirche „Verfassungsrecht“ geben?

Dagegen denken in der Tat einige daran, in der Kirche etwas einzuführen, das sich in allen fortgeschrittenen Rechtsstaaten der Gegenwart findet: die Unterscheidung zweier Rangstufen des Rechts, einer höheren Stufe „Verfassungsrecht“ und einer niederen Stufe „einfaches Gesetzesrecht“. Da diese heute übliche Unterscheidung unstrittig einen Fortschritt der Rechtskultur bedeutet, muß sich ja die Frage geradezu aufdrängen, ob er sich auch in der Kirche verwirklichen ließe.

Allerdings darf die Frage nicht so verstanden werden, als ob Recht verschiedener Ranghöhe für die Kirche etwas Neues wäre. Das hat es in der Kirche immer gegeben, ja sogar Stufung der Ränge unter mehrfacher Rücksicht (vom *Ius divinum* und *Ius stricte ecclesiasticum seu humanum* war bereits in I ausführlich die Rede). Vor allem aber waltet hier ein Mißverständnis in bezug auf das Verfassungsrecht, das seinen Ausgang davon nimmt, daß Verfassungsrecht mit Organisationsrecht gleichgesetzt oder verwechselt wird. Verfassungsrecht und Organisationsrecht sind einander überschneidende Kreise; Verfassungsrecht wird zum guten Teil – aber eben doch nur zum Teil! – Organisationsrecht und umgekehrt Organisationsrecht nur zu einem Teil – im allgemeinen sogar nur zum kleineren Teil! – Verfassungsrecht sein; die Kreise decken sich also keineswegs. So sind die nach unserer Überzeugung wesentlich zum Verfassungsrecht gehörenden *Grundrechte* ausgesprochenermaßen kein Organisationsrecht, sondern Ausdruck grundlegender Wertentscheidungen, die für das gesamte Rechtswesen des Staates verbindlich sind und zu denen die organisationsrechtlichen Vorschriften der Verfassung in ausgesprochen *dienendem* Verhältnis stehen (alles Organisatorische ist instrumental!), indem sie ihnen den nötigen Schutz zu gewähren haben.

Daß es in der Kirche Verfassungsrecht im Sinn von Organisationsrecht gibt, ist unstrittig und absolut selbstverständlich; die Kirche ist immer rechtlich „verfaßt“ gewesen. Dieses Verfassungsrecht im Sinn von Organisationsrecht unterscheidet sich seinem *Gegenstand* nach aufs deutlichste von disziplinen- oder Leistungs- und Pflichten-Normen; es geht ihnen auch in dem Sinn voraus, daß die letzteren ohne ersteres gar nicht verständlich wären; ohne organisationsrechtliche Bestimmungen, daß es Pfarreien und Pfarrer gibt und *was* sie sind, fehlte es für Vorschriften, wie Pfarrangehörige und Pfarrer sich zu verhalten haben, überhaupt an *Adressaten*. Deswegen allein aber braucht das Organisationsrecht keineswegs von höherer rechtlicher Qualität oder Dignität zu sein. Um diese höhere rechtliche Qualität oder Dignität geht es aber in der heutigen staatsrechtlichen Lehre, ja sogar um einen Rangunterschied ganz spezifischer Art: im Sinn der heutigen Staatsrechtslehre entspringen Verfassungsrecht und einfaches Gesetzesrecht aus zwei ihrem Rang nach verschiedenen *Quellen*.

Unser heutiges Staatsrecht unterscheidet eine *verfassungsgebende*, den Staat und seine rechtliche Ordnung begründende, und eine verfassungsmäßige, d. h. den durch seine Verfassung bereits „konstituierten“ Staat als bestehend voraussetzende *gesetzgebende* Gewalt.

Als nach dem Ende des 1. Weltkriegs die staatliche Ordnung in Deutschland zusammengebrochen war, mußte eine neue staatliche Ordnung aufgebaut werden; das deutsche Volk, das gewillt war, als staatlich geeintes Volk weiterzubestehen, übte seine verfassungsgebende Gewalt dadurch aus, daß es Volksvertreter wählte und in eine verfassungsgebende Versammlung entsandte mit dem Auftrag, eine neue Verfassung zu schaffen, die als Weimarer Reichsverfassung am 11. 8. 1919 verkündet wurde und in Kraft trat. Diese Verfassung sieht mit gesetzgebender Gewalt ausgestattete Organe vor (Reichstag, Reichsrat), die diese Gewalt innerhalb des von der Verfassung gesetzten Rahmens ausüben, allerdings unter Einhaltung erschwerender, in der Verfassung selbst genau vorgeschriebener Bedingungen auch die Verfassung selbst fortzubilden befugt sind.

Nach dem 2. Weltkrieg haben die Besatzungsmächte aus Teilen des früheren Reichsgebiets neue Staategebilde geschaffen, deren Bevölkerung das nachträglich sanktioniert hat, indem sie verfassungsgebende Versammlungen wählte, deren Aufgabe es war, für diese neuen Staategebilde Verfassungen zu entwerfen, die das Staatsvolk dann durch Abstimmung angenommen und in Kraft gesetzt hat. Etwas später haben die Länder der drei westlichen Besatzungszonen sich zusammengetan und ein vom „Parlamentarischen Rat“ entworfenes Grundgesetz als (vorläufige) Verfassung der Bundesrepublik Deutschland angenommen¹. Auch dieses Bonner Grundgesetz hat Organe mit gesetzgebender Gewalt geschaffen (Bundestag, Bundesrat) und hat diese gleichfalls ermächtigt, unter Einhaltung sehr erschwerender Bedingungen das Grundgesetz in Einzelheiten zu ändern, was ja auch bereits mehrfach geschehen ist. Im Unterschied von der Weimarer Reichsverfassung spart das Bonner Grundgesetz aber sowohl die Grundrechte als auch einige weitere Bestimmungen aus; der „Wesensgehalt“ der Grundrechte kann nicht angetastet und diese anderen Bestimmungen können auf „legalem“ Weg nicht geändert werden; dazu müßte vielmehr der Träger der verfassungsgebenden Gewalt sich erheben und die Verfassung (das Grundgesetz) selbst außer Kraft setzen. Dazu bedürfte es also entweder – wie nach dem 1. und 2. Weltkrieg – des Zusammenbruchs der bestehenden staatlichen Ordnung durch kriegereische Niederwerfung oder durch eine andere sie vernichtende äußere Katastrophe oder – von innen her – einer Revolution.

Im Sinn der Staatsphilosophie der großen spanischen Spätscholastik (Vitoria, Suarez) läßt es sich so fassen: die Staatsgewalt liegt unveräußerlich beim Staatsvolk. Aber das Bewußtsein des Staatsvolks von dieser seiner Gewalt erwacht nur aus ganz außergewöhnlichem Anlaß, dann nämlich, wenn *entweder* der Staat zusammengebrochen ist und das Staatsvolk sich erhebt, um ihn aus den Trümmern auszugraben und neu aufzurichten, *oder* wenn die bestehende Ordnung derart gegen alle Vernunft und Gerechtigkeit verstößt, daß der Zustand unerträglich wird und nichts anderes mehr übrigbleibt, als diese Ordnung zu zerschlagen und eine neue an ihre Stelle zu setzen. In bezug auf die verfassungsgebende Gewalt ist das Staatsvolk ein „schlafender Riese“; in seinem *Wachbewußtsein* steht nur das daraus erfließende politische Wahlrecht², d. i. seine *in* der bestehenden Verfassung *gründende* Befugnis, auf Zeit gewählte Volksvertreter in die von eben dieser Verfassung vorgesehenen Organe der Gesetzgebung

¹ Fast schon der Vergessenheit anheimgefallen ist, daß Bayern zwar gegen den Entwurf des Grundgesetzes stimmte, nichtsdestoweniger aber entschlossen war, an der politischen Gemeinschaft mit den andern Ländern der Bundesrepublik festzuhalten, und in derselben verblieben ist.

² In der direkten oder plebiszitären Demokratie steht auch das politische *Stimmrecht* im Wachbewußtsein des „Souveräns“ (schweizerische Eidgenossenschaft und Kantone).

zu entsenden; beim Ausüben der gesetzgebenden Gewalt stehen diese Volksvertreter immer *unter* der Verfassung, die diese ihre Gewalt genau umschreibt; *über* der Verfassung steht nur der „schlafende Riese“ des Staatsvolks. Die Abgrenzung dessen, was der gesetzgebenden Gewalt zusteht und was dem Verfassungsgeber vorbehalten ist, kann sehr verschieden sein; der begriffliche Unterschied zwischen verfassungsgebender und gesetzgebender Gewalt dagegen ist nicht nur von grundlegender Bedeutung, sondern auch absolut eindeutig³.

Lassen sich diese staatsrechtlichen bzw. staatsphilosophischen Vorstellungen auf die Kirche übertragen? Gibt es auch in der Kirche den „schlafenden Riesen“, der durch katastrophale Ereignisse aus dem Schlaf geweckt oder in einem spontanen Anfall von Ingrimm und Wut sich erhebt, um im ersten Fall unmittelbar an die Arbeit des Aufbaus zu gehen, im zweiten Fall zunächst zerstörend um sich zu schlagen und dann wiederaufbauend seine verfassungsgebende Gewalt auszuüben, und der nach vollbrachtem Werk wieder in seinen Dauerschlaf zurückfällt? Daß es auch in der Kirche Zustände des Schlafs gibt, hat bereits unser Herr selbst an den drei auserwählten Jüngern im Garten Gethsemani erleben müssen; dasselbe belegt auch die Erfahrung der nachtridentinischen Jahrhunderte.

Wer in den Kategorien moderner Rechtsstaatlichkeit zu denken gewohnt ist, wird geneigt sein, diese Zweiheit von Verfassungsrecht und einfachem Gesetzesrecht als etwas so Selbstverständliches anzusehen, daß er gar nicht erst fragt, ob dafür auch in der Kirche Platz sei, sondern einfach unterstellt, daß gleicherweise wie im Staat auch in der Kirche beide Arten von Recht und daher auch die beiden ihnen entsprechenden Gewalten, die verfassungsgebende und die durch die Verfassung gebundene gesetzgebende Gewalt bestünden und nur noch zu fragen sei, *wo* sie in der Kirche anzutreffen seien.

Geht man von dieser Unterstellung aus, dann liegt der Gedanke nahe, dem göttlichen Stifter der Kirche die verfassungsgebende und den im *Ius divinum* der Kirche vorgesehenen Leitungsorganen die gesetzgebende Gewalt zuzuschreiben. Verfassungsrecht und einfaches Gesetzesrecht wären dann nur andere *Namen* für das *Ius divinum* bzw. *Ius stricte ecclesiasticum seu humanum* in der Kirche; sachlich wäre damit nichts gewonnen; im Gegenteil: damit wäre nur der Fragestand völlig verkannt und verschoben. Ganz gewiß ist Christus der Verfassungsgeber seiner Kirche; alle „Wesensgehalte“ ihres Verfassungsrechts (nicht nur im Sinn von Organisationsstatut, sondern auch Grundrechte und Grundpflichten!) sind durch den Stifterwillen Christi bestimmt und als göttlichen Rechts jeder menschlichen Gewalt entrückt. Mehr noch: Christus ist Haupt und unumschränkter Herr seiner Kirche. Aber seine göttliche Gewalt, auch verstanden als die Gewalt, die er als der Gott-Mensch über seine Kirche besitzt, ist *völlig anderer Art* als die verfassungsgebende Gewalt des Staatsvolks.

³ Dieser Unterschied bleibt auch dann eindeutig, wenn die verfassungsgebende Gewalt selbst in der heutigen Staatsrechtslehre in verschiedener Weise interpretiert wird.

Die Staatsgewalt des Staatsvolks ist ganz und gar gesellschaftliche Gewalt, d. i. Gewalt des Ganzen über seine Glieder („*autoritas strictae socialis*“); ihre verpflichtende Kraft ist sowohl begründet als auch begrenzt durch die Erfordernisse des recht verstandenen Gemeinwohls („*necessitas boni communis*“). Die Herrschaft Christi über seine Kirche ist Gewalt des Urhebers über das, was ihm sein Dasein verdankt („*autoritas principii in principiatum*“); sie hat ihren Grund darin, daß die Kirche mit allem, was sie ist und hat, aus ihm hervorgegangen ist und daher ohne Einschränkung in allen Stücken von ihm abhängt; in dem *heilsbedeutsamen* Wirken der Kirche ist es sogar letzten Endes *er allein*, der wirkt⁴. Das, was in der rechtlichen Ordnung der Kirche unmittelbar auf ihren göttlichen Stifter zurückgeht, entstammt also nicht einer „verfassunggebenden Gewalt“ im Sinn der Lehre von der Volkssouveränität, sondern aus einer Quelle anderer und unvergleichlich höherer Art.

Faßt man alles, was in der Kirche *iuris divini* ist, unter der Überschrift „Verfassungsrecht“ im Gegensatz zu dem, was *iuris strictae ecclesiastici* ist, zusammen, so kommt man lediglich in anderer Terminologie auf den in Teil I geklärten Sachverhalt zurück, daß das *Ius divinum* der Kirche nicht kodifizierbar ist, seine kodifikatorische Aussonderung trotz des begrifflich scharfen Unterschieds sich als unausführbar erweist. Mit Übernahme der modernen staatsrechtlichen Denkweise oder auch nur einer entfernten Analogie zu ihr hätte das auch nicht das allergeringste zu tun. Das Verhältnis, in dem *Ius divinum* und *Ius strictae ecclesiasticum* zueinander stehen, ist in keiner Weise dem Verhältnis von Verfassungsrecht und einfachem Gesetzesrecht im „konstitutionellen“ Staat vergleichbar; einer solchen Anleihe beim modernen Staatsrecht bedarf die Kirche nicht. Soweit der Gedanke an eine solche Anleihe nicht dem dargelegten totalen Mißverständnis entspringt, verrät er nur einen völlig unbegründeten Minderwertigkeitskomplex.

Läßt sich sonach die Lehre von der Volkssouveränität auf die Kirche unter Christus als ihrem Haupt nicht, auch nicht analog, übertragen, so ließe sich immerhin noch denken, daß sie in irgendeinem Maß oder Sinn sich auf die Kirche als *innerweltliches* Sozialgebilde („*socialis compago visibilis*“) übertragen lasse; alsdann könnte es unter diesem beschränkten Aspekt vielleicht doch noch so etwas wie verfassunggebende und einfache gesetzgebende Gewalt geben, *beide* selbstverständlich gebunden an das *Ius divinum* der Kirche.

Die Frage, ob es wenigstens in einem beschränkten Bereich so etwas wie *Volkssouveränität* oder etwas Ähnliches in der Kirche Christi geben könne, braucht im Rahmen des hier gestellten Themas nicht erschöpfend behandelt zu werden, da es hier nur um die zwar in den Zusammenhang der Lehre von der Volkssouveränität gehörende, aber sehr viel *engere* Frage nach der Zweifelt von verfassunggebender und gesetzgebender Gewalt geht. Klargestellt ist bereits, daß im Gesamtbereich der Kirche

⁴ „*Quos enim baptizavit Iohannes, Iohannes baptizavit; quos autem baptizavit Iudas, Christus baptizavit*“ (Augustinus, In Ioannis ev. tract. 5, 18: PL 35, 1424).

für die staatsrechtliche Unterscheidung dieser beiden Gewalten kein Raum ist. Aber auch in den Raum der Kirche als innerweltliches Sozialgebilde läßt sie sich sinnvoll nicht übertragen.

Aktuell wird der Unterschied der beiden Gewalten nur in zwei Fällen: im Fall der Katastrophe aus äußeren Ursachen oder im Fall der Revolution. Auch die kirchliche Ordnung kann äußerlich zusammenbrechen, kann von außen zusammengeschlagen werden; *anders* als die staatliche Ordnung eines zusammengebrochenen Staates besteht sie aber *rechtlich* fort; sie braucht also nicht durch eine aus den Urgründen zu schöpfende neue Ordnung ersetzt, sondern nur wieder effektiv gemacht oder gegebenenfalls den veränderten Verhältnissen angepaßt zu werden⁵. Bleibt also nur noch die Frage, ob – immer unbeschadet des jedem menschlichen Willen entzogenen *Ius divinum* – es in der Kirche den Fall der *legitimen* Revolution geben kann, d. i. den Fall, daß nicht mehr die rechtmäßig bestellten Organe der Kirchenleitung und deren derzeitige Inhaber (Papst, Bischöfe), sondern nur noch ein zwar unter Wahrung des *Ius divinum*, aber unter Bruch der organisationsrechtlichen Struktur der Kirche, soweit diese *iuris stricte ecclesiastici* ist, sich erhebender Aufstand des Kirchenvolks Abhilfe schaffen könnte⁶.

Wie es zu einer solchen Erhebung des Kirchenvolks, die das *Ius divinum* voll respektiert und sich nur über *Ius stricte ecclesiasticum* hinwegsetzt, kommen und wie sie sich abspielen sollte, kann man sich schwer vorstellen, aber das verschlägt grundsätzlich nichts. Gewichtiger ist, daß zufolge einer solchen „Theologie der Revolution“ die Kirche zwar im normalen Ablauf der Dinge hierarchisch regiert würde, dagegen wenn es hart auf hart geht und zum letzten kommt, sich als nicht hierarchisch, sondern nach dem Modell säkularer Institutionen strukturiert erweisen würde. In allen säkularen Institutionen liegt nach unserer heutigen Auffassung die Kraftquelle, aus der notfalls die letzten Reserven geschöpft werden können, *unten* und erfolgt nur die Leitung von der Spitze aus. In der hierarchisch strukturierten Kirche dagegen fließt der *heil-*bedeutsame Kraftstrom von *oben* – von Christus als dem Haupt – nach unten; damit scheint es nicht gut vereinbar, daß die ordnungstiftende, gestaltgebende Gewalt in der Kirche den entgegengesetzten Weg von unten nach oben nimmt. In der Kirche ist zweifellos Raum für Gebilde dieses säkularen Strukturtyps; vielleicht kann man sogar

⁵ Soweit es sich um das *Ius divinum* handelt, ist das ganz unbestreitbar und unbestritten; aber auch soweit es sich um *Ius stricte ecclesiasticum* handelt – z. B. Abgrenzung der Bistümer –, scheint mir das außer Zweifel zu stehen. Selbst wenn in einem Land alles christliche Leben ausgetilgt wäre, würden Maßnahmen der *gewohnten* kirchlichen Rechtsetzung für den neuen Aufbau völlig ausreichen.

⁶ Ein Beispiel dafür wäre etwa der Fall, daß ein unheilbares Zerwürfnis des Kardinalkollegiums die Wahl eines Papstes unmöglich machte; könnte in einem solchen Fall das Kirchenvolk, ggf. repräsentiert durch das Kollegium der Bischöfe, sich erheben und äußerstenfalls ohne Mitwirkung des Kardinalkollegiums oder gar gegen dieses einen Mann seines Vertrauens zum Papst erheben? In der mittelalterlichen Kanonistik sind gelegentlich Fragen solcher Art angeschnitten worden; natürlich wurden sie nicht mit dem Begriffsapparat moderner Staatstheorie ausgetragen. In neuerer Zeit, als die Staatsrechtler sich der Illusion hingaben, Fragen des Staatsnotrechts und des Widerstandsrechts als *obsolet* anzusehen, sind auch die Kanonisten solch heiklen Fragen aus dem Weg gegangen.

sagen, daß *alle* innerkirchlichen Gebilde, soweit sie nicht als solche *iuris divini* sind, *notwendig* mehr oder weniger von diesem säkularen Strukturtyp an sich tragen, aber *die* Kirche als Heilsanstalt und *die* Kirche als „socialis compago visibilis“ können nicht wohl von diametral entgegengesetzter Autoritätsstruktur sein. Anders ausgedrückt: *in* der Kirche ist sehr wohl Platz für die *auctoritas stricte socialis*, aber die *auctoritas der Kirche* ist nur eine, ist Ausfluß der *auctoritas Christi* als des göttlichen Stifters und daher *auctoritas principii in principiatum*.

Etwas vergrößert kann man vielleicht so zusammenfassen: die verfassunggebende Gewalt des heutigen staatsrechtlichen Denkens ist praktisch *ultima ratio* („Lückenbüsser“) als *Notstandsgewalt* und als *revolutionäre Gewalt*. Aus der Kirchengeschichte wissen wir zwar, daß es auch in der Kirche schwerste Notstände gibt (Schisma!) und daß revolutionäre Aufbrüche und Ausbrüche vorkommen; *ultima ratio* ist aber nicht ein souveränes oder quasi-souveränes Kirchenvolk, sondern einzig und allein Christus der Herr, der seine Kirche, damit die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen, auf einen Felsen gebaut hat; dieser Fels steht, auch ohne von einem „souveränen“ Kirchenvolk gestützt zu werden oder gar wiederaufgerichtet werden zu müssen.

Die Vorstellung, aus dem Kirchenrecht lasse sich ein im Sinn des modernen staatsrechtlichen Denkens verstandenes Verfassungsrecht ausgliedern und dem einfachen Gesetzesrecht vorordnen, beruht sonach auf einem fundamentalen Mißverständnis der Kirche und ihrer Autoritätsstruktur. Wenn die Diskussion über eine *Lex fundamentalis Ecclesiae* dazu beigetragen hat, dieses Mißverständnis an den Tag zu bringen und auszuräumen und dadurch den grundlegenden strukturellen Unterschied zwischen Kirche und Staat in schärferes Licht zu stellen, dann hat sie einen wertvollen Dienst geleistet.

III. In welchem Sinn läßt sich ein „Grundgesetz“ der Kirche verstehen?

So bleibt noch eine dritte Sinndeutung eines Grundgesetzes der Kirche übrig: ein Gesetz, das gewissermaßen als Vorläufer künftiger Gesetzgebung für diese den Grund legen, die Weichen stellen, die Richtung weisen soll. Dies scheint denn auch in der Tat die wirkliche Absicht der Entwurfsverfasser zu sein, doch lassen sich auch hier wieder verschiedene Varianten denken.

Einige *generelle Maximen* aufzustellen, die nicht nur der Exekutive, sondern auch der Legislative als Richtschnur dienen und von ihnen beachtet werden sollen, hat seinen guten Sinn. – Die Kirche schleppt in ihren heute geltenden Gesetzen Bestimmungen mit, in denen sich Gesetzgebungsstile von zwanzig Jahrhunderten spiegeln. Es kann nur begrüßt werden, daß sie sich bemüht, ihren Gesetzgebungsstil zu vereinheitlichen und zu modernisieren, daß sie sich einer möglichst rationalen und in großen Teilen der heutigen Welt gebräuchlichen Gesetzgebungstechnik bedient und daß sie Rechtsideen der heutigen Welt, die sich als auf außerchristlichem Boden gereifte Spät-

früchte der Botschaft Jesu Christi erweisen und nach einigem Zaudern auch von der Kirche als solche anerkannt worden sind (insbesondere die „Menschenrechte“ und deren rechtlicher Schutz), in ihr eigenes Rechtssystem einbaut und darin zum Tragen bringt. So wären gewisse „Prolegomena zu jeder künftigen Gesetzgebung“ der Kirche durchaus zu begrüßen und könnten sehr wohl Nutzen stiften. Dies allerdings nur, wenn sie sich nicht abschließend, sondern unzweideutig als jederzeit *fortzusetzende* „Prolegomena“ verstehen. Kein kirchliches Gesetz, keine administrative Anordnung, keine richterliche Entscheidung darf dann künftig hinter diesem für allemal erreichten *Minimum* der Rechtskultur zurückbleiben. Eine solche Mindestnorm läßt sich dann später immer wieder hinaufschrauben, ja, sie verlangt geradezu nach periodischer Überprüfung mit dem Ergebnis einer „Dynamisierung“ der Rechtskultur.

Einen gleichfalls begrüßenswerten Fortschritt würde es darstellen, wenn wir ein Gesetzbuch hätten, worin das für die *Gesamtkirche* geltende Recht, abgehoben vom Recht der lateinischen Kirche, zusammengefaßt wäre. Indem der Codex Juris Canonici, obwohl als solcher nur für die lateinische Kirche geltend, *auch* das notwendig für die Gesamtkirche geltende Recht (insbesondere Papst und ökumenisches Konzil) behandelt, kann er den Eindruck erwecken, als wolle er damit die Leitung der Gesamtkirche für die lateinische Kirche „vereinnahmen“, und stelle so diese mit der Gesamtkirche auf eine Stufe oder beanspruche für sie nicht nur ein quantitatives, sondern auch ein qualitatives Übergewicht. – Das gesamt kirchliche Rechtsbuch müßte dann allerdings eine Sprache sprechen, die für Theologen und Kanonisten, die in der ostkirchlichen Tradition aufgewachsen und erzogen sind, ebenso vertraut klingt wie den Römern; ob es eine solche Sprache gibt, ob sie in absehbarer Zeit geschaffen werden kann, erscheint allerdings fraglich. – Ein solches „Grundgesetz der Kirche“, das alles, was der Gesamtkirche, sei es notwendig (weil *iuris divini*), sei es tatsächlich (aus historisch-kontingenten Gründen) gemeinsam ist und als Gemeinbesitz beibehalten zu werden verdient, in einer alle Teile der Kirche – Ost und West – gleich ansprechenden Weise enthielte, wäre zweifellos eine gute Sache.

Auch zugunsten der seit langem verkümmerten Rechte der *Gliedkirchen* ließen sich den Zentralismus schrittweise zurückdrängende Mindestnormen aufstellen, die von Zeit zu Zeit verschärft werden könnten. Insoweit kommt es auf die Intention des Gesetzgebers bzw. der Gesetzesredaktoren an, deren „Formulierungshilfe“ mehr oder weniger glücklich sein kann. Hier liegt daher ein fruchtbares Feld der Diskussion über eine *Lex fundamentalis Ecclesiae*.

Was dagegen die *Rechtsqualität* angeht, mit der die *Lex fundamentalis Ecclesiae* ausgestattet werden soll, so scheint mir die an dem Entwurf oder an der Absicht der Entwurfsverfasser geübte Kritik von einer unzutreffenden Voraussetzung auszugehen. Sixtus V. hatte bestimmt, die Zahl der Kardinäle dürfe niemals 70 überschreiten. Dazu bemerkte Pius XII. treffend, er sehe zwar derzeit keine Veranlassung, über diese Zahl hinauszugehen, aber kein Papst könne diesbezüglich seinen Nachfolgern Vorschriften machen. Johannes XXIII. hat sich, ohne Worte zu machen, über das Verbot

Sixtus' V. hinweggesetzt. Künftige Päpste werden mit einer *Lex fundamentalis Ecclesiae* nicht anders verfahren; sie sind in keiner Weise gebunden und werden sich in keiner Weise gebunden fühlen. Eine ganz andere Frage ist, ob man ein kirchengeschichtliches Ereignis wie das 2. Vatikanische Konzil rückgängig machen kann. Es scheint Leute zu geben, die das für möglich halten und glauben, sie könnten die Kirche der Zukunft auf ihre heutigen (vorkonziliaren) Vorstellungen festnageln. Jede einzelne Bestimmung des 2. Vatikanischen Konzils kann, wenn es sich als notwendig erweist, sowohl geändert als auch rückgängig gemacht werden; die Tatsache, daß das Konzil stattgefunden hat, und der Impuls, den es der Kirche gegeben hat, lassen sich *nicht* rückgängig machen; jede gesetzgeberische oder andere Maßnahme, die das versuchen wollte, ist unweigerlich zum Scheitern verurteilt und kann nur das Gegenteil des Nutzens bringen, den sie bezweckt. Selbstverständlich kann man gewisse Hindernisse aufrichten und die künftige Entwicklung bis zu einem gewissen Grad blockieren. Aber man kann keinem künftigen Papst verbieten, diese Hindernisse wieder auszuräumen oder sie zu überspringen; am allerwenigsten kann man dem Hl. Geist verbieten, einen Papst wie Johannes XXIII. zu erwecken, der sich – teils wissentlich, teils unwissentlich – über Überholtes, das seinem Verständnis nicht mehr eingeht, hinwegsetzt⁷.

Trotz der achtungsgebietenden Aufräumarbeit, die der Codex Juris Canonici geleistet hat, ist auch unser heutiges Kirchenrecht in vieler Hinsicht noch mehr ein Konglomerat als ein System und könnte daher eine Systematisierung gut vertragen. Zu einer solchen Systematisierung braucht es einen *grundlegenden* Teil, der weit über die heutigen „*Normae generales*“ hinausgehend die Systematik festlegt und gewährleistet, daß sie eingehalten wird. – Systematik ist mehr als Stoffgliederung. Eine in jeder Hinsicht vollkommene Gliederung gibt es nicht (aus dem einfachen Grund, weil der Stoff komplex und *multi-dimensional* ist, die menschliche und daher auch die Gesetzessprache dagegen nur *eine* Dimension hat: das gesprochene Wort die Dimension der *Zeit*, das geschriebene oder gedruckte Wort die Dimension der Schreib- oder Druckzeile). – Systematik besteht darin, ganz wenige tragende Rechtsgedanken in durchsichtiger Klarheit zu entwickeln und in allen Rechtsstoffen folgerichtig durchzuführen, sowie Entscheidungen, gleichviel ob über rechtliche Zweifelsfragen oder über Zielkonflikte, nicht auszuweichen, sondern sie unzweideutig zu treffen und bei der dazu notwendigen Güterabwägung ein für allemal den gleichen Wertmaßstab anzuwenden und ersichtlich zu machen. Ein *solches* Grundgesetz der Kirche können wir uns nur dringend wünschen.

⁷ Im Jahr 1921 hat die Religiosenkongregation den Versuch unternommen, die ganze künftige Entwicklung der Orden und religiösen Genossenschaften in eine genau vorgeschriebene Bahn zu zwingen (*Acta Apostolicae Sedis* 13, 1921, 312–319). In aller kürzester Zeit waren diese Bestimmungen überholt und mußte die Kongregation Aufgaben und Arbeitsweisen von religiösen Genossenschaften genehmigen, für die sie ausdrücklich jede Aussicht auf Genehmigung ausgeschlossen hatte. Seit dem Konzilsdekret „*Perfectae caritatis*“ hat jenes Dekret der Religiosenkongregation nur noch rechtshistorisches Interesse.

Johann Hofmeier

Kirchliche Strukturplanung

Die Sachkommission IX (Ordnung pastoraler Strukturen) der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat sich ein doppeltes Ziel gesetzt: Vorbereitung eines Rahmensplans für künftige Neuordnung und Vorschläge zur Reform der kirchlichen Verwaltung. Die Kommission verglich zunächst die vorliegenden Strukturpläne. Erste Arbeitsergebnisse daraus dürfen als Kritik an diesen Plänen verstanden werden: Die kirchliche Amtsführung muß durchsichtiger werden; die Gemeindeglieder sind an den kirchlichen Entscheidungen zu beteiligen; kirchliche Strukturen dürfen nicht absolut gesehen werden. Daß diese Forderungen in den diözesanen Entwürfen zu wenig berücksichtigt sein sollten, überrascht deshalb, weil niemand mehr bestreitet, daß die Strukturen die Pastoralitätigkeit in gleicher Weise fördern wie hemmen können und daß sich kirchliche Strukturveränderungen und Bewußtseinswandel gegenseitig bedingen. Freilich wird die notwendige Strukturveränderung als unvermeidlich hingenommen, weil die Entwicklung im Bereich der Schule und der kommunalen Gebietsreform sowie der immer stärker spürbare Priestermangel dazu zwingen. So gehen manche kirchlichen Strukturmodelle mehr von einer Mentalität der Anpassung an die sozialen Gegebenheiten aus als vom gewandelten Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils. Kirchliche Handlungs- und Personalstrukturen, denen letztlich die Territorialstruktur folgen müßte, werden zu wenig beachtet oder deren Änderung wird nicht gewagt.

Im folgenden wird das Modell der Erzdiözese Detroit vorgestellt, das konsequent von der kirchlichen Handlungsstruktur ausgeht, die eine demokratische Personalstruktur bedingt; aus ihr ergeben sich die Prinzipien für die territoriale und überterritoriale Pastoralplanung. Um vergleichen zu können, werden zuvor aus den vorliegenden Strukturplänen deutscher Diözesen die wichtigsten Vorschläge und Modelle aufgeführt.

I. Die geplanten Strukturveränderungen in deutschen Diözesen

Die Entwürfe zur Strukturplanung in deutschen Diözesen halten an den territorialen Strukturen der Diözesen fest, differenzieren und ergänzen sie jedoch durch funktionale Strukturen¹. Angestrebt wird eine territoriale Differenzierung in Wohnviertel- oder

¹ Handbuch der Pastoraltheologie III (Freiburg 1968) 84–92; Lothar Roos, Kann man den Heildienst der Kirche planen?, in: Lebendige Seelsorge 22 (1971) 111–122.

Basisgemeinde, Pfarrei, Pfarrverband, Verbandspfarrei, Dekanat, Seelsorgszone, Stadtkirche, Region und Bistum. Doch gehen vor allem die Vorstellungen über Größe und Aufgabe der Pfarrei und der Region weit auseinander.

1. Die Pfarrei

An der Organisation der Pfarrei wird grundsätzlich festgehalten, doch soll ihre Autonomie zugunsten überregionaler Zusammenarbeit eingeengt werden. „Die Pfarrei bleibt die auf Gebietsgrundlage aufgebaute Basis der Seelsorgeeinrichtungen. Angesichts der heutigen differenzierten pastoralen Aufgaben müssen aber Größe und Funktion der Pfarrei überprüft werden. Keinesfalls darf für die Pfarrei eine ausschließliche Zuständigkeit für sämtliche Aufgaben der Pastoral- und Bildungsarbeit gefordert werden. Manche Aufgaben können u. U. besser von Pfarrverbänden oder ‚Nachbarschaften‘ übernommen werden. Deshalb sind alle im Dienst einer Pfarrei tätigen Priester und Laien verpflichtet, seelsorgliche Aufgaben innerhalb der Gesamtregion zu übernehmen. Dasselbe gilt für Priester und Laien, die mit außerpfarrlichen Arbeiten betraut sind.“²

Sollen in dieser Grundeinheit alle wichtigen kirchlichen Funktionen, eine zeitgemäße Pastoral und eine eigene Verwaltung möglich sein, dann ist in ländlichen Gebieten und in Kleinstädten mit einer Bewohnerzahl zwischen 3 und 8000 für diese Gesamtpfarreien (Zentralpfarreien, Pfarrverbände) zu rechnen³.

Die Überlegungen in der Diözese *Münster* gehen von der gesellschaftlichen Entwicklung aus. Die Kirche müsse die Entwicklung zu Großgemeinden und Großkreisen beachten, um den Erfordernissen der Seelsorge gerecht zu werden. Auch die territoriale Grundeinheit der kirchlichen Struktur müsse in Zukunft auf die Großgemeinde verlagert werden, die als Großpfarrei die zukünftige territoriale Grundeinheit der Kirchenstruktur werden muß⁴. Fraglich bleibt freilich, ob eine Großpfarrei, deren Einwohnerzahl zwischen 20 000 und 100 000 anzusetzen wäre, die territoriale Grundeinheit der kirchlichen Struktur sein könne. Der Plan verzichtet bewußt darauf, daß in Zukunft die territoriale Grundeinheit mit der seelsorglichen Grundeinheit, die Pfarrei mit der Gemeinde, deckungsgleich ist. In einer Großpfarrei könnten vielmehr mehrere Gemeinden nebeneinander bestehen.

Diese wenigen Hinweise genügen, um zu zeigen, wie unterschiedlich die Vorstellungen über die seelsorglich-territorialen Grundeinheiten sind. Ganz offensichtlich ge-

² Richtlinien für eine verantwortliche pastorale Zusammenarbeit im Bistum Aachen: Sonderdruck aus dem Kirchlichen Anzeiger vom 15. 11. 1967, S. 6.

³ Arbeitspapier „Pfarrverband Erdweg“, Seelsorgereferat des Erzbistums München und Freising vom 6. 2. 1970; Entwurf zur Form der künftigen Seelsorgsplanung im Erzbistum Paderborn vom 1. 5. 1968; Überlegungen und Vorschläge einer Regionalgliederung des Bistums Hildesheim vom 27. 12. 1969.

⁴ Strukturplan. Überlegungen und Vorschläge zur Struktur der Seelsorge im Bistum Münster (o. J.) S. 11.

nügen hier Zweckmäßigkeitsgründe, die zum Zusammenschluß von Zwerg- und Einmann-Pfarreien zwingen, ebensowenig wie soziologische Überlegungen, die eine Anpassung der kirchlichen territorialen Strukturen an die kommunale Entwicklung nahelegen. Auch die kirchliche Grundeinheit läßt sich, sei sie nun funktionaler oder territorialer Art, sinnvoll nur entsprechend der Handlungs- und Personalstruktur der Kirche verändern.

2. Die Region

Das II. Vatikanische Konzil hat die Einteilung der Diözesen in Regionen angeregt. In deutschen Diözesen ist es darauf überraschend schnell zur Regionaleinteilung gekommen. Übereinstimmend ist die Begründung:

„Die Aufgliederung des Bistums in Regionen wird durch die Notwendigkeit bestimmt, arbeitsfähige Bezirke zu bilden, die möglichst weitgehend den sozialen Räumen entsprechen sollen sowie für Koordination und Adaption der pastoralen Aufgaben geeignet sind. Die Regionen sind also Einheiten, in denen eine gemeinsame und sachgerechte Seelsorge verantwortlich ausgeübt wird. Durch die Einordnung dieser Arbeit in die diözesane Gesamtpastoral tragen sie zum Wachstum und zur Aufverbauung des ganzen Bistums bei. Vom Bischof beauftragter Leiter einer Region ist der Regionaldekan.“⁵

Ein Vergleich der einzelnen Diözesanentwürfe zeigt wiederum, daß sich hinter der Einteilung in Regionen unterschiedliche Vorstellungen verbergen:

- a) Die Region ist deckungsgleich mit dem bisherigen Dekanat;
- b) die Region ist eine übergeordnete Pastoreinheit, die in einzelne Dekanate untergliedert ist;
- c) die Region ist so konzipiert, daß sie zu einem Teilbistum werden könnte.

Gute Voraussetzungen für die Regionaleinteilung bestanden im Bistum *Essen*. Die Struktur ist durch die Großstädte und Großbetriebe vorgegeben. Außerdem hatten schon vor dem Konzil einige sogenannte „Stadtkirchen“ einen hohen Grad von Eigenständigkeit erworben. Deshalb kam es im Bistum schon 1966 zur Bildung von elf Regionen (9 Stadtkirchen = Stadtdekanate und 2 Kreiskirchen = Kreisdekanate). Innerhalb dieser Regionen haben sich Konvente zur Förderung der Zusammenarbeit herausgebildet:

„1. Ein Zentralkonvent, der mit mehreren Pfarreien ein Zentrum umschließt, das geographisch, verkehrsmäßig, wirtschaftlich, schulisch, kulturell und auch kirchlich durch eine zentral gelegene Pfarrei vorgegeben ist . . .

2. Ein Konvent an der Peripherie: Von dem unter 1. genannten Kristallisationsprozeß bleiben zunächst weiter umliegende Pfarreien unberührt. Wenn diese Pfarreien sich in dem einheitlich vorgegebenen Raum zusammenschließen, gewinnen sie nicht nur

⁵ Sonderdruck aus dem Kirchlichen Anzeiger vom 15. 11. 1967, S. 3-4.

die allgemeinen Vorteile der Konvente, sondern können auch leichter von den pastoralen Beratungs- und Leistungsdiensten in Stadt und Bistum profitieren.“⁶

Nicht alle Diözesen sind so homogen strukturiert, daß sie über die Aufgliederung in Dekanate hinweggehen könnten. Vor allem in Diözesen mit großer räumlicher Ausdehnung und ländlichen Gebieten wurde die Region zur nächsthöheren Seelsorgeeinheit⁷. Mehrere Dekanate werden zur Region zusammengefaßt. Gleichzeitig wird von unten her die Bildung von Pastoralverbänden vorgeschlagen.

Die Aufgaben dieser Pfarrverbände sind für das Bistum Aachen bereits festgelegt:

1. Die gesamte Seelsorge im Pastoralverband muß sich in die regionale und diözesane Seelsorgeplanung einfügen.

2. Die seelsorgerlichen Aufgaben des Pastoralverbands erstrecken sich insbesondere auf die Kooperation und Koordination in den Grunddiensten (z. B.: Pfarrgottesdienste, Sakramentenspendung, allgemeine pfarrliche Caritas) und auf die Zielgruppenseelsorge (Lebensphasen, Beruf, Bildungsstand u. ä.).

3. Die Verwaltungsaufgaben innerhalb des Pastoralverbands sind so zu organisieren, daß die Beschäftigung hauptamtlicher Kräfte möglich und gerechtfertigt ist⁸.

Die bei einer solchen Neustrukturierung auftretenden Kompetenzschwierigkeiten zwischen Region und Dekanat und Pfarrverband werden durchaus erkannt⁹.

In anderen Bistümern könnten sich aus der Regionaleinteilung Teilbistümer mit eigenen Bischöfen entwickeln. Am nächsten kommt dieser Vorstellung der Strukturplan der Diözese *Münster*. Dort ist als territoriale Grundeinheit die Großpfarrei vorgesehen. Deren Einwohnerzahlen ist zwischen 20 000 und 100 000 anzusetzen, so daß etwa 50 bis 80 solcher Großpfarreien im Bistum entstehen könnten. Da die Zusammenarbeit mit dem Bischof ohne Zwischeninstanzen schwierig ist, werden sechs Regionen vorgeschlagen.

⁶ Konvente zur Förderung arbeitsteiliger Zusammenarbeit von Priestern in Pfarreien. Eine Handreichung zur Gesamtpriesterkonferenz vom 5. 1. 1970, S. 4.

⁷ So hat z. B. *Regensburg* die insgesamt 45 Dekanate in 8 Regionen zusammengefaßt. In Hildesheim geht die Untergliederung noch weiter, wo die Diözese in insgesamt 5 Regionen eingeteilt werden soll. Diese Regionen werden wieder aufgegliedert in einzelne Bezirke, gewöhnlich 2 oder 3, zu denen dann wieder mehrere Dekanate (zwischen 2 und 6) zusammengefaßt werden. Ganz ähnlich ist es im Bistum Aachen, das ebenfalls in 8 Regionen eingeteilt wurde, die übergeordnete Funktionen wahrnehmen sollen.

⁸ Rahmenplan für die überpfarrliche Zusammenarbeit für das Bistum Aachen: Sonderdruck aus dem Kirchlichen Anzeiger vom 20. 1. 1970, S. 4-9.

⁹ In *Regensburg* wurde ein eigenes „Statut für die Dekane im Bistum Regensburg“ erlassen, das ganz offensichtlich den Status der Dekanate und der Dekane wahren und deren Aufgaben im Hinblick auf die Errichtung der Regionen umschreiben sollte, die noch im gleichen Jahr geschah. (Dienstanweisung für die Regionaldekane im Amtsblatt für die Diözese Regensburg 1968, 24-27; 110; 164-165.) Für das Bistum *Aachen* wurde 1967 ausdrücklich erklärt, daß eine genaue Abgrenzung der Zuständigkeiten zwischen Dekanat und Region im einzelnen erst nach Ablauf der Erprobungszeit erfolgen kann. Die folgende dreijährige Erprobungszeit brachte keine Klärung, vielmehr soll nach einer erneuten, zeitlich nicht begrenzten Erprobungszeit für den Rahmenplan vom 20. Januar 1970 die Aufgabenverteilung zwischen Region, Dekanat und Pastoralverband geklärt und eine entsprechende Abgrenzung der Kompetenzen vorgenommen werden.

„Der neuen Region sollte ein Regionalrat vorstehen... Der Regionalrat oder auch die Pfarrgemeinderäte und die Seelsorgekonferenzen sollten wiederum drei Vorschläge für den Vorsteher dieser Region machen. Der Bischof beruft aus diesen drei Vorschlägen den Vorsteher der Region als Bischofsvikar... Er ist für die gesamte Seelsorge und die Koordinierung in dieser Region zuständig. Er hat einmal den Bischof zu vertreten, z. B. in der Spendung des Firm sakraments, bei Repräsentationen, und zum anderen die Region zu vertreten beim Bischof und im Generalvikariat... Der Bischofsvikar wird seine Aufgabe nur wahrnehmen können, wenn er hauptamtlich dafür freigestellt ist; er wird vielleicht einer (kirchlichen) Gemeinde in einer Großpfarre vorstehen können. Es sollte überlegt werden, ob nicht der Bischofsvikar für die Dauer seiner Amtszeit residierender Domkapitular sein könnte... Übrigens wäre es denkbar, daß in der weiteren Entwicklung diese Bischofsvikare weithin oder vielleicht sogar ganz die Funktion der bisherigen Weihbischöfe übernehmen könnten.“¹⁰

3. Kritik der vorliegenden Strukturpläne

Beurteilung und Kritik der Strukturpläne und der entsprechenden Entwürfe der Diözesen der Bundesrepublik ist schwierig, weil sie sehr verschieden sind. Die Schwäche der vorliegenden Entwürfe liegt darin, daß sie einseitig die territorialen Veränderungen betonen.

Die Zuordnung und Interpendenz von Handlungs-, Personal- und Territorialstruktur wird entweder nicht gesehen oder nicht konsequent auf alle Funktionen, Bereiche und Glieder einer Teilkirche angewandt. Klare Zielvorstellungen und konkrete Handlungsmodelle fehlen. Das Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils ist den Plänen zufolge nur zum Teil rezipiert; die Prinzipien für die Pastoralpläne werden nicht aus diesem Kirchenverständnis abgeleitet. Die Pläne stehen durchwegs unter dem Zwang der unmittelbaren pastoralen Notwendigkeit.

Insgesamt fällt auf, daß sich die neuen Strukturpläne in den Grenzen des geltenden Kirchenrechts halten, wenn auch kleinere Veränderungen und gelegentliche Experimente angeregt werden. Die diesbezüglichen Wegweisungen und Modifizierungen des Kirchenrechts durch das II. Vatikanische Konzil werden kaum wahrgenommen¹¹. Es ist zu befürchten, daß ein wirklicher Wandel der Strukturen in absehbarer Zeit nicht geschieht, sondern im besten Fall praktikable, aber systemimmanente, letztlich retrospektive Handlungsmodelle entstehen. Das zeigt sich in den Unklarheiten über das Dekanat, das bisher primär Verwaltungsaufgaben wahrnahm, vor allem aber darin, daß in keinem der Modelle der Versuch unternommen wird, die Kompetenzen der zentralen Diözesanverwaltung klar abzugrenzen oder gar einzuengen. Dies wäre um so notwen-

¹⁰ Strukturplan, S. 22–23.

¹¹ Solche Modifikationen bringen die Dogmatische Konstitution über die Kirche, die Dekrete über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Leben und Dienst der Priester und das Laienapostolat. Vgl. hierzu Johannes Neumann, Ist kollegiale Gemeindeleitung kirchenrechtlich zulässig?, in: *Diakonia – Der Seelsorger* 2 (1971) 181–186. Neumann zeigt für den Teilbereich der kollegialen Gemeindeleitung, was durch die Modifikationen des II. Vatikanischen Konzils bereits möglich wäre.

diger, als diese Instanzen den Informationsfluß und die Kommunikation zwischen dem Bischof und den Gliedern seiner Teilkirche hemmen. In manchen Modellen ist eine dirigistische Einstellung unverkennbar. Zukunftsperspektiven sind nicht in dem Maß feststellbar, wie das heute erforderlich wäre¹².

Eine gewisse Anpassungseuphorie schwächt diesen Eindruck nicht ab, sondern verstärkt ihn nur noch. Anpassung an die großräumige staatliche Regionalplanung und Übernahme von Verwaltungsmustern aus dem Industriemanagement könnten womöglich die pyramidenförmig aufgebaute, zentralistische kirchliche Verwaltung nur noch festigen, anstatt sie für die pastoralen Aufgaben der Zukunft zu öffnen. Nicht ganz zu unrecht wird befürchtet, daß die neuen Strukturen eine kostspielige und zeitraubende Perfektion der Organisation bringen könnten. Das könnte zum Gegenteil einer lebendigen Gemeinde, nämlich zu einer Funktionärskirche und zur Entpersönlichung der Seelsorge führen.

II. Der Strukturplan der Diözese Detroit¹³

Time-Magazine schrieb am 11. 4. 1969 vom Strukturplan der Diözese Detroit, er würde Detroit zu einem demokratischen Reformmodell für die Kirche machen. Kardinal *Suenens* macht der Diözese das Kompliment, sie sei zum Symbol für Mitverantwortung in der Kirche und für die Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils geworden. Bereits aus diesen Bemerkungen wird deutlich, daß der Strukturplan von Detroit nicht deshalb über die diözesanen Grenzen hinaus von einer breiten Öffentlichkeit beachtet wird, weil er an der klaren territorialen Gliederung in Pfarrei, Vikariat (Region) und Diözese festhält, sondern aufgrund seiner Gestaltungsprinzipien. Wohl wurde auch dieser Strukturplan „von oben“ angeregt. Im Ergebnis ist er jedoch das Werk der ganzen Kirche von Detroit. In einem eigenen „Parish Participation Plan“ gelang es unter dem Motto „Seeking Progress Together“ (gemeinsam den Fortschritt suchen), Laien, Priester und Ordensleute zur Mitarbeit anzuregen¹⁴.

Die Gestaltungsprinzipien des Strukturplans ergeben sich aus dem Ziel, das sich die Synode gemäß dem II. Vatikanischen Konzil gesetzt hat, die Kirche als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen untereinander und mit Gott wirksamer zu machen. Die Kirche wird verstanden als das Volk Gottes, in dem aufgrund der einen Taufe und des allgemeinen Priestertums prinzipiell Gleichheit aller Glieder besteht¹⁵. Sollten diese Erklärungen aber nicht Worte bleiben, sondern Aktion werden, dann kam es darauf an,

¹² Vgl. Kirche 1985. Arbeitsbericht Nr. 8 des Schweizerischen Pastoralinstituts (St. Gallen 1970) 15 f.

¹³ 1969 Synod – Archdiocese of Detroit (Detroit, Michigan 1969).

¹⁴ Zur Geschichte der Synode vgl. Herder Correspondence, August 1969 und „Renewal in Process“, hrsg. vom Institute for Continuing Education, Archdiocese of Detroit (Detroit 1969).

¹⁵ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 32; vgl. Concilium 7 (1971) Heft 3, das über den Fragenkomplex Demokratie in der Kirche handelt.

die Möglichkeiten eines demokratischen Führungsstils durch die Mitverantwortung und Mitbestimmung aller Glieder der Kirche auszuschöpfen. In Detroit war man entschlossen, das Wort zur Tat werden zu lassen. Damit ist bereits Wesentliches über den Strukturplan gesagt: Die Territorial- und Verwaltungsstruktur muß sich nach der Handlungsstruktur der Kirche richten; sie muß in der Personalstruktur das Prinzip der Gleichheit garantieren, damit das allgemeine Priestertum wirksam werden kann.

1. Die kirchliche Handlungsstruktur

Zur Aufgabe der Kirche macht der Strukturplan von Detroit keine eigenen Aussagen. Es wird jedoch betont, daß die Kirche ihre Aufgaben an der Welt und in der Welt nur erfüllt, wenn in ihr selbst ein kontinuierlicher Bildungsprozeß zur Förderung des Glaubens stattfindet.

a) *Die Förderung des Glaubenslebens*

In den Getauften fördert die Kirche einen dynamischen Wachstumsprozeß durch die Liturgie und die christliche Unterweisung. Um diesen Prozeß nicht dem Zufall zu überlassen und um ihn zeitgemäß zu gestalten, wurden in Detroit eigens Abteilungen für Liturgie und kirchliche Bildungsarbeit geschaffen, die vorwiegend Organisations- und Verwaltungsarbeiten zu leisten haben.

Die *Abteilung für Liturgie* dient der Diözese und ihren Pfarreien in liturgischen Belangen. Sie ist an die Weisungen der Synode und an den jeweiligen Stand der Meinungsbildung in den pfarrlichen Liturgieausschüssen gebunden. Liturgieausschüsse sind in jeder Pfarrei aus Laien, Ordensleuten und Priestern zu bilden. Die Ausschüsse sind für alle liturgischen Fragen in der Pfarrei zuständig (Liturgische Weiterbildung der Gemeinde, Ausbildung von Lektoren, Auswertung der sonntäglichen Homilie, Kirchenmusik, Kirchenschmuck, Planung und kritische Überprüfung aller liturgischen Handlungen). Von ihnen gehen über die Vikariatsgremien die Anstöße für die Arbeit der Abteilung für Liturgie aus.

In der *Abteilung für christliche Bildungsarbeit* werden alle Ämter und Institutionen der Diözese zusammengefaßt, die sich mit Bildungsfragen befassen. Die Abteilung hat dafür zu sorgen, daß auf Pfarr-, Regional- und Bistumsebene alle Bildungsmöglichkeiten ausgeschöpft werden. Ihnen obliegt die Weiterbildung der Eltern, Lehrer und Katecheten. Für die katechetische Arbeit in den Pfarreien und Vikariaten stellt sie Arbeitsunterlagen bereit.

b) *Der Weltauftrag der Kirche*

Ihren Weltauftrag kann die Kirche nur erfüllen, wenn ihre Glieder die Probleme der Menschheit kennen, vom Geist der Brüderlichkeit durchdrungen sind und ihre Liebe nicht nur in Worten, sondern auch in der Tat zeigen. Schwerpunktmäßig haben sich

für die Verwirklichung dieses Auftrags drei Arbeitsgebiete herausgebildet, für die entsprechende Institutionen geschaffen werden: 1. Die Missionstätigkeit; 2. die christliche Diakonie mit ihrer Sorge um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt; 3. das Bestreben um die Einheit aller Christen.

Das *bischöfliche Missionssekretariat* koordiniert und fördert alle missionarischen Aktivitäten des Bistums; es unterstützt die Missionsausschüsse auf Sekretariats- und Pfarrebene; es ist zuständig für die Ausbildung, den Einsatz und die Unterstützung der Laienmissionare; es ist bemüht um die missionarische Einstellung der Kirchenglieder und versucht, alle jene Kommunikationsmittel zum Einsatz zu bringen, die der Missionsarbeit dienlich sind.

Die *Abteilung für christliche Diakonie* (Caritas) koordiniert alle sozialen und karitativen Aktionen in der Diözese. Sie stellt Prioritäten auf und entwickelt Programme für zukünftige Aktionen. Sie fördert das Verständnis für die Nöte der Menschen in Nachbarschaft, in Gemeinde, Stadt, Nation und der ganzen Welt. Sie ruft zum politischen Engagement auf, um mit allen Menschen guten Willens für eine gerechtere und friedlichere Welt tätig zu sein.

Das *Sekretariat für ökumenische Fragen* soll die Einheit der Christen fördern, indem es auf Pfarr- und Vikariatsstufe ökumenische Arbeitskreise anregt, in allen Erziehungs- und Bildungsinstitutionen ökumenisches Denken weckt, Hilfen für ökumenische Veranstaltungen anbietet und Vorschläge zur besseren Zusammenarbeit aller Christen erarbeitet.

Die Errichtung der erwähnten Institutionen ist insofern neu, als diese das erzbischöfliche Ordinariat überflüssig machen, das aufgelöst wurde. An die Stelle einer zentralistischen Verwaltungseinheit treten Institutionen, deren Funktion sich im Dienst und in der Hilfe für die pastorale Tätigkeit erschöpft. Die Abteilungen und Sekretariate haben keine Entscheidungsbefugnis. Sie sind in ihrer Arbeit an die Weisungen der pastoralen Entscheidungsgremien gebunden, von denen noch zu sprechen sein wird.

Es war das Ziel dieser Neuordnung, die gesamte kirchliche Verwaltung auf die kirchliche Handlungsstruktur hinzuordnen, die einzelnen Ämter zu vereinfachen und für den Kommunikationsprozeß zwischen den pastoralen Ebenen zu öffnen. Dies ist gelungen, weil sich in Zukunft die Organisationsformen auf Pfarr-, Vikariats- und Diözesanebene entsprechen.

2. Die kirchliche Personalstruktur

Die kirchliche Personalstruktur folgt dem Prinzip der Gleichheit aller Kirchenglieder aufgrund der Taufe. Alle Getauften nehmen kraft des allgemeinen Priestertums an der Sendung der Kirche teil, die das Heil zu bezeugen und allen Menschen zu vermitteln hat. Nicht zuletzt um der Einheit willen braucht das Gottesvolk in seinem konkreten Handeln die Träger des kirchlichen Dienstamts mit ihrer Führungsfunktion als Zeichen

dieser Einheit. Die Sakramente der Weihe und der Taufe sind einander zugeordnet und bedingen einander. Ist die Taufe das Sakrament des einen Priestertums der Kirche, so ist das Weihesakrament das Sakrament des Dienstes an dem einen Priestertum und damit das Sakrament der Unterscheidung in der ursprünglichen Einheit. Taufe und Weihe sind die polaren Grundpositionen, auf denen Einheit und Verschiedenheit im Gottesvolk beruhen, so daß schließlich in allen kirchlichen Strukturen diese Polarität sichtbar werden muß.

Neu sind diese Überlegungen freilich nicht. Neu war für Detroit nur, daß der Bischof bereit war, von dieser Polarität aus die Erneuerung seiner Diözese anzustreben. Entscheidend wurde aber innerhalb dieser Polarität die neue Aufgabenverteilung zwischen Bischof, Priestern, Ordensleuten und Laien.

a) *Der Bischof*¹⁶

Ein Strukturplan, der auf der Polarität zwischen Bischof und Laien aufbaut, mußte das Dilemma beheben, daß der Bischof für die meisten Glieder der Diözese ein ihnen ferner Würdenträger und eine entrückte Amtsperson darstellte, mit der sie bestenfalls bei besonderen Anlässen zu tun hatten. Wenn die Polarität sinnvoll sein sollte, mußte der Bischof in seiner Diözese präsent werden. Es mußte sichergestellt werden, daß die Stimme der Glieder der Kirche unverfälscht bis zum Bischof durchdringen kann und daß zugleich der Bischof von sich aus den Kontakt mit ihnen aufnimmt. Wenn Mitverantwortung und Kooperation nicht leere Worte bleiben sollten, mußten Strukturen geschaffen werden, durch die der Bischof näher zu den einzelnen Gemeinden hinrückt. Die Synode stand vor der schwierigen Aufgabe, Zeit und Funktion des Bischofs so zu organisieren, daß er für die gesamte Diözese die Rolle des Pastors anstelle der des Administrators einnehmen kann. Zugleich aber mußte das Kommunikationsproblem gelöst werden. Da es für den Bischof physisch unmöglich ist, in mehreren hundert Pfarreien präsent zu sein, mußten Zwischeninstanzen geschaffen werden, deren primäre Aufgabe es sein sollte, die wechselseitige Kommunikation zu fördern, ohne in die kommunikationshemmende Pufferfunktion zu verfallen, die das Ordinariat oftmals einnahm. Man fand die Lösung in der Vikariatsstruktur: die Diözese wurde in Vikariate mit einem bischöflichen Vikar an der Spitze eingeteilt.

Daß die Synode von Detroit einen Strukturplan auf der Polarität zwischen Bischof und Gläubigen entwerfen konnte, der auch verwirklicht wird, war nur möglich, weil der Prozeß der Bewußtseinsbildung und des Umdenkens zuerst beim Bischof begonnen hatte. Der Bischof war offen für alles, was aus dem Kirchenvolk auf ihn zukam, ohne sich deshalb mit einzelnen Gruppen zu identifizieren oder andere zum Schweigen zu bringen. Und nicht nur das; das Umdenken ermöglichte ihm, daß er auch auf jene

¹⁶ Auf die Stellung des Bischofs im Gesamtbischofskollegium der Kirche und seiner Bindung an ein bestimmtes Territorium kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. hierzu Handbuch der Pastoraltheologie I (Freiburg 1964) 167–174.

Gruppen hören und ihren Beitrag für das Ganze verwerten konnte, denen er selbst zu progressiv erschien oder die eine traditionelle Richtung vertraten. Bischof für alle will wohl jeder Bischof sein, aber nicht jedem Bischof gelingt es, die Spannung auszuhalten, die darin besteht, die Überlieferung zu bewahren, getreu auszulegen und zugleich den Menschen in ihrer konkreten Situation Diener und Heilungsvermittler zu sein. Der Pastoralplan von Detroit beweist, daß eine demokratische Kirchenstruktur ohne Verfälschung des Bischofsamts möglich ist, wenn uneingeschränkt an der Funktion des Bischofs für das Gottesvolk festgehalten wird.

b) Die Laien

Die Stellung der Laien in der Kirche wird von ihrer Aufgabe bestimmt. Sie haben aufgrund des allgemeinen Priestertums eine eigenständige, direkte und definitive Aufgabe und einen entsprechenden Auftrag, den sie nicht nur als einzelne, sondern auch in Gemeinschaft mit dem gesamten Gottesvolk erfüllen sollen. Sie müssen deshalb ihre Ansichten zur Sendung der Kirche unüberhörbar äußern können und sie müssen die Möglichkeit erhalten, sich entsprechend ihren Aufgaben weiterzubilden.

Der erste und ursprünglichste Ort der Laienaktivität ist die Pfarrei. Als besondere Aufgaben werden die christliche Erziehung und Bildungsarbeit, die Jugendarbeit, die Errichtung einer humanen Sozialordnung und ganz allgemein das beständige Zeugnis für Christus in der Welt von heute genannt. Zwei Erlasse sind diesbezüglich wichtig:

Um zu ermöglichen, daß die Laien in der Kirche diesem Ideal immer mehr entsprechen, wird das Amt des *bischöflichen Delegaten für die Laien* errichtet. Es ist einem der drei Weihbischöfe der Diözese übertragen. Der Delegat ist für alle Fragen zuständig, die den Laien betreffen. Er ist zugleich der persönliche Vertreter und Kontaktmann des Erzbischofs zu den Laien. Zwischen den Laien und dem Bischof der Diözese gibt es sonst keine Zwischeninstanz.

Gewählte Laien sollen in den *Räten* auf Pfarr-, Vikariats- und Diözesanebene in genügender Zahl und in einer solchen Weise vertreten sein, daß sie die Rechte, Pflichten und Anliegen der Laien im gesamten Leben der Kirche angemessen vertreten können.

Entscheidend ist freilich, ob diese Räte Beratungs- oder Entscheidungsgremien sind¹⁷. Detroit hat den Räten *Entscheidungsfunktion* zugesprochen. Ausdrücklich heißt es im Dekret, daß die Pfarrgemeinderäte für die Entscheidungen, die das Leben der Pfarrgemeinde betreffen, verantwortlich sind. Diese Verantwortung erstreckt sich nicht nur auf sogenannte „weltliche“ Belange und Fragen der Institution und Organisation. Ein Mißbrauch solcher Entscheidungsfunktionen wird offensichtlich nicht befürchtet.

¹⁷ Wie schwierig diese Frage besonders in unseren deutschen Verhältnissen zu lösen ist, geht aus dem einschlägigen Abschnitt des „Pastorale“ hervor. Dort wird davor gewarnt, die Frage hochzuspielen, ob die Pfarrgemeinde gegenüber dem Pfarrer nur beratende oder auch entscheidende Funktion habe, weil diese Frage in der derzeitigen Rollenunsicherheit das Gegenüber der Positionen verhärten könnte (Pastorale, Faszikel Gemeinde, Mainz 1970, 41 f.).

Als einzige Direktive wird gegeben, daß ein Pfarrgemeinderat seinen Willen denen, die Entscheidungen durchführen, nicht aufzwingen soll, ohne deren Meinung und Erfahrung erst überdacht zu haben. Aber damit wird die grundsätzliche Entscheidungsfähigkeit des Pfarrgemeinderats nicht nur nicht zurückgenommen, sondern nur noch deutlicher hervorgehoben.

c) *Die Ordensleute*

Der Strukturplan von Detroit erkennt die Bedeutung der Orden für die Kirche an. Wenn sich die Teilkirche als Volk Gottes versteht, ist es um der Sendung der Kirche und ihrer Einheit willen wünschenswert, daß sich die Orden so weit als möglich in die Diözese integrieren. Die Ordensleute werden deshalb ermuntert, in den Pfarreien, in denen sie leben, am pfarrlichen Leben teilzunehmen. Um den Orden ihre Eigenständigkeit zu sichern und sie zugleich in die Diözese einzugliedern, erläßt der Strukturplan folgende Bestimmungen:

Es wird das Amt des *Delegaten für die Ordensleute* geschaffen, das einer der drei Weihbischöfe einnimmt. Für die Ordenspriester ist der Delegat für den Klerus zuständig. Der Delegat ist der direkte Stellvertreter des Erzbischofs für die Ordensleute, die nicht Priester sind. Die Ordensleute haben zu ihm direkten Zugang. Er ist zuständig für alle Fragen, die sie betreffen. Aus den Mitgliedern der betreffenden Gruppen wird ein bischöfliches *Komitee* für nichtpriesterliche Ordensleute und ein eigenes für Ordenspriester errichtet.

Auf allen Ebenen ist dafür zu sorgen, daß die Ordensleute entsprechend in den Räten vertreten sind. Alle Verträge, die irgendwelche apostolischen Aufgaben betreffen, sind nach den bischöflichen Richtlinien und Empfehlungen abzuschließen. Dadurch soll zum Ausdruck kommen, daß die Ordensleute in allen apostolischen Aufgaben dem Erzbischof verantwortlich sind.

d) *Der Klerus*

Der Strukturplan von Detroit versteht den Priester vom Bischof her. Der Bischof kann seine pastorale Verantwortung nur erfüllen, wenn er sie mit anderen teilt. Zu diesem Zweck werden Priester geweiht. Der Priester ist in seinem Gewissen gebunden, das apostolische Zeugnis des Bischofs authentisch in seinem Aufgabenfeld darzustellen. Um das sicherzustellen, wird folgendes angeordnet:

Der *Delegat für den Klerus* (einer der drei Weihbischöfe, der zugleich der Generalvikar ist) ist der direkte Vertreter des Erzbischofs gegenüber allen Priestern der Diözese. Er ist für alle Fragen des priesterlichen Lebens und der Fortbildung zuständig. Zusammen mit dem Vikar der Pfarreien und den bischöflichen Vikaren in den Regionen ist er für den Stellenplan verantwortlich. Mit den bischöflichen Vikaren und dem Seelsorgerat der Erzdiözese bildet er in Streitfällen, in die Priester verwickelt sein könnten, das Schiedsgericht.

Die Personalstruktur ergibt sich folgerichtig aus der kirchlichen Handlungsstruktur.

Sie zielt auf ein Höchstmaß an wechselseitiger Kommunikation zwischen Bischof und Laien, Ordensleuten und Klerikern ab. Der Bischof ist durch die Legaten für die Laien, die Ordensleute und die Priester für alle zugänglich. Die Personalstruktur gilt auf allen Ebenen kirchlichen Handelns und verwirklicht auf einsichtige Weise die polare Spannungseinheit zwischen Taufe und Weihesakrament, die keine andere Unterscheidung (Titel, Auszeichnungen) zuläßt.

Offen bleibt zunächst, wer diejenigen Aufgaben der bischöflichen Kurie wahrnehmen soll, die von den bisher genannten Abteilungen, Sekretariaten und Delegaten nicht übernommen werden. Im Verlauf der bisherigen Darstellung wurde noch nicht befriedigend geklärt, ob allein schon die Entscheidungsfunktion der bischöflichen Räte ein adäquates Gegengewicht gegen die überaus starke bischöfliche Position bildet. Diese bischöfliche Position könnte nämlich vom Inhaber des bischöflichen Amtes zu einer zentralistischen und diktatorischen Machtposition ausgebaut werden. Die Lösung für diese Probleme bringt die Territorial- und Verwaltungsstruktur, in der sich Handlungs- und Personalstruktur konkretisieren.

4. Kirchliche Territorial- und Verwaltungsstruktur

Wie bereits erwähnt, ergibt sich die kirchliche Verwaltungsstruktur aus der vorgegebenen Handlungs- und Personalstruktur. Die Kirche von Detroit äußert sich ausdrücklich zur Bedeutung der Verwaltungsstrukturen. Sie haben den Zweck, alle jene Möglichkeiten zu schaffen, die notwendig sind, damit das sakramentale Priestertum des Bischofs wirksam wird. Die wichtigsten Verwaltungsstrukturen, nämlich Pfarrei, Vikariat und Diözese, folgen dem territorialen Prinzip. Neu und kennzeichnend für die Entwicklung in Detroit ist die Schaffung von Vikariaten.

a) *Die Pfarrei*

Die Pfarrei hat als kleinste territoriale Einheit der Diözese ihre Aufgabe bisher gut erfüllt. Sie soll in Zukunft jedoch für funktionale Aufgaben (Personalpfarreien, für Untergliederungen nach Interessen- und Berufsgemeinschaften u.ä.) offener werden. Der Priester macht in der Pfarrei den Bischof präsent, teilt aber seine Aufgabe mit anderen. Deshalb werden die Laien ermuntert, an allen Aktivitäten der Gemeinde mitzuwirken. Sie können sich über den Pfarrgemeinderat an der Entscheidungsbildung in pfarrlichen Angelegenheiten beteiligen. Für Liturgie, für den Missionsauftrag der Kirche, für die soziale Arbeit, die Erziehungs- und Bildungsarbeit und für die ökumenischen Probleme sollen sich in den Pfarreien besondere Ausschüsse bilden.

b) *Das Vikariat (die Region)*

Das Neue und Revolutionäre am Strukturplan von Detroit wird in der Vikariatskonzeption greifbar. Die Synode bestimmt, daß in der Erzdiözese Vikariate gebildet

werden. Alle Pfarreien, Institutionen und Personen der Diözese sind auf sie hingeeordnet. Zum Aufgabenbereich des Vikariats gehört die regionale pastorale Planung, das Mitwirken am diözesanen Entscheidungsprozeß und die Bearbeitung von Eingaben, Entwürfen, Plänen und Wünschen.

An der Spitze des Vikariats steht der *bischöfliche Vikar*. Seine Aufgaben und Befugnisse wurden von der Synode so umschrieben: Er informiert den Erzbischof über das Geschehen und den Geist im Vikariat und das Vikariat über die Pläne des Bischofs. Er ist in personellen und finanziellen Fragen und für Visitationen zuständig. Er ist verantwortlich für die horizontale Kommunikation unter den Pfarreien und für die Durchführung der Beschlüsse des Vikariatsrats. Er ist für die regelmäßige gemeinsame priesterliche Arbeit in Diskussionsgruppen, Rekolektionstagen und Fortbildungstagen verantwortlich. Er bleibt Mitglied des pfarrlichen Teams im Vikariat und übt weiterhin seelsorgerliche Tätigkeit aus.

Dem Vikar steht der *Vikariatsrat* zur Seite. Seine Mitglieder können die Vertreter von gewählten Pfarrgemeinderäten sein. Die Priester eines Vikariats sind geborene Mitglieder, doch haben alle Mitglieder des Vikariatsrats gleichen Status. Der Vikariatsrat hat Entscheidungskompetenz.

Aus diesen Bestimmungen ergibt sich eindeutig, daß die Aufgaben des Generalvikariats auf die Vikariate übergehen mit der einen Ausnahme, daß Stellenplan und Stellenbesetzung vom Legaten für die Priester, zusammen mit dem Vikar für die Pfarreien und den Vikaren, beschlossen wird. Damit tritt eine Dezentralisierung ein, die zu begrüßen ist, weil die Entscheidungen nicht mehr fernab in einem Amt, sondern in der nahen Region fallen. Im Vikar ist der Bischof in der Region präsent und durch den Vikar verschafft sich das Vikariat beim Bischof Gehör. Der Informationsfluß ist dadurch gesichert, daß sich die Vikare regelmäßig zweiwöchentlich mit dem Bischof treffen und ebenso regelmäßig mit den Priestern, den verantwortlichen Gremien des Vikariats und den verantwortlichen Pfarrgremien. Optimale Information und Koordination ist durch die Größe der Pfarreien und Vikariate gewährleistet. Obwohl die Diözese mit 1½ Millionen Katholiken 8 staatliche Distrikte umfaßt, wurde sie nicht in 8, sondern in 25 Vikariate mit durchschnittlich etwa 60 000 Getauften eingeteilt.

Aber alle Vorteile des Strukturplans können die Befürchtung nicht zerstreuen, daß der gesamte Plan auf den Bischof hingeeordnet und gegen einen bischöflichen Machtmißbrauch nicht genügend abgesichert ist. Doch ist dadurch ein Gegengewicht geschaffen, daß die bischöflichen Vikare nicht vom Bischof eingesetzt, sondern von den Vikariatsräten gewählt und dem Bischof zur Ernennung vorgeschlagen werden. Auch die Amtsperioden der bischöflichen Vikare werden von den Vikariaten bestimmt. Sie erstrecken sich in den meisten Fällen auf drei Jahre. Wählbar sind alle Priester des Vikariats und nicht nur die Inhaber von Pfarrstellen. Die Wählbarkeit der bischöflichen Vikare wird somit zu einem deutlichen Beweis für demokratisches Denken und Handeln. Der Bischof hat im Prozeß der demokratischen Meinungsbildung die Meinung der Synode schätzen gelernt.

c) Die Diözese

Der Diözese verbleiben nach der Aufgabenverlagerung in die Vikariate in erster Linie die Aufgabe der Koordination, der Kommunikation, der Information, der Ausbildung für spezielle Aufgaben und der Hilfeleistung für die pastorale Arbeit in den Pfarreien und Vikariaten. Die wichtigsten diözesanen Institutionen sind:

1. die bereits erwähnten drei Delegaten für die Laien, die Ordensleute und die Priester mit ihren Büros;
2. der Vikar für die Pfarreien als der Sekretär der bischöflichen Vikare;
3. die drei Abteilungen für Liturgie, für Bildungsarbeit, für die christliche Diakonie;
4. drei Ämter für Verwaltung, für Planung und für Kommunikation. Der Erzbischof trifft sich regelmäßig mit den drei Delegaten und den sechs Abteilungsleitern zur gegenseitigen Information und zur Diskussion der Direktiven für die Arbeit in den Abteilungen.

III. Folgerungen für die Strukturplanung in der Bundesrepublik

Strukturpläne werden einander gegenübergestellt und verglichen, um Anregungen für die weitere Planung zu gewinnen. Ob sich allerdings aus dem Strukturplan von Detroit konkrete Folgerungen ableiten lassen, ist fraglich, weil die historischen, sozialen, wirtschaftlichen und psychologischen Voraussetzungen in den USA und in der Bundesrepublik verschieden sind. Wesentliche Strukturveränderungen sind für die Kirche in den USA leichter, weil die Strukturen nicht in gleicher Weise geschichtlich gewachsen, sondern bei der Errichtung der kirchlichen Hierarchie aus Europa übernommen wurden. Auch muß wegen der konsequenten Trennung von Kirche und Staat in den USA nicht auf die wechselseitigen Verflechtungen Rücksicht genommen werden. (Vermutlich wagt in der Bundesrepublik schon deshalb niemand an eine völlige Neuordnung der bischöflichen Ordinariate zu denken, weil die notwendigen Verhandlungen in den verschiedenen Bundesländern langwierig und kompliziert sein und unabsehbare Folgen haben könnten.)

Aus dem Strukturplan von Detroit scheinen sich aber auch deshalb keine Folgerungen für die deutschen Diözesen zu ergeben, weil die finanzielle Situation der Kirche in den beiden Ländern eine völlig andere ist¹⁸. Eine Kirche, die nicht mit regelmäßigen Einkünften aus Kirchensteuern und nicht mit gesetzlich geregelten Unterstützungen für bestimmte kirchliche Vorhaben rechnen kann, ist für ein demokratisches Selbstverständnis der Kirche offener. Die Kirchenleitungen sind in den USA schon aus finanziellen Gründen stärker auf ihre Mitglieder angewiesen und so demokratischen Denk-

¹⁸ Im Vorhergehenden wurden die finanziellen Bestimmungen des Strukturplans von Detroit deshalb nicht erwähnt, weil sie für einen Vergleich ohne Bedeutung sind.

weisen zugängiger, als dies in der Bundesrepublik bei der augenblicklichen finanziellen Sicherung der Kirche zu erwarten ist.

Noch ein dritter Einwand erhebt sich gegen mögliche Anleihen aus dem Strukturplan von Detroit. Der Plan kann womöglich deshalb nicht verwirklicht werden, weil er zu idealistisch ist. Er fordert vom Bischof, von den Laien und von den Priestern zu viel. Von den Laien vor allem deshalb, weil sie sich schon zeitlich nicht so für die Kirche einsetzen können, daß sie gefällte Entscheidungen mitverantworten könnten; von den Priestern, weil sie auf die individualistische Arbeitsweise festgelegt und zur erforderlichen Gruppenarbeit kaum fähig sind¹⁹.

Trotz dieser Bedenken muß überlegt werden, ob die besonderen Aspekte des Strukturplans von Detroit nicht doch von der Synodalkommission „Ordnung pastoralen Strukturen“ berücksichtigt werden könnten. Die Konsequenzen der Detroitser Erfahrungen lassen sich in drei Thesen zusammenfassen.

1. *These:* Die Territorialstruktur soll so beschaffen sein, daß in den kleinsten Einheiten der kirchlichen Verwaltung (Pfarrei) die kirchlichen Grundfunktionen möglich sind und die nächsthöheren Einheiten nach dem Prinzip der Subsidiarität auf der größtmöglichen Eigenverantwortung der kleineren Einheiten aufbauen.

Aus dieser These folgt, daß Pfarreien groß genug sein müssen, um die Liturgie zeitgemäß gestalten, den Dienst am Wort differenziert (Predigt, Katechese, Erwachsenenbildung, Berufs- und Standesbildung, Pfarrbrief und ähnliches) durchführen und die karitative Arbeit (Weltdienst) kontinuierlich und geplant tragen zu können. Entsprechend große Pfarreien sind auch deshalb notwendig, weil diese Grundfunktionen nur dann gewährleistet sind, wenn sich in den Pfarreien spezialisierte Laien in genügender Anzahl finden, die bereit sind, sich für die Sendung der Kirche einzusetzen. Nur so ist ein arbeitsfähiger Pfarrgemeinderat mit den zugehörigen Ausschüssen für Liturgie, Missionstätigkeit, Caritas, Ökumene und Bildungsfragen denkbar.

2. *These:* Die Territorial- und Verwaltungsstruktur hat den Zweck, die persönliche Kommunikation in der Kirche zu fördern.

Die persönliche Kommunikation ist auf horizontaler Ebene in der Pfarrei, zwischen den Pfarreien, den Regionen und den diözesanen Dienstämtern notwendig; vor allem aber ist die vertikale Kommunikation zwischen dem Bischof und den Gliedern der Kirche, zwischen dem Bischof und dem Klerus zu fördern.

¹⁹ Wie die ersten Berichte der bischöflichen Vikariate aus Detroit zeigen, treten dort die erwähnten Schwierigkeiten tatsächlich auf. Fr. McKinnen, Detroit, äußerte in einem Interview, daß einzelne der schwierigen Probleme darin bestehen, daß die Priester daran gewöhnt sind, allein zu arbeiten und zu entscheiden, und daß es ihnen schwerfällt, sich in einen demokratischen Prozeß einzufügen. Fr. Walter Hurly erwähnt ebenfalls in einem Interview, daß die größten Hindernisse für den Strukturplan darin bestehen, daß er von Menschen durchgeführt werden soll, die nun einmal so sind wie alle anderen Menschen auch, mit Bildungslücken, persönlichen Problemen, verschiedener Mentalität, Spannungen zwischen den verschiedenen Altersgruppen und Spannungen aus verschiedener theologischer Einstellung.

Aus dieser These ergeben sich zusammen mit der ersten These Richtsätze für die Größe von Pfarreien und kirchlichen Gremien. Von persönlicher Kommunikation auf Pfarrebene kann nur die Rede sein, wenn sich alle jene, die sich am pfarrlichen Gemeindeleben aktiv beteiligten, wenigstens nach einigen Jahren gegenseitig so weit kennen, daß sie in den Wahlvorgängen zu den verschiedenen Räten ihre Voten gezielt abgeben können. Personen, die in den Pfarreien hauptamtlich beschäftigt sind, sollten etwa in einem Zeitraum von drei bis fünf Jahren die Möglichkeit haben, wenigstens sporadisch persönlichen Kontakt mit allen aktiven Gemeindemitgliedern aufzunehmen. Die pastoralen Regionen (Vikariate) sollen von einer Größenordnung sein, die ein gegenseitiges Kennenlernen aller jener zuläßt, die hauptamtlich im kirchlichen Dienst stehen, und die arbeitsfähige Gremien ermöglicht. Für den Bischof ist es wichtig, daß der Regionaldekan oder der bischöfliche Vikar mit den Priestern und den hauptamtlich tätigen Laien der Region, mit den bischöflichen Vikaren der Diözese, mit den Legaten und mit den Leitern der Diözesanabteilungen persönlichen Kontakt hat. Der Bischof ist aber auch daran interessiert, daß die Versammlung der bischöflichen Vikare groß genug ist, um die Pfarreien der gesamten Diözese dem Bischof gegenüber entsprechend differenziert repräsentieren zu können und doch klein genug, um noch arbeitsfähig zu sein²⁰.

Wird das Prinzip der persönlichen Kommunikation bejaht, dann dürfte ein Rahmenplan zur künftigen Neuordnung von Seelsorgsstrukturen nicht umhinkönnen, auf eine differenzierte Territorialstruktur (Wohngemeinde, Pfarrei, Pfarrverband, Dekanat, Stadtkirche, Region) zu verzichten, weil eine solche differenzierte Struktur die Verwaltung kompliziert, dadurch die persönliche Kommunikation behindert und mit Sicherheit die Organisationsprobleme in den Vordergrund schiebt. Die klare Territorialgliederung in Pfarrei, Vikariat und Diözese ist deshalb besonders anzustreben, weil sie den Belangen der kirchlichen Handlungs- und Personalstruktur entspricht.

3. *These*: Die kirchliche Handlungs- und Personalstruktur erfordert die Entlastung des Bischofs von administrativen Aufgaben, eine Neugliederung der kirchlichen Verwaltung und die Übertragung der Entscheidungsbefugnisse von der zentralen Verwaltung auf die verschiedenen Seelsorgeebenen.

Die These unterstützt den schon zum Schlagwort gewordenen Ruf nach mehr Demokratie in der Kirche. Vermutlich wird sie zunächst bei uns nicht akzeptiert werden können, weil sie sich gegen die zentrale diözesane Verwaltung richtet, die sich in ihren Befugnissen bisher mit dem Bischof identifiziert hat. Noch kann in der Bundesrepublik niemand die bischöflichen Ordinariate und die Bischöfe zwingen, ihr Gewissen nicht nur nach der tradierten kirchlichen Lehre zu richten (wobei nur allzu gerne für kirch-

²⁰ In *Detroit* scheint es zu einer idealen Struktur gekommen zu sein, die die oben genannten Bedingungen erfüllt. Die Einteilung der Diözese in 25 Vikariate, die 10–15 Pfarreien umfassen, die Pfarrei mit einer durchschnittlichen Zahl von Getauften von etwa 4000, dürfte den obigen Bedingungen entsprechen.

liche Tradition gehalten wird, was weiter nichts als geschichtlich notwendige Begleiterscheinung kirchlichen Lebens war und davon hervorgebracht wurde), sondern auch nach der Stimme der Kirchenmitglieder. Zumindest scheint der deutsche Episkopat nicht in allen seinen Vertretern anzuerkennen, daß die bischöfliche Autorität ihren Ursprung sowohl in der apostolischen Nachfolge als auch im allgemeinen Priestertum der Kirche hat. Eine solche Feststellung bedeutet weder einen Eingriff in die bischöfliche Autorität noch eine Minderung ihrer Bedeutung. Sie weist ganz im Gegenteil darauf hin, daß der Bischof in erster Linie nicht administrative, sondern vor allem pastorale Aufgaben wahrzunehmen hat. Leider wird aus keinem der vorliegenden Modelle der deutschen Diözesen deutlich, daß dieser Fragenkomplex überhaupt bedacht worden ist. Das läßt den Schluß zu, daß eine solche Strukturveränderung zur Zeit nicht opportun ist. Vermutlich kann der zweite Schritt nicht vor dem ersten getan werden, der darin besteht, daß den Laien in den verschiedenen pastoralen Gremien Entscheidungskompetenz eingeräumt wird.

Auch in Detroit stellt der Strukturplan den zweiten Schritt dar, der erst durch den ersten möglich wurde. Nachdem der Bischof allen Gremien auf Pfarr-, Vikariats- und Diözesanebene schon in der Vorbereitung der Synode Entscheidungskompetenzen eingeräumt hatte, mußte er sich zusammen mit der diözesanen Führungsspitze auf den Dialog mit den Gremien einlassen. Wie gezeigt werden konnte, besteht der entscheidende Fortschritt in dieser Bereitschaft zu einer neuen Bewußtseinsbildung, einer Haltung, die auf allen pastoralen Ebenen gefordert werden muß.

Winfried Baumgart

Lepanto 1571

Zum vierhundertsten Jahrestag der großen Seeschlacht

1. Weltgeschichtliche Bedeutung

Die Seeschlacht von Lepanto ist eine der Entscheidungsschlachten der Weltgeschichte. Sie wurde am 7. Oktober 1571 ausgetragen zwischen der vereinigten Flotte des spanischen Weltreichs, des Kirchenstaats und der Republik Venedig und der Flotte des auf dem Höhepunkt seiner Macht stehenden osmanischen Reichs. Schon die Mitwelt war zutiefst von dem Gefühl durchdrungen, daß der gewaltige Zusammenstoß in Lepanto zwischen der Welt des sich mit unheimlicher Wucht ausbreitenden Islams und des im selbstzerstörerischen Glaubenskampf stehenden Abendlands einen Wendepunkt der Geschichte darstellte. Man verglich Lepanto mit der Schlacht von Actium, wo der Okzident über den Orient triumphiert hatte. Der große spanische Dichter *Cervantes*, Mitkämpfer bei Lepanto, nannte die Schlacht „die glänzende Widerlegung des furchtsamen Glaubens an die Unbesiegbarkeit der Osmanen“¹. Der Sultan in Konstantinopel wurde mit seinem prahlerischen Wort, er werde sein Zelt auf dem Platz von St. Peter in Rom aufschlagen, durch das Schlachtergebnis Lügen gestraft. Die Nachwelt hat sich, unter Anspielung auf die erstaunlich geringen unmittelbaren Folgen von Lepanto, zunächst skeptischer über die Schlacht geäußert. *Voltaire* schrieb in seinem „Essai sur les moeurs“²: „Il semblaît que les Turcs eussent gagné la bataille de Lépante.“ Die Lepantoliteratur nach *Voltaire* ist ihm in dieser ironisierenden Beurteilung großenteils gefolgt, so auch der Verfasser des wichtigsten Lepanto-Werks, der Spanier *Serrano*³. Doch bereits seit *Ranke* begann man sich wieder auf die weltgeschichtliche Bedeutung der Seeschlacht zu besinnen, indem man sie in einen größeren Zusammenhang einfügte. *Ranke* nannte sie, in Anlehnung an die zeitgenössischen Quellen, wie sie damals in der monumentalen Sammlung der „Colección de Documentos inéditos para la Historia de España“⁴ allgemein zugänglich gemacht wurden, eine universal-historische Entschei-

¹ Zit. bei Ludwig Pfandl, Philipp II. (Darmstadt 1969) 430. Vgl. auch Enciclopedia universal ilustrada Europeo-Americano, Bd. 12, 1363 („Cervantes en Lepanto“).

² Oeuvres complètes, Bd. 11 (Paris 1875) 275.

³ Luciano Serrano, La Liga de Lepanto entre España, Venecia y La Santa Sede (1570–1573), Bd. 1–2 (Madrid 1918–1919).

⁴ Bd. 3, 11, 21 (Madrid 1843, 1847, 1852) Vgl. auch Colección de documentos inéditos relativos a la célebre batalla de Lepanto, hrsg. v. José María Aparici (Madrid 1847); La Lega di Lepanto nel carteggio diplomatico inedito di Don Luys de Torres, hrsg. v. A. Dragonetti de Torres (Turin 1931).

dung“ im „Kampf zwischen der Levante . . . und der westlichen Welt“⁵. In unseren Tagen hat der früh verstorbene deutsche Historiker *Felix Hartlaub* in seiner einfühlsamen Studie über „Don Juan d’Austria und die Schlacht bei Lepanto“⁶, einer vielversprechenden Vorarbeit zu einer Biographie des Lepanto-Siegers, von der „selbständigen geistigen Wesenheit“ der Schlacht gesprochen, deren Sinngebung man im letzten nur verstehen könne, wenn man sie von den unmittelbaren politischen Folgen losgelöst betrachte und sie auf eine höhere Ebene der Geschichte erhebe, wo die Frage nach den direkten Folgen nicht mehr angemessen sei⁷. Tatsächlich wird man, wenn man größere Zusammenhänge überschaut, den Geist von Lepanto in den Abwehrkämpfen des belagerten Wien von 1683 und den späteren Türkenkriegen des Prinzen Eugen wiederentdecken können oder wird den Gedanken der Liga, wie er sich in Lepanto zu einem einzigartigen Erfolg verdichtet hat, mit der mittelalterlichen Kreuzzugs-idee in Verbindung bringen dürfen. Wie Cervantes, so hat der französische Historiker *Fernand Braudel*⁸, der heute wohl beste Kenner des Mittelmeerraums im 16. Jahrhundert, auf die moralische Bedeutung der Schlacht von Lepanto hingewiesen, wodurch man der Größe dieses historischen Ereignisses wohl am besten gerecht wird: der Nimbus der türkischen Macht, deren Wirkung auf das damalige Abendland, vor allem auf die unmittelbar betroffenen südeuropäischen Völker und die Völker der Habsburger Monarchie, man sich nicht bedrohlich und unmittelbar genug vorstellen kann, war durch Lepanto gebrochen: „L’enchantement de la puissance turque est brisé.“ Hätten die Türken in Lepanto den Sieg davongetragen – die möglichen Folgen für das Abendland wären kaum auszu-denken.

Der vierhundertste Jahrestag der Seeschlacht von Lepanto ist ein geeigneter Anlaß, sich ihr Zustandekommen erneut zu vergegenwärtigen und auf ihre Voraussetzungen, ihre Bedeutung für die europäische Geschichte im allgemeinen und die Seekriegsgeschichte im besonderen hinzuweisen.

2. Die Gegner: Osmanisches Reich und Heilige Liga

Lepanto ist der Zusammenstoß der beiden Weltmächte des 16. Jahrhunderts, des spanischen und des osmanischen Reichs.

Das *osmanische Reich* ist eine der bedeutendsten politischen Schöpfungen der Weltgeschichte. Um die Mitte des 13. Jahrhunderts beginnt der unaufhaltsame Siegeslauf des aus dem Nordwesten Anatoliens in das byzantinische Reich eingebrochenen Krieger-

⁵ Leopold von Ranke, *Sämtliche Werke*, Bd. 35–36 (Leipzig 1877) 364.

⁶ Phil. Diss. Berlin 1939 (auch erschienen als Bd. 28 der Schriften der kriegsgeschichtlichen Abteilung im historischen Seminar der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin, Berlin 1940).

⁷ Ebd. 48, 176.

⁸ *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, Bd. 2 (Paris 1966). Zitat S. 383.

volks der Türken. Ein Jahrhundert später traten sie mit der Eroberung Konstantinopels das Erbe der oströmischen Weltmacht an. Die Zeit danach, zwischen Mehmed II. (1451 bis 1481) und Suleiman II. dem Großen (1520–1566), ist die Blütezeit der osmanischen Geschichte. Durch die Eroberungen dieser beiden Sultane und des nur acht Jahre regierenden Selim I. (1512–1520) ist der Umfang des Reichs auf etwa das Achtfache vergrößert worden. Den Zeitgenossen war diese Machtentfaltung unheimlich und unfassbar. Die kurze Regierungszeit Selims I. ist eine einzige Kette gewaltsamer Waffentaten. Sein Sohn Suleiman eroberte 1521 Belgrad, 1522 Rhodos, 1526 Budapest und 1551 Tripolis. Um 1560 schrieb der kaiserliche Gesandte in Konstantinopel, der flämische Humanist Ogier Ghislain de Busbecq, voller Bewunderung über die schier unerschöpfliche Machtfülle des osmanischen Reichs und voller Skepsis über die gebrochene Abwehrkraft des Habsburgerreichs⁹. Zu seiner Zeit erstreckte sich die türkische Herrschaft vom Don und der Donau bis zum Golf von Aden, vom Tigris bis zur Sahara und zum Atlasgebirge.

Man fragt sich nach den Gründen dieser gewaltigen Ausdehnung, die zum Teil in denselben Regionen stattfand, über die sich einst die Herrschaft des Imperium Romanum erstreckt hatte, die aber im Vergleich zum jahrhundertelangen Aufbau des römischen Reichs wie im Sturmschritt erfolgt war. Schon Busbecq hatte mit Recht darauf hingewiesen, daß die sozialen, politischen und militärischen Institutionen der osmanischen Türkei nur auf ein Ziel ausgerichtet waren, das der Eroberung. Ranke sah die Wurzeln der osmanischen Kraft in folgenden Faktoren¹⁰: im Lehnswesen, das die Grundlage der Wehrkraft des Reichs bildete; im Janitscharentum, das aus der Lehensmiliz als besondere Elitetruppe herausragte und das sich, ganz im Gegensatz zu den Gegebenheiten des christlichen Abendlandes, nicht aus dem Adel, sondern aus (christlichen) Sklaven rekrutierte; schließlich in der absolutistischen Staatsführung, die durch die Übernahme der byzantinischen Reichs- und Provinzverwaltung über einen intakten Herrschaftsapparat, vor allem über ein geordnetes Finanzwesen verfügte und die ihre monarchische Spitze durch die nach abendländischen Begriffen grauenhafte Einrichtung des Brudermordes vor Thronfolgekämpfen und Anarchie schützte. Zu diesen von Ranke beschriebenen Gründen müßte man die aus der Religion des Islams hergeleitete Pflicht zum heiligen Krieg und überhaupt die Einheit von Kirche und Staat hinzufügen, die im auffallenden Gegensatz zur damaligen Glaubenszerrissenheit des christlichen Abendlandes steht und die Überlegenheit des osmanischen Anspruchs auf die Weltherrschaft über den gleicherweise universalen Herrschaftsanspruch eines Karls V. besonders augenfällig macht. In Lepanto stand nicht nur Frankreich als der Erbfeind der Habsburger abseits, sondern auch das Reich, dessen protestantische Fürsten den protestantenfreundlichen Kaiser Maximilian II. vom Beitritt zur Liga abzuhalten vermochten¹¹.

⁹ Augerii Gislennii Busbequii, *Omnia quae extant* (Basel 1740).

¹⁰ Ranke, a. a. O. (vgl. Anm. 5) 5–15.

¹¹ Wichtige Quellen zu den Liga-Verhandlungen mit Maximilian II.: Nuntiaturreportagen aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken. 2. Abt. 1560–1572, Bd. 5–8 (Wien, Leipzig 1926, Wien 1939, Graz, Köln 1952, 1967).

Obwohl sich in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bereits Anzeichen des Niedergangs bemerkbar machten, erregte die Kraft des osmanischen Reichs unter den Zeitgenossen noch Staunen und Furcht zugleich. So waren sich die venezianischen Botschafter bei der Hohen Pforte, die wohl scharfsinnigsten und kenntnisreichsten Beobachter am Goldenen Horn, in keinem Zweifel über die Macht, über die der „Signor Turco“ noch verfügte¹².

Obwohl die Markus-Republik *Venedig* die Hauptleidtragende der osmanischen Reichsbildung war, hatte sie in den Auseinandersetzungen zwischen dem Abendland und dem osmanischen Reich sich zumeist neutral verhalten und sich dadurch in Europa den Namen „Hure der Türken“ eingehandelt. Seit einem Jahrhundert war das Kolonialreich Venedigs in Griechenland und der Ägäis Stück für Stück verlorengegangen¹³. Die Gründe dafür, daß Venedig sich immer wieder zu einem *modus vivendi* mit der Pforte bereitfand, waren, im Gegensatz zu dem seit Franz I. traditionell gegen Habsburg gerichteten, also offensiven Bündnissystem, defensiver Natur: Venedig versuchte sich durch Gutwilligkeit wenigstens die Reste seiner Kolonien, vor allem das dem anatolischen Festland vorgelagerte, inmitten türkischer Gewässer liegende Zypern, vor dem türkischen Zugriff zu erhalten. Der zweite entscheidende Grund war, daß die Republik in ihrem Levantehandel, durch den sie sich das lebenswichtige Getreide sicherte, vom Schutz und von der Gunst des Sultans abhängig war. Als letzte wirklich selbständige Republik auf italienischem Boden hatte sie bisher, von einer Episode 1538 abgesehen, allen päpstlichen und kaiserlichen Anerbietungen widerstanden, in eine antitürkische Liga einzutreten, da ihr die spanische Übermacht, die ihr in Italien ja allgegenwärtig war, größer und bedrückender erschien als die Abhängigkeit vom Sultan. Es mußte vor Lepanto also ein Umstand eintreten, der die Republik förmlich in ein Bündnis mit Spanien gegen die Türkei hineintrieb. Dieser Umstand war die ultimative Forderung Selims II. vom März 1570 auf Räumung Zyperns.

Für *Papst Pius V.*, der 1566, in demselben Jahr, in dem Suleiman d. Gr. während eines Feldzugs in Ungarn starb, seinen Pontifikat angetreten hatte, war das plötzliche Zerwürfnis zwischen Venedig und Konstantinopel ein Geschenk des Himmels. Wie noch im Fall Spaniens zu zeigen sein wird, konnte Lepanto nur aus dem Zusammentreffen einer Reihe ganz bestimmter Voraussetzungen zustande kommen. Ihr Ausbleiben in der Zeit nach 1571 ist der entscheidende Grund für die vielbeschriebene Folgenlosigkeit von Lepanto. Die Person des Papstes ist eine dieser wesentlichen Voraussetzungen für Lepanto. Einer seiner Vorgänger noch, Paul IV. (1555–1559), hatte aus tiefer Abneigung gegen Spanien ein Bündnis mit dem Todfeind der Christenheit, der Türkei, erwägen können, um das verhaßte Spanien aus seinen italienischen Besitzungen herauszudrängen! Doch schon Pius IV. (1559–1565) nach ihm wurde sich der universalen Aufgaben des Papsttums wieder bewußt, indem er die in schwerem Abwehrkampf gegen die

¹² Vgl. z. B. den Bericht von Marcantonio Barbaro an den Senat aus dem Jahr 1573, in: *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato*, hrsg. v. E. Albèri, Serie 3, Bd. 1 (Florenz 1840) 299–349, bes. 309.

¹³ Vgl. allgemein H. Kretschmayr, *Geschichte von Venedig*, Bd. 3 (Stuttgart 1934).

Osmanen stehenden Johanniterritter auf Malta durch Subsidien unterstützte. Pius V. setzte diese antitürkischen Bestrebungen mit weit größerer Tatkraft fort. Er führte die katholische Kirche nicht nur auf einen Höhepunkt der nachtridentinischen Erneuerung durch Einleitung zahlreicher innerkirchlicher Reformen, er verkörperte auch den Willen des Papsttums, einen europäischen Mächtebund zur Vernichtung der Türken zustande zu bringen¹⁴. In den ersten Jahren nach 1566 hatte er damit trotz zahlreicher Versuche keinen Erfolg. Auf das mit der Türkei ständig liebäugelnde Frankreich war nicht zu rechnen. Kaiser Maximilian II. konnte nicht ohne die in ihrer Mehrzahl protestantischen Kurfürsten handeln. Wie umfassend die Bemühungen Pius' für einen antitürkischen Zusammenschluß waren, zeigen seine Versuche, nicht nur die osteuropäischen Mächte Polen und Rußland – die Hoffnung auf einen russischen Beitritt gründete sich auf das häufig bekundete Interesse Ivans des Schrecklichen für den Katholizismus – zum Anschluß zu bewegen, sondern auch den Perserschah zu einem Angriff auf das Osmanenreich zu veranlassen. Die Hoffnung auf einen ersten Erfolg seiner antitürkischen Diplomatie sah Pius erst 1570 mit der Zuspitzung der venezianisch-türkischen Beziehungen erfüllt. Venedig erschien als ein unerläßlicher Partner, da es über eine große Flotte verfügte. Die diplomatischen Bemühungen des Papstes konzentrierten sich jetzt auf die Gewinnung der militärisch stärksten Macht, die gegen die Türkei aufzubieten war, auf *das Spanien Philipps II.*¹⁵.

Die Auseinandersetzungen und Zusammenstöße zwischen Spanien und der Türkei waren 1570 bereits zu einem Dauerzustand geworden. Unter Karl V. bildeten das Mittelmeer und Nordafrika nur einen Nebenkriegsschauplatz, wenn auch keinen unwichtigen. Nach dem Frieden von Cateau-Cambrésis (1559) mit Frankreich konnte sich Philipp II. mit größerer Aufmerksamkeit der Mittelmeerpoltik widmen. Das türkische Vordringen in Nordafrika bedrohte nicht nur die spanischen Besitzungen in Italien, vor allem Sizilien, sondern auch durch die zur Geißel gewordenen Pirateneinfälle die Küsten des spanischen Mutterlands selbst. Die Glaubensgemeinschaft zwischen den nordafrikanischen Berberstämmen und den Morisken¹⁶ in Granada trug die mohammedanische Gefahr mitten in das Herz Spaniens. Zwischen 1568 und 1570 mußte Philipp einen Aufstand der Morisken in Granada durch seinen Halbbruder Don Juan d'Austria blutig niederschlagen lassen. Im Mittelmeer war die Entscheidung um die Vorherrschaft noch nicht gefallen. Sie hing davon ab, welche der beiden Mächte die Kontrolle über das Zentrum des Mittelmeers ausüben würde. Die Insel Malta war die entscheidende Schlüsselfestung. Wenn auch sie den Johannitern entrissen würde, stand den Türken der Weg ins westliche Mittelmeer offen. Die Türken begannen 1565 zwar mit der Belagerung der Insel, und die Verteidiger waren in großer Bedrängnis, da Philipp

¹⁴ Ludwig Frhr. von Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 8 (Freiburg 8-9/1925). Vgl. auch Michele Lupo Gentile, La battaglia di Lepanto, in: Studi storici in onore de Gioacchino Volpi per il suo 80^o compleanno, Bd. 1 (Florenz 1958) 543-555.

¹⁵ Vgl. allgemein John Lynch, Spain under the Habsburgs, Bd. 1 (Oxford 1964).

¹⁶ Die Mauren hingen trotz der Zwangsbekehrungen zum Christentum ihrer alten Religion an.

seine Flotte nicht einsetzte, doch auf das Eingreifen des sizilianischen Vizekönigs hin zogen sie sich wieder zurück. Obwohl die Seestreitkräfte der beiden Reiche noch nicht mit voller Wucht aufeinandergeprallt waren, kann das abtastende Kräftemessen auf Malta aus der Sicht der Türken doch schon als ein Gipfel- und Wendepunkt angesehen werden. Es war das letzte See-Unternehmen des großen Suleiman, der im Jahr danach dem ersten wirklich Unbedeutenden in der großartigen Reihe der Osmanenherrscher Platz machte. Selim II. zog sich ins östliche Mittelmeer zurück und versuchte, das Herrschaftsverhältnis mit Venedig über Zypern zu bereinigen.

3. Die Liga-Flotte

Als nach dem türkischen Ultimatum an Venedig der Papst seine Einigungsbemühungen mit neuer Kraft begann, waren die Voraussetzungen für eine Beteiligung Philipps nicht ungünstig. Der Morisken-Aufstand war niedergeschlagen, die Revolte in den Niederlanden hatte sich noch nicht gefährlich zugespitzt. Trotzdem war der spanische König nicht begeistert, die Kräfte seines Reichs im Osten des Mittelmeers gegen die Türkei einzusetzen. Die Kreuzzugsstimmung des Papstes teilte er nicht. Wenn er sich nach monatelangen mühsamen Verhandlungen dennoch zum *Abschluß der Heiligen Liga* am 26. Mai 1571 bereitfand, tat er es nicht, um an der Ausdehnung der Grenzen des christlichen Abendlands oder gar zur Eroberung des Heiligen Landes mitzuwirken, sondern um spanischer Ziele willen, die zu diesem Zeitpunkt eben mit den päpstlichen und den venezianischen zum Teil zusammenfielen. Philipp setzte es durch, daß in den Aktionsbereich der künftigen Flottenunternehmungen auch das unter türkischer Herrschaft stehende Algier und Tunis, die Hauptstützpunkte der gegen Spanien gerichteten Piraterie, einbezogen wurden, also ein rein spanisches Interesse neben dem venezianischen Interesse an Zypern und dem päpstlichen an einem entscheidenden Vernichtungsschlag gegen die Türkei. Der auf drei Jahre befristete militärische Teil des Liga-Vertrags¹⁷ sah die Zusammenstellung einer Flotte von 200 Galeeren und 100 Transportschiffen vor und die Aufstellung einer Armee von 50 000 Mann. Die Kosten sollten zu $\frac{3}{6}$ von Spanien, $\frac{2}{6}$ von Venedig und $\frac{1}{6}$ vom Heiligen Stuhl getragen werden. Das Oberkommando wurde dem damals erst 24jährigen Don Juan d'Austria anvertraut. Treffpunkt der verbündeten Flotten sollte Messina sein.

Die Versammlung der *Flotten* verzögerte sich um wertvolle Wochen. Als erster war Admiral Marcantonio Colonna mit dem päpstlichen Kontingent, 12 Galeeren mit 2000 Mann Fußtruppen, in der Meerenge erschienen. Die 106 Galeeren, 6 Galeassen und 8000 Mann Fußtruppen umfassende venezianische Streitmacht unter Sebastiano Veniero traf in zwei Teilen ein, der letzte erst am 1. September. Don Juan langte mit den 90 spa-

¹⁷ Text: Corps Universel Diplomatique, Bd. 5, hrsg. v. Jean DuMont (Amsterdam, Den Haag 1728) 203–205.

nischen Galeeren, unter denen sich auch das neapolitanische Kontingent unter Santa Cruz befand, am 23. und 24. August ein. Er brachte 19 000 Mann Infanterie mit, die sich aus italienischen (5200), deutschen (5000) und spanischen (8800) Söldnern zusammensetzte. Das Rückgrat bildeten die berühmten spanischen Tercios, die besten Soldaten der Zeit. Neben den Söldnern standen über 2000 Freiwillige, die fast alle aus den großen spanischen und italienischen Adelsgeschlechtern kamen. Sie geben der verbündeten Truppenmacht ein mittelalterliches Gepräge und bezeichnen die Stärke des Kreuzzugs-gedankens, wie er damals in einer christlichen Streitmacht noch herrschen konnte. Die Besatzung der Flotte dürfte aus rund 50 000 Matrosen und Ruderern bestanden haben; genaue Zahlen sind nicht überliefert. Das Gesamtaufgebot von über 80 000 Mann gibt eine Vorstellung von der Größe und Bedeutung, die man auf christlicher Seite dem Unternehmen beimaß.

In einem Kriegsrat mußten jetzt die *strategischen Entschlüsse* gefaßt werden¹⁸. Philipp hatte Don Juan in einer geheimen Instruktion aufgetragen, die Flotte ostwärts zu führen, eine Entscheidung aber nur zu suchen, wenn er des Sieges gewiß sei. Erleichternd auf die Beratungen in Messina wirkte der erst jetzt bekanntgegebene Verzicht der Spanier auf Unternehmungen gegen Nordafrika. Für einen Angriff im östlichen Mittelmeer boten sich nun zwei Möglichkeiten: Man konnte sich entweder der an der griechischen Westküste gelegenen Hafenplätze und Festungen bemächtigen, um dadurch das belagerte Famagusta auf Zypern indirekt zu entsetzen, oder die türkische Flotte aufsuchen und sie zur Schlacht zwingen. Trotz erheblicher Bedenken entschied man sich für die zweite Möglichkeit.

Der Entschluß bedeutete ein großes Wagnis. Man hatte weder genaue Kenntnis vom Standort der türkischen Flotte noch von ihrer Stärke. Kaum ein Flottenführer war jedoch von der geschichtlichen Größe des Augenblicks stärker durchdrungen als *Don Juan*. Die Gelegenheit, eine Liga von ähnlichem Umfang und Zusammenhalt zustande zu bringen, würde nicht so schnell wiederkehren. In den zeitgenössischen Berichten wird übereinstimmend festgehalten, daß die Persönlichkeit Don Juans auf den Geist der Führung und die Moral der Soldaten eine große Wirkung ausgeübt hat. Die Entscheidung von Lepanto ist zu einem guten Teil schon in Messina vorweggenommen. Ein Beispiel möge das erläutern. Don Juan setzte es gegen den anfänglichen Widerstand Venieros durch, daß auf die schlechtbesetzten venezianischen Galeeren, die den größten Anteil an Schiffsraum stellten, 4000 Mann zu den spanischen Truppen gehörige italienische Infanterie genommen wurde. Die Maßnahme, die noch durch ähnliche Anordnungen während der späteren Aufstellung zur Schlacht ergänzt wurde, zielte vor allem darauf ab, das natürlicherweise aufkommende Mißtrauen unter den Koalitionspartnern, das ja zwischen Spanien und Venedig am stärksten war, zu mildern.

Am 16. September ging die Ligaflotte endlich in See und durchquerte das Ionische Meer in Richtung Korfu. Auf hoher See nahm sie die *Formation* an, die sie im wesent-

¹⁸ Hartlaub, Don Juan (vgl. Anm. 6) 89–103.

lichen auch bei der Aufstellung zur Schlacht entfaltete. Die Masse der Flotte wurde in drei Geschwader geteilt. Das erste hinter der Vorhut rudernde Geschwader, 53 Galeeren unter dem Genuesen Gian Andrea Doria, war zum rechten Flügel der Schlachtordnung bestimmt. Ihm folgte das aus 64 Galeeren bestehende Zentrum mit den drei Admiralschiffen. Den Anschluß bildeten 54 zum linken Flügel ausersehene venezianische Galeeren unter Agostino Barberigo. Jetzt schon wurde eine wichtige Maßnahme ins Werk gesetzt: Die 6 schweren Galeassen wurden paarweise auf die drei Geschwader verteilt. Auf die Galeassen, die nur die christliche, nicht aber die türkische Flotte besaß, setzte man große Hoffnungen, die sich in Lepanto zum großen Teil erfüllt haben. Sie waren die Großkampfschiffe des 16. Jahrhunderts, schwimmenden Festungen gleich, reich mit Artillerie bestückt (je 44 Kanonen). Ihrem Vorteil großer Artilleriewirkung stand als Nachteil ihre Schwerfälligkeit und geringe Beweglichkeit gegenüber; sie hatten nur Segel und mußten für schnellere Fahrt geschleppt werden. In der Schlacht sollten die Galeassen sich weit (etwa 1–1½ km) vor der Schlachtfront aufstellen und durch ihr Feuer die Linie des in geschlossener Halbmondform angreifenden Gegners durchbrechen und verwirren.

4. Die Schlacht

Nach dreiwöchiger Kreuz- und Erkundungsfahrt sichtete die christliche Armada ihre Gegnerin im Golf von Lepanto¹⁹. Daß der Schauplatz der Schlacht von Actium nicht weit davon entfernt war, wird von allen zeitgenössischen Schilderern des Ereignisses festgehalten und dürfte auch vielen der in der Liga-Flotte Kämpfenden bewußt gewesen sein. Don Juan sorgte dafür, daß die christliche Streitmacht sich von der Schwere und Größe der bevorstehenden Entscheidung durchdrungen fühlte. Seine Haltung wird vielleicht am besten durch das von dem Italiener Bartolomeo Sereno gebrauchte Bild des Schlangenbeschwörers deutlich²⁰. Nach der Aufstellung zur Schlacht hat er noch einmal seinen ganzen Zauber auf die Soldaten wirken lassen. „Was mir aufgegeben war, habe ich getan. Jetzt ist es an Euch!“ So lauten übereinstimmend die Berichte. Er erinnerte an die Gebete des Papstes, an die Erwartungen der gesamten katholischen Christenheit. Sie sollten tapfer kämpfen, damit der Feind nicht, wenn er siegen würde, höhnisch rufen könne: Wo blieb Euer Gott? Nach vielem Zeremoniell knieten alle zum Gebet nieder – Soldaten, Matrosen und Rudersklaven. Auf jedem Schiff herrschte „unglaubliche Freude“. Es war ein großartiges Bild der „ecclesia militans“, das sich der türkischen Flotte, die sich zunächst in der Form eines flachen Halbmonds aufgestellt, sich dann jedoch nach dem Vorbild der christlichen Flotte in drei Geschwader gegliedert hatte, darbot.

¹⁹ Über die zahlreichen Schlachtenschilderungen vgl. die Literatur bei Hartlaub, Don Juan (vgl. Anm. 6) 182–183, und bei Serrano, Lepanto Bd. 1 (vgl. Anm. 3) S. 1–27.

²⁰ Vgl. Bartolomeo Sereno, *Commentari della Guerra di Cipro* (= *Archivio Cassinese*, Bd. 1) (Monte Cassino 1845).

Erst jetzt, im Verlauf der vier Stunden währenden Aufstellung der beiden Flotten, die dem heutigen Betrachter wie die Vorbereitungen zu einer Parade erscheinen mag, konnte man auf ligistischer Seite die genaue Stärke des Gegners ermessen. Zahlenmäßig war die türkische Flotte der christlichen leicht überlegen. Auf den rund 230 Galeeren und den zahlreichen Hilfsfahrzeugen werden sich rund hunderttausend Mann befunden haben. Den Oberbefehl hatte Ali Paša inne, dem vor allem in Uluch Ali, dem gefürchteten Korsarenführer von Algier, ein fähiger Seemann zur Seite stand. Der Kern der eingeschifften Truppen bestand aus den Janitscharen und Spahis. Während sie mit Arkebussen bewaffnet waren, bedienten sich die übrigen Soldaten noch des Bogens. Die Überlegenheit der Handfeuerwaffen war sowohl auf türkischer als auch auf christlicher Seite noch nicht allgemein anerkannt.

In der Liga-Flotte waren vor Schlachtbeginn zwei noch nicht erwähnte taktische Maßnahmen getroffen worden, deren Wirkung dann in der Schlacht für die christliche Seite günstig ausfiel. Die eine, schon in Messina grundsätzlich beschlossen, betraf die Aufstellung einer starken Reserve (30 Galeeren) unter Santa Cruz, die nach dem Ermessen ihres Führers an bedrohten Stellen eingesetzt werden sollte. Die andere Maßnahme war, daß auf allen Galeeren der Rammsporn abgenommen wurde, der beim Auffahren auf den Feind gewöhnlich den Körper des eigenen Schiffes so weit aus dem Wasser heraushob, daß die unbeweglichen Buggeschütze über den Gegner hinweg in die Luft feuerten. Es zeigte sich in der Schlacht, daß durch diese Anordnung die Artillerie der Ligaflotte der gegnerischen überlegen war.

Die Technik der Seeschlacht des 16. Jahrhunderts bis Lepanto bestand nicht in der Ausnutzung des fernwirkenden Artilleriefeuers, sondern darin, durch Rammen und Entern den Nahkampf von Mann zu Mann zu ermöglichen. Das Schiffsdeck wurde zum Schauplatz eines kleinformatigen Landkampfes. Daher hatten die Gegner von Lepanto ihre Elite-Infanterie mitgebracht, die Spanier ihre Tercios, die Türken ihre Janitscharen. Die Schlachtordnung der beiden Flotten in Lepanto entsprach, wenn man von den 6 Galeassen absieht, ganz diesen Vorstellungen; sie war von dem Gedanken des frontalen Zusammenpralls beherrscht. Man wird deshalb die eigentliche Schlacht, wie sie um die Mittagsstunde des 7. Oktober entbrannte, nicht rekonstruieren können. Sie löste sich, nachdem die türkische Flotte unter sofortigem Verlust einiger ihrer Galeeren durch das Feuer der fast unbeweglichen Galeassen gefahren und auf die christliche Flotte gestoßen war, in eine Unzahl von Einzelkämpfen auf, deren Kontrolle der Flottenleitung rasch entglitt und die wenig Spielraum für taktische Maßnahmen übrigließen.

Die Schlacht von Lepanto ist dennoch durch das Ergreifen von zwei taktischen Maßnahmen bemerkenswert. Die Bildung einer starken Reserve auf christlicher Seite ist die eine, die schon erwähnt wurde. Die andere ist ein Manöver, das der linke türkische Flügel unter Uluch Ali gegen den rechten christlichen unter Doria durchführte. Während die anderen Geschwader nach der Aufstellung rasch aufeinander losgerudert waren, versuchte Doria, sich der Umklammerung durch die überlegenen türkischen Schiffe – sie zählten etwa 30 Galeeren mehr – in südlicher Richtung zu entziehen. Dadurch vergrö-

ßerte sich der Abstand zum Zentrum der christlichen Flotte, der nach den Instruktionen nur die Breite weniger Galeeren betragen sollte. Im Verlauf dieses Umgehungsmanövers teilte Uluch Ali plötzlich, ohne daß Doria dies bemerkte, sein Geschwader, warf die Hälfte gegen Doria, griff mit der anderen im Zentrum ein und stiftete dort große Verwirrung. Mehrere Galeeren fielen diesem Ansturm zum Opfer, darunter die Führergaleere der Malteserritter. Es wäre in diesem Abschnitt zu einer Teilkatastrophe gekommen, wenn nicht mitten im Zentrum die Entscheidung schon gefallen gewesen wäre.

Hier hatte inzwischen ein ungeheuerliches und wütendes Morden eingesetzt. Die Admiralsschiffe Don Juans und Ali Paşas, weithin kenntlich durch ihren Flaggen-schmuck, hatten sich nach dem Rammen unauflöslich ineinander verkeilt und bildeten nun einen einzigen Kampfplatz. Fast zwei Stunden tobt hier der Kampf unter entsetzlichen Getöse hin und her. Mit Unterstützung der Galeere Colonnas wird das Deck von Alis Schiff Stück für Stück erobert. Mit dem Hissen der Liga-Fahne auf dem Hauptmast der feindlichen Galeere und den darob dröhnenden Siegesfanfaren ist der entscheidende psychologische Moment erreicht, und die folgenden Kampfstunden sind nur noch ein erbitterter und verzweifelter Abwehrkampf der Türken. Gegen fünf Uhr ist der christliche Sieg überall gesichert. Man wird den zeitgenössischen Berichten Glauben schenken, in denen geschrieben wird, man habe die natürliche Farbe des Wassers vor den Strömen vergossenen Blutes nicht mehr erkennen können. Die Verluste der Türken werden mit bis zu 30 000 angegeben, d. h. fast ein Drittel der gesamten Flottenmannschaft kam in den Fluten um oder wurde gefangengenommen. Die christlichen Verbündeten zählten an die 8 000 Tote, doch sind darin die gefallenen, zerquetschten, durch Schauer von Pfeilen vergifteten Ruderer nicht mitgezählt, von denen bei den Venezianern allein über 2000 umgekommen waren.

5. Die Folgen

Es war ein großer Sieg, den die Christenflotte über die türkische Seemacht im Mittel-ländischen Meer gewonnen hatte. Er wurde, so können wir rückblickend mit den Worten des Philipp-Biographen Ludwig Pfandl sagen, „auf päpstliche Anregung, mit vene-zianischen Schiffen, von spanischen Truppen und unter spanischer Führung errungen“²¹. Schon die unmittelbar auf die Schlacht folgende Zeit weist auf das anfangs gestellte Problem der merkwürdigen Folgenlosigkeit dieses großen Sieges hin. Das Jahr 1571 mußte ungenutzt bleiben; die günstige Gelegenheit, den geschlagenen Feind bis Konstantinopel zu verfolgen, konnte nicht ergriffen werden; denn auch die christliche Armada befand sich in einer schlimmen Verfassung nach dem schwer erkämpften Sieg, und allein die Zeit der bald einsetzenden Herbststürme zwang sie zur Rückkehr. Sie löste sich rasch

²¹ Pfandl, Philipp II. (vgl. Anm. 1) 431.

auf, die Schiffe fuhren, mit Beute beladen, in schützende Häfen, Don Juan nach Messina, Colonna nach Ancona, Veniero nach Venedig.

Die politischen und militärischen Folgen der Schlacht sind tatsächlich erstaunlich gering. Das Wort, das man den Venezianern in Konstantinopel nach der Niederlage sagte, bewahrheitete sich auf unheimliche Weise²²: „Wir haben euch ein Königreich (Zypern) genommen und damit der Republik einen Arm abgeschlagen; ihr habt uns bei Lepanto den Bart zugestutzt; der Bart wächst um so dichter wieder, aber euern Arm ergänzt keine Zeit.“ Es zeugt von den damals unerschöpflich erscheinenden Hilfsquellen des ottomanischen Reichs, wenn schon im Jahr nach Lepanto, zum Entsetzen der Christen, wieder eine türkische Flotte von weit über 200 Galeeren westlich von Morea kreuzen konnte²³. Auch in der Ausrüstung und der Bemannung ihrer Flotte hatten die Türken sofort die Lehren aus der Katastrophe von Lepanto gezogen. Pfeil und Bogen wurden abgeschafft, die Bestückung der Galeeren verdoppelt, die Matrosen von Uluch Ali in eiserne Zucht genommen.

Auf seiten der Christen bot das Jahr 1572 bereits wieder das übliche Bild der Zerrissenheit und zeigt dadurch, daß der Zusammenschluß der drei katholischen Mächte lediglich durch das Zusammenwirken einer Reihe von glücklichen Umständen zustande gekommen war. Eine wirkliche Ausnützung des Sieges wäre auch nur auf dem Land möglich gewesen; die türkische Macht konnte nur hier, wie die folgenden Jahrhunderte der Geschichte bewiesen, entscheidend gebrochen werden. Der Papst hatte diese Einsicht gehabt, als er sich um einen Beitritt des Reichs bemühte. Pius V., Inspirator und unermüdlicher Förderer der Liga, starb 1572. In Venedig bekam die Friedenspartei bald wieder die Oberhand. Die Unterbrechung des Getreidehandels führte sie an den Verhandlungstisch mit den Türken. 1573 schloß die Republik unter französischer Vermittlung einen Sonderfrieden mit der Türkei. Zypern, um dessentwillen sie 1571 in den Kampf gezogen war, hatte sie endgültig herzugeben. Darüber hinaus mußte sie sich zur Begrenzung ihrer Flotte auf 60 Galeeren und zur Zahlung einer hohen Kriegsschädigung bereitfinden.

Allein Spanien blieb noch weiter im Kampf, doch nicht mehr mit voller Kraft. Das nachlassende spanische Engagement im Mittelmeer wird von einem Teil der Forschung auf den Charakter Philipps II. zurückgeführt. Der König habe den großen Sieg seines Halbbruders und dessen weitgehende Absichten gegen die Türkei mit Mißtrauen beobachtet, da er, gemäß seiner Herrschervorstellung, es nicht habe dulden können, daß ihm ein anderer „über den Kopf“ wuchs. Diese psychologische Deutung mag zutreffen²⁴, sie ist aber nicht die einzige Erklärungsmöglichkeit. Die Beziehungen zu Frankreich verschlechterten sich, der Konflikt in den Niederlanden spitzte sich zu. Es gibt kaum einen Herrscher, der so häufig und nach so vielen Seiten Krieg geführt hat wie Philipp. Sein Staatshaushalt war ein Faß ohne Boden, mit dem die Flotte nicht auf dem durch das

²² Wilhelm Havemann, *Das Leben des Don Juan d'Austria* (Gotha 1865) 154.

²³ Braudel, *La Méditerranée* (vgl. Anm. 8) 409–415.

²⁴ Sie ist der Kerngedanke der Biographie Philipps II. von Pfandl (vgl. Anm. 1).

Liga-Statut festgesetzten Stand gehalten werden konnte. Don Juan vermochte 1573 zwar den Türken Tunis zu entreißen, doch eroberte Uluch Ali schon im folgenden Jahr die Festung La Goulette und kurz danach Tunis wieder zurück. Über die Korsarenstaaten Nordafrikas herrschte fortan der türkische Halbmond. Schließlich kam es 1580 zu einem spanisch-türkischen Waffenstillstand. Die Veränderung der Welthandelswege seit den Entdeckungen in Übersee machte sich für das Mittelmeer nun ganz deutlich bemerkbar. Es scheidet aus dem Bereich der „großen Geschichte“ aus. Die türkische Macht wird durch Streitigkeiten mit Persien nach dem Osten abgezogen, Spanien ist in den blutigen Kampf um die Niederlande heillos verstrickt, tritt in einen Erbfolgekrieg mit Portugal ein und rüstet sich zum großen Schlag gegen England.

Die Schlacht zwischen der „Unüberwindlichen Armada“ und der englischen Flotte im Jahr 1588²⁵ weist mit aller Deutlichkeit auf den Standort hin, den Lepanto in der Seekriegsgeschichte einnimmt. Zwischen Salamis und Lepanto besteht kein grundlegender Unterschied; in beiden Fällen ist die zum Rammen und Entern des gegnerischen Schiffs gebaute Galeere das Hauptkampfmittel. Seit 1588 gehört dem Segelschiff die Zukunft. Die englischen Schiffe Drakes und Hawkins' lassen es nicht auf einen Nahkampf mit den spanischen Galeeren ankommen. Sie halten Abstand, der groß genug ist, daß sie auch von den schweren Geschützen der Galeassen nicht getroffen werden können. Dafür sind ihre Segler mit leichter, weitertragender Artillerie ausgerüstet, die, wenn auch noch von geringer Treffsicherheit, ihre Gegner oft genug zu hilflosen Opfern werden läßt.

Der Bedeutung der Schlacht von Lepanto wird man erst vollauf gerecht, wenn man, wie es oben getan wurde, auf die kaum meßbaren, aber um so tiefer reichenden moralischen Nachwirkungen hinweist und sie in die großen Zusammenhänge der europäischen Geschichte einordnet. „Sie erscheint dann als das mächtige Denkmal eines geschichtlichen Wendepunktes, das in seiner einfachen Anschaulichkeit ganz einzig dasteht.“²⁶

²⁵ Dazu jetzt grundlegend Garrett Mattingly, *The Defeat of the Spanish Armada* (Boston 1959, als Paperback London 1970); Michael Lewis, *The Spanish Armada* (London 1960).

²⁶ Hartlaub, Don Juan (vgl. Anm. 6) 173.

Wilhelm de Vries SJ

Der Dialog zwischen Ost und West in der Kirche

Wir haben in den Jahren nach dem Konzil in den Beziehungen zwischen Ost und West in der Kirche spektakuläre Ereignisse erlebt. Papst und Ökumenischer Patriarch trafen sich in Jerusalem, in Konstantinopel und in Rom. Die Bannbulen des Jahres 1054 wurden aus der Welt geschafft. Das alles hat höchste Hoffnungen geweckt. Wir fragen uns: Was ist nachher wirklich geschehen? Sind Ost und West in einen echten Dialog miteinander gekommen, der Hoffnung und konkrete Ergebnisse wecken kann? Oder war das alles nur ein Ökumenismus der großen Gesten, bei denen im Grund nicht viel herauskommt?

Auf orthodoxer Seite haben sich manche kritische Stimmen zu all dem hören lassen. Als Beispiel sei ein Passus aus einer Rede zitiert, die der verstorbene Patriarch von Moskau Alexius am 26. September 1966 bei Gelegenheit eines Besuchs des rumänischen Patriarchen Justinian hielt. Er sagte: „Dem Geist der Orthodoxie ist es nicht gemäß, in einer solch ernstern Sache, wie es die Annäherung auf dem Weg zur Einheit im Glauben ist, die tiefgründige Überlegenheit erfordert, die verantwortungsbewusste Arbeit durch einfache Gesten der Bereitschaft zur Annäherung zu ersetzen.“¹ Es ist allerdings zu bemerken, daß diese Äußerungen aus der Zeit vor den Begegnungen zwischen Papst und Patriarch in Konstantinopel und in Rom stammen. Aber noch im September 1970 setzten griechisch-orthodoxe Journalisten dem Präsidenten des Einheitssekretariats, Kardinal Willebrands, hart zu. Sie fragten ihn: „Wie steht es mit den Vorbereitungsarbeiten für die Wiedervereinigung der beiden Kirchen nach dem Zusammentreffen zwischen Papst und Patriarch in Rom?“ Die Antwort des Kardinals klang fast ausweichend: Es brauche Erneuerung in beiden Kirchen, sagte er. Dann wies er auf die Notwendigkeit hin, die auf höchster Ebene erfolgte Anerkennung als Schwesterkirchen ins Volk hineinzutragen, sowohl in der katholischen wie in der orthodoxen Kirche. Hier sei noch viel Arbeit zu leisten. Die Journalisten fragten weiter: „Hält der Papst eine Wiedervereinigung für möglich durch die bloße Entscheidung der Kirchenoberhäupter ohne einen vorübergehenden, ausgedehnten theologischen Dialog?“ Der Kardinal antwortete, es brauche gewiß einen solchen Dialog. Aber die wahre Theologie sei in der lebendigen Tradition der Kirche tief verwurzelt. Sie erfordere das Bemühen zu hören, zu verstehen und auszudrücken, was der Geist heute der Kirche sagt und von den Kirchen verlangt. Man

¹ Moskauer Patriarchatszeitschrift 1966, Nr. 12, S. 13.

müsse alle Polemik vermeiden und vor allem das christliche Volk auf einen Dialog vorbereiten².

Wir müssen nach allem nüchtern feststellen, daß es bislang noch zu keinem theologischen Dialog auf höchster Ebene zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche gekommen ist. Metropolit Chrysostomos Konstantinidis vom Patriarchat Konstantinopel bestätigt dies in einem Ende 1970 veröffentlichten Aufsatz, in dem er schreibt: „Man kann noch nicht von einem wahren Dialog reden, wohl aber von einer Periode positiver Vorbereitung zu einem solchen Gespräch zwischen allen Kirchen.“³

In der gemeinsamen Erklärung, die Papst und Patriarch am Schluß ihrer Begegnung in Rom im Oktober 1967 veröffentlichten, ist von einem bald zu beginnenden Dialog mit keinem Wort die Rede. Die vierte panorthodoxe Konferenz, die im Juni 1968 in Chambéry bei Genf tagte, sprach in ihrem Schluß-Communiqué zwar von der Fortsetzung des Gesprächs mit den Anglikanern und den Altkatholiken, mit den altorientalischen Kirchen und den Lutheranern, aber nicht über einen Dialog mit Rom. Was die Römische Kirche angeht, ist lediglich von einer Weiterführung der „freundschaftlichen Kontakte“ und von der Empfehlung an die orthodoxen Einzelkirchen die Rede, den Dialog mit der katholischen Kirche weiter vorzubereiten. Immerhin erkannte die russische Delegation dort – unter Berufung auf die bekannten Begegnungen der Kirchenhäupter – an, daß die Beziehungen zwischen Rom und der Orthodoxie inzwischen verbessert worden seien. Metropolit Konstantinidis sieht darin eine Art von „nihil obstat“ für den Beginn des Dialogs.

Dialog auf der Ebene der Ostkirchen

Auf der Ebene der Einzelkirchen ist dieser Dialog bereits im Gang. Im deutschen Sprachraum sind hier vor allem die in Regensburg und in Wien in den letzten Jahren veranstalteten *Symposia* zu erwähnen, an denen zahlreiche Vertreter orthodoxer Kirchen teilnahmen. In *Wien* ist die von Kardinal König 1964 gegründete „Stiftung pro Oriente“ die Trägerin der Veranstaltungen. Im November 1969 wagte man sich dort an die schwierige Frage der Grenzen der einen Kirche Christi heran. Erzpriester Borovoi, beim Konzil Beobachter des Moskauer Patriarchats, jetzt im Weltkirchenrat tätig, sprach darüber in einer sehr offenen und dialogbereiten Weise. Im November 1970 griff man sogar das heiße Eisen der Primatsfrage an, beschränkte sich freilich auf die Zeit vor Nicäa (325). Da für diese Zeit heute auch von katholischer Seite meist zugegeben wird, daß damals der Primat Roms wenig in Erscheinung trat, ist der Dialog über diese Frage relativ einfach. Am positivsten über den, wie er sagte, „unbestrittenen Primat der Römischen Kirche“ äußerte sich bei dieser Tagung der Moskauer unterstehende russische Bi-

² Proche Orient Chrétien 1971, Nr. 1, S. 31–34.

³ Ortodossia oggi (Florenz 1970) 82.

schof German. Er sprach sogar von dem Willen Gottes, in dem dieser Primat seinen Ursprung habe. Freilich könne man ihn nicht aus dem klassischen Text bei Matthäus 16 ableiten. Der Bischof äußerte sich im ganzen erstaunlich positiv zu den Texten der Kirchenväter, die von der katholischen Apologetik für gewöhnlich zum Aufweis des Primats herangezogen werden.

Die ökumenischen Symposia von *Regensburg* behandelten ein weniger verfängliches Thema: die Sakramente der Eucharistie, der Taufe, der Firmung und der Buße. Man wollte bewußt die Behandlung „strittiger Fragen“ vermeiden und versuchen, den Theologen der Schwesterkirchen begrifflich zu machen, wie Orthodoxe und Katholiken nach der Verwirklichung der Heilsbotschaft Christi strebten. Aber auch in Regensburg kam man nicht ganz an den bisher kirchentrennenden ekklesiologischen Grundfragen vorbei. Unter anderem wurde ein kanonistisches Gutachten der Theologischen Fakultät von Belgrad über die Anerkennung der Sakramente der katholischen Kirche durch die Orthodoxie verlesen. Der Belgrader Vikar-Bischof Krstic hatte diese Anerkennung bestritten. Beim ersten Symposium 1969 war die heikle Frage der Interkommunion zur Sprache gekommen. Von katholischer Seite zeigte man, den Weisungen des Konzils entsprechend, weitgehende Bereitschaft, während die Orthodoxen den Standpunkt vertraten, die gemeinsame Kommunion könne nur der Ausdruck der schon erreichten Kirchengemeinschaft sein.

Außer den theologischen Tagungen brachten die letzten Jahre manche *persönliche Kontakte* zwischen orthodoxen und katholischen Kirchenmännern auf regionaler Ebene, die gewiß auch dem theologischen Dialog dienlich waren. Im Oktober 1968 besuchte Kardinal Döpfner mit einer deutschen Delegation den Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel. Im April 1970 reiste Bischof Graber von Regensburg mit einer Reihe von Begleitern nach Bukarest zum rumänischen Patriarchen Justinian. Im Oktober des gleichen Jahrs erwiderte dieser den Besuch in der Bundesrepublik. Er und seine Begleiter waren gemeinsam von der katholischen, der altkatholischen und der evangelischen Kirche eingeladen. In einem Gespräch mit Kardinal Döpfner betonte der Patriarch, wie nahe sich die orthodoxe und die katholische Kirche bereits ständen und äußerte sich sehr positiv über die offene Haltung der katholischen Kirche seit dem 2. Vatikanischen Konzil. Justinian ist ein Freund des Patriarchen Athenagoras und setzt sich ähnlich wie er energisch für die Annäherung zwischen den Kirchen ein.

Außerhalb des deutschen Sprachraums war von großer Bedeutung für die Kontaktaufnahme zwischen den örtlichen Kirchen die „*Rundfahrt der Brüderlichkeit*“ („*Crociera della Fraternita*“), die im September 1970 vom sizilianischen Episkopat veranstaltet wurde. Außer dem Erzbischof von Palermo, Kardinal Carpino, nahmen sieben weitere sizilianische Bischöfe, 77 Geistliche, zwei Ordensschwester und über 200 Laien teil, darunter der Präsident der Regionalregierung von Sizilien und der Präsident des Parlaments. Man hatte für die Teilnehmer ein eigenes Schiff gemietet und besuchte Griechenland, Kreta, Konstantinopel und Ephesus. Überall wurden die Sizilianer mit größter Freundschaft aufgenommen. Die Erinnerung an das gemeinsame Kulturerbe der Magna

Graecia von ehemed ist immer noch lebendig. Kardinal Carpino betonte in seinen Ansprachen die Wichtigkeit des ökumenischen Dialogs zwischen den örtlichen Kirchen. Das dürfte wohl auf die gegenwärtige Tendenz des Vatikans schließen lassen, zunächst einmal den Dialog mit dem Osten auf regionaler Ebene zu pflegen.

Aktivitäten Roms und des Einheitssekretariats

Das will nicht heißen, daß das Einheitssekretariat, das die universale Kirche vertritt, in den letzten Jahren untätig gewesen sei. Unter dem Nachfolger Kardinal Beas, dem holländischen Kardinal Willebrands, setzte es die Kontakte mit den orthodoxen Kirchen intensiv fort. Noch unter der Ägide des Kardinals Bea fand im Dezember 1967 in Leningrad ein Gedankenaustausch zwischen einer vom Einheitssekretariat entsandten katholischen Delegation und Vertretern der russischen Kirche statt. Kardinal Willebrands machte im November/Dezember 1969, begleitet von seinen Mitarbeitern Hamer und Duprey, seinen „Antrittsbesuch“ beim Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel. Dort beschloß man, auf beiden Seiten Studiengruppen zu bilden, um eine erste Orientierung für einen künftigen theologischen Dialog zu erarbeiten. Alle waren sich in dem Willen einig, alte, nutzlose Streitfragen ruhen zu lassen. Die heute gelebte kirchliche Wirklichkeit soll die Grundlage des Dialogs sein.

Der Kardinal nahm im April 1970 in Moskau an den Beisetzungsfeierlichkeiten für den Patriarchen Alexius teil. Es war das erste Mal, daß ein Kardinal Moskau besuchte. Man bat ihn, als Vertreter des Papstes an der Bahre des Patriarchen in lateinischer Sprache ein Absolutionsgebet zu sprechen. Anfang Juni 1971 weilte Willebrands bei der Wahl des Nachfolgers des verstorbenen Patriarchen wieder in Moskau.

Im Februar 1971 besuchte Metropolit Meliton von Chalzedon im Auftrag des Ökumenischen Patriarchen den Papst und auch den Präsidenten des Einheitssekretariats. Der Metropolit war von seiner Audienz beim Papst sehr befriedigt. Er führte mit dem Kardinal und einigen seiner Mitarbeiter Gespräche, um die besten Mittel zu finden, die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Ökumenischen Patriarchat weiterzuentwickeln. Man beschloß, gemeinsam einen Dokumentenband zu veröffentlichen, der 283 Aktenstücke über die Beziehungen zwischen den beiden Kirchen enthalten soll.

Im Mai 1971 besuchte Kardinal Willebrands mit einigen seiner Mitarbeiter die Kirche des Königreichs Griechenland, die bislang den Annäherungsbestrebungen eher reserviert gegenüberstand. Wenn man die Berichte des Einheitssekretariats über diese Begegnung liest, gewinnt man den Eindruck, daß sie ein voller Erfolg war. Man hat sehr offen miteinander geredet und die Schwierigkeiten des Dialogs durchaus nicht zu vertuschen gesucht. In den Reden, die Kardinal Willebrands in Athen und Kreta hielt, fällt die starke Betonung der Bedeutung der Einzelkirchen auf. Er überbrachte „den brüderlichen Gruß der Kirche, die in Rom ist, den Gruß und die Bruderliebe des Bischofs dieser Kirche, des Papstes Paul VI.“ Er sprach vom Zusammentreffen von Schwesterkirchen, das dazu

dienen solle, der bereits bestehenden Einheit im einen Glauben und der einen Taufe bewußt zu werden. Die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen den katholischen Kirchen und den orthodoxen Kirchen müsse das Ziel sein. Diese im Mund eines Kardinals neue Sprache ist nicht bloß ein taktisches Entgegenkommen gegenüber den orthodoxen Kirchen, die gerade an der Gleichsetzung der römischen mit der universalen Kirche Anstoß nehmen, sondern ein vielversprechendes Zeichen dafür, daß sich die allzu starr zentralistisch und universalistisch konzipierte römische Ekklesiologie aufzulockern beginnt.

Sowohl der orthodoxe Erzbischof von Athen, Hieronymos, wie Erzbischof Evgenios von Kreta äußerten sich sehr positiv über die Bemühungen zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen. Hieronymos sprach von einer entscheidenden Wende in den Beziehungen zwischen den beiden Kirchen und nannte Paul VI. „den seligsten Papst und Patriarchen des Alten Rom“. Das ist immerhin etwas, wenn auch nicht die Anerkennung des Papstes als des Oberhauptes der universalen Kirche, wie sie zur Wiederherstellung der vollen Einheit notwendig wäre. Der Erzbischof von Athen wies sehr deutlich auf die konkreten Schwierigkeiten der Einigung mit Rom gerade für die Griechen hin. Er sagte: „Die Gläubigen unserer Kirche sind gewohnt, in dem, was Ihre (die katholische) Kirche tat, Absichten zu sehen, die alles andere als brüderlich waren. Sie finden es für gewöhnlich schwierig, daran zu glauben, daß die eifrigen Bemühungen, die Einheit der Christen zu erreichen, die heute vom Hl. Stuhl unternommen werden, von diesen Tendenzen der Vergangenheit frei sind. Es braucht Zeit, bis sie aus den Ereignissen selbst die Überzeugung gewinnen, daß die Hände, die ihnen nun entgegengestreckt werden, in Wahrheit Bruderhände sind.“ Hieronymos bat um Entschuldigung für diese freimütigen Worte, aber er habe sie gesagt, gerade weil er an die Aufrichtigkeit der führenden Männer beider Kirchen glaube.

Wenn man ein wenig von der Geschichte weiß, insbesondere von der Zeit der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel und in Griechenland, kann man es dem Erzbischof nachfühlen, wie schwer es für ihn und seine Mit Bischöfe in Griechenland ist, das orthodoxe griechische Volk für eine Annäherung an Rom zu gewinnen. Das ist eine notwendige Vorarbeit, die geleistet werden muß, bevor der Dialog zwischen den Kirchenleitungen mit Aussicht auf Erfolg geführt werden kann. Es sei nur an das Beispiel der Union von Florenz erinnert, wo die Kirchenhäupter sich einigten, ohne diese Einigung im Volk psychologisch vorbereitet zu haben. Die Union blieb auf dem Papier. Erzbischof Hieronymos betonte mit Recht: „Alle entscheidenden Schritte der Kirche hatten immer das universale Bewußtsein der Kirche in ihrer Gesamtheit zur Voraussetzung. Was die Kirchenhäupter tun, bringt nur dann Frucht, wenn es die Gefühle und den Glauben der ganzen Kirche wiedergibt . . . Übereilte Aktionen von seiten der Kirchenführer können nur Schaden bringen.“

Hindernisse der Einheit

Solche wohl überlegte Worte sollten zur Geduld mahnen. Eine seit mehr als 900 Jahren bestehende Spaltung und Entfremdung kann nicht von heute auf morgen überwunden werden. Die beiden Kirchen haben sich in den 900 Jahren der Trennung noch viel weiter auseinanderentwickelt als vorher. Als Haupthindernis der Einheit ist der zentralistisch verstandene *Primat Roms* zu nennen, der sich in dieser Form im wesentlichen erst im 2. Jahrtausend ausgebildet hat. Die entscheidende Frage ist, ob Rom hier bereit ist, dem Osten entgegenzukommen. Manche Äußerungen des gegenwärtigen Papstes lassen auf eine solche Bereitschaft schließen, so vor allem die gemeinsame Erklärung von Papst und Ökumenischem Patriarchen vom 7. Dezember 1965, wo es heißt: „Das Ziel aller Bemühungen muß sein, jene volle Gemeinschaft im Glauben wiederherzustellen, wie sie im ersten Jahrtausend bestanden hat.“ Diese volle Gemeinschaft im Glauben bestand damals, ohne daß Rom für den Osten ein kirchliches Verwaltungszentrum war. Das ist also auch heute nicht notwendig. Eine tausend Jahre lang geübte Praxis kann nicht gegen das Dogma verstoßen.

Papst Paul VI. überreichte am 8. Februar 1971 dem Metropolitan Meliton von Chalcedon, der ihn im Namen des Ökumenischen Patriarchen besuchte, eine handgeschriebene Botschaft an den Patriarchen. Hier weist der Papst auf eine Ansprache hin, die er am 20. Januar während der Gebetsoktav im Petersdom bei einer Massenaudienz gehalten hatte. Da heißt es: „Zwischen unserer Kirche und den ehrwürdigen orthodoxen Kirchen besteht bereits eine fast vollständige, wenn auch noch nicht vollkommene Einheit.“ (Im offiziellen französischen Urtext: „Une communion presque totale, bien qu'elle ne soit pas encore parfaite.“) Diese Gemeinschaft folge „aus unserer gemeinsamen Teilnahme am Mysterium Christi und seiner Kirche“. Aus einer solchen Aussage läßt sich wohl schließen, daß der Primat so verstanden werden *kann*, daß er der Einheit nicht mehr unüberwindlich im Weg steht. Um jedoch die Orthodoxen zu überzeugen, daß Rom heute bereit ist, den Primat dem Osten gegenüber in dieser Weise zu verstehen, müßten zunächst die Beschlüsse des 2. Vatikanischen Konzils vollständig durchgeführt werden. Dort wurde den Unierten bereits versprochen, die Rechte und Privilegien der Patriarchen wiederherzustellen, wie sie galten, „als Ost und West noch geeint waren“ (Dekret über die katholische Ostkirchen, 9). Manche Unierte sind der Auffassung, daß die Durchführung dieses Versprechens zu wünschen übrig läßt.

Das Stichwort „*Unierte*“ weist auf ein anderes Hindernis des Dialogs zwischen Ost und West hin, das „*Uniatentum*“, wie es die Orthodoxen gern nennen. Es sei nur eine orthodoxe Stimme hierzu zitiert: Metropolitan Jakovos vom Ökumenischen Patriarchat schrieb im Juli 1959 im offiziellen Blatt des Patriarchats „*Apostolos Andreas*“ (1.7. 1959): „Die ‚*Unia*‘ ist in der Sicht der Orthodoxen ein Skandal und weckt in ihnen das Mißtrauen gegenüber den guten Absichten der katholischen Kirche.“ Derselbe Metropolitan äußerte in einem Vortrag am 18. Mai 1962, die „*Unia*“ sei ein Hauptstein des An-

stoßes auf dem Weg zur wahren Einheit. Er forderte kurzerhand ihre Abschaffung⁴. Der bekannte orthodoxe Theologe Nissiotis vom Weltkirchenrat urteilt jedoch wohlwollender und weist auf die für den ganzen christlichen Osten fruchtbare Tätigkeit der Unierten, insbesondere des Patriarchen Maximos, auf dem Konzil hin. Die Unierten könnten auch einmal Vermittler eines echten Dialogs werden⁵. Die Voraussetzung dafür ist freilich, daß sie mit unbedingter Treue zu ihrem orientalischen Erbe stehen. Der verstorbene Patriarch Maximos IV. hat darauf immer wieder hingewiesen. Der katholische melkitische Bischof Zoghby gibt zu, daß das Uniatentum keine wirkliche Lösung des Problems der Wiederherstellung der Einheit bringen könne⁶. Kardinal Willebrands erklärte in seinem schon erwähnten Interview von September 1970, die Existenz der unierten Gemeinschaften sei die unausbleibliche Folge der anormalen Situation der Trennung und gleichzeitig eine Konsequenz des Respekts vor der Freiheit des Gewissens eines jeden Menschen. „Die Existenz dieser Kirchen beinhaltet, was immer in der Vergangenheit geschehen sein mag, keine Absicht des Proselytismus.“ Er beruft sich dafür auf das im Oktober 1967 in Rom veröffentlichte Communiqué des Papstes und des Patriarchen, in dem von „dem beiderseitigen Respekt vor der Treue der einen und der anderen gegenüber ihrer eigenen Kirche“ die Rede ist. Wenn der Papst seine Achtung vor der Treue der Orthodoxen zu ihrer Kirche bekundet, so bedeutet das den grundsätzlichen Verzicht darauf, sie dieser Treue abspenstig zu machen, also den Verzicht auf jeden Proselytismus. Freilich kann die katholische Kirche niemanden, der in ihr in echter Überzeugung die eine wahre Kirche Christi erkennt und sie um Aufnahme bittet, zurückweisen. Das wird auch die orthodoxe Kirche im analogen Fall nicht tun. Aber die katholische Kirche legt es heute nicht mehr darauf an, den Orthodoxen ihre Mitglieder abzujagen. Man kann auch nicht von uns Katholiken verlangen, daß wir die heute bestehenden unierten Kommunitäten auflösen. Das verbietet der Respekt vor der Gewissensfreiheit, was auch die Orthodoxen einsehen sollten. Viele Unierte sehen ihre Kommunitäten selbst nur als eine vorläufige Lösung an und sie sind bereit, im Augenblick der Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft zwischen Rom und den orthodoxen Kirchen in diesen aufzugehen. Inzwischen sind die unierten Kirchen ein Zeugnis der Universalität der katholischen Kirche, die sich unmöglich mit der lateinischen gleichsetzen kann.

Die unierten Kommunitäten brauchen kein unüberwindliches Hindernis für die Einigung zwischen Ost und West in der Kirche zu sein. Eine solche Einigung wird von nicht wenigen Orthodoxen heute als durchaus möglich angesehen. Ein Beweis dafür war die außerordentlich günstige und optimistische Reaktion der griechischen Presse auf die Papstbotschaft an Patriarch Athenagoras vom Februar 1971. Am 5. März brachten fast alle Tageszeitungen in Griechenland die wichtigsten Sätze aus der Botschaft, oft mit

⁴ Vers l'Unité Chrétienne 15 (1962) Nr. 5-6, S. 41-43.

⁵ Concilium 6 (1970) 240 f.

⁶ Diakonia (New York 1970) 210.

geradezu begeisterten Schlagzeilen. Die Worte des Papstes wurden als ein wichtiger Fortschritt auf dem Weg zur Verwirklichung der vollen Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen aufgefaßt, als Beginn einer neuen Art der Zusammenarbeit im Hinblick auf die Wiedervereinigung. Das Wort von der „fast vollständigen Gemeinschaft“ bedeutet nach der griechischen Presse, daß der Papst keine Bedingungen für die Union stellt, jedenfalls keine, die für die orthodoxe Kirche unannehmbar wären (so z. B. „Nea Politeia“ 5. 3. 1971). Die Zeitung „Makedonia Thessalonikis“ (5. 3. 1971) unterstreicht, daß Paul VI. klar von der gemeinsamen Teilnahme an einer einzigen Kirche spricht, daß er das für die Orthodoxen so anstößige Wort von der „Rückkehr“ in die eine Hürde, das jahrhundertlang im Gebrauch war, geflissentlich vermeidet, daß er den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras als ein „Geschenk Gottes an *die* Kirche“ bezeichnet, also an die Kirche überhaupt, nicht bloß an die orthodoxe.

Der orthodoxe Theologe Nissiotis schreibt, wenn er auch die Schwierigkeiten des Dialogs mit Recht unterstreicht, doch im ganzen sehr zuversichtlich über die Möglichkeit der Überwindung dieser Schwierigkeiten. Ein erster unerläßlicher Schritt zur Wiedervereinigung zwischen Ost und West überhaupt ist nach ihm die Wiederherstellung der kirchlichen und eucharistischen Gemeinschaft zwischen Rom und der Orthodoxie. „Dieser Schritt ist in naher Zukunft möglich.“⁷

Auf katholischer Seite hat der Papst selbst, wenn er von der bereits bestehenden „fast vollständigen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und den ehrwürdigen orthodoxen Kirchen“ redete, so optimistisch gesprochen wie noch keiner seiner Vorgänger. Doch Gott allein weiß, wann und wie die unleugbar noch bestehenden Schwierigkeiten einer Wiedervereinigung überwunden werden können.

⁷ A. a. O. (Anm. 5) 241.

UMSCHAU

Die Welt der Arbeit

Von der literarischen Öffentlichkeit zur „Basisöffentlichkeit“

Die beklagenswerte Situation des Industrieproletariats tauchte in der Literatur im 19. Jahrhundert von Heinrich Heine über Freiligrath, Herwegh bis zum jungen Gerhard Hauptmann vereinzelt auf. Der alternde Fontane setzte große Hoffnung in den Vierten Stand als Gestalter der Zukunft. In den Schulbüchern kommemorierte man uns die Arbeiterdichtung der Weimarer Zeit: Gerrit Engelke, Heinrich Lersch, Max Barthel, Karl Bröger. Sie enthielt viel Autobiographisches, Gefühl, hatte an der expressionistischen „O Mensch“-Gebärde teil, dämonisierte oder glorifizierte die Arbeit. Ein zusätzliches Blumen- und Distelbeet in der literarischen Gärtnerei. Rilke brachte 1922 mit seinem „Brief eines jungen Arbeiters“ die Rollenfigur in die Linie des „Gott ist tot“-Protests, griff den bürgerlichen Gott als „Patron“, als obersten Arbeitgeber an. In seiner essayistischen Studie „Der Arbeiter“ (1932) stellte Ernst Jünger – gegen die marxistische Klassenlehre, gegen die bürgerliche Standesauffassung und gegen sentimental-autobiographische Arbeiterdichter – den heroisch-sachlich-diszipliniert-funktionierenden (auch und gerade im Krieg) Arbeiter als den neuen Typ des technischen Zeitalters, als den versammelten Kern der Volkskraft dar. Nach 1933 wurden die Stimmen aus der Welt der Arbeit nationalsozialistisch eingegliedert oder ausgeschaltet.

In der neu gegründeten Bundesrepublik wurde an Arbeiterdichtung so gut wie nichts bekannt. Die in den fünfziger Jahren literarisch regierende „Gruppe 47“ hat die Welt der Arbeit als Gegenstand und Kritik ausgelassen. Alfred Andersch notierte ihr Fehlen (in der FAZ vom 24. 7. 1959). Der publikumswirksamere Walter Jens kritisierte im

September 1960 in der Zeitschrift „Die Kultur“ (des Münchener Desch-Verlags), daß die Welt der Arbeit als Welt, in der wir alle leben, literarisch nicht erkannt, nicht dargestellt ist. „Man beschreibt das Individuum, das es sich leisten kann, Gefühle zu haben, den Menschen im Zustand eines ewigen Feiertages, den Privatier für alle Zeiten. Arbeiten wir nicht? Ist unser tägliches Tun so ganz ohne Belang? Geschieht wirklich gar nichts zwischen Fabrikator und Montagehalle, ist das Kantinegespräch ohne Bedeutung, prüft kein Labor seine lebenslänglichen Sklaven?“¹ Hans Erich Nossack wehrte sich 1962 gegen diesen Vorwurf, der auch vom Londoner „Times Literary Supplement“ gegen die westdeutsche Literatur erhoben wurde. Nossack meinte, „daß die soziale Frage bei uns gelöst“, der „Zustand der klassenlosen Gesellschaft erreicht ist“. „Würde ein Schriftsteller Milieu und Probleme der arbeitenden Bevölkerung als Beispiel nehmen, so käme dabei nichts heraus als ein Idyll.“ Die Not dieser Gesellschaft sieht Nossack anderswo, nämlich in ihrer substanziellen „Leere“, auch und gerade des „Mannes von höherer Stellung“².

Von Ruhr-gewerkschaftlicher Seite war man anderer Ansicht. Auf Anregung der IG-Bergbau und des Dortmunder Bibliothekdirektors Fritz Hüser versammelten sich am 31. März 1961 zehn Autoren (unter ihnen Max von der Grün), um über die Möglichkeiten moderner Industriedichtung zu diskutieren. Am 17. Juni 1961 stellten sie sich als „Gruppe 61“

¹ Zitiert: Aus der Welt der Arbeit. Almanach der Gruppe 61 und ihrer Gäste, hrsg. v. F. Hüser und M. von der Grün (Neuwied 1966) 23.

² In: Merkur 1962, H. 10, 993–996.

der publizistischen Öffentlichkeit vor. Ein Manifest versprach „literarisch-künstlerische Auseinandersetzung mit der industriellen Arbeitswelt der Gegenwart und ihren sozialen Problemen“. Man wollte nicht mehr „Arbeiterdichtung“, sondern „Industriedichtung“ schreiben. Nach fünfjährigem Bestehen erschien der erste „Almanach der Gruppe 61“ mit Materialien zur Geschichte der Arbeiterdichtung und der Gruppe und mit einer Auswahl von inzwischen entstandenen Texten. Nach zehn Jahren stellt sich die „Gruppe 61“ mit einem zweiten Almanach vor³. Aus der Auseinandersetzung mit der „Gruppe 61“ und gegen sie hatte sich im Februar 1970 in Köln der „Werkkreis 70 für Literatur der Arbeitswelt“ abgespalten und neu in Szene gesetzt. Der erste Almanach erinnert thematisch und stilistisch noch stark an die Arbeiterdichtung der zwanziger Jahre. Der zweite präsentiert eine kritische Selbstbesinnung auf das literarische und gesellschaftspolitische Selbstverständnis der verbliebenen Gruppenmitglieder. Es hat inzwischen eine Art Generationswechsel stattgefunden. Als Mittelpunktfigur der „Gruppe 61“ erscheint nicht mehr der Arbeiter Max von der Grün, sondern der abituriierte Schriftsteller Günter Wallraff. Hildegard Wohlgemut's Motto aus dem ersten Almanach, „Wir stören? – Das ist unsere Absicht!“, ist im zweiten wahr geworden.

Es ist das Verdienst der „Gruppe 61“, daß literarisch die Welt der Arbeit neu ins öffentliche Bewußtsein gekommen ist. Die kritische Nahtstelle des Programms war die Formel von der „literarischen und künstlerischen Auseinandersetzung mit der industriellen Arbeitswelt“. Sollte die „künstlerische“ Darstellung das erste Kriterium sein oder die kritische Auseinandersetzung? Die Verlagerung des Schwerpunkts der „alten“ Gruppe 61 (mit Fritz Hüser und Max von der Grün) zur „neuen“ (mit Günter Wallraff und F. C. Delius) geschah, vereinfacht gesagt, vom ersten

Kriterium zum zweiten, von der künstlerischen Form zur „sozialen Wahrheit“. Der zweite Almanach enthält „das alte und noch gültige Programm“. Aber wenige Wochen später erfuhr man aus den Tageszeitungen „das neue Programm der Gruppe 61“. „1. Die Gruppe 61 will unter Benutzung aller Kommunikationsmöglichkeiten Sachverhalte der Ausbeutung ins öffentliche Bewußtsein bringen. 2. Die Angehörigen der Gruppe verfolgen dieses Ziel unter Ausnutzung aller geeigneten literarischen und journalistischen Formen sowie in politischen Aktionen... 7. Die Gruppe fördert kollektive Produktionen...“ (SZ 7. 7. 1971). Vom „Werkkreis Literatur der Arbeitswelt“ ist dieses Programm in Sprache und Zielsetzung nur noch wenig unterschieden. Auch hier pfeift linker Wind.

Der „Werkkreis“ kritisierte die alte „Gruppe 61“, daß sie die „sozialen Probleme“ der Arbeitswelt ungenügend berücksichtigt habe, nämlich, „daß die dort arbeitenden Menschen unter undemokratischen Herrschaftsverhältnissen und oft genug inhumanen Arbeitsbedingungen leben müssen“. Daraus ergaben sich für den „Werkkreis“ zwei Konsequenzen. „1. Die politische und auch die indirektere literarisch-künstlerische Auseinandersetzung mit dieser Arbeitswelt kann nicht pseudo-objektiv und schöngeistig ‚über den Parteien‘ stehen, sondern muß sich auf die Seite der geistig und körperlich Ausgebeuteten stellen, für die Demokratisierung und Humanisierung der Verhältnisse Partei ergreifen.“ 2. ... „Statt die wirklichen kulturellen und emanzipatorischen Bedürfnisse der arbeitenden Bevölkerung naiv oder absichtlich zu ignorieren, gilt es, literarische Ausdrucks- und Mitteilungsformen zu suchen, die zur Humanisierung ihrer Lebensverhältnisse beitragen.“⁴ Die neuen Textkriterien heißen: „1. Übereinstimmung von Absicht und Aussage; 2. Angemessenheit des sprach-

³ Gruppe 61. Arbeiterliteratur – Literatur der Arbeitswelt? Hrsg. v. H. L. Arnold. Stuttgart: Richard Boorberg 1971. 227 S. Kart. 17,50.

⁴ Werkkreis 70 für Literatur der Arbeitswelt. Ein Baukran stürzt um. Berichte aus der Arbeitswelt. Hrsg. v. K. D. Bredthauer, H. Pahl, E. Schöfer. München: Piper 1970. 165 S. Brosch. 8,-. Zitate 11 ff.

lichen Ausdrucks an die Aussage; 3. Gehalt an Informationen aus der Arbeitswelt; 4. Grad des kritischen Bewußtseins des Autors; 5. Gesellschaftskritische Funktion des Textes“ (ebd).

Den stilistischen Durchbruch zu einer neuen, zugleich engagierten und sachlichen Darstellung der industriellen Arbeitswelt machten Günter Wallraff und Erika Runge; Wallraff mit seinen „Industriereportagen“ (jetzt als Rowohlt-Taschenbuch, in der 1. Auflage 1966 unter dem Titel „Wir brauchen dich“) und mit „13 unerwünschte Reportagen“ (Köln 1969); Erika Runge mit „Bottroper Protokolle“ (edition suhrkamp 1968). Inzwischen haben der „Werkkreis 70“ und seine Werkstätten (es gibt bis jetzt 18 in den verschiedenen Städten der Bundesrepublik) die ersten Texte zu aufgegebenen Themen veröffentlicht. Das erste Thema hieß: „*ein gewöhnlicher Arbeitstag*, oder auch: ein bemerkenswerter Vorfall aus dem Arbeitsleben“. Den Wettbewerb hat im Frühjahr 1969 noch die „Gruppe 61“ ausgeschrieben. Die Einsendungen wurden aber bereits vom „Werkkreis 70“ gesichtet und unter dem Titel „*Ein Baukran stürzt um*“ veröffentlicht. Im Gegensatz zu den professionellen Schriftstellern Wallraff (bewußte und gekonnte Gestaltung der eigenen Erfahrung) und Runge (protokollarische Wiedergabe der Aussagen anderer) stießen die meisten Beiträge – Angestellte und Arbeiter – auf die eigenen Sprachschwierigkeiten und die der darzustellenden Sache. Ihre Texte zeigen in enthüllender und aufklärender Absicht die Konfliktsituation am Arbeitsplatz, den überwiegend feindlichen Charakter der Arbeitsverhältnisse. Der zweite, vom Werkkreis ausgeschriebene Reportagewettbewerb stellte als Thema: „*Wie ist mein Arbeitsplatz – wie könnte er sein?*“ Die Reportagen erschienen unter dem Titel „Ihr aber tragt das Risiko“, nämlich der Gesundheit und des Arbeitsplatzes, während der Großaktionär Schneider mühelos 180 000 DM Dividende kassiert und bei weiteren sieben Unternehmen Großaktionär ist⁵. Die meisten

Beiträge stammen von Gewerkschaftsmitgliedern, das heißt von Arbeitern, die nicht gewillt sind, die vorgegebenen Bedingungen passiv hinzunehmen.

Noch entschiedener und kämpferischer wird der Ton in einer Veröffentlichung der „Werkstatt Tübingen“ im Werkkreis. Zwei der drei Herausgeber von „Lauter Arbeitgeber. Lohnabhängige sehen ihre Chefs“ sind Studenten. Man will mit den Darstellungen aus der Welt der Arbeit nicht den Verlegern eine literarische „Marktlücke“ auffüllen, auch nicht bloß im vorgegebenen pluralistischen Medienrahmen den Sektor Arbeit öffentlich vertreten, vielmehr den Weg von der absichtsvollen Dokumentation zur Agitation beschreiten, von der aggressiven „Basisöffentlichkeit“ zur konkreten Veränderung der Verhältnisse. „Im Bereich der Bildung läßt sich einigermaßen genau ablesen: solange der Protest sich nur verbal oder schriftlich fixiert auf die Spielregeln der bürgerlichen Öffentlichkeit verließ, Öffentlichmachung von schulischen Mißständen u. ä., geschah kaum etwas; als sich der Protest qualitativ änderte, andere Wege der Ver-Öffentlichung genutzt wurden: zum Beispiel Demonstrationen, begann man in Parteien und Verwaltungen an Reformen zu denken.“ Die vorgelegten Berichte, so betonen die Herausgeber, seien nur ein „Nebenprodukt der Werkkreis-Arbeit“. Die bürgerliche Öffentlichkeit sei aber so konstruiert, daß die literarische Veröffentlichung als einzige Betätigung des Werkkreises erscheine. Sie aber wollen nicht bei der „Literaturgängigkeit der meisten Autoren der Gruppe 61“ stehenbleiben. „Die zweite Phase der Werkkreisarbeit, besser der Werkstättenarbeit, muß sein: politische Arbeit an der Basis. Die Gründung oder Mitarbeit an einer innerbetrieblichen Werkszeitung ist wichtiger als die Veröffentlichung eines Berichts in einer bürgerlichen Zeitung. Die Solidarisierung von Lohnabhängigen in einem Betrieb mit dem Ziel, einen Betriebsrat zu gründen, den der Unternehmer bisher nicht zugelassen hat, ist wichtiger als beispielsweise die Überlegung, ob man sich dem deutschen Schriftstellerver-

⁵ rororo 1447 (Juni 1971); die zitierte Titelseite S. 71.

band anschließen solle oder nicht.“⁶ Wünschenswert wäre nach den aufgegebenen Themen über den Arbeitstag, den Arbeitsplatz und den „Chef“ das Thema: „*Wie verhalten sich meine Kollegen?*“ Zur Arbeitswelt gehört nicht nur das Verhältnis von unten nach oben, von Lohnabhängigen zu Chefs (die zum Gutteil Marktabhängige sind), sondern auch das Verhältnis von nebeneinander, von Hilfsarbeiter zu Hilfsarbeiter, von Facharbeiter zu Facharbeiter, von Hilfsarbeiter zu Facharbeiter, von Mensch zu Mensch am Band. Hier reicht der ideologische Nenner von Beherrschten und Herrschenden nicht mehr aus. Darstellung und Analyse werden schwieriger, aber notwendig, wenn die Realität ernst genommen wird.

Es geht entschieden nicht mehr um Literatur als Literatur und das ist, meine ich, gegenüber dem „Zürcher Literaturstreit“ und der Literatur der „Gruppe 47“ eine Zäsur.

⁶ Werkkreis Literatur der Arbeitswelt. Lauter Arbeitgeber. Lohnabhängige sehen ihre Chefs. Hrsg. von der Werkstatt Tübingen. J. Alberts, A. Scherer, K. Tscheliesnig. München: Piper 1971. 165 S. Kart. 8,-. Zitate 10, 14.

Der Zürcher Literaturstreit um Emil Staiger (im Dezember 1966/Januar 1967) signalisierte das Ende des möglichen bürgerlichen Literaturverständnisses. Das Ende der „Gruppe 47“, ungefähr ein Jahr später, signalisierte das Ende der Literatur als Literatur, auch als „Bewältigungsliteratur“. Seither hat sich „Pop“ auch als Literatur in den Vordergrund gespielt. Sie ist ein neuer Ausdruck der Warengesellschaft, des Umgangs mit der industriellen Konsumwelt. Auf der anderen Seite, weniger unbeschwert, weniger elegant, weniger jugendlich, nicht als Phänomen der Masse, sondern als Ausdruck des kritischen Bewußtseins weniger ist die unbelletristische Literatur der Welt der Arbeit die wichtigste zeitgenössische Tendenz⁷.

Paul Konrad Kurz SJ

⁷ Siehe auch E. Klee, *Die im Dunkeln...* Sozialreportagen. Düsseldorf: Patmos 1971. 123 S. Kart. 9,80; Schrauben haben Rechtsgewinde. Ein Lesebuch fragender Arbeiter für Arbeitnehmer und Arbeitgeber sowie deren Kinder. Hrsg. v. Th. Rother, mit einer Gebrauchsanweisung von G. Wallraff (Texte aus den Literatur-Werkstätten des Ruhrgebiets) (Düsseldorf 1971).

Communio Boquen

Das Experiment einer Zisterzienserabtei

Mönchsgezänk oder „Kirche im Untergrund?“ Vereinfachter, schlagwortartiger Nenner für die Fragen, die sich aus dem Experiment Boquen ergeben; aber auch Entscheidungspunkt für Beobachter und Berichterstatter. Im Herbst 1969 ging die Nachricht von der plötzlichen Absetzung von Dom Bernard Besret, des Priors der Zisterzienserabtei im Norden der Bretagne, durch die ganze europäische Presse. Die Entscheidung des Generalabts folgte der Konferenz des Priors vom 20. August 1969: „Boquen, gestern-heute-morgen (Heft 1 der Sammlung „Koinonia-Communio“, Paris 1969). Allgemein wurde das als Ende der Versuche verstanden und man beeilte sich, diese von der Vergangenheit her zu deuten. Die „Herder Korrespondenz“

(23 [1969] 551–553) fragte: „War Boquen ein neues Modell des Ordenslebens?“ und bot einen guten Überblick über das Gestern. Das Heute deutete sich, wenigstens als offene Frage, in zwei Beiträgen der „Etudes“ an¹. Doch auch hier glaubte man über ein abgeschlossenes Kapitel zu handeln: einer der zahlreichen nachkonziliaren Versuche, die – als solche gescheitert – offene Fragen für neue Ansätze zurücklassen. Man nimmt ja heute auch bei fehlgeschlagenen Experimenten wenigstens die Anfrage gewöhnlich ernst.

¹ J.-C. Guy, Boquen nous interroge; M. de Certeau, Les structures de communion à Boquen, in: *Etudes* 332 (1970) 121–127; 128–136.

Boquen gestern: eine Zisterziensergründung von 1137, die seit der französischen Revolution verlassen war. Nach seinem Rücktritt als Abt von Tamié beginnt Dom Alexis Presse in den Ruinen dieser Abtei den Versuch einer konsequenten Rückkehr zum monastischen Ideal. Seine starke Persönlichkeit, die Lauterkeit und die Härte des Lebens wecken Interesse und Sympathie, doch die Gruppe bleibt klein. Die Begegnung mit Dom Alexis wird 1953 für den 18jährigen Bernhard Besret Anlaß zur Konversion und für den Eintritt in Boquen. Als Sohn eines Ingenieurs und einer Lehrerin ist er in unchristlichem Milieu aufgewachsen, hat einen Teil seiner Ausbildung in den USA erhalten und interessiert sich vor allem für mathematische und logische Fragen. 1959 wird er zum Priester geweiht und kurz darauf vertraut ihm Dom Alexis für ein Jahr die Sorge um Boquen an. Dann wird er nach Rom geschickt, wo er während des Konzils als theologischer Berater von Msgr. Huyghe an den Arbeiten für das Dekret über das Ordensleben beteiligt ist. An der Hochschule S. Anselmo wirkt er gleichzeitig als Dozent für mathematische Logik, und 1963 wird er Assistent des Generalabts der Zisterzienser. Ein Jahr später ruft ihn Dom Alexis nach Boquen zurück, wo er bis 1969 Prior ist. In diese Zeit fallen die Experimente, die auf Erneuerung im Geist des II. Vatikanums abzielen, ohne daß recht deutlich wird, was erneuert werden soll.

Die Abberufung des Priors und die Empfehlung an ihn, Frankreich zu verlassen, ruft die Freunde Boquens auf den Plan. Es gelingt ihnen in kurzer Zeit deutlich zu machen, daß die liturgischen und kommunikativen Experimente nicht nur im Sinn einer inneren Reform des Ordenslebens zu verstehen sind. Die Versuche erweisen sich als eine Hilfe für zahllose Menschen, Gläubige und Ungläubige, die nie daran gedacht haben, einen Dritten Orden zu bilden. Diese Freunde erklären jetzt in der Öffentlichkeit und vor den kirchlichen Oberen, was Boquen für sie bedeutet. Keinen Augenblick lassen sie sich zu unbedachten Reaktionen hinreißen, der Dialog bricht nicht ab. So kommt der Generalabt

im Sommer 1970 selbst in die Abtei und versucht mit allen Interessierten die Fragen zu klären. Man steht an einem Wendepunkt.

Aber Boquen ist damit nicht am Ende. „La Documentation Catholique“ meldet im November: „Im letzten Sommer wurde vom Generalabt des Zisterzienserordens nach Konsultation der Bischöfe des apostolischen Bereichs eine vorläufige Lösung angenommen. Sie kommt einer Anerkennung des laufenden Versuchs gleich, der unter dem Namen ‚Communio von Boquen‘ bekannt ist. Die Verantwortung dafür behält P. B. Besret. Andererseits wurde P. Luszszky als Prior der Abtei bestätigt mit der Aufgabe, für Oktober 1971 die Wiederaufnahme des monastischen Lebens vorzubereiten.“ Von diesem Augenblick an verdient Boquen besonderes Interesse; die Trennung der Verantwortlichkeit bringt eine erste Klärung. Aber schon ein genauerer Blick auf Analyse und Perspektiven von Dom B. Besret hätten die Deutung hindern müssen, es handle sich hier nur um eine „Neugewinnung der monastischen Lebensform“, selbst wenn er seinem Buch „Befreiung des Menschen“ (Libération de l'homme, Paris 1969) den Untertitel gab: „Versuch zur Erneuerung der monastischen Werte“. Noch deutlicher sprach jetzt die Wirklichkeit von Boquen gegen diesen Gedanken. Am 18. Oktober 1970 kamen über 1000 Personen in die Abtei, um Dom Besret zu hören. Er sprach über die Gründe für ein Leben in kirchlicher Gemeinschaft sowie über die spezifischen Aufgaben der Kirche. Drei Funktionen scheinen ihm besonders bezeichnend: Aufbau von Kirche unter Überprüfung der Kriterien für die Zugehörigkeit, Verwirklichung von Kirche mittels einer gesunden Kritik, Anregung zur Umgestaltung der Welt.

Von den konkreten Schritten berichtet er zu Ende des Jahrs in einem Brief an die Freunde. Neben der Bildungs- und Vortragstätigkeit wurde vor allem der Austausch unter den Basisgruppen hervorgehoben mit dem Ziel einer Neuformulierung des Credo und der Suche nach passenderen liturgischen Formen. Schon im ersten Teil seines Buchs hatte Dom Besret die Bedeutung der Aus-

drucksformen für den Menschen untersucht – ihre Notwendigkeit zunächst, dann ihre Enge und Lähmung, wenn sie dem Menschen ein fremdes und starres Modell aufzwingen wollen, aber auch ihre Hilfe, ihre befreiende Kraft, wenn sie ihm eine echte Äußerung seines Empfindens und Denkens gestatten und fördern. In diesem Sinn soll aus der Credo-Formel wieder der lebendige Ausdruck einer bekennenden Kirche werden, soll Liturgie wieder gefüllte Verdeutlichung der um Wort und Sakrament geeinten Gemeinde sein. Natürlich stehen hinter diesen Gedanken die Erfahrungen des Zisterziensers, die jedoch in Boquen für viele zu einem echten Zugang für den Sinn eines christlichen Lebens geworden sind. Weniger für engagierte und selbstverständlich praktizierende Gläubige, als für solche, die am Rand des eingespielten kirchlichen Lebens stehen, die mit ihrer Gemeinde, mit ihren Geistlichen Schwierigkeiten haben. Die Unzufriedenen also? Der Schluß auf die „underground church“ ist nicht weit. Dieser Eindruck scheint sich zu bestätigen, wenn man von der Tätigkeit Dom Bernards für die „Basisgruppen“ oder die „informellen Gruppen“ hört, die überall in Frankreich aus dem Boden schießen. Aber er fordert Information und wünscht für Boquen – mit dem II. Vatikanum – daß es ein Zentrum für die Bildung des christlichen Volkes ist, Herz einer weiten „Communio“. Dom Besret möchte die einzelnen Erfahrungen in aller Öffentlichkeit fruchtbar werden lassen; der Grundgedanke der „Communio“ widerspricht jeder Abgeschlossenheit, jedem Privatisieren.

Mitte Januar 1971 strahlte das französische Fernsehen in einer Sendereihe über „Die Kirche morgen“ einen Bericht über Strömungen in der katholischen Kirche Frankreichs aus. Bilder und Nachrichten von Boquen stellten das Experiment nicht nur mitten in die öffentliche Diskussion, sondern erhitzen mit Details auch die Meinungen von Theologen. Wieweit kann ein Ungetaufter die Gemeinschaft der Gläubigen teilen, wie ist die Teilnahme von wiederverheirateten Geschiedenen in dieser „Communio“ zu beurteilen? Für die Gegner von Boquen war das ein

weiterer Anlaß, die Vorträge von Dom B. Besret in den französischen Städten zu stören. Am 2. Februar kam er vor einer Versammlung von Eltern und Schülern eines Pariser Gymnasiums gar nicht mehr zu Wort; der Tumult dauerte, bis der Saal leer war. Zum Teil wird darin eine Unkenntnis über die „Communio Boquen“ deutlich, die auch in der französischen Öffentlichkeit noch besteht.

Dagegen versucht die Gemeinschaft im Heft „Der Frühling von Boquen“ („Koinonia-Communion“ 2, Paris 1969) mit einer Selbstbesinnung eine Antwort auf die Frage, was sie ist. Von der Geschichte der Abtei aus heißt es: „Die Erfahrung von Boquen geht weiter, jedoch wie eine Gleichung mit umgekehrtem ‚Sinn‘. Zu Anfang war Dom Alexis ganz von einer Idee des monastischen Lebens bestimmt und setzte alles daran, sie zu verwirklichen. Heute beschreibt Dom Bernard einfach den Lebensprozeß einer Erfahrung: er versucht, daraus praktische Folgerungen zu ziehen, die sich nicht nur für eine Erneuerung des monastischen Lebens aufdrängen, sondern auch für die Erneuerung der Kirche und selbst der ganzen Welt“ (S. 12). Dom Bernard selbst drückt das so aus: „Für uns ist das Wesentliche nicht, Mönche zu sein, sondern Menschen und – wenn möglich – Christen“ (S. 13). Dieser weitgespannte Horizont, der in gewisser Weise auch das Mönchtum einschließt, hat seinen Ansatzpunkt weder in einem nur humanistischen Ideal noch in der monastischen Hochform einer ausgebildeten Spiritualität, sondern in der Grunderfahrung des christlichen Glaubens: die Kirche selbst ist eine „Communio“. Die lebendige Feier der Eucharistie schafft eine „Communio“ unter den Teilnehmern, weil hier die Entsprechung zwischen dem sakramentalen Zeichen der Kommunion und den tatsächlich gelebten Bindungen der „Communio“ verwirklicht wird, in denen sich das Leben christlich begründet und vertieft. Diese vitale Ebene liegt vor allen Grenzen; in der auf Christus gegründeten „Communio“ sind alle grundsätzlich nur Menschen auf der Suche nach sich selbst im Geheimnis Christi. Die wachsende „Com-

munio Boquen“ entspricht darum keiner der üblichen juristischen Einteilungen, auch wenn sie vielleicht dazu beitragen kann, solche neue Formen zu finden. Eine „Communio“ der Kirche muß für alle offen stehen, aber sie entspricht nicht unbedingt den Bedürfnissen aller. Sie muß darum begreifen, daß andere Typen von „Communio“ notwendig sind, da keine dieser konkreten Gemeinschaften allein die Wirklichkeit Kirche erschöpfen kann. Warum sollte also nicht auch eine Teilnahme an mehreren Formen möglich sein, wenn jede die nötige Öffnung auf die universale „Communio“ wahr? Weder Getto noch „underground church“. Doch genügt diese Seite nicht; sie liefere praktisch auf eine Konzeption von Kirche als offenem System miteinander kommunizierender Gruppen hinaus. Es gibt auch noch den „Dienst der ‚Communio‘“ gegenüber dem einzelnen; ein Dienst, der seinen Ausdruck im Auftrag findet. Niemand kann sich selbst zum Zeugen der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche machen. Allerdings kann auch ein Fremder in der „Communio“ durch die Verkündigung der Liebe nicht wirksam zum Aufbau der Gemeinschaft beitragen. Ist also eine klassische Pfarrei eine „Communio“? Ist ein von außen in eine Gemeinde hinein versetzter fremder Priester solch ein „Diener der Communio“?

Die „Communio Boquen“ versteht sich von der Eucharistie her. Ihre Feier ist bevorzugte Lebensäußerung dieser Gemeinschaft. Dom B. Besret hat dazu seine Gedanken in dem Heft „Gedanken über die Liturgie“ (Koinonia-Communion“ 3, Paris 1970) gesammelt vorgelegt. Zwei Themen sind bestimmend: die liturgische Feier und das gemeinsame Gebet. „In der liturgischen Feier soll sich das Volk Gottes vollenden. Eine der größten Schwierigkeiten für eine liturgische Erneuerung aber ist das Fehlen wirklicher kirchlicher Gemeinschaften. Die liturgische Feier müßte gleichzeitig lebendiges Zentrum und Ausdruck einer evangelischen ‚Communio‘ sein. Wo es nur das Nebeneinander von Fremden gibt, kann die sakramentale Kommunion allein das Fehlen der menschlichen ‚Communio‘ nicht aufwiegen“ (S. 16). Die Fragen, um die

es hier geht, betreffen das Leben der Kirche als solcher. Die Richtigkeit der Beobachtungen ist schwer zu bestreiten, selbst wenn man über die vorgeschlagenen Wege und die praktischen Lösungen für die Eucharistiefeier in Boquen geteilter Meinung sein kann. Die Gedanken zum gemeinsamen Gebet sind alle älter und betreffen vornehmlich das Stundengebet der Mönche. Heute, im Licht der Experimente von Boquen, bekommen aber auch sie das Gewicht einer aktuellen und grundsätzlichen Frage: Gebet und christliches Leben, Dynamik des Zeichens, Sinn und Wirksamkeit des Wortes. Umfassender geht es um das Problem eines lebendigen, authentischen sprachlichen Ausdrucks, um die Wahrscheinlichkeit unseres Redens. „Strukturreformen, schöpferische Versuche in Richtung auf authentische Möglichkeiten der Zelebration, persönliche Bemühungen zur Umkehr auf eine biblische und aus der Tradition bestimmte liturgische Haltung hin, all diese Mühen zielen auf einen festlichen Vollzug des Gebets der Kirche (Offizium), in dem die Gläubigen, zu einem einzigen Volk versammelt, in Fülle ihre gemeinsame Berufung leben: Christus“ (S. 46 f.).

Zunächst fremd erscheinen die Gedanken über „Liturgie als Begehung der Utopie“. Zwei Forderungen stehen am Anfang: Zeichen müssen dem, was sie ausdrücken sollen, so angepaßt sein wie möglich und sollen so wirksam werden können, wie es ihre Natur erlaubt, d. h. den Menschen wirklich erreichen. Ihr Inhalt ist für Dom Besret die in Christus neugeschaffene Welt. In diesem Sinn will die „Communio Boquen“ ein kritisches, lyrisches und politisches Christentum verwirklichen („Le Monde“ 20. Okt. 1970). Was das genauer bedeutet, wird in den Schlußüberlegungen gesagt: „Wenn wir in der Kommunion das Brot und den Wein empfangen, verkünden wir diese neue Welt nicht nur im Wort, sondern schon in der Tat. Und die Tatsache, daß wir in dieser prophetischen Weise die Frohbotschaft leben, soll uns zur Umkehr bringen, sie in der tagtäglichen Fleischwerdung unseres Lebens zu verwirklichen. Sonst wäre sie illusorisch und im äußer-

sten Fall pharisäisch. Sie muß darum Sauer-teig für die Revolution in der Gesellschaft der Menschen sein; denn die neue Welt, die sie ankündigt und ‚im Mysterium‘ schon ver-gegenwärtigt, ist die radikalste Infragestel-lung der Gemeinheiten, Kompromisse und Ungerechtigkeiten, in die sich jede Gesellschaft nur zu gern verwickelt“ („Koinonia-Com-munion“ 3, S. 60).

Die „Communio Boquen“, ihre Idee und Wirklichkeit in einer knappen Definition zu fassen, scheint noch kaum möglich. Ihre deut-lichen Charakteristika aber verdienen unter-strichen zu werden: im Grund kirchliche Ge-meinschaft, die in Fülle und Verschiedenheit zu einem für unsere Welt glaubhaften Aus-druck drängt. Versammlung von Menschen, denen sie mit Wort und Zeichen eine Mög-lichkeit zur Darstellung der von ihnen ge-lebten Wirklichkeit schenkt, und gleichzeitig als Kirche unter dem beauftragten Amt, Zeuge des gelebten Glaubens und Band der Einheit mit der Universalkirche. Mittelpunkt des Lebens ist die eucharistische Kommunion. Damit ist eine Grundlage gewonnen, auf der

sich die zahlreichen Einzelfragen angehen lassen. Ohne eine solche gemeinsame Basis scheint jeder Versuch eines Gesprächs von vornherein aussichtslos.

Auf dem Nationaltreffen der Basisgruppen (veranstaltet von „Témoignage chrétien“, 24./25. Oktober 1970) in Bourges forderte Dom Besret die Teilnehmer auf, statt über veraltete Liturgie zu lamentieren, den Ver-such zu wagen, sich selbst auszudrücken; statt von den Theologen ein Wundermittel zu er-warten und ihnen gleichzeitig vorzuhalten, sie hätten nichts zu sagen, den eigenen Glau-ben „an der Basis“ zu verifizieren, sich zu fragen, was wir heute noch wirklich glauben, um dann das Ergebnis einer ehrlichen Erfor-schung mit dem Glauben der anderen zu konfrontieren. Zusammenfassend darf man also in der „Communio Boquen“ den prakti-schen Anfang einer Bewegung sehen, deren Ziel es ist, die Feier der Liturgie wieder zu *unserer* Messe, das Bekenntnis des Glaubens zu *unserem eigenen und persönlichen* Glau-bensbekenntnis werden zu lassen.

Karl H. Neufeld SJ

Der Dienst der Kirche in der Schule – Schulseelsorge

Die Diskussion um den Religionsunterricht wird seit gut 3 Jahren unvermindert lebhaft geführt, die tatsächliche Lage hat sich in die-ser Zeit stark verändert. Seit einiger Zeit taucht in Verbindung mit der Diskussion um den Religionsunterricht die Frage nach der Zielsetzung, den Möglichkeiten und Grenzen des Dienstes der Kirche in der Schule auf. Schulseelsorge ist *eine* Konkretisierung dieses Dienstes in der Schule; Religionsunterricht ist eine andere, spezifisch schulische Aufgabe, die Kirche und Schule gemeinsam zu lösen haben. In der Vergangenheit waren Reli-gionsunterricht und Schulseelsorge wie selbst-verständlich verbunden und auf den Schüler beschränkt. (Der Begriff „Schulseelsorge“ stößt häufig auf Unbehagen und Mißver-ständnisse. Alle Überlegungen, eine andere, unmißverständlichere Bezeichnung zu finden,

sind bislang fehlgeschlagen.) Eine weitere Konkretisierung des Dienstes der Kirche in der Schule sind die katholischen Schulen in freier Trägerschaft in ihrem neuen Verständ-nis.

Im Bistum Münster ist ein erster Versuch unternommen worden, den Dienst der Kirche in der Schule, soweit er die Schulseelsorge betrifft, zu beschreiben (Schüler-Eltern-Leh-rer. Dienst der Kirche in der Schule, hrsg. vom Dezernat Schule und Erziehung, Münster, Postfach 1366). Diese Überlegungen gehen von der augenblicklichen Schulsituation aus; vor allem wird das gegenwärtige Verhältnis von Schule und Kirche bedacht, wie es auf der Ebene der Einzelschule erfahren werden kann oder sich für die Zukunft andeutet.

Der Dienst der Kirche in der Schule wird als gemeinsamer Dienst von Schülern, Eltern

und Lehrern gesehen und ist deshalb in der Regel in seiner Verwirklichung ein außerunterrichtliches Bemühen. Gemeinsam suchen Lehrer, Eltern und Schüler ihren Auftrag in der Schule als Christen zu sehen und zu verwirklichen. Darüber hinaus soll vor allem dem Schüler Hilfe für seine Lebensbewältigung gegeben werden.

Die Notwendigkeit und Dringlichkeit dieser Überlegungen sind u. a. ablesbar an der Ratlosigkeit vieler Erzieher und an den Versuchen zur Neuorientierung des Schul- und Bildungswesens.

Die Differenzierung unter der heutigen Jugend in Einstellung und Verhalten ist unübersichtlich. Für alle erfahrbar aber ist die Schnelligkeit der Veränderung in den Einstellungen und im Verhalten der Jugendlichen, so daß man im Abstand von 2-3 Jahren von neuen „Generationen“ sprechen kann. Zum Bild des heutigen jungen Menschen gehört ferner, daß sich der einzelne in zunehmendem Maß in Fragen der Normenfindung und des Verhaltens an Gruppen Gleichaltriger orientiert.

Das Bildungswesen gewinnt an Bedeutung und Prägekraft. Gestalt und Strukturen des geplanten Schul- und Bildungswesens zeichnen sich ab, zum Beispiel im „Strukturplan für das Bildungswesen“, den der Deutsche Bildungsrat am 27. 4. 1970 verabschiedet hat. Die Anliegen des Bildungsplanes sind vor allem Chancengleichheit für alle, das Lernen des Lernens und lebenslanges Lernen.

Diese Anliegen sollen erreicht werden durch strukturelle und organisatorische Veränderungen. Das bedeutet u. a. Verlängerung der täglichen Schulzeit und der Schulpflichtjahre, größeres und breiteres Angebot an weiterführenden und berufsbezogenen Schulen, so daß der größte Teil der Jugendlichen bis zum 18./20. Lebensjahr als Schüler anzusehen ist.

Die strukturellen und organisatorischen Veränderungen erfordern eine Ausweitung der Einzugsgebiete. Die Einführung der Ganztagschule löst junge Menschen zunehmend aus dem Familienverband heraus. Der Einfluß der Familie tritt hinter den der Schule zurück. Die Trennung von Schule und

Pfarrgemeinde schreitet fort und ist an vielen Stellen endgültig. Die Vorbereitung der religiösen Grundentscheidung des jungen Menschen, seine Befähigung zur Selbstbestimmung und zum Dienst in der Welt geschehen immer mehr in einem sich autonom verstehenden Bildungssystem. Der Dienst der Kirche in der Schule muß diese Entwicklung sehen und daraus die Konsequenzen ziehen.

Die Kirche vollzieht ihren bleibenden Auftrag nach dem Zeugnis des Neuen Testaments in der Verkündigung des Glaubens, der Feier des Gottesdienstes und im Dienst an Mensch und Welt. Das 2. Vatikanische Konzil stellte die gemeinsame Verantwortung aller Christen heraus und betonte die Notwendigkeit, sich den Aufgaben der Zeit zu stellen. Für den Raum der Schule heißt das, daß Schüler, Lehrer und Eltern als Träger des Dienstes der Kirche in der Schule angesehen werden, wobei sie andererseits zur Zielgruppe des gleichen Dienstes gehören.

Aus der Skizzierung der Situation und vom Auftrag der Kirche her ergeben sich für eine heutige Schulseelsorge bestimmte Schwerpunkte. Dazu gehören persönliche Glaubensorientierung und Lebenshilfe, Mitgestaltung des Schullebens, gesellschaftliches Engagement an sozialen Brennpunkten, Überlegungen zur Gruppenbildung und Gruppenarbeit und das Bemühen um Gottesdienste.

Grundlegende Aufgabe der Schulseelsorge ist das ständige Angebot von Hilfen zur Glaubensorientierung. Neben Fragen der persönlichen Lebensgestaltung aus dem Glauben gehören dazu die Auseinandersetzung mit gesellschaftspolitischen Fragen, ferner die Glaubensfragen und Probleme der Lehrer sowie häufig der Eltern.

Die Mitgestaltung des Schullebens ist eine Konsequenz aus der Erkenntnis, daß zu einem Leben aus dem Glauben die Mitarbeit in den konkreten Erfordernissen des eigenen Lebensbereichs gehört. In zunehmendem Maß sorgen sich heute Schüler um Kinder und junge Menschen, die schulisch benachteiligt sind, ebenso beschäftigen sie sich auffallend stark mit anderen sogenannten Außenseitern der Gesellschaft und engagieren sich an sozialen

Brennpunkten unserer Gesellschaft. Solches Engagement erhält in Zusammenarbeit mit Eltern und Lehrern eine größere Wirkkraft.

Für Mitmenschlichkeit und Partnerschaft bietet die überschaubare Gruppe Gleichaltriger ein Übungsfeld mit Ernstfallcharakter. Im Zusammenarbeiten und Zusammensein werden Haltungen und Verhaltensweisen erworben, die die Entfaltung des einzelnen fördern und die Verarbeitung von Konflikten in der Gesellschaft ermöglichen. Verbandlich organisierte Gruppen ermöglichen darüber hinaus die Einübung demokratischer Verfahrensweisen in einem überschaubaren Rahmen (vgl. das im Auftrag der pastoralen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete Memorandum zur Schülerseelsorge).

Gottesdienste und vor allem die Eucharistiefeier sind eine besondere intensive Form gemeinsamer Glaubensäußerung. Schulgottesdienste müssen heute versuchen, Verständnis und Bereitschaft für Gottesdienste zu wecken; sie werden häufig in einzelne Elemente des Gottesdienstes einführen müssen. Das erfordert „Vorformen“, zum Beispiel in der Art einer existentiellen und altersgemäß gestalteten Katechese. Auch hier hat die Gruppe besondere Bedeutung und Möglichkeiten. Wo junge Menschen eine echte, menschliche Beziehung zueinander gefunden haben, ist die Feier eines Gottesdienstes leichter möglich. Auch der im Glauben noch Ungefestigte wird mitfeiern, weil er durch die Gruppe einen Zugang findet.

Aus diesen Aufgaben erwachsen die *Arbeitsformen* einer Schulseelsorge, in der Einzelgespräche in Zukunft einen immer größeren Raum einnehmen werden. Die herkömmlichen Studientagungen, Ferienangebote, religiösen Gemeinschaftstage und Schulwochen müssen neu bedacht und zum Teil neu ausgerichtet werden. Besondere Bedeutung haben alle Versuche und Modelle, die über den Tagungscharakter hinaus Möglichkeiten zeigen, einen Gruppenprozeß anlaufen zu lassen. Gottesdienst, soziales Engagement und Gespräch gehören zusammen und bedingen einander und können deshalb nicht beziehungslos nebeneinander stehen.

Die entscheidende Arbeit der Schulseelsorge vollzieht sich auf örtlicher Ebene (Schulebene). Verantwortlich für diesen Dienst sind alle Lehrer, Schüler und Eltern, die zur Mitarbeit bereit sind. Die Leitung obliegt einem Mitarbeiterkreis aus Lehrern, Schülern und Eltern zusammen mit einem Schulseelsorger. Der Schulseelsorger soll – wenn eben möglich – einige Stunden Religionsunterricht erteilen, damit er die Schulwirklichkeit auch vom Unterrichtsgeschehen her kennt und zum Lehrerkollegium gehört.

Für den Aufbau eines Dienstes der Kirche in der Schule sind verschiedene Ansätze denkbar.

1. Ob an größeren Schulsystemen (Schulzentren) eigene *Schulgemeinden* analog der Hochschulgemeinde gebildet werden sollen, bedarf noch einer sorgfältigen Prüfung und praktischen Erprobung. Vom Modell der Hochschulgemeinde her kann man deutlich machen, daß Schulseelsorge grundsätzlich unterrichtsunabhängig, wenn auch – ähnlich der Hochschulgemeinde – schulbezogen ist.

2. Ausgangspunkt und Mitte für die Schulseelsorge an einer Schule kann eine *Ortsgemeinde* sein, die diesen Dienst in Zusammenarbeit mit anderen Ortsgemeinden übernimmt (zum Beispiel in einem Pfarrverband). Wenn die Pfarre im Zentrum des Einzugsgebiets der Schule liegt, der Schulseelsorger in dieser Pfarrgemeinde tätig ist und die räumlichen Voraussetzungen gegeben sind, wird sich dieses Modell leicht verwirklichen lassen. Eine Zusammenfassung mehrerer Schulen in Klein- und Mittelstädten ist durchaus denkbar. Eine solche überschulisch konzipierte Arbeit in einem größeren Raum ist weithin abhängig von der Geschlossenheit des Einzugsraums dieser Schulen und von geeigneten Räumen für Gottesdienste, Begegnungen, Arbeit in Gruppen (Bibliothek!) und Räume für größere Veranstaltungen.

3. Wo *Schülergemeinschaften* stark genug und bereit sind, über das berechtigte eigene Leben hinaus die Aufgaben des Dienstes der Kirche in der Schule zu übernehmen, können sie Ansatzpunkt und Hauptträger dieser Arbeit sein.

Die praktische Arbeit zielt dahin, Angebote zu erstellen und Hilfen zu geben, um Schüler, Lehrer und Eltern fähig zu machen, Schule aus dem Glauben heraus mitzugestalten. Im Augenblick, aber auch in der Zukunft wird diese Arbeit stark von den örtlichen Gegebenheiten her bestimmt sein. Der unaufhebbare Zusammenhang zwischen der wissenschaftlichen Erschließung der christlichen Lehre im Religionsunterricht und der differenzierten Einübung in den Vollzug christlichen Lebens sowie die Notwendigkeit einer Zusam-

menarbeit von Schülern, Lehrern und Eltern werden Aufgabenstellung und Angebot je nach Schulsituation bzw. Arbeitsschwerpunkten bestimmen. Mit der praktischen Arbeit wird die Einsicht wachsen, „daß die Kirche und Gemeinden ihren unaufgebbaren Heilsauftrag als Gemeinde an den heutigen Menschen in den Strukturen unserer Gesellschaft zu erfüllen haben“¹. *Heinz Janssen*

¹ Strukturplan und Kirche, hrsg. vom Dezeranat Schule und Erziehung Münster (1970) S. 86.

Zeugnisse einer kritischen Freundschaft

Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann¹

Als Bernd Jaspert dem 87jährigen Rudolf Bultmann vorschlug, seine Korrespondenz mit dem 1968 verstorbenen Karl Barth zu veröffentlichen, nahm Bultmann bedächtig seine Pfeife aus dem Mund und antwortete kurz: „Wozu soll das gut sein? Was ich zu sagen hatte, habe ich doch in meinen Büchern und Aufsätzen gesagt.“ Schließlich konnte Jaspert Bultmann aber doch davon überzeugen, daß diese Briefe für jeden, der sich mit seiner und Barths Theologie beschäftigt, eine große Verständnishilfe sind, gerade weil hier manches anders, persönlicher gesagt ist als in den Büchern und Aufsätzen. Dieser Überzeugung dürfte auch der Leser sein, der die 55 Briefe und 43 Postkarten liest, die Barth und Bultmann von 1922 bis 1966 miteinander gewechselt haben. 11 Briefe und Karten Barths sind nicht mehr erhalten. Die Korrespondenz vermittelt einen guten Einblick in das Zentralproblem zwischen Barth und Bultmann: die hermeneutische Frage, d. h. das Problem, wie das Wort Gottes heute verstanden und verkündigt werden kann und welche Rolle der Mensch bei der Auslegung der Offenbarung zu spielen hat.

Unter diesem Aspekt verdeutlichen die Briefe die Entwicklung, die beide Theologen in der Konfrontation mit diesem Problem durchgemacht haben. Bultmanns erster Brief

vom Mai 1922 bezieht sich auf seine recht positive Besprechung der 2., wesentlich veränderten Auflage von Barths berühmtem „Römerbrief“ (1922) in der damals weit verbreiteten Zeitschrift „Die Christliche Welt“. Bultmann wirft freilich hier schon – wie später häufig – Barth einen Mangel an „Reinheit der Begriffe“ vor und drängt ihn, seine theologische Begrifflichkeit klarer auszubilden und an der Philosophie zu schulen. Im Dezember wird die Klage noch deutlicher und weist auf ein weiteres von Barth vernachlässigtes Gebiet hin. Bultmann schreibt: „Es ist mir deutlich geworden, daß Sie kein inneres Verhältnis zur Geschichtswissenschaft haben.“ Ein Jahr darauf gibt Barth zu, daß das Mißverständnis zwischen ihm und Bultmann „letztlich nichts anderes als das Problem der Offenbarung“ sei und daß seine Methode, das Problem anzufassen, seine „historischen Freunde“ beleidige.

Im Juli 1924 erwähnt Bultmann zum ersten Mal den Namen seines neuen Freundes Martin Heidegger, der damals in Marburg Philosophie dozierte. Die Kluft zwischen den

¹ Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966. Hrsg. v. Bernd Jaspert. Zürich: Theologischer Verlag 1971. XII, 376 S., 9 Abb. (Karl-Barth-Gesamtausgabe. V. Briefe. Bd. 1.) Lw. 26,80.

beiden Theologen wird nun spürbar größer. Bultmanns Kritik an Barths „Dogmatik im Entwurf“ (Juni 1928) zeigt deutlich Heideggers Einfluß: „Sie verachten souverän die moderne philosophische Arbeit... Mir scheint, Sie sind geleitet durch die Besorgnis, die Theologie möge sich in Abhängigkeit von der Philosophie bringen lassen. Sie suchen dem zu entgehen dadurch, daß Sie die Philosophie ignorieren. Der Preis, den Sie dafür zahlen, ist der, daß Sie faktisch einer vergangenen Philosophie verfallen. Denn da der Glaube der Glaube eines *Glaubenden*, d. h. eines existierenden Menschen ist (ich kann auch sagen: da der Gerechtfertigte der *Sünder* ist), kann auch die Dogmatik nur in existential-ontologischen Begriffen reden; diese aber werden... von der Philosophie ausgearbeitet.“ Barth verteidigt sich mit dem Vorwurf, Bultmann verlange zuviel von ihm. „Ein schiefgewachsener Baum“ wie er könne sich nun einmal nicht ändern. Ihm sei eben keine Philosophie so auf den Leib gerückt wie Bultmann die Heideggersche. Er empfinde tiefen Abscheu davor, daß „die Theologie es immer wieder vor allem der Philosophie ihrer Zeit recht machen wollte und daneben ihr eigenes Thema vernachlässigte“. Seine Hauptbeschäftigung sei daher nicht, Begriffe zu analysieren, sondern Gottes Wort für sich selbst reden zu lassen. So müsse Bultmann Geduld mit ihm haben, wenn das begonnene Gespräch fruchtbar weitergehen solle.

Nach einem Besuch bei Bultmann im Februar 1930 hat Barth aber seinerseits keine Lust mehr, sich länger in Geduld zu üben. Er sieht Bultmann zusammen mit Gogarten und Brunner, den Freunden aus den Anfangsjahren der „dialektischen Theologie“, wieder zu den „Fleischtöpfen Ägyptens“ zurückkehren, d. h. „den Glauben aufs neue als eine menschliche Möglichkeit“ verstehen. Die Kampfgefährten von einst seien drauf und dran, „die Theologie aufs neue in die Hände der Philosophie“ auszuliefern. Resignierend schreibt Barth: „Unsere Schiffe mögen doch nur solche gewesen sein, die sich nachts begegneten.“ Bultmann aber glaubt noch, daß die Verständigungsschwierigkeiten beseitigt wer-

den können, und rät zu einem Treffen, dem Barth und Gogarten aber fern bleiben. Barth ist nämlich jetzt überzeugt, daß ihn von Bultmann „nicht nur eine andere Theologie, sondern... wie vom Katholizismus ein anderer Glaube... ein anderes Lebensgefühl trennt“. Dieser Überzeugung bleibt Barth bis zuletzt, und kein noch so ausführliches Gespräch mit Bultmann kann ihn davon abbringen.

Die Differenz über das Verhältnis von Christologie und Anthropologie bildet fortan den eigentlichen Gegenstand der Korrespondenz, die bald nach Beginn des Dritten Reichs für einen längeren Zeitraum aussetzt. Der Herausgeber schreibt dazu im Vorwort: „Bultmann versuchte, auch nach Barths durch die politische Entwicklung in Deutschland bedingter Übersiedlung in die Schweiz 1935 durch gelegentliche, von den deutschen Parteibehörden mißtrauisch verfolgte Besuche in Basel die Verbindung aufrechtzuerhalten. Mit Beginn des 2. Weltkriegs wurden dann auch diese spärlichen Kontakte unmöglich. Zweifellos trug aber auch die im großen und ganzen zwar einmütige, im Detail aber doch unterschiedliche Begegnung der beiden Männer dem Nationalsozialismus gegenüber ebenso zur Einstellung des Kontakts bei wie theologische Differenzen, die – in ihren Ursprüngen aus der Mitte der 20er Jahre stammend – erst nach dem Krieg zum offenen Ausbruch kamen, als Barth auf Bultmanns berühmt gewordenen ‚Entmythologisierungsprogramm‘ (1941) hin seinen ebenso berühmten Versuch unternahm, Bultmann zu verstehen (1952).“

Im November 1952 antwortet Bultmann diesem Barthschen Versuch mit einem 24 Druckseiten füllenden Brief. Im Mittelpunkt steht das Problem, wie der moderne Mensch die mythologischen Aussagen des Neuen Testaments z. B. über die Auferstehung Christi verstehen könne. Bultmann argumentiert: „Als ein mir begegnendes Wort kann ich das Neue Testament doch nur verstehen, wenn ich es als in meine Existenz gesprochenes verstehe.“ Um das zu erreichen, muß dieses Wort von allem „objektivierenden Denken“ befreit werden, d. h. es muß durch eine existentielle Interpretation vom mythologischen

Weltbild der Bibel befreit werden. Hilfestellung gibt die moderne Existenzphilosophie, wie sie Heidegger und andere ausgearbeitet haben. Barth muß sich in diesem Zusammenhang den Vorwurf gefallen lassen, er habe sich nicht ernsthaft genug mit der Existenzphilosophie befaßt, er verkenne infolgedessen den „Sinn der Geschichtlichkeit der Existenz“. Und gerade das habe verheerende Folgen für die Verkündigung des Evangeliums in unserer heutigen, weithin von der Wissenschaft geprägten Welt. Barth antwortet, Bultmann lege mit seinem Existentialismus dem Neuen Testament eine Zwangsjacke an und verhindere gerade so eine der neutestamentlichen Botschaft angemessene Verkündigung. Das Hauptproblem sei aber gerade das, was Bultmann ablehne: die Objektivität des Neuen Testaments zu bestätigen. Denn nur daraufhin könne subjektiv geglaubt werden, daß der Herr auferstanden sei und mir als solcher die Sünden vergibt.

In Barths letztem Brief an Bultmann vom Dezember 1963 werden die drastischen Unterschiede zwischen beiden Theologen noch einmal klar an ihren gegensätzlichen Reaktionen auf Bischof Robinsons aufsehenerregendes Buch „Honest to God – Gott ist anders“ (1963), das eine heftige Debatte in der

europäischen und amerikanischen Theologie auslöste. Bultmann hat dieses Buch grundsätzlich begrüßt und seinen Verfasser gegen Vorwürfe von verschiedenen Seiten verteidigt. Barth dagegen verglich Robinson einem Mann, „der hinging, von drei gefüllten Biergläsern (mit den Inschriften R. B. – Rudolf Bultmann –, P. T. – Paul Tillich –, D. B. – Dietrich Bonhoeffer –) je den Schaum abschöpfte und die so bewirkte Mischung als den endlich gefundenen theologischen Wundertrank ausgab, als der er denn auch von Hunderttausenden und Aberhunderttausenden von Käufern freudig konsumiert wurde“. Aber über diese Verschiedenheiten der theologischen Auffassung, so schließt Barth, werden „wir nun wohl in diesem Leben nicht mehr hinauskommen“.

Hinter dem Gegensatz der theologischen Positionen stehen zwei bedeutsame Persönlichkeiten unseres Jahrhunderts. Sie führten ihr jahrzehntelanges Zwiegespräch hart und erregt, aber immer offen und mit dem Humor, der eine tiefe Freundschaft bezeugt. Die Meinung, Barth und Bultmann seien schon früh unversöhnliche Gegner gewesen und bis zum Schluß geblieben, wird durch den Briefwechsel eindeutig widerlegt.

Paul Knitter SVD

BESPRECHUNGEN

I. Kunst

GALLWITZ, Klaus: *Picasso laureatus*. Sein malerisches Werk seit 1945. Mit einem Essay von José Bergamin. Luzern, Frankfurt: Bucher 1971. 221 S., 383 Abb., davon 86 in Farbe. Lw. 130,-.

Pablo Picasso wird am 25. Oktober neunzig Jahre. Seit dem Beginn unseres Jahrhunderts malt er „die Legende unseres Daseins im Hier und Jetzt“ (W. Haftmann). Dieser „beunruhigende Hexenmeister“ (A. Malraux), in dem schon Berdjajew den „Darsteller des Zufalls“ und zugleich „den Vollender der alten Welt“ erkannt hatte, prägte die Kunstgeschichte des 20. Jahrhunderts. Ihm zu Ehren gab Klaus Gallwitz, der durch seine Ausstellungen in Karlsruhe und in Baden-Baden zum maßgebenden Promoter modernen Schaffens wurde, ein monumentales Werk heraus. Gallwitz bemühte sich um das Spätwerk, den schwierigsten und unbekanntesten Abschnitt im Schaffen des Malers. Gut beraten verläßt der Autor das übliche Schema der „Epochen“ und bringt unpräzise Kapitel wie Stilleben, Landschaft, Porträt, Atelier oder Maler und Modell, als wollte er eine Ikonographie für Picassos Werk entwerfen. Tatsächlich bietet Gallwitz ausgezeichnete formgeschichtliche Untersuchungen. Das Kapitel „Paraphrasen“ behandelt schließlich eine zentrale Frage des Werks Picassos und der modernen Kunstgeschichte überhaupt, nämlich die Relationen zu alten Bildvorstellungen und deren Variationen. Vom „Dornauszieher“ und den negroiden Bildtypen über Cranach, Greco, Velasquez, Rembrandt, Poussin, Delacroix und Manet hat Picasso zahlreiche Werke alter Meister neu interpretiert und so unsere Verbindung mit der Tradition und deren Bedrohung sichtbar gemacht.

Mit Souveränität schildert Gallwitz das Spiel des „stets auf Vorläufigkeit bedachten“

Künstlers „mit der entweichenden Zeit“. Die Landschaft als „Handlungsplatz“ wird erfasst und die Entindividualisierung der Person wird erfahrbar. Das Werk als „mathematisches Exempel“ belegt das beharrende, kontemplative Element der kubistischen Revolution. Das „Korrekturbedürfnis“ an der Natur erklärt wohl auch die besondere Lichtführung in den Bildern des spanischen Malers. Picasso malt vorwiegend nachts bei elektrischem Licht. So scheint das Naturlicht aus seinem Werk eliminiert. Figuren und Gegenstände agieren in einer „Mondlandschaft“, die von einer „sachlichen Subjektivität“ geprägt wird.

Man könnte dem Verfasser den Vorwurf machen, daß er die Methodik der Psychoanalyse und der Sozialkritik zu wenig angewendet habe. Abgesehen von der Fragwürdigkeit dieser Interpretationsweisen moderner Malerei bemerkt der aufmerksame Leser, daß der innerseelische Bereich nicht übersehen wurde. Auch das politische Anliegen wird über das Guernicabild hinaus im „Triumph des Pan“ oder im „Raub der Sabinerinnen“ unverhüllt aufgezeigt. Allerdings sind die Interpretationen des Autors sehr diskret. Diese Diskretion empfiehlt sich bei Bildern für eine Festgabe. Die wertvollen Reproduktionen, die wir oft erstmalig in diesem Band vor uns sehen, bieten auch dem psychologisch interessierten Betrachter genügend Hinweise. Den Bogen, den das letzte Kapitel über die Ausstellung des Spätwerks in Avignon (1970) zu den „Demoiselles d'Avignon“ spannt, zeigt, daß der Autor die innere Struktur des Werks klar erkannt hat.

So führt uns Gallwitz durch eine fast unübersehbare Fülle von Arbeiten. Die 23 Bände des Corpuswerks, die Zervos bei seinem Tod unvollendet zurückgelassen hat, erhalten

durch das vorliegende Buch zwar keinen Ersatz. Dafür reicht der Verfasser dem Künstler seinen wohlverdienten Lorbeer. Uns aber stellt er vor einen unbestechlichen Spiegel. Erstaunt und erschüttert werden wir nicht müde, Text und Bilder – „Abbilder von Wahrheiten, die die Frische einer ersten Offenbarung ausdrücken“ (Maurice Raynal) – zu betrachten; denn dieser Mann malte wirklich mit Blut (H. Matisse).

H. Schade SJ

SCHADE, Herbert: *Gestaltloses Christentum?* Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst. Aschaffenburg: Pattloch 1971. 254 S., 20 Abb. (Der Christ in der Welt. XV. Reihe. Bd. 1 a/b.) Kart. 9,80.

Dieses Buch stellt zunächst eine Reihe von Aufsätzen zusammen, die in den letzten Jahren entstanden sind. Diese Aufsätze beschäftigen sich vor allem mit dem Verhältnis von Kirche und Kunst. Dabei drängte sich der Gegensatz auf zwischen der kirchlichen Kunst die zunächst restaurativ blieb, und einer säkularisierten modernen Kunst, die viele Anliegen eines traditionellen religiösen Schaffens besorgte. Am Beispiel Max Beckmanns, der das transzendente Anliegen in einer säkularisierten Welt zur Darstellung brachte, ließ sich diese Problematik besonders klar fassen. Deshalb vor allem war es notwendig, die Strukturen des mittelalterlichen Menschenbilds und ihren Zerfall oder ihre Neuinter-

pretierung in der modernen Kunst einander gegenüberzustellen. So wurde klar, daß uns die moderne Kunst nicht allein ästhetische Fragen aufgibt. Die Fundamente der Gesellschaft und ihres Gestaltens sind erschüttert. Es hat wenig Sinn, die jeweils modernste Kunstform in die Kirche einzuschleusen, ohne eine vertiefte Betrachtung der Tradition anzustellen. Die Renaissance des Christlichen erweist sich deshalb als schwer, weil das Christliche eine Abstraktion ist, der verschiedenste Realitäten entsprechen. Das Gemeinsame christlicher Konfessionen wurde farblos. Ein abstrakter Suprematismus, der schließlich beim leeren Quadrat der Kirchenwand endete, intendierte das Gestaltlose. Im Kirchenbau machte eine ästhetisch aufgefaßte Symbolik – ein Kunstchristentum – einem Sakralbau ohne Bedeutung Platz.

Die Ausweglosigkeit unserer religiösen Situation, die in der Kunst erschreckend sichtbar wird, läßt sich nicht durch eine technologische Ästhetik aus der Welt schaffen. Jede Betrachtung künstlerischer Phänomene verweist auf die Tora, das heißt, auf das Grundgesetz einer religiös gedeuteten Schöpfung zurück. Die bildende Kunst trägt insofern zu einer Lösung der Fragen bei, weil sie ein Ausweichen ins Gedankliche und Politische ausschließt. Sie fordert notwendigerweise eine Verleiblichung der geistigen Vorgänge. Das Kunstwerk, der anschaulich gewordene Geist, fordert Inkarnation.

H. Schade SJ

II. Philosophie

ALBERT, Hans: *Plädoyer für kritischen Rationalismus*. München: Piper 1971. 149 S. (Serie Piper. 10.) Kart. 8,-.

Dieses Bändchen vereinigt in recht vorteilhafter Weise 5 Aufsätze des wohl profiliertesten, aber auch engagiertesten Verfechters des „Kritischen Rationalismus“, der sich vor allem als vehementer Kritiker der „Frankfurter Schule“ und damit als Vertreter eines neuen liberalen und sozialen Reformismus

einen Namen gemacht hat. Zunächst wird in groben Zügen der Kerngedanke dieses Kritizismus vorgestellt (in den beiden Aufsätzen „Die Idee der kritischen Vernunft“ und „Tradition und Kritik“, die mittlerweile durch die systematische Darstellung im „Traktat über kritische Vernunft“ überholt zu sein scheinen), der sich trotz seiner behaupteten langen Tradition im europäischen Denken fast nur im naturwissenschaftlichen Bereich

durchgesetzt zu haben scheint: die Idee der kritischen Prüfung aller Behauptungen und Theorien allein auf deren Wahrheit hin, die ausdrücklich keine beschränkte Rationalität sein will, da sie auch für moralische und politische Argumentation Gültigkeit beansprucht. Diese Idee einer kritischen Vernunft stützt sich fast ausschließlich auf Poppers Auseinandersetzungen mit dem Positivismus und versteht sich explizit als unentbehrliches Organon der Kritik, als einzig wirksame Waffe gegen einen dogmatischen Konservatismus auf allen Bereichen und gegen die totale Kritik des Bestehenden, indem die Bewährung gegenüber Alternativmodellen und die Realisierbarkeit als Grundprinzipien angenommen werden. Man kann nur hoffen, daß diese methodologischen Postulate in der philosophischen, aber auch in der politischen Diskussion die Verbreitung finden, die sie bis jetzt leider noch nicht haben.

Allerdings macht es Albert auch dem von seiner Position angetanen Leser nicht ganz leicht, da die Darstellung seiner Theorie beinahe unlösbar mit einer recht harten Auseinandersetzung – man müßte besser sagen: Abrechnung – mit dem theologischen, hermeneutischen und dialektischen Denken verquickt ist, das nach seiner Ansicht sich in der Frankfurter Schule zu einer neuen deutschen Ideologie, einer Art von säkularisierter Heilslehre und politischer Theologie verschmolzen hat und eine rationale, d. h. realisierbare Politik eines liberalen Reformismus unmöglich macht (im Aufsatz „Kritische Rationalität und politische Theologie“). Albert mag vielleicht recht haben, daß von dieser Seite die Theorie-Praxis-Problematik noch nicht zureichend gelöst worden ist, daß die Auffassung von den leitenden Erkenntnisinteressen eine unnötige Konstruktion ist und letztlich der Forschungspraxis der Naturwissenschaften nicht gerecht wird – sie als einen säkularisierten Scheler zu bezeichnen (111) ist schlichtweg falsch; auch seine Skizze einer Hermeneutik oder Kommunikationswissenschaft auf der Basis einer nomologischen Erklärung der realen Bedingungen der verstehenden Aktivität im Gegensatz zur linguistisch-transzendentalphi-

losophischen Universalhermeneutik mag vielleicht zu konkreteren Ergebnissen in den Geisteswissenschaften führen (im Aufsatz „Hermeneutik und Realwissenschaft“): aber allein durch den sicherlich nicht unbegründeten Hinweis auf die strukturelle Verwandtschaft und historische Abhängigkeit von Hermeneutik, Dialektik und Theologie (privilegierte Wahrheitserkenntnis durch eine besondere Art von Erkenntnis oder gar eine Klasse; eschatologisches Katastrophendenken; Antinaturalismus) sich den Nachweis der Unbrauchbarkeit des Programms oder des Anliegens dieser Richtungen ersparen zu können, ist eine etwas seltsame und auf die Dauer langweilige Methode.

Trotzdem muß man einen kritischen Rationalismus – besser wäre wohl die von Lenk bevorzugte Bezeichnung „rationaler Kritizismus“ –, der Alberts aufklärerische Manier und seine manchmal billige Polemik einschränkt, gerade für den deutschen Sprachraum mit seiner Abneigung gegen die analytische Philosophie als eine beachtenswerte Alternative ansehen, die sich als möglicher Vermittlungsweg und zum Abbau emotionaler Argumentation anbieten könnte.

H. Scheit SJ

Post, Werner: *Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus*. Zum Spätwerk Max Horkheimers. München: Kösel 1971. 155 S. Kart. 9,80.

Spätstens seit dem berühmten Spiegel-Interview ist Max Horkheimer für viele seiner Schüler und Anhänger zum Stein des Anstoßes geworden. Hat er hier nicht seine Lebensarbeit widerrufen, indem sich der „galische Hahn“ in die „Eule der Minerva“ verwandelte (8)? W. Post, Assistent H.-R. Schlette in Bonn, will mit seiner Schrift nicht eine Apologie der Frankfurter und Horkheimers vorlegen (obwohl es mitunter einigmaßen so klingt); aber er will gegenüber den Kritikern unterschiedlicher Provenienz verdeutlichen, worum es der kritischen Theorie in Wahrheit ging und geht. Leitmotiv dieses Denkens durch alle Ausfaltungen hin-

durch ist ihm Adornos Satz aus der „Negativen Dialektik“: „Das Bedürfnis, Leiden bereitet werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“ Darum, statt Hegels „ruchlosem Optimismus“ (Schopenhauer), schon in den frühen Schriften Pessimismus. Gleichwohl werden hier noch Möglichkeiten gesehen, vor allem aufgrund des emanzipatorischen Interesses im Menschen, das gerade durch den Faschismus zu Konsequenzen genötigt werden sollte.

Doch die Katharsis blieb aus, die Hoffnungen sind geschwunden. In unerbittlicher Negation widerspricht die kritische Theorie jedem Trostversuch auf der Basis des Bestehenden, um so – indem sie trostlos dem unversöhnlichen Leiden Gestalt gibt – wenig-

stens negativ die Option auf Wahrheit auszusprechen. So bewahrt sie durch „Bilderverbot“, was „in Metaphysik und Theologie nur verdinglicht ausgesprochen wurde“ (121). Und derart ist Horkheimers Pessimismus „metaphysisch“, nicht im Sinn sicherer Antwort („Grand Hotel Abgrund“ – G. Lukács): „Was in der Theologie Glaubensgewißheit bedeutete, nimmt metaphysisch die Gestalt der Sehnsucht an“ (136). Nach dem „Anderen“, welches so unumgänglich wie zugleich undenkbar ist.

Post verzichtet auf Kritik mit dem Hinweis, „daß die Darstellung selbst, soweit sie korrekt ist, Stringenz und Lücken demonstrieren soll“ (11).

J. Splett

III. Kirche

FRIES, Heinrich: *Glaube und Kirche auf dem Prüfstand*. Versuche einer Orientierung. München, Freiburg: Wewel 1970. 376 S. Kart. 19,80.

Unter den Kapitelüberschriften „Zur Glaubensproblematik heute“, „Zur Situation der Kirche“, „Fragen zur Institution der Kirche“, „Möglichkeiten der Ökumene“ stellt der Verf. 17 Beiträge aus den letzten drei Jahren zusammen. In der Mehrzahl gehen sie von aktuellen Ereignissen („Humanae vitae“, Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968) oder gängigen Schlagworten (Freiheit der Theologie, religionsloses Christentum, Autoritätskrise in der Kirche) aus und versuchen, Beurteilungsmaßstäbe aufzufinden und die Aufgaben zu umreißen, die sich heute für die theologische Forschung und die Praxis des kirchlichen Lebens stellen.

Ihre innere Einheit finden die weitgestreuten Themen in der theologischen Methode des Dialogs, die hier in konkreten Modellen exemplarisch vorgeführt und eingeübt wird: „Der Dialog setzt das Anderssein des anderen voraus, aber nicht, um es mit fertigen Klischees aus der eigenen Position zu qualifizieren

oder um es, mit welchen Mitteln auch immer, zu bagatellisieren, zu nivellieren oder aufzuheben, sondern um es als Frage und Aufgabe an sich selbst aufkommen und wirken zu lassen“ (289). Rechter Dialog ist nicht unverbindliches Reden, sondern fordert neben Sachkenntnis und Verstehen auch den „Mut zur Treue zu sich selbst, zum Eigenen, was in dieses Gespräch einzubringen ist“ (291). Diese Treue meint jedoch nicht Treue zu allem Faktischen und Bestehenden, sondern muß verbunden sein „mit der Offenheit und mit der Bereitschaft, aufmerksam und selbstkritisch zu hören“ (291). Der Dialog hat seine theologische Begründung in der Unverfügbarkeit des Wortes Gottes: „Gottes Wort und Wahrheit sind größer als alle Versuche, das Wort Gottes zu artikulieren“ (293).

Fruchtbarer Dialog mit der Gegenwart schließt notwendig auch den Dialog mit der Tradition ein. Ein besonders eindrucksvolles Beispiel dafür ist die Analyse der Texte des Ersten Vatikanums über Glaube, Kirche und Unfehlbarkeit des Papstes (142–206): Diese Texte sind geformt durch ihre konkreten Adressaten, durch ein für das 19. Jahrhun-

dert typisches Denken in Gegensätzen, in „Ismen“, Negationen und Abgrenzungen. Beachtet man diesen Zusammenhang, dann kann man einerseits „dem Ersten Vatikanum nicht nur Enge oder Angst oder Rückschritt oder Fehlleistungen anlasten“; andererseits darf aber auch seine „geschichtlich bedingte Perspektive nicht in ungeschichtlich zeitloser Statik zum Ganzen der Sache erklärt werden“ (158 f.). Für die Gegenwart ergibt sich daraus die Möglichkeit und die Aufgabe, auch andere Perspektiven zum Ausdruck zu bringen, die heute auf Grund einer andersartigen Signatur der Zeit als ebenfalls zum Wesen der Sache gehörend hervortreten (159). Der ständige Dialog zwischen Gegenwart und Vergangenheit zeigt, daß jede Zeit ihre Gefährdungen und Belastungen, aber auch ihre Möglichkeiten und Chancen des Glaubens hat (22). Er gibt ein Gespür für die bleibende Tatsache, „daß der christliche Glaube, die Kirchen und Konfessionen im Zeichen der Geschichte stehen, daß es in dieser Geschichte um Kontinuität und Diskontinuität geht, und zwar nicht in einem mechanisch aufzufassenden Nebeneinander oder Nacheinander, sondern in einem konkreten Verflochtensein des Ineinander“ (294).

Entscheidend bedeutsam ist die Haltung des Dialogs im Bemühen um die Einheit der Kirche. In Hinblick auf die Möglichkeit von Abendmahlsgemeinschaft und einer gegenseitigen Anerkennung des kirchlichen Amtes werden wesentliche Fragen gestellt: „Kann, wo eine Einheit im Wort und Gebet möglich ist, eine Einheit im Sakrament als unmöglich erachtet werden?“ „Ist es nicht einseitig, in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft auf die ‚unitas fidei‘ zu insistieren, die ‚unitas caritatis‘ dagegen weniger wichtig zu nehmen?“ Ist das Abendmahl des Herrn nicht auch „Zeichen der Einheit auf dem Weg und der wachsenden Einheit“? Wenn, entsprechend dem Zweiten Vatikanum, das Amt und die Ordination von der Kirche her verstanden werden müssen und nicht umgekehrt, und wenn ferner auch nicht-römisch-katholischen Bekenntnissen die Legitimität des Anspruchs auf Kirche ausdrücklich zuerkannt

wird, „müssen dann nicht das Amt und die Ordination in diesen Kirchen anders gesehen und gewürdigt werden als bisher?“ (357 ff.)

Das Buch spricht eine allgemeinverständliche Sprache, ohne sich diese Allgemeinverständlichkeit durch eine unzulässige Simplifizierung der Probleme erkaufen zu wollen. Auf diese Weise ist es geeignet, auch demjenigen, der zwar nicht theologischer Fachmann ist, sich aber dennoch ein Gespür für den Unterschied zwischen Schlagworten und sauberer Gedankenführung bewahrt hat und deshalb über manche arg aktuelle populartheologische Veröffentlichung verstimmt ist, eine Orientierung darüber zu geben, wie verantwortliche Theologie arbeitet, die nicht von einem modischen Extrem ins andere pendelt, sondern in sorgfältiger Aufnahme der Tradition und im genauen Blick auf die gegenwärtige geistige Lage gangbare Wege für die Zukunft entdecken hilft.

K.-E. Apfelbacher

MARHOLD, Wolfgang: *Fragende Kirche*. Über Methode und Funktion kirchlicher Meinungsumfragen. München, Mainz: Kaiser, Grönewald 1971. 196 S. Snolin 16,-.

Marholds Studie befaßt sich mit empirischen Umfragen, die seit dem Krieg, genauer seit 1953 im Bereich der Evangelischen Kirche Deutschlands durchgeführt wurden. Diese Befragungen und ihr sprunghaftes Ansteigen in den letzten Jahren werden vom Verfasser gesehen als „ein Reflex von vielen anderen möglichen auf Probleme, die die Praxis der Kirche ständig begleiten“ (17). Die Analyse dieser Befragungen will Problembereiche sichtbar machen, bei denen Theologen ihre Fachgrenzen überschreiten (müssen), um besser „auf die Nöte, Bedürfnisse und Fragen heutiger Menschen... eingehen zu können“ (ebd.). So gesehen ist die Arbeit Marholds eine Befragung von Befragungen, sie bewegt sich gleichsam auf einer dritten Ebene, von der aus nicht die kirchliche Wirklichkeit direkt, sondern schon die mittels Befragungen interpretierte Wirklichkeit einer kritischen Analyse unterzogen wird.

Die Studie ist zu messen an dem Ziel, das ihr der Verfasser gesteckt hat: sie soll Information liefern, Interpretation versuchen und einen Effekt von Innovation anstreben (vgl. 18). Diese Art des Vorgehens findet man im Prinzip bei jeder empirischen Untersuchung, unabhängig von ihrem Thema. Initiatoren von Untersuchungen sammeln Daten und liefern damit Informationen über ihren Untersuchungsgegenstand, sie ordnen und interpretieren diese Daten und hoffen schließlich, dadurch zu neuen Einsichten zu gelangen und – bei praxisbezogenen Untersuchungen – Ansätze für Neuerungen zu finden. Diese Zieltrias – Information, Interpretation, Innovation – muß in einer Befragung von Befragungen notwendig zweimal auftauchen, einmal im Blick auf die Aktionen, die vorgestellt werden, zum anderen bezogen auf das Unternehmen des Verfassers selbst. Beide Aspekte sind geschickt ineinander verschachtelt. So behandelt nach einem geschichtlichen Rückblick (Kap. 2) das Kapitel 3 die Methode des Sammelns und Bearbeitens der Befragungen. In den Kapiteln 4–6 werden sie interpretiert, und zwar in bezug auf ihre Methode (Kap. 4), ihren Inhalt (Kap. 5) und auf die sie tragenden theologischen Auffassungen (Kap. 6). Dabei wird gleichsam der Gang der Einzeluntersuchungen von hinten zurückverfolgt, bei denen ja aus einer bestimmten theologischen Grundhaltung – Marhold nennt eine volksmissionarische, eine kerygmatische, eine sozialdiakonische, eine dogmatische und eine instrumentale – bestimmte Bereiche kirchlichen Handelns – Strukturen, Gemeinde, Gottesdienst, Jugend, Funktionsträger und andere Probleme kirchlicher Praxis – problematisch und mit Hilfe von Umfragen zu klären ver-

sucht wurden. Etwas fragmentarisch bleibt der letzte Aspekt, die erhoffte Innovation. Marhold will zwar einmal am Gang seiner Arbeit (47) gleichsam exemplarisch zeigen, wie eine Befragung aufgebaut ist, und er verfolgt zum anderen bei der Darstellung der Methoden in Kapitel 4 das „erklärte Nebenziel“ (73), „eine *Lehre der Befragung in nuce* zu referieren“ (48) jedoch müssen die dazu gemachten Ausführungen lückenhaft bleiben. Das gilt besonders für zwei Problemkreise: die Operationalisierung und die Verwendung mathematisch-statistischer Prüfverfahren. Das erste Problem, die Umsetzung der Hypothesen in entsprechende Fragen (damit ist noch nicht die Formulierung der Fragen und deren Anordnung im Fragebogen gemeint), die über empirisch meßbare Fakten indirekt an ein theoretisches Problem heranzuführen, bleibt völlig offen. Beim zweiten wird die Notwendigkeit zwar angedeutet; daß aber ein gut gestalteter Fragebogen die hier gegebenen Möglichkeiten schon im vornherein berücksichtigen muß, erfährt man nicht. So kann Marhold im Grund genommen nur auf Gefahrenpunkte und auf weiterführende Literatur verweisen. Ob damit künftige Befragungen besser werden, kann man wohl anzweifeln.

Die Arbeit ist insgesamt gut lesbar, besonders weil der Gang der Gedanken nach einzelnen Abschnitten immer wieder aufgezeigt wird. Praktische Theologen dürften sie mit Gewinn lesen, nicht weil sie damit perfekte Meinungsforscher würden, sondern weil die Lektüre ihr Problembewußtsein über die Grenzen der Theologie hinaus erweitern könnte.

N. Glatzel

IV. Religionsunterricht

NIPKOW, Karl Ernst: *Schule und Religionsunterricht im Wandel*. Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. Heidelberg, Düsseldorf: Quelle u. Meyer, Patmos 1971. 336 S. Kart. 16,80.

Dieser Sammelband, der 16 Aufsätze bzw. Vorträge des bekannten evangelischen Religionspädagogen enthält, ragt aus der kaum mehr überblickbaren Fülle von Literatur, die zum Thema Schule und Religionsunterricht

erscheint, auf bemerkenswerte Weise heraus. Wohl kaum ist bisher eine solche Integration von Theorie und Praxis, von Pädagogik und Theologie, von Reflexion auf unsere Gesellschaft und auf die Schule erreicht worden wie in diesen Arbeiten. Es kommt der Sache sehr zugute, daß der Verfasser zugleich Fachmann für Pädagogik und für Religionspädagogik ist. Nach der Lektüre des Buchs weiß man kaum, wo denn eigentlich sein Schwerpunkt liegt. Und das ist gut so. Jedenfalls für den Religionsunterricht. Zwar weiß heute jeder einigermaßen mit den Problemen des Fachs Vertraute, daß die Fragen des Religionsunterrichts nicht mehr isoliert behandelt werden können. Aber die Einbeziehung der heutigen Pädagogik, Schultheorien und Gesellschaftswissenschaften in die Dimension des Religionsunterrichts war doch bis jetzt mehr Postulat als Faktum. Der vorliegende Band tut wichtige Schritte in die notwendige Richtung.

In seinem ersten Teil erörtert er Grundfragen der Bildungstheorie, Schultheorie und Didaktik auf eine so einleuchtende und klare Weise, daß man die Lektüre dieses Teils allen Lehrern und Lehramtskandidaten und nicht nur den Religionspädagogen empfehlen möchte. Was hier über den „aufklärerischen Charakter moderner Pädagogik“, über die alte Bildungstradition und die Schultheorie von Theodor Wilhelm, über die didaktischen Theorien der Gegenwart (die bildungstheoretische Göttinger Schule und den Berliner Arbeitskreis) und die Rolle des Lehrers in der heutigen Schule gesagt wird, bietet sowohl gute Übersicht über die gegenwärtige pädagogische Diskussion wie auch Orientierungshilfe zu ihrer Beurteilung. Die pädagogische Zieltheorie des Verfassers arbeitet mit Kategorien wie Emanzipation und Selbstbestimmung, Engagement für das Humane und uneingeschränkte Kommunikationsfähigkeit und -bereitschaft. Das Buch bietet genügend Anlaß, sie zu reflektieren, aber auch zu problematisieren.

Der pädagogische Ansatz kommt den Arbeiten zum Religionsunterricht im zweiten Teil sehr zugute, zumal sich hier auch noch

sehr ausführliche und klare Überlegungen zur Curriculumforschung und Lernziel Diskussion finden. Der Verfasser unternimmt in all diesen Arbeiten den richtigen Versuch, pädagogische und theologische Aussagen sachgerecht aufeinander zu beziehen. Er diskutiert die Zielfrage für den Religionsunterricht, bei der gesellschaftspolitische, pädagogische, theologische und auch kirchliche Intentionen mit ins Spiel kommen. Anregend sind die Vergleiche mit Grundtypen des Religionsunterrichts, also zwischen „biblischem“ Unterricht und dem „Kontexttypus“, der Fragen des Glaubens in Korrelation zu Fragen der Schüler und unserer Zeit setzt. Die beiden Rundfunkvorträge „Wie funktioniert der Religionsunterricht mit Primanern?“ erfüllen nicht ganz die Erwartungen. Sie beschränken sich auf organisatorische und methodische Fragen und lassen viele Gesichtspunkte aus, die den Praktiker interessieren. Auch bleiben einige Bedenken gegen die hier vorgeschlagene Integration des Fachs Religion in einen historisch-politisch-gesellschaftlichen Pflichtbereich.

Abgesehen von solcher Detailkritik, die auch an anderen Aussagen möglich ist, bliebe für die weitere Arbeit des Verfassers eine stärkere Einbeziehung tiefenpsychologischer Gesichtspunkte wünschenswert. Alles in allem: ein sehr hilfreiches Buch zum Verständnis der Probleme des Religionsunterrichts heute. Man ist erstaunt, daß die beiden Vorträge es zu einem so niedrigen Preis herausbringen konnten.

W. Trutwin

Zum Religionsunterricht morgen II. Konzeptionen und Modelle zukünftiger Praxis in Haupt- und Realschule, Gymnasium und Gesamtschule. Hrsg. v. Wolfgang ESSER. München, Wuppertal: Pfeiffer, Jugenddienst Verlag. 365 S. Kart. 22,-.

Während der erste Band (vgl. die Besprechung in dieser Zschr. 186 [1970] 140) vornehmlich grundsätzliche Überlegungen zur Konzeption des Religionsunterrichts heute bot, überwiegen in diesem zweiten Sammelband, der insgesamt 20 Beiträge katholischer und evangelischer Religionspädagogen und

Schulpraktiker enthält, Vorschläge für die Praxis des Religionsunterrichts. Die meisten Autoren haben gleichsam einen Blick in ihre „Werkstatt“ ermöglicht. Sie zeigen Modelle und Entwürfe, deren Planung, Durchführung und Auswertung. Dabei beschränkt sich die Auswahl auf den Bereich der Haupt- und Realschule, auf das Gymnasium und – mit starken Einschränkungen – auch auf die Gesamtschule. Für die Grundschule und die Berufsschule sind zwei weitere Bände geplant. Vielleicht ist diese breite Streuung von der 7. Klasse der Hauptschule bis zur Oberstufe des Gymnasiums ein gewisser Nachteil dieses Bands. Welcher Lehrer soll ihn kaufen? Am ehesten noch sind die Gymnasiallehrer angesprochen; denn manches, was hier für Haupt- und Realschule konzipiert wurde, dürfte sich mutatis mutandis auch im Gymnasium verwerten lassen.

Alle Beiträge sind weit entfernt vom traditionell-kirchlichen Religionsunterricht, wie er in der Vergangenheit konzipiert und durchgeführt wurde. Stärker auch als im ersten Band wird hier oft die Konfessionalität des Religionsunterrichts in Frage gestellt. Daß die Begründung des Religionsunterrichts von der Schule aus, ebenso vom Schüler und unserer Zeit her, darüber hinaus auch von den Ansprüchen der Zukunft aus erfolgen müsse, ist ausgesprochen oder in den Beiträgen implizierter Konsens. Was unter diesen Voraussetzungen die Aufgabe des Religionsunterrichts heute ist, formuliert der Herausgeber in seinem einführenden Beitrag auf einleuchtende Weise: er müsse die „konkrete menschliche Situation in ihrem Anspruch wahrnehmen, vernehmen und verstehen lehren und die Frage des gelebten Augenblicks aufzeigen“ (9). Damit müssen die Gegenwarts- und Zukunftsfragen von individueller und gesellschaftlicher Bedeutung zum Thema des Religionsunterrichts werden, und zwar in Abgrenzung von der Aufgabe anderer Fächer unter dem Aspekt der religiösen Dimension. Als zweite Aufgabe des Religionsunterrichts erscheint die Auseinandersetzung der christlichen Kirchen, Religionen, Weltanschauungen und des Atheismus, wie sie sich bei der Be-

antwortung der Daseinsfragen notwendigerweise ergeben. Interpretation und Emanzipation, Deutung und Praxis werden hier nun, wie schon längst in den anderen Schulfächern, zu Leitbegriffen.

Es kann nicht Aufgabe dieser Besprechung sein, zu allen Arbeiten des Bands Stellung zu nehmen. Von den grundsätzlichen bzw. theoretischen Beiträgen seien als besonders anregend hervorgehoben die beiden Artikel von *Karl Ernst Nipkow* über das „Kontextmodell“, in dem er die Auslegung des christlichen Glaubens im Kontext heutiger Situationen und Positionen fordert, und sein Beitrag zum Religionsunterricht an der Gesamtschule. Den Gymnasiallehrer wird der kritische und inhaltsreiche Aufsatz von *Hans Joachim Türk* zur Situation und Didaktik des Religionsunterrichts am Gymnasium besonders interessieren. Von den Unterrichtsbeispielen seien als besonders gelungen bzw. originell folgende erwähnt: *Marita Klein*: Gesetz und Nächstenliebe, erarbeitet an einer Erzählung von Heinz Liepmann „Eine Gerichtsverhandlung in New York“ (7. und 8. Klasse Realschule); *Hugo Blessenohl*: Was ist unser Leben? Was sind wir wert? Kontextstrukturierter Unterricht anhand des Gedichtes „Geburtsanzeige“ von Hans Magnus Enzensberger und 1 Petr 1, 3–7a (10. Klasse Realschule); *Renate von Doemming*: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein – Sozialhilfe für alte Menschen (7. Klasse Haupt- und Realschule). *Günter Lange* und *Paul Schladoth* demonstrieren an guten Beispielen als bleibende Aufgaben des Religionsunterrichts: Einführung in das sachgemäße Verständnis der Bibel und Neuinterpretation der christlichen Überlieferung für die Gegenwart.

Ob es sich allerdings lohnt, die schon in ähnlicher Weise zugänglichen Arbeiten des Planungsteams „Religionspädagogische Projekt-Forschung“ in Baden-Württemberg über Aggression und Gewalt nochmals hier zu bewerten, ist zumindest fraglich. Andere Modelle leiden an einer starken Umständlichkeit. Die Notwendigkeit, einzelne Entscheidungen des Modells zu begründen, führte oftmals zu

einer Weitschweifigkeit, die den Benutzer sicher nur verärgert. Manche Autoren lassen sich zu sehr von modischen Gesichtspunkten leiten, so z. B. wenn das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg als Kritik an der modernen Leistungsgesellschaft interpretiert wird (69), ein Fehler, den ein anderer Artikel bei der Interpretation desselben biblischen Gegenstands nicht macht (110 ff.).

Sicher ist auch in diesen Sammelband wieder manches aufgenommen, was rasch erarbeitet und darum sicher auch schnell wieder vergessen sein wird. Aber insgesamt zeugt auch dieser Band von dem Engagement unserer Religionspädagogen, die über die Krise ihres Fachs nicht die Suche nach neuen Konzeptionen und neuen Wegen vergessen haben.

W. Trutwin

ZU DIESEM HEFT

Vor 400 Jahren, am 7. Oktober 1571, fand die Seeschlacht von Lepanto statt, in der die vereinigte Flotte des spanischen Weltreichs, des Kirchenstaats und der Republik Venedig die Flotte des auf dem Höhepunkt seiner Macht stehenden Osmanischen Reichs besiegte. Der Bonner Privatdozent WINFRIED BAUMGART schildert die Voraussetzungen, den Ablauf und die Tragweite dieses Ereignisses, das Leopold von Ranke eine „universalhistorische Entscheidung“ im „Kampf zwischen der Levante und der westlichen Welt“ nannte. Baumgart stellt auch die Frage, worin die Bedeutung der Schlacht für die europäische Geschichte liegt, obwohl sie erstaunlich geringe politische und militärische Folgen hatte.

Die Sachkommission IX (Ordnung pastoraler Strukturen) der deutschen Synode befaßt sich auch mit der Vorbereitung eines Rahmenplans für eine Neuordnung der kirchlichen Verwaltung. Bei dieser Arbeit stellt sich die grundlegende Frage, ob solche Strukturmodelle sich vornehmlich an außerkirchlichen Gegebenheiten (z. B. staatliche Gebiets- und Verwaltungsreform) ausrichten sollen, oder ob man primär die im Kirchenverständnis des Konzils implizierten kirchlichen Handlungs- und Personalstrukturen als Grundlage nehmen soll. JOHANN HOFMEIER, Professor für Religionslehre und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Regensburg, vergleicht unter diesem Gesichtspunkt die wichtigsten Vorschläge aus den Plänen deutscher Diözesen mit dem Strukturplan der Diözese Detroit und zeigt, wie die bisherigen Erfahrungen ausgewertet werden können.

Die Diskussion um den von der Päpstlichen Kommission zur Reform des Kirchenrechts vorgelegten Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche ist ruhiger geworden, seit man in Rom die Absicht erkennen läßt, dem Grundgesetz nicht schon – wie viele befürchteten – in diesem Herbst, sondern erst nach allseitiger Klärung aller Probleme Rechtskraft zu geben. Der jetzige Text sei nur ein Arbeitspapier, erklärte Mons. Onclin, der Sekretär der Kommission, und bis zu einer ausgereiften Fassung bedürfe es noch Jahre der Vorarbeit. OSWALD VON NELL-BREUNING beschäftigt sich nicht mit konkreten Bestimmungen des Entwurfs, sondern fragt grundsätzlich, in welchem Sinn sich ein „Grundgesetz der Kirche“ verstehen läßt.

Zwischen den Ostkirchen und der lateinischen Westkirche ist es bis heute noch zu keinem theologischen Dialog auf höchster Ebene gekommen. Auf regionaler Ebene findet jedoch bereits ein intensives Gespräch statt, und auch das römische Einheitssekretariat unter seinem Präsidenten Kardinal Willebrands entfaltet beachtliche Initiativen. WILHELM DE VRIES, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, gibt einen Überblick über den derzeitigen Stand des Dialogs. Eine schon so lang dauernde Spaltung könne nicht von heute auf morgen beigelegt werden; doch gebe es viele Zeichen, daß die Hindernisse (z. B. die westliche Auffassung vom Primat des Papsts oder die mit Rom unierten Ostkirchen) nicht unüberwindlich sind.

Intellektualismus und Sentimentalität

Gemüt und Gefühl sind in Mißkredit geraten. Leider tragen die Bildungspläne, die Curriculumforschung, das politische Engagement in der Neuen Linken und die gewohnte kühle Distanz der Intellektuellen nicht dazu bei, diese Situation zu verbessern. So mußte es geschehen, daß ein an sich zweitrangiges Phänomen, Buch und Film „Love Story“, das Verdrängte an den Tag brachte und die anthropologischen Vorentscheidungen politischer wie intellektueller Fronten offenlegte. Die Kritiker teilten sich in zwei Lager. Während die einen den Mangel des politischen Bewußtseins für eine unvergebbare Sünde wider den Zeitgeist hielten, stellten die anderen erfreut fest, die Leute hätten endlich die Pornographie und Brutalität satt, und interpretierten die hohen Leser- und Besucherzahlen als ein Votum für eine „heile Welt“. Vermutlich werden beide Urteile dem hier sichtbar werdenden Problem nicht gerecht; denn die Frage lautet doch: Welche Funktion hat in unserer verwalteten, geplanten, kybernetischen Welt des Märchen, das Spiel, das Symbol, der Traum? Kann man sie zu Residuen einer spätkapitalistischen Gesellschaft abwerten oder gehören sie so zum Wesen des Menschen, daß eine Gesellschaft ins Abseits gerät, die für sie kein Verständnis mehr aufbringt? Wer steht heute mehr auf der Seite der Humanität: jener, der ihretwegen sich zur Revolution und Gewalt bekennt – oder jener, der für ein fließendes Gleichgewicht von Intellekt und Emotion plädiert und zur Integration des Gefühls verhilft? Sind dies die Alternativen? Ist es möglich, hier noch zu versöhnen?

Um ein vorläufiges Verständnis für die Abwertung der Emotionalität zu gewinnen, muß an das Credo des modernen Menschen erinnert werden, das im ersten Glaubenssatz bekennt: Ich glaube an die Machbarkeit aller Dinge. Dieses Bekenntnis wird dort fragwürdig, wo es mit den „irrationalen Faktoren“ der psychischen Struktur konfrontiert wird, die Gemüt, Gefühl, Transzendenzerfahrung und „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ (M. Horkheimer) heißen. Solche Erfahrungen sind die entscheidenden Korrektive eines verplanten Menschen, die ihm Ethos und Ethik, Werte und Werterfahrungen, Religion und Glauben ermöglichen. Wo dem Menschen die Erfahrung seines Geheimnischarakters (Individuum est ineffabile) abhanden kommt, kommt er sich selbst abhanden. Der psychische Notstand deutet sich dort an, wo man statt einer geprägten Emotionalität nur Sentimentalität findet und wo eine in Drogen selbstfabrizierte Transzendenz den Geschenkcharakter des Daseins verdrängt.

Der psychische Notstand ist aber zugleich ein ethischer und religiöser. Gemüt und Gewissen haben, wie Albert Wellek aufwies, miteinander zu tun. Der Mangel an gültigen ethischen Setzungen wird im letzten auch zu einem emotionalen Problem. Die Ratlosigkeit jener, die sich in der Sexualpädagogik einerseits biologistischen Engführungen und andererseits der Abwertung des Worts Liebe gegenübersehen, hat in der emo-

tionalen Unterentwicklung der Jugendlichen ihren Grund. Gemüt und Transzendenz-erfahrung sind nicht voneinander zu trennen. Demnach liegt es am Verlust der inneren Ansprechbarkeit, wenn „der Mensch Gottes unfähig geworden ist“, wie bereits 1945 Alfred Delp schrieb.

Dieser humane Notstand kann dadurch behoben werden, daß man ein neues Verständnis für die Funktion von Märchen und Traum, Spiel und Symbol gewinnt. Ihre Aufgabe besteht nämlich darin, Ausbruchversuche aus einer Welt zu ermöglichen, die ihre Verheißungen nicht einlöst, Ausfalltore aus einem Gefängnis zu öffnen, das in seinem Raum nicht größer wird, wenn man die Wände bunt bemalt, Zielvorgaben mit sich zu bringen, die die simple Gleichung: das eroberte Unbekannte ist das Unfaßliche schlechthin als eine Fehlrechnung entlarvt.

Ist aber dadurch ein neues Verständnis für Emotionalität überhaupt gefunden, müßte eine entsprechende Einübung in gemüthafes Verhalten als pädagogische Zielvorstellung erkannt werden. Kreativität, Sensibilität, Spiritualität, Integration sind einige Stichworte in diesem Zusammenhang. Die Vieldimensionalität des Menschen könnte dann sichtbar werden im Impetus des Gefühls, in der Faszination der Sinne und des Sinns, im Gewoge der Stimmungen, in der ernststen Heiterkeit des Spiels; es würde dadurch neu die Totalität der menschlichen Wirklichkeit entdeckt. Wo der moderne Mensch diese Erfahrungen ablehnt und fürchtet, ist er auf der Flucht vor sich selbst und seinem Geheimnis. Seine Freiheit aber brächte ihm als erste Chance die Möglichkeit, sich zu sich selbst und zu seiner Humanität zu entscheiden.

Roman Bleistein SJ

Werner Huth

Religiöse Erfahrung und Drogen

Im August 1960 machte der damals 39jährige Dozent für Psychologie an der Harvard-University, *Timothy Leary*, anlässlich eines Mexiko-Besuchs seine ersten Selbsterfahrungen mit der aus einem mexikanischen Rauschpilz gewonnenen Substanz Psilocybin. Später experimentierte er mit dem Lysergsäurediäthylamid, abgekürzt LSD 25, das 1938 bei der Suche nach einem neuen Kreislaufmittel von Hofmann in den Laboratorien der Sandoz AG., Basel, zufällig entdeckt wurde. Bald darauf dehnte Leary seine Experimente auch auf Studenten aus, was ihn seine wissenschaftliche Position kostete. Diese Tatsache konnte den jungen Enthusiasten jedoch nicht daran hindern, immer neue Erfahrungen mit dem LSD zu machen. Sie gipfelten in der Aussage: „Gott ist nicht tot. Er ist nicht einmal verborgen. Er ist in uns, im tiefsten Grund unserer Geistseele, wo er schon immer gewesen ist. LSD ist das stärkste aller Sakramente . . . , es ist die Wahrheit, der Weg und die Gottheit.“ Eine Konsequenz, die Leary aus seinen Erfahrungen zog, war der Übertritt vom katholischen Glauben zum Hinduismus. Der Staat, gegen dessen Ordnungen Leary dadurch verstieß, daß man bei ihm jene Substanzen fand, die inzwischen mit strengster Achtung belegt waren, ging aufs härteste gegen ihn vor: Er verurteilte ihn zu einer langjährigen Gefängnisstrafe, der er sich zunächst durch Flucht entziehen konnte. Soweit bekannt ist, wurde – offenbar unter dem Druck der Umstände – aus dem ursprünglich friedliebenden und dem Prinzip der Gewaltlosigkeit ergebenden Leary seit seiner Befreiung ein revolutionärer Agitator.

Wie immer das weitere Schicksal Learys sein mag, über eine Tatsache läßt sich nicht hinwegsehen: Daß aus den anfänglich ironisierten und bagatellisierten Experimenten eines zwar vielversprechenden, aber noch wenig bekannten jungen Wissenschaftlers eine Bewegung wurde, die gleichsam in Wellen über unsere Welt hinweggeht: war es gestern die LSD-Welle, dann ist es heute die Hasch-Welle.

Schwierigkeiten der Interpretation der Phänomene

In zahllosen Abhandlungen und Büchern hat man versucht, die Fülle von Phänomenen und Problemen, die mit der neuen Entwicklung ins allgemeine Bewußtsein traten, zu sichten und zu interpretieren. Das ist aus verschiedenen Gründen außerordentlich schwierig.

1. Die *Absichten*, aus denen heraus mit psychotropen Substanzen¹ umgegangen wird, sind höchst unterschiedlich: die einen streben damit eine Flucht vor den Bürden des eigenen Ichs und der Wirklichkeit an, die anderen gerade umgekehrt eine vertiefte Erfahrung des eigenen Ichs und der Wirklichkeit.

Ein Jugendlicher, der sich mit Hilfe einer psychotropen Substanz „auf die Reise“ be gibt, visiert im allgemeinen gar nicht jene sublimen Erfahrungen an, von denen Leary berichtete. Ihm geht es zunächst meist nur darum, die Wirkung einmal auszuprobieren, wobei ihn nach Wanke vorwiegend Neugier, Nachahmungsbedürfnis und Wunsch nach Stimmungsveränderung leiten. Eine geringere Rolle spielen daneben Verführung und Protest. Echt motiviert ist er in dieser Phase meist noch nicht, sondern erst später, wenn er sich fragt, ob er weiterhin Drogen nehmen soll oder nicht. Zweifellos werden auch viele Jugendliche bei ihrem Drogenkonsum durch das Bedürfnis nach Vertiefung und Erweiterung der Erlebniswelt sowie nach Steigerung der schöpferischen Fähigkeiten geleitet. Wichtiger ist jedoch der Wunsch, „high“ zu sein, indem auf dem Weg über eine passive Zuschauerrolle ein Glücksgefühl gesucht wird, das man durch eigene Bemühung nicht erreichen zu können glaubt. Dazu tritt das Bedürfnis nach Selbstbehandlung psychischer Schwierigkeiten, insbesondere der eigenen Isolation, sowie der Wunsch nach Angleichung an das Verhalten der Gruppenmitglieder.

2. Die *Wirkung* dieser Stoffe ist höchst uneinheitlich; in ihre *Bewertung* geht der wissenschaftliche und weltanschauliche Standpunkt des Urteilenden geradezu zwangsläufig ein.

Sidney Cohen, einer der besten Kenner der Materie, schreibt, daß viel zu lernen sei über das, was wir „Ichauflösung“ nennen, die Mystiker aber „Selbsttranszendenz“, was wir „Regression“ und sie „Unio mystica“ heißen, was wir mit „Rückzug“ bezeichnen, sie dagegen als „Abkehr von der Illusion der Realität“ verstehen.

3. Die *Erforschung der Wirkungen* psychotroper Substanzen steht noch am Anfang.

Der wissenschaftliche Umgang mit psychotropen Substanzen ist an drei Voraussetzungen gebunden: psychiatrische Ausbildung, tiefenpsychologische Schulung, insbesondere die Absolvierung einer Lehranalyse, sowie Eigenerfahrung mit psychotropen Substanzen

¹ „Psychotrope Substanzen“ ist der übergeordnete Begriff für bestimmte Gruppen chemischer Substanzen, die jeweils verschiedene psychische Wirkungen hervorrufen und gelegentlich zur Sucht führen können. Im allgemeinen unterscheidet man nach einem Vorschlag der Weltgesundheitsorganisation 7 Stoffgruppen: Kokain, Cannabis, Amphetamin, Khat, Barbiturate und Alkohol sowie Halluzinogene. Die dadurch hervorgerufenen Symptome sind je nach Stoffgruppe verschieden. Gewisse Überschneidungen der Erscheinungsbilder können aber dennoch bestehen. – Im Rahmen der vorliegenden Arbeit geht es speziell um die als „Halluzinogene“ bezeichneten bewußtseinsverändernden Stoffe. Sie weisen untereinander im Prinzip ähnliche Wirkungen auf und sind, außer dem synthetisch gewonnenen LSD, meist pflanzlicher Natur. Zu ihnen gehören als bekannteste Mittel Haschisch, Marihuana, Psilocybin und Meskalin. Daneben existieren zahlreiche, der Öffentlichkeit wenig bekannte chemische Stoffe mit ähnlicher Wirkung. – Wegen der Gefahr, daß die Voreinstellung allzusehr auf das eine Symptom der Trugwahrnehmungen (Halluzinationen) gerichtet wird, soll hier statt des Begriffs „halluzinogene Substanzen“ der übergeordnete Begriff „psychotrope Substanzen“ bzw. der Begriff „Drogen“ bevorzugt werden, der sich bei uns eingebürgert hat, obwohl er genaugenommen nur für Pflanzenstoffe gebraucht werden dürfte.

unter fachkundiger Anleitung. In Europa gibt es lediglich etwa 40 in der „Europäischen Gesellschaft für Psycholytische Therapie“ zusammengeschlossene Ärzte, die diese Voraussetzungen erfüllen. Aber auch ihnen ist vielfach aufgrund der augenblicklichen staatlichen Bestimmungen eine Arbeit mit LSD oder Psilocybin nicht mehr möglich. So wurde die legitime LSD-Produktion, z. B. in Basel und in den USA, ab 1967 eingestellt.

4. Die Erfahrungen nach der Einnahme psychotroper Substanzen konnten bisher nur schwer in umfassende und der Wirklichkeit angemessene *Denkmodelle* eingefügt werden.

Ein Ausdruck dieser Tatsache ist, daß sich die Ärzte bis heute auf dem Sektor der psychotropen Substanzen noch nicht einmal terminologisch einigen konnten. Wir operieren mit drei Begriffen, die ihrerseits wieder repräsentativ für gewisse Vorstellungen, genauer gesagt Vor-Einstellungen von der Wirkung psychotroper Substanzen sind:

Die einen sprechen von „psychotoxischen Substanzen“ und erkennen damit per definitionem den psychotropen Substanzen einen defizitären Effekt zu, da er die Bewußtseinsklarheit herabsetze.

Europäische Fachleute gebrauchen nach einem Vorschlag von Hanscarl Leuner den Ausdruck „psycholytische Substanzen“. Das soll besagen, daß psychotrope Substanzen unbewußte Strukturen aufzulockern vermögen, weshalb man sie bei sorgfältiger Indikation zur Psychotherapie heranziehen könne, insbesondere bei Fällen, die auf eine andere Weise einer analytischen Therapie nicht zugänglich sind.

Verschiedene amerikanische Psychotherapeuten räumen den psychotropen Substanzen eine „psychedelische“, eine bewußtseinserweiternde Wirkung ein. Diese letztgenannte Behauptung ist bei uns in Europa bisher nur ausnahmsweise nachgeprüft worden.

5. Wer sich um einen Überblick über den bisherigen Wissensstand bemüht, wird alsbald mit der Tatsache konfrontiert, daß dabei *Voreingenommenheiten* jeder Art eine große Rolle spielen.

Die meisten Menschen, die mit psychotropen Substanzen in Berührung kommen, sei es aufgrund eigener Erfahrung oder aufgrund vom Hörensagen, seien es Fachleute oder Laien, reagieren so verschiedenartig und irrational, daß diese Reaktion ihrerseits betrachtet werden sollte. Von den einen kann man Meinungen hören, wie sie beispielsweise vor einiger Zeit in der „Psychedelic Review“, der Zeitschrift der LSD-Bewegung, zu lesen waren, daß man den Ärzten das LSD wegnehmen solle, weil diese durch ihre sachliche, experimentelle Einstellung die Möglichkeit eines psychedelischen, bewußtseinserweiternden Erlebnisses von vornherein verbauten. Ein jeder Mensch habe aber ein Unrecht auf Drogen und Glück. Die anderen stellen die Wirkung dieser Stoffe als künstlich, schädlich und verrucht hin. Daß einige psychotrope Substanzen in anderen Kulturen seit Jahrtausenden ohne großen Schaden gebraucht werden, wird geflissentlich übersehen. Außerdem: „Wer hätte in dieser Zeit, die ihren politischen und technischen Wahnideen (auch im Frieden) Millionen von Menschenleben opfert, das moralische Recht, vom schlechten Beispiel und von der Sittenverderbnis zu reden, die von weintrinkenden Mönchen, haschischrauchenden Sufis oder pilzessenden Indianerpriestern ausgingen?“ (Gelpke)

Daß die Gemüter durch psychotrope Substanzen so erhitzt werden und die Bereitschaft zu Vorurteilen auf allen Seiten so groß ist, hängt zweifellos damit zusammen, daß es dabei um die Authentizität unserer Gefühle, um die Schärfe unserer Selbstwahrnehmung und um die Erhöhung der Fähigkeit gehen soll, sich auf sich selber zurückzuwenden. Diese Tatsache hat der „kleine Mann“, sitze er in einem Ministerium oder an einem Stammtisch, oft sogar besser gewittert als die offizielle Wissenschaft. Man merkt das nicht nur an der Bereitschaft, mit rigorosen Verboten zu reagieren, sondern auch an der unterschiedlichen Bewertung von psychotropen Substanzen auf der einen Seite, des Alkohols und der tonnenweise verkonsumierten Beruhigungsmittel auf der anderen Seite.

Objektiv gesehen spielt ja der Alkoholismus in unserer Gesellschaft auch heute noch eine ungleich größere Rolle als etwa der Haschischkonsum. Aber wieviel ungefährlicher ist doch in den Augen vieler der Alkohol! Zwar ist es ein dumpfes Gefühl, das er vermittelt, und nicht selten endet sein Genuß in einem kräftigen Katzenjammer. Aber dafür wendet er uns für gewöhnlich nach außen, und zumindest besteht die Hoffnung, daß er vorübergehend dazu verhilft, unsere Probleme von uns wegzuschieben.

Letztlich ist die Heftigkeit der Auseinandersetzung ein Hinweis auf die von S. Freud in seiner Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ beschriebene Tatsache, „daß man leider selten unparteiisch ist, wo es sich um die letzten Dinge, die großen Probleme der Wissenschaft und des Lebens handelt. Ich glaube, ein jeder wird da von innerlich tief begründeten Vorlieben beherrscht, denen er mit seiner Spekulation unwissentlich in die Hände arbeitet.“ Wie immer die Fakten sein mögen, der *Anspruch*, daß durch psychotrope Substanzen die von Freud genannten „letzten Dinge“ ins Spiel kommen, ist unbestreitbar. Das bestätigen in ihrer heftigen Reaktion gerade jene unsachlichen Stimmen, von denen hier die Rede war.

Auch die *Theologen* werden aus den verschiedensten Gründen nicht um die Diskussion über die Wirkungen psychotroper Substanzen herunkommen können. Von ihrer Position her ist ihnen ja ein skeptischer Agnostizismus, wie er in der zitierten Freudschen Schrift anklingt, nicht möglich. Für diese Diskussion sind sie allerdings, wie mir scheint, heute noch nicht besonders gut gerüstet. Ziel der vorliegenden Arbeit ist, einem solchen zukünftigen Gespräch einige Tatsachen und Hypothesen als Arbeitsgrundlage anzubieten. Außerdem soll gezeigt werden, daß die prinzipielle Angst vieler Gläubiger vor der neuen Entwicklung unbegründet ist. Richtig verstanden kann daraus vielmehr ein vertieftes Verständnis zahlreicher religiöser Phänomene erwachsen.

Die Symptomatik bei Einnahme psychotroper Substanzen

Das Thema dieses Aufsatzes setzt allerdings die Kenntnis einiger Tatsachen sowie gewisse methodische Überlegungen voraus. Wer sich mit den Berichten über die Wirkung psychotroper Substanzen beschäftigt, steht zunächst unter dem Eindruck einer Vielfältigkeit und qualitativen Verschiedenheit der Symptome und Erlebnisse. Dennoch kann er

alsbald gewisse formale Übereinstimmungen feststellen, selbst zwischen Berichten über tiefgreifende und geheimnisvolle „Persönlichkeitsumwandlungen“ und Reports jugendlicher Hascher. Dazu zählen (in teilweiser Anlehnung an Olievenstein):

1. Veränderungen des *Zeitgefühls*: Die Zeit dehnt sich, ballt sich zusammen, Erinnerungsbilder tauchen wie durch ein Teleskop auf, der gegenwärtige Augenblick erscheint unmäßig lang oder rollt übermäßig schnell ab; verschiedene Zeiten vermengen sich.

2. Veränderungen des *Raumgefühls*: Die Gegenstände, Formen, Entfernungen können sich verwandeln, verkürzen, ausdehnen; der Fußboden kommt einem entgegen, die Wände verdrehen sich, die Ferne erscheint nahe und vice versa.

3. Veränderungen der *Körperempfindungen*: Ein Gefühl der Verwandlung oder Verformung des eigenen Körpers oder von Teilen desselben entsteht. Phantasieglieder können wahrgenommen werden, die Arme verlängern sich, der Hals verdreht sich.

4. Intensivierung aller *Gefühle* und *Affekte* bis hin zu ihrer psychotischen Übersteigerung. Die Gefühle können die Qualität von Angstgefühlen annehmen, die sich oft bis zur Panik kumulieren, oder umgekehrt können sie den Charakter von Euphorie und das Gefühl von Allmächtigkeit zeigen. Häufig gehen die genannten Gefühlsqualitäten ineinander über; nicht selten stehen sie im Zusammenhang mit anderen Symptomen, z. B. Halluzinationen.

5. Fast immer ist der *Ablauf des Denkens* verändert. Die Versuchsperson kann zunächst dem gleichsam automatischen Ablauf des Denkens relativ bewußt folgen: die Assoziationen entfalten sich anfänglich meist frei und leicht, wobei aber hier schon oft originelle oder als sonderbar empfundene Einfälle auftauchen. Der Gedankeninhalt steht meist mit der Vorstellungswelt des Betreffenden, mit dem Themenkreis, mit dem er sich auch sonst mehr oder minder bewußt beschäftigt, in Zusammenhang, daher z. B. die Häufigkeit weltanschaulicher, moralischer, sexueller und auch schuldhafter Vorstellungen bei Jugendlichen.

6. *Halluzinationen* und *Illusionen* stehen nach Einnahme psychotroper Substanzen im Zentrum des Erlebnisfelds. Dabei wird vor allem die visuelle Sphäre angesprochen, während Halluzinationen des Gehörsinns – im Unterschied zu schizophrenen Erkrankungen – selten sind. Auch Geruchs- und Geschmackshalluzinationen treten selten auf.

Folgende Tatsachen sind Voraussetzung für das Verständnis der genannten Symptome:

1. Es handelt sich dabei nicht um isolierte Erlebnisformen, sondern um eine Gesamtveränderung des Erlebens, die von Leuner als „katathym“, d. h. etwa: „aus den gefühlstiefen Schichten der Psyche stammend“ bezeichnet wurde. Die einzelnen Symptome lassen sich gleichsam nur abstrakt herauskristallisieren, während sie erlebnismäßig stark ineinander übergehen.

2. In einem offenbar aus innerer Eigengesetzlichkeit schwankenden Ablauf wechseln Phasen hellerer Wachbewußtheit mit Zuständen der Versunkenheit, zwischen denen die Versuchspersonen hin- und herpendeln. Dabei ändert sich zugleich auch der Abstand zwischen dem Ich und den Bewußtseinsinhalten: er wird in einem Augenblick als abnorm

groß erfahren, im anderen kann es zu extremen Verschmelzungserfahrungen bis hin zur Aufhebung der Subjekt-Objekt-Schranke kommen.

3. Die erlebnismäßigen Unterschiede nach Einnahme psychotroper Substanzen können keineswegs ausschließlich aus der Zusammensetzung und Dosierung der jeweiligen Droge abgeleitet werden, sondern sind höchst komplex aus dem Zusammenspiel von „set“ und „setting“, von innerer und äußerer Situation, zu erklären. Zum *set* gehören einerseits gewisse persönliche Voraussetzungen wie Intelligenz, Introspektionsfähigkeit und eine audiovisuelle Begabung, andererseits die aktuelle Situation mit der Bereitschaft, sich zu öffnen, aber auch mit unbewußten Sperrern, bestimmten Bedürfnissen sowie den Erwartungen, die man an die jeweilige Sitzung heranträgt. Zum *setting* rechnen außer Art und Dosierung der chemischen Substanz vor allem die Persönlichkeit des Versuchsleiters und die Atmosphäre, in der eine derartige Erfahrung vermittelt wird.

Gründe für die wachsende Verbreitung des Drogenmißbrauchs

Die Kenntnis der genannten Symptome ist im Grund nicht neu, denn Haschisch wird in den östlichen Kulturen seit Jahrtausenden benutzt. Das gleiche gilt für Meskalin im amerikanischen Raum. De Quinceys berühmte „Bekennnisse eines Opiumessers“ erschienen 1901, Beringers Meskalinmonographie 1927, und die Wirkungen des LSD sind seit 1938 bekannt. Um so erstaunlicher mag es anmuten, daß die Bedeutung der psychotropen Substanzen in der westlichen Welt erst seit etwa einem Jahrzehnt zunahm, und zwar geradezu explosionsartig. Der Hinweis, daß durch diese Stoffe möglicherweise unsere Selbsteinsicht zunimmt, macht die *gerade jetzt* ständig wachsende Verbreitung dieser Stoffe nicht verständlich. Zur Erklärung hierfür muß man vielmehr einige Besonderheiten der geistigen Situation unserer Zeit heranziehen.

1. Bestimmte Züge unserer westlichen Gesellschaft erschweren namentlich jungen Leuten die für jede individuelle Entwicklung notwendige Aufgabe der Herausbildung einer persönlichen Identität, und zwar auf doppelte Weise:

Die einseitige Betonung des Strebens nach Reichtum, Geltung und Wohlstand legt zweifellos geradezu zwangsläufig einen Drang an die Ketten, den junge Menschen zu allen Zeit verspürt haben, nämlich erlebnismäßig bis an die Grenzen der eigenen Existenz vorzustoßen, um diese kennenzulernen. Psychotrope Substanzen können diese Erfahrung vermitteln.

Auf andere Weise verhindert das für unsere heutige Gesellschaft charakteristische Auseinanderbrechen der bisher gültigen sozialen Einbettungssysteme, speziell auch der Familienbande, die Herausbildung einer Ichidentität, da diese nur innerhalb einer Gemeinschaft entstehen kann. Die psychedelische Bewegung, Hippiesubkulturen oder ähnliche Gruppen bieten hier einen Ersatz an, nehmen sie doch den einzelnen in eine Gemeinschaft auf.

Wie begründet die Vermutung ist, daß zwischen neuaufschießenden Drogenkulturen

und bestimmten sozialen und geistigen Umgestaltungsprozessen ein Zusammenhang besteht, zeigten Lidz und Rothenberg durch einen Vergleich zeitgenössischer Formen des Drogenmißbrauchs mit dem altgriechischen Dionysoskult und der heute noch existierenden religiösen Bewegung amerikanischer Prärieindianer „The Native American Church“, die den rituellen Gebrauch des Meskalins praktiziert. Alle drei Bewegungen manifestierten sich in Zeiten eines tiefgreifenden kulturellen Umbruchs. Vorbedingung ihres Entstehens war jedesmal die Notwendigkeit, an Stelle der zusammengebrochenen alten neue Normen und Werte zu setzen. Die Grundlagen dafür nahmen die Sektenangehörigen aus ihren chemisch provozierten inneren Erfahrungen. Sie schufen so die Voraussetzungen dafür, daß die unerträgliche Isolierung ihrer Gruppenmitglieder aufgehoben werden konnte, wodurch die Schaffung einer neuen Identität ermöglicht wurde.

2. Ein weiterer Grund für das Bedürfnis nach bewußtseinerweiternden Drogen liegt zweifellos im einseitigen *Rationalismus* des Westens, der inzwischen zu einem Punkt vorgestoßen ist, wo er – wie Erich Fromm schrieb – zur äußersten Irrationalität wurde. Die rationalistische Vereinseitigung hierzulande besteht natürlich nicht darin, daß etwa „zu viel gedacht“ würde, sondern bedeutet, daß erschreckend viele unter uns höchst gedanken- und phantasielos nur noch das als existent ansehen, was in den engen Rahmen hineinpaßt, den einige Wissenschaftler, die dabei weniger von Vernunft als von antireligiöser Leidenschaft durchdrungen waren, nach der Aufklärung gesteckt haben. In Wirklichkeit aber ist unser rationales Bewußtsein, wie W. James sagte, „nur ein besonderer Bewußtseins-Typus . . . , während rings umher, nur durch hauchdünne Trennwände geschieden von ihm, gänzlich andere potentielle Bewußtseinsformen vorhanden sind. Wir können unser Leben verbringen, ohne etwas von ihrer Existenz zu ahnen; wendet man jedoch den erforderlichen Stimulus an, so liegen sie auf Anhieb in ihrer ganzen Fülle da.“ Die meisten von uns wissen von dieser Fülle nichts, geschweige denn, daß sie sie ins Spiel bringen könnten. In schizoider Weise sind sie unfähig, ihr eigenes Gefühl, ja im weitesten Sinn ihr eigenes Inneres zu erleben.

Offenbar lassen sich viele Krisenzeichen der Gegenwart auf ein abruptes, einer inneren Dialektik entspringendes Vertauschen der gelebten mit den abgeschobenen Bewußtseinsfunktionen zurückführen. Dieses Phänomen ist besonders bei Jugendlichen zu erwarten, da bei ihnen die Möglichkeit, verschiedene „Existenzformen“ untereinander auszutauschen, noch viel größer ist als bei Erwachsenen.

Insofern liegt es nahe, die steigende Bedeutung psychotroper Substanzen für das Bewußtsein der modernen westlichen Menschen als Indiz dafür zu verstehen, daß ein Wandel der heute noch maßgebenden geistigen Situation stattfindet, bei dem bisher gültige Einseitigkeiten aufgehoben werden. Diese Tatsache für sich genommen könnte man als Fortschritt ansehen, der jedoch weder einseitig optimistisch noch pessimistisch interpretiert werden sollte. Realistischer dürfte es vielmehr sein, auch diesen Fortschritt – wie nach C. F. v. Weizsäcker *jeden* Fortschritt – als etwas Ambivalentes zu verstehen. Erfreulich an der gegenwärtigen Entwicklung ist, daß dabei bisher zu wenig gelebte Möglichkeiten unserer Existenz wie Intuieren und Fühlen stärker ins Spiel gebracht werden.

Diese waren allerdings bei den meisten von uns so lange ausschließlich „minderwertige Funktionen“², daß der Umgang damit nur auf chaotische, zumindest auf ungeübte Weise möglich ist. Viele sonderbar anmutende Züge der modernen Subkulturen zeugen von dieser Tatsache.

Auf ihrem Weg von einem rationalen Wissen zu einem erfahrenden Erkennen stellte sich den Erforschern der „neuen“ Erfahrungsweisen rasch die Schwierigkeit, einen Leitfaden durch das Labyrinth der von ihnen gefundenen Bewußtseinszustände zu finden. Schon Huxley griff dabei auf das „Tibetanische Totenbuch“ zurück, und später vermutete man in den östlichen Erfahrungs- und Bewußtseinsmodellen die einzig mögliche Hilfe für den eigenen Weg. Man tat so, als gäbe es keine Geschichte der abendländischen Geistigkeit und Mystik.

Diese Tatsache ist ein Teil eines merkwürdigen Diffusionsprozesses zwischen westlichen und östlichen Bewußtseinsformen. Während sich bei uns jahrhundertlang „offiziell“ immer mehr ein einseitiger Rationalismus ausgebildet hatte, war die „offizielle“ Meinung im Osten lange Zeit gerade umgekehrt eher durch eine Vernachlässigung der rationalen und praktikablen Seiten charakterisiert. Heute, wo bei uns zunehmend östliches Gedankengut einströmt, kommt es z. B. in Japan zu einer intensiven Aneignung der im Westen so weit vorgetriebenen Bewußtseinsformen und der damit verbundenen praktisch-technischen Errungenschaften. Jedoch ist es offenbar weder hüben noch drüben möglich, das Alte mit dem Neuen zu verbinden. Dadurch entsteht die paradoxe Situation, daß jeweils viele besonders einsichtige Leute – und zwar sowohl im Osten wie im Westen – das begierig aufgreifen, was einsichtigen Leuten der anderen Seite zum Überdruß geworden ist.

Daß die Erforscher psychedelischer Erfahrungen bei der Suche nach einer geistigen Orientierung nicht auf die großartige abendländische Tradition zurückgreifen konnten, sondern die uns so schwer zugänglichen östlichen Wege begingen, hat verschiedene Gründe. Unter anderem hängt es damit zusammen, daß dieser zentrale Bereich westlicher Geistigkeit für das allgemeine Bewußtsein – gemessen am äußerlich sichtbaren Fortschritt – zu einer verstaubten und anrühigen Sache wurde. Ein anderer Grund ist, daß die meisten Apostel der neuen Erfahrungsbildung trotz ihres scheinbaren Bruchs mit der überkommenen Tradition auf einem Sektor doch antiquierte Westler bleiben: Anstatt die *Methode* östlicher Weisheit zu übernehmen, daß es zunächst um die richtige innere Einstellung und Einsicht in das Wesen der Dinge geht, übernahmen sie allzuschnell lediglich die *Inhalte* östlicher Philosophie. Methodisch dagegen verharreten sie oft trotz allen äußerlich fremdartigen Gebarens auf der modernen europäischen Überzeugung, wonach man mit einem Gegenstand herumexperimentieren, zumindest ihn verändern müsse, wenn man ihn erkennen will. Viele von ihnen verfielen sogar auf die infantil-größenwahnsinnige Variante dieses in seinen Grenzen berechtigten Prinzips, daß man auch im

² Der von C. G. Jung geprägte Terminus „minderwertige Funktion“ soll keineswegs soviel wie „krankhaft“ heißen, wohl aber „unentwickelt“ im Vergleich zu den begünstigten Funktionen.

Bereich des Psychischen alles ausprobieren könne und müsse, was sich technisch machen läßt.

Die Fragwürdigkeit einer solchen Einstellung hat sich offenbar erst bei den Atomphysikern herumgesprochen – post festum! Hinsichtlich der Möglichkeiten einer Manipulation psychischer Vorgänge wird man vergleichsweise von geringeren Skrupeln und Zweifeln geplagt. Das eröffnet keine allzu optimistischen Aspekte; denn auf diesem Gebiet beginnen die Eingriffsmöglichkeiten zunehmend wirkungsvoller zu werden.

Zum Problem der Gewinnung religiöser Erfahrung durch Drogen

So schwer es auch sein mag, die Wirkungen psychotroper Substanzen zu verstehen, die Schwierigkeiten potenzieren sich noch, sobald man sich bemüht, ihre Bedeutung für die Gewinnung religiöser Erfahrung zu untersuchen. Wie immer man hier den Akzent auch setzt: „religiöse Erfahrung“, „religiöse Erfahrung“ oder „Gewinnung religiöser Erfahrung durch chemische Mittel“, jedesmal verstößt man gegen eine Reihe zentraler religiöser Tabus.

1. Der Begriff „religiös“ ist suspekt geworden, besonders seit der „dialektischen Theologie“. Wie immer hier die *theologische* Problematik sein mag, *psychologisch* ist einem derartigen Standpunkt mit C. G. Jung entgegenzuhalten, daß es gänzlich undenkbar ist, daß Gott „das ganz andere schlechthin“ sein sollte, denn ein ganz anderes ist niemals das der Seele innigste Vertraute, das Gott *eben auch* ist. Mit dieser Feststellung ist aber noch keine Definition von „Religion“ gegeben. Sie ist hier auch nicht möglich, da sie eine kritische Durchleuchtung dieses Begriffs von der Antike bis zur Gegenwart voraussetzen würde. Stattdessen will ich mich auch hier auf die psychologische Seite beschränken. Von ihr aus kann man von „Religion“ sprechen, wo die Wurzellosigkeit, die Sehnsucht nach Verwirklichung und die Schuld des Menschen empfunden und überwunden wird (R. Daur).

2. Der Begriff „religiöse Erfahrung“ wird gleichfalls von vielen Theologen mit Ablehnung aufgenommen. Dahinter steht eine Theologie, die allzusehr Gott und Mensch voneinander trennte. Sie geriet dabei aber, wie E. Fromm zeigte, in eine merkwürdige Nachbarschaft zur Meinung vieler dem religiösen Leben entfremdeter Laien, die allenfalls noch nachgrübeln, ob es einen Gott gibt oder nicht. Diese Haltung der Theologen setzt eine Bewußtseinsverschiebung seit den Tagen des Alten und Neuen Testaments voraus. Damals haben die Menschen nicht an Gott *geglaubt*, sondern vielmehr seine Präsenz *erfahren*. Beispielsweise wird nirgendwo in der Bibel über die Existenz von Gott, Engeln oder auch Dämonen diskutiert (Laing). Die Entwicklung in der Folgezeit hat dazu geführt, daß die offizielle Theologie – im Unterschied zu den „einfachen Gläubigen“ – in weitgehendem Maß den Glauben nicht mehr primär auf eine durch eigene Erfahrung mittels Denkens und Fühlens erworbenen Überzeugung gründet, sondern vorzüglich auf die Annahme einer Satzung aufgrund des Ansehens desjenigen, der sie gesetzt hat.

3. Als besonders fragwürdig gilt, daß religiöse Erfahrung *chemisch provoziert* zustande kommen soll. Die Kritiker vergessen dabei in ihren Fragen nach dem Wie der Erleuchtung häufig, sich um die Phänomene selber zu kümmern, die dabei geschildert werden. Würden sie ihre Aufmerksamkeit stärker darauf richten, so könnten sie feststellen, daß zumindest die Vorstellung eines „instant mysticism“ falsch ist. Mit diesem Ausdruck faßte die Zeitschrift „Life“ die weitverbreitete Meinung zusammen, die Befürworter psychedelischer Erfahrungen seien so naiv zu glauben, ihnen stünden mystische Erfahrungen so leicht zur Verfügung, wie dem Besitzer einer Pulverkaffeedose sein geliebtes Getränk. Eine derartige Behauptung in dieser generellen Form ist unwahr. Tatsache dagegen ist, daß drogenbedingte religiöse Erfahrungen auf zweierlei Weise zustande kommen können: entweder *spontan* und unprovokiert, wie bei manchen psycholytischen Behandlungen, oder aber *provokiert* innerhalb gewisser psychedelischer Sitzungen. Die letztgenannte Form ist nach T. Leary ohne zwei Vorbedingungen nicht zu erreichen: eine längerdauernde Vorbereitungszeit und einen Erfahrenen, der dem Adepten während des Versuchs beisteht und ihn anleitet. Mit diesem Hinweis knüpft Leary zumindest formal an die beiden Voraussetzungen an, ohne die die Gewinnung gewisser existentieller Einsichten nicht möglich ist, wie man zu allen Zeiten gewußt hat, bis es heutzutage beinahe in Vergessenheit geriet.

Im übrigen gab es Methoden des Sich-Eröffnens für religiöse Erfahrungen wohl schon immer und beinahe überall. Nahrungsentzug, Hitzeeinwirkung, Einschränkung der Sinneswahrnehmung, verlängerter emotionaler Stress, Atemübungen, Konzentration und Entspannung waren Wege dorthin. Dazu gesellte sich eine Unzahl chemischer Stoffe, so neben den genannten psychotropen Drogen z. B. Alkohol, Tabak oder Fliegenpilz.

Daß das Christentum von der Provokation religiöser Erfahrung durch äußere Mittel zeitweilig absah, hat vorwiegend historische Gründe. Das Urchristentum war im Zeitpunkt seiner Entstehung von religiösen Kulturen und Gemeinschaften umgeben, die derartige Mittel zur Herbeiführung religiöser Erfahrung von zum Teil orgiastischem Charakter reichlich verwendeten. In bewußter Absetzung von solchen Bestrebungen, etwa vom erwähnten Dionysoskult, distanzierte sich die christliche Kirche energisch von der Heranziehung derartiger „heidnischer“ Mittel. Dazu kam, daß unter dem Nachhall des Christusereignisses zunächst das Motiv für jede religiöse Erfahrungssuche weggefallen war, so daß Tertullian sagen konnte, daß „seit Christi Erscheinen kein Suchen mehr not tue“.

Bekanntlich hat aber auch das Christentum im Verlauf seiner Geschichte auf meditative Praxis und religiöse Erfahrungssuche keineswegs verzichtet. Sie fanden sich schon in den Anfängen des Christentums und wurden später vorwiegend von Ordensgemeinschaften und innerhalb religiöser Konventikel, z. B. des Pietismus, gepflegt. Dennoch wurden die ursprünglich wohlbegründeten Vorbehalte gegenüber einer religiösen Erfahrungssuche niemals grundsätzlich revidiert, obwohl sich die Lage, was die Sicherheit der Erfahrung betraf, seit den Tagen des Urchristentums grundsätzlich gewandelt hatte. So kam es, daß im offiziell-christlichen Raum die Bemühungen um Ausbau und

Tradierung dogmatischer Formulierungen eine viel größere Rolle gespielt haben als die Herausbildung einer religiösen Erfahrungspraxis. Daraus erwuchs eine Gefahr, die sich besonders in der jüngeren Geschichte der Theologie deutlich zeigt: Das Überhandnehmen von teils traditionell-dogmatischen, teils modern-intellektualistischen Positionen. Sie führte zu einer Entwicklung, die C. G. Jung auf die Formel brachte: „Wenn aber die Seele nicht mehr mitspielt, so erstarrt das religiöse Leben.“ Da für Einkehr und Sammlung lange Zeit kein genügender Platz zu finden war, geriet sie oftmals in Gefahr, von „Schwarmgeistern“ (Luther) okkupiert zu werden. Heute verdächtigt man sie mit Vorliebe weltflüchtiger passiver Innerlichkeit. Davon wird noch die Rede sein.

Alles Ausweichen in eine Art von frommer Rote-Kreuz-Tätigkeit kommt jedoch nicht um die Tatsache herum, daß Religiosität nicht ausschließlich von einem abstrakten Gott handelt und schon gar nicht aufs Historische, Soziologische oder Fürsorgerische reduziert werden kann, sondern für viele Menschen zuallererst ein Stück persönlicher Erfahrung bedeutet.

Formen drogenbedingter religiöser Erfahrung

Durch die bisherigen Überlegungen sollte wenigstens in Umrissen der Rahmen abgesteckt werden, innerhalb dessen eine relativ vorurteilsfreie Entgegennahme der Erlebnisberichte über religiöse Erfahrungen nach Gebrauch psychotroper Substanzen möglich sein kann. Diese Berichte stammen von Menschen unterschiedlichster Persönlichkeitsstruktur, sowohl von psychisch Gesunden wie von Kranken. Wollte man dekretieren, sie seien „nichts als“ der Niederschlag einer pathologischen Symptomatik, so würde man es sich jedenfalls zu leicht machen. Wo sie spontan auftreten, z. B. im Verlauf einer psycholytischen Sitzung, spricht nichts dafür, als Ursache eine Art von Erlebnissüchtigkeit zu vermuten.

Die Variationsbreite dessen, was als „religiöse Erfahrung“ verstanden werden kann, ist dabei äußerst groß. Außerdem können religiöse und nichtreligiöse Erfahrungen eng miteinander verknüpft vorkommen. Dies erklärt sich vermutlich vor allem aus der Tatsache, daß religiöse Erfahrungen an gewisse psychische Vorbedingungen geknüpft sind, die ihrerseits durch psychotrope Substanzen unter Umständen sehr verstärkt werden können. Dazu rechnen:

1. Eine größere „Durchlässigkeit“ für Erfahrungen überhaupt, verbunden mit der Möglichkeit, diese Erfahrungen in einer neuen Weise zu bewerten. Dadurch ist es möglich, aus den unser aller Leben weitgehend bestimmenden „Verhaltensspielen“ unter Umständen herauszutreten, d. h. aus den üblichen Ritualen, Rollen, Zielen, Strategien, Werten, sprachlichen Voreingenommenheiten, Raum-Zeit-Bestimmungen und charakteristischen Bewegungsmodellen.

Ein Patient von M. Hausner drückte das folgendermaßen aus: „Der chemische Stoff schwemmte den Schlamm meiner Ansichten über die erlebten Fakten hinweg, und im Gedächtnis blieben bloß die Erlebnisse und es öffnete sich ein neuer Weg zu ihrer Bewertung.“ Ein anderer sagte: „Es ist ein erstaunliches Lockerungsgefühl, wenn man plötzlich ohne äußere Schale dasteht.“

Dabei kann ein Phänomen auftreten, das A. Huxley als „sakramentale Schau der Wirklichkeit“ bezeichnet hat. Wir halten unsere europäische Sicht der Wirklichkeit für so selbstverständlich, daß wir sofort geneigt sind, jede andere Sichtweise allenfalls als Allegorie aufzufassen und wegzurationalisieren oder sie zu bagatellisieren. Die Vorstellung, daß die Art, in der wir die Welt betrachten, von der Existenzform (Szondi) abhängt, in der wir leben, und daß daneben auch noch andere Betrachtungsweisen möglich sind, ist uns fremd. Charakteristisch für die Sicht der Wirklichkeit unter dem Einfluß psychotroper Substanzen ist, daß man dabei – wie nach Suzuki beim japanischen Zen-Weg – gleichsam in den Gegenstand eindringen und ihn von innen zu sehen vermag.

2. Die genannte „sakramentale Schau der Wirklichkeit“ bezieht sich nicht nur auf bestimmte *Erlebnisinhalte*, sondern vor allem auch auf *Erlebnisqualitäten*, die den Charakter religiöser Erfahrungen gewinnen können. Dazu gehört z. B. die Aufhebung der Zeitdimension, das Gefühl kosmischer Allverbundenheit und speziell auch das Auftreten visionärer Erscheinungen. Jeder, der sowohl psychedelische Erfahrungen als auch Schilderungen von Mystikern kennt, weiß, wie sehr sich beide ähneln können. Pahnke legte Theologen und Psychologen Teile von Erlebnisberichten nach Einnahme psychotroper Substanzen sowie Berichte von Mystikern über ihre Erfahrungen zur Beurteilung vor, ohne zu sagen, worum es sich im jeweiligen Fall gehandelt hatte. Dabei gelang es nicht, wesentliche Unterschiede herauszufinden, die eine Abgrenzung der beiden Erlebnisformen möglich gemacht hätten.

3. Mitunter können archetypische *Symbole* auftreten, die die geistige und religiöse Situation des Betreffenden unübertrefflich kurz und prägnant darstellen.

Ein Unternehmer war durch konsequente Geschäftspolitik und rigorose Opferung seines persönlichen Lebens an die Karriere äußerst erfolgreich geworden, blieb aber in seiner seelischen Entwicklung äußerst unreif. Später mußte er sich wegen einer Depression in Behandlung begeben. Während einer psycholytischen Sitzung erlebte er sich plötzlich als einen von innen her glühenden Lichtpunkt, der in Gefahr war, zwischen den Stahlwänden eines Panzerschranks zerdrückt zu werden. Plötzlich wußte er, daß dieser Lichtpunkt zugleich göttlichen Ursprungs war.

Bemerkenswert an diesem Erlebnis ist, daß für den Patienten zur Zeit seiner psycholytischen Behandlung „Gott“ eine Erfindung der Pfarrer war, dazu bestimmt, die Menschen in Abhängigkeit zu halten. Außerdem war dem Mann, der nur eine dürftige Schulbildung hatte und der jede Beschäftigung mit geistigen Dingen als unnütze Zeitverschwendung ansah, die Bedeutung von Symbolen noch nicht vertraut.

4. Im Lauf einer psycholytischen Sitzung können *Grenzerfahrungen* durchlebt werden, z. B. die Erfahrung eines „Stirb und Werde“. Für viele Mystiker war die Todesnähe der Ekstase eine Grunderfahrung, die sie immer wieder bezeugt haben. Auch bei psycholytischen Sitzungen können derartige Erfahrungen auftreten. Sie haben allerdings mit den üblichen Todesvorstellungen moderner Menschen wenig zu tun, sondern sind eher mit den genannten mystischen Erfahrungen in Beziehung zu sehen. Vergleiche darüber hat wiederum T. Leary angestellt, der das „Tibetanische Totenbuch“ kommentierte.

Sowohl für die mystische wie für die drogenbedingte Todeserfahrung ist charakteristisch, daß der Betreffende gleichsam durch einen Todespunkt hindurch muß, bevor er zu

einer neuen Existenzform gelangt. Ein amerikanischer Patient drückte das, sich selbst ermutigend, während einer LSD-Sitzung in dem Satz aus: „You must go through the bottle-neck.“ In dieser Todes- und Neugeburtserfahrung spiegelt sich die Tatsache, daß jeder Reifungsschritt gleichsam einen Akt partieller Selbsttötung bedeutet, wenigstens insofern, als ein Stück bisher gelebten Lebens zugunsten eines neuen aufgegeben wird.

Ein Beamter, der sehr leibfeindlich und vom eigenen Gefühl abgespalten gelebt hatte, erlebte während einer psycholytischen Behandlung, wie sein Leib über unendliche Zeiträume hinweg in ständig sich wandelnden Formen und Gestalten die Phylogenese durchlief. Er formulierte das in immer neuen Sätzen wie: „Jetzt war ich hunderttausend Jahre lang ein Fisch.“ Die Verwandlung von einer Stufe zur anderen wurde jedesmal mit tiefer Todesangst als Vernichtung der eigenen Existenz erlebt. Je mehr er sich gegen dieses wiederholte Sich-Hingeben ans Sterben wehrte, desto heftiger stellten sich zwischen den jeweils etwa 3-5 Minuten dauernden „Erlebniswellen“, zwischen denen er voll ansprechbar war, körperliche Mißempfindungen ein. Auf den Rat hin, sich nicht gegen die Geschehnisse in sich zu wehren, klangen die körperlichen Beschwerden ab. Zugleich verstärkte sich ein ihm bis dahin unbekanntes Gefühl eines durchseelten Leibes, das in Worten nicht auszudrücken war, bis es schließlich in dem Satz zusammengefaßt werden konnte: „Jetzt verstehe ich, was es heißt, daß Gott dem Menschen seinen Atem eingehaucht hat.“

5. Eine psycholytische oder psychedelische Erfahrung kann einen Einbruch in die Kontinuität der bisherigen Entwicklung in Gestalt einer *Krise* bedeuten, durch die der bisherige Daseinsentwurf fragwürdig wird. Eine derartige Änderung der bisherigen Sicht der Wirklichkeit setzt allerdings eine Vorbereitung durch eine Psychotherapie voraus. Außerdem ist sie natürlich kein Garantieschein für eine bleibende Einstellungsänderung. Dazu bedarf es eines weiteren Wegs, der oftmals wieder abbricht.

Ein derartiger Einstellungswechsel kann sämtliche Bereiche der menschlichen Existenz, einschließlich des religiösen, erfassen. Dabei finden sich unter Umständen die genannten Faktoren, wie erhöhte Durchlässigkeit für Erfahrungen, Veränderung von Erlebnisqualitäten, Symbolbildung, Grenzerfahrungen sowie Krisenerfahrungen gleichzeitig. Ihr Ineinandergreifen wird am Selbstbericht eines etwa 45jährigen Juristen deutlich. Aus den Aufzeichnungen des Mannes nach seiner dritten LSD-Sitzung, die bei ihm im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung durchgeführt wurde, entnehmen wir:

„... Aus den Spielzeugbergen wurden allmählich Bühnenkulissen, übereinandergetürmte, ins Ungemessen hochsteigende Staffagen, Fronten von Kasperlbühnen, Figuren und Requisiten. Und mitten in dieser Szenerie erreichte mich der Zusammenbruch. Ich hatte nie geahnt, wie nahe Lachen und Weinen wirklich zueinandergehören. Ich wurde ganz plötzlich auf einem von altem Papier bedeckten hölzernen Boden, tief unten zwischen den abgerissenen und leblosen riesigen Bühnenfassaden, von einer überwältigenden Traurigkeit erfaßt. Ich war eine vernichtete Komödiantenexistenz, ohne Lebenszweck, ausgebrannt, leer und grenzenlos unglücklich. ... Ich muß Ströme geweint haben. Alle diese Welten erbauten sich und zerfielen nur tief in meinem eigenen Inneren. Außerlich waren Ordination und Therapeut bis auf Kleinigkeiten unverändert. Ich verstand plötzlich, daß ich die Welt der Kinder zum ersten Mal begriffen und erlebt hatte. Mit einem Mal erschien es mir, als könne ich meine Kinder von innen heraus verstehen und lieben. Die Kinder wurden mir durch Fortentwicklung der Vision gereicht wie ein Trost für die zerbrochene Existenz.

Wiederum bauten sich jetzt jenseits der Kulissenstaffagen neue Welten auf. Und während ich zum ersten Mal in Gedanken an meine Kinder spürte, wo Liebe wirklich herkommt, wuchsen

byzantinisch anmutende Architekturen mit unermesslich reichem Schmuck empor, unwirklich durchwirkt und gleichzeitig gekrönt von einem ebenfalls byzantinisch erhabenen Christus- oder Muttergottesbild. Ich wußte plötzlich ganz deutlich, was Kinder brauchen, und was aus ihnen wird, wenn sie es entbehren müssen. Ich glaube, ich habe gebetet, es möge nicht zu spät sein, es ihnen zu geben.

Ganz langsam verblaßten dann die Bilder der Phantasie. Es hatte sich nichts im äußerlich Faß- oder Sichtbaren, sondern alles in meinem eigenen Inneren abgespielt. Ich hatte einen gewaltigen Phasenablauf der gesamten Existenz eines Menschen in wenigen Viertelstunden durchmessen. Und ich weiß, das können keine Bilder sein, die aus dem Wesenlosen hervorsteigen. Bilder und Berührungen von einer solchen Intensität und Echtheit müssen tief in uns selber schlummern. Sie können nicht erfunden sein, sondern sie sind vorhanden.

Während ich noch versuchte, mit diesen fast unbeschreibbaren Eindrücken fertigzuwerden, sah ich, wenn ich die Augen schloß, gewaltige Himmel, angefüllt mit gotischen Architekturen von einer Reinheit, wie es sie in Wirklichkeit nicht gibt, und mit so unermesslich vielen Details, wie das menschliche Auge der Wirklichkeit sie gar nicht erfassen könnte. Sie wechselten, langsam sich abschwächend, ab mit ebenso gigantischen, detaillierten Konstruktionen riesiger stählerner Brücken. Zurück blieb schließlich eine durch diese Erlebnisse und Visionen hervorgerufene innere Erschütterung, wie ich sie in diesem Ausmaß und dieser Stärke nicht nur bei mir, sondern auch bei anderen niemals für erlebbar gehalten hätte. Als der Therapeut in das Erwachen hinein diesen Erlebnissen meinen Hochmut gegenüberstellte, rundete sich die Vision völlig ab. In diesem Augenblick war ich nichts als ein Kind, das den Vater braucht. Und ein Kind, das ihn niemals vorher gehabt hatte. Auch dann nicht, als er noch lebte.“

Natürlich bedürfte dieser Bericht eines ausführlichen Kommentars. Allerdings kann man auch ohne einen solchen sehen, daß die geschilderten Erlebnisse des Patienten eine bestimmte biographische Situation zur Voraussetzung hatten. Außerdem wird deutlich, daß für den Probanden weniger die während der Sitzung aufgetretenen religiösen Symbole entscheidend waren als vielmehr eine neue Sicht seiner menschlichen Situation, insbesondere seines Verhältnisses zu seinen Nächsten und zu sich selber. Gerade darin dürfte eine religiöse Dimension stärker spürbar sein als in den eigentlichen religiösen Symbolen. Der absolut areligiös aufgewachsene Mann, der von Jugend an eine überlegene, blasierte Haltung seiner Umwelt gegenüber gezeigt hatte, fand später einen religiösen Weg.

Natürlich ist es – umgekehrt wie hier geschildert – auch möglich, daß jemand die Fassadenhaftigkeit seiner bisherigen religiösen Existenz durchschaut und sich daraufhin von jeglichem kirchlichen Leben distanziert. Eine weitere Möglichkeit ist die Vertauschung der angestammten religiösen Lebensform mit einer anderen, wofür das Schicksal Learys ein Beispiel bietet. Unbestreitbar ist aber auch, daß in vielen Fällen die unter dem Einfluß psychotroper Substanzen durchgemachten Erfahrungen keinen bleibenden Einfluß auf das religiöse Leben haben.

Bewertung drogenbedingter religiöser Erfahrungen

Man sollte das Ungewöhnliche der Erfahrungen, die unter LSD oder ähnlichen Substanzen auftreten können, nicht voreilig mit äußeren Kategorien klassifizieren und benennen, sondern sich erst einmal der Tatsache aussetzen, daß dabei ein neues Erlebnis der

Wirklichkeit und Erfahrungen von unglaublicher Eindringlichkeit, wie die Transzendierung der Raum- und Zeiterfahrung, erfolgen können. Im Vergleich dazu ist jede äußere Analyse dürftig, befände sie nun, wie manche Psychoanalytiker, die genannten Symptome seien „nichts als“ Regression, oder konstatiere sie formal-theologisch wie Zaehner, es handle sich dabei „nur“ um Naturmystik im Unterschied zu theistischer Mystik. Sicher hat ein so guter Kenner orientalischer Mystik wie Gelpke recht, wenn er sagt, nie käme ein wirklicher Mystiker auf den Gedanken, sich in eine von Zaehners Kategorien einzureihen. Eine strenge Unterscheidung ist dagegen in anderer Hinsicht notwendig: Bei allem Enthusiasmus wird man dem Bekenntnis M. Bubers zustimmen, der – ohne Drogenerfahrung und von anderen Voraussetzungen ausgehend – gesagt hat: „Nun weiß ich wohl aus eigener, nie zu vergessender Erfahrung, daß es Zustände gibt, in denen die Bande der Personhaftigkeit von uns abgefallen scheinen und wir eine unteilige Einheit erleben. Aber ich weiß nicht . . . , daß ich darin eine Vereinigung mit dem Ursein oder der Gottheit erreicht hätte. Das ist eine der verantwortlichen Erkenntnis nicht mehr erlaubte Übersteigerung.“ Das heißt, daß man über einen seelischen Weg, sei er chemisch untermauert oder nicht, zwar zur *Erfahrung Gottes* kommen kann, was aber nicht im Sinn eines *Beweises* seiner Existenz mißverstanden werden darf. Der unendliche Gott läßt sich auf dem Weg der Erfahrung genausowenig einfangen wie auf dem Weg des Denkens oder Wollens, weshalb Glauben für den Christen letztlich Gnadencharakter hat.

Es wäre nun allerdings falsch, wollte man aus der genannten Einschränkung folgern, demnach „lohne“ es sich nicht, sich jenen religiösen Urbildern zuzuwenden, deren Existenz bereits C. G. Jung gefunden hat und die durch psychotrope Substanzen mitunter zu außerordentlicher Evidenz gebracht werden können. Die Beschäftigung mit diesen Bildern ist, wie fast alles im Rahmen unseres Themas, außerordentlich mit Vorurteilen besetzt. Viele lehnen sie als Ausdruck einer gefährlichen Ketzerei ab, andere dagegen bauen sie gleichsam zu einem Fetisch auf. So sehr nun aber für die letztgenannte Einstellung die ironische Feststellung des evangelischen Pfarrers und Freud-Schülers Pfister berechtigt ist, daß es nichts tauge, „in jede verkorkste Seele einen kleinen Apollo oder Christus ein(zu)schmuggeln“, so wenig ist damit über die Bedeutung innerer Bilder und Erfahrungen gesagt. Für viele religiöse Menschen wird ihre Bedeutung nach C. G. Jung eher darin liegen, daß sie „für einen selbst oder für die, die man liebt, genügen, um zu bekennen: ‚es war eine Gnade Gottes, weil sie dazu helfen, das Leben gesünder und schöner zu machen oder vollständiger zu gestalten‘“.

Ein ernsthafteres Argument gegen introspektiv gewonnene religiöse Erfahrung als unbegründete apologetische Ängstlichkeit ist die Frage, ob sie nicht letztlich Ausdruck eines Eskapismus ist, weil sie die Aufmerksamkeit einseitig von der mitmenschlichen Wirklichkeit ins eigene Innere abzieht. Als Zeugen für die Vermutung, daß dies zumindest für Erfahrungen gelten könnte, die nach Einnahme psychotroper Substanzen gewonnen werden, ließe sich A. Huxley zitieren, der gesagt hat: „Meskalin öffnet den Weg Marias, versperrt aber den Weg Marthas.“ Wie wenig sich aber auch diese Ansicht generalisieren läßt, zeigt der Fall des letztgenannten 45jährigen Patienten.

Eine grundsätzliche Angst vor inneren Erfahrungen bedeutet *vom Religiösen her* eine Verkehrung jener Bewertung, die im Neuen Testament der hörenden und der tätigen Haltung gegeben wird. Vom *Psychologischen* her ist sie ein wichtiges Indiz des in unserer Gesellschaft vorherrschenden Bewußtseinszustands, für den typisch ist, daß sich fast jede Drogen- oder Alkoholeinwirkung in einer recht plumpen und primitiven Ausgelassenheit oder ebenso primitiven Depression erschöpft, was ja keineswegs zwangsläufig der Fall zu sein braucht, wie der Vergleich mit anderen Kulturen zeigt.

Der Wirklichkeit angemessen kann hier nur eine differenzierte Betrachtungsweise sein, die sieht, daß *Erfahrungsgewinnung* und *Verarbeitung der gewonnenen Erfahrung* nicht miteinander identisch sind. Natürlich hängt es von der letzteren und nicht von der Erfahrung selber ab, ob sich jemand als Konsequenz seiner Einsichten zu einem gläubigen Dasein und zur damit verbundenen Zuwendung zu seinen Mitmenschen entschließt oder nicht. Die Bereitschaft dazu dürfte unter dem Eindruck innerer Erfahrungen bei entsprechenden persönlichen Voraussetzungen eher zunehmen.

Wichtig ist, daß man die physiologischen Tatsachen richtig deutet, d. h. daß man sieht, daß durch psychotrope Substanzen im Menschen lediglich bereitliegende Urbilder mobilisiert werden können. Zweifellos wäre es absurd, LSD-bedingte Erfahrungen ausschließlich auf die sich dabei abspielenden physiologischen Prozesse reduzieren zu wollen. Der chemische Stoff ist vielmehr nur *ein* Faktor innerhalb eines umfassenden Situationsgefüges, das die Sprengung jenes kleinen Kreises möglich macht, in den das Ich beim Wachen für gewöhnlich hineingedrängt ist.

Bei der Bewertung der dem eigenen Inneren entstammenden Bilder sollte man davon ausgehen, daß diese letztlich der Phantasie entspringen. Deren Bedeutung für den Menschen liegt nach A. Vetter vor allem darin, daß sie den Zusammenhang des „mittleren Gefühlslebens“ mit dem „transzendierenden Geist“ möglich macht. Dadurch verhindert sie die Ablösung des Geistes von der Lebensunmittelbarkeit. Religiösen Bildern und Erfahrungen, seien sie chemisch provoziert oder nicht, wird man nur gerecht, wenn man sie in ihrer zwischen Geist und Gefühl „vermittelnden“ Rolle sieht. Visiert man sie dagegen einseitig vom hohen Kothurn des Rationalen her an, so wird man in ihnen lediglich mit milder Überlegenheit eine Vorstufe des Denkens sehen können. Das ist genauso falsch wie der umgekehrte, z. B. von manchen Spätromantikern beschrittene Weg, sie ausschließlich von der Unmittelbarkeit des Gefühls her verstehen zu wollen und in ihnen die „eigentliche“ Wahrheit zu vermuten.

Aus der Zwischenstellung der Phantasie wird aber zugleich noch etwas anderes verständlich: daß wegen der stellungnehmenden Funktion des Denkens innere religiöse Bilder, genauso wie Träume, zugleich Ausdruck universalster und wertvollster, aber auch banalster und – im negativen Sinn – irrationaler Seelentätigkeit sein können. Deshalb kann man sie auch nicht gegen das stellungnehmende Ich ausspielen.

Religiöse Urbilder und Erlebnisse von Gotteserfahrung bzw. „Seinserfahrung“ hängen allein schon aufgrund ihrer engen Beziehung zum Gefühl miteinander zusammen. Darüber, daß sie fast bei jedermann (in unserem Kulturkreis, müßte man vorsichtigerweise hinzufügen) vorkommen, sind sich maßgebliche Theologen wie Karl Rahner und erfahrene Psychotherapeuten wie Karlfried Graf Dürkheim einig. Daß davon heutz-

tage nicht viel geredet wird, hat seine Ursache mit darin, daß sie von vielen von uns in ähnlicher Weise aus dem Bewußtsein verdrängt und ausgeblendet werden, wie von unseren Vätern und Großvätern die sexuellen Ansprüche. Der alte Verdrängungsmechanismus ist der gleiche geblieben; gewandelt haben sich jedoch teilweise die Objekte, auf die er sich bezieht! Warum das so ist, läßt sich nicht mit wenigen Sätzen aufzeigen. Ein wichtiger Gesichtspunkt wird jedoch am Schicksal mancher neurotischer Patienten deutlich.

Ein Student, der sich eine radikal atheistische Privatphilosophie zurechtgelegt hatte, unterzog sich wegen einer Zwangsneurose einer Analyse, in deren Verlauf auch mehrere LSD-Sitzungen eingestreut waren. Schon bei der ersten traten inmitten einer Flut sonstiger Eindrücke auch zahlreiche religiöse Visionen und Erinnerungen an seine „religiös“ geprägte Kindheit ins Bewußtsein, was ihn zu dem verzweifelten Ausruf veranlaßte: „Jetzt fängt auch das noch an! Wo ich doch gemeint habe, daß ich wenigstens hier meine Ruhe habe!“

Die Bedeutung dieses Ausrufs wird verständlich, wenn man weiß, daß für den Patienten sein Atheismus einer der wenigen Fixpunkte seiner Existenz war. Fast alle Lebensbereiche waren für ihn durch sein grübelndes Zweifeln, das ihn kaum mehr zum Handeln kommen ließ, denaturiert und blockiert. Dazu kam, daß seine ursprüngliche Religiosität stark durch sein „kleinkariert“-autoritäres und dabei bigottes Elternhaus deformiert worden war. Um so beunruhigter war er, als Erinnerungen an diese unangenehme Periode seines Lebens auftauchten. Sie waren allerdings in der Sitzung mit ganz andersartigen Erlebnissen und Erfahrungen verknüpft, die seinem bisherigen Lebensentwurf fremd waren.

Auch bei dem jungen Patienten kam es als Folge der Psychotherapie und der damit verbundenen LSD-Sitzungen zu einer wesentlichen Einstellungsänderung, die u. a. eine starke religiöse Aufgeschlossenheit mit sich brachte. Dies hing weniger mit bestimmten Bildern und Visionen während der psycholytischen Sitzungen zusammen. Wesentlicher war, daß er durch die Behandlung eine vernehmende und partizipierende Erlebnisweise erlernt hatte.

Psychische Voraussetzungen drogenbedingter religiöser Erfahrungen

L. Szondi hat in seiner „Ichanalyse“ nachgewiesen, daß Glauben und religiöse Erfahrung eine bestimmte innere Verfassung, die „Glaubensfunktion“ des Ich, zur Voraussetzung haben. Es handelt sich dabei nicht um eine eigentliche religiöse Kategorie, wohl aber um eine Vorbedingung für Religiosität. Sie ermöglicht dem Ich, sich „nach der Richtung des geistigen Jenseits“ zu eröffnen, so daß in ihm eine „apertura ad coelum“ entsteht. „Könnte das Ich nicht transzendieren, dann gäbe es keine Religion.“ Nicht alle, die sich für religiös halten, haben allerdings diese präreligiöse psychische Kategorie in sich entwickelt. Ohne sie wird man zwar möglicherweise im kirchlichen Raum Karriere machen, doch die Möglichkeit, zugleich auch in seinem „inneren Raum“ bestimmte Erfahrungen zu erlangen, dürfte dann kaum gegeben sein. Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß einem diese Ichfunktion nicht von selber in den

Schoß fällt, sondern daß sie in bewußter Bemühung über die Anlage hinaus angeeignet, entwickelt und eingeübt werden muß.

Jene Ichfunktionen, die Bedingungen der Möglichkeit religiöser Erfahrung sind, lassen sich durch äußere Faktoren wie Konzentration oder auch Drogen nur dann mobilisieren, wenn dafür die inneren Voraussetzungen und gewisse äußere Möglichkeiten, sie zu entwickeln, gegeben sind. Dazu müssen noch zahlreiche andere persönliche Faktoren kommen, von dem sozialen und geistigen Klima, in dem der Betreffende lebt, ganz abgesehen. Auf diese Weise wird verständlich, warum derartige Erfahrungen nach der Einnahme psychotroper Substanzen keineswegs die Regel sind.

Ungeeignet für innere Erlebnisse im genannten Sinn ist zweifellos eine ausschließlich intellektualistische Atmosphäre, in der alles als „Illusion“ abgetan wird, was nicht in den beschränkten Kreis der eigenen Wissenschaftlichkeitsvorstellungen hineinpaßt. Gleichmaßen ungeeignet dürfte aber auch das entgegengesetzt andere extreme Milieu sein, das von rauschgiftabhängigen Hippies und erlebnissüchtigen sektenhaften Subkulturen kreiert wird, die damit solche Erfahrungen artifiziell, oft auf recht kitschige Weise, provozieren wollen.

Das ist um so bemerkenswerter, als beiden genannten Formen von Extremismus der Umstand entgegenkommt, daß unter dem Einfluß psychotroper Substanzen die Suggestibilität meist stark erhöht ist, so wie umgekehrt die Wirkung dieser Drogen sowohl durch Fremd- wie auch durch Autosuggestion erheblich verstärkt zu sein pflegt. Diese Suggestibilität ist mitunter so ausgeprägt, daß selbst die wissenschaftliche Fragestellung eines Versuchsleiters, der über Halluzinogene forscht, in seine Ergebnisse mit eingehen kann. Es wäre jedoch kurzschlüssig, wollte man die Eigenständigkeit der Phänomene, die unter psychotropen Substanzen auftreten, überhaupt leugnen, nur weil sie von allerhand Störfaktoren in Frage gestellt werden können. In diesen Störfaktoren manifestiert sich ja u. a. auch die „Brisanz“ und die Ichnähe des Themas, sowie die Tatsache, daß die zur Diskussion stehenden Phänomene äußerst vielschichtig und die wissenschaftlichen Voraussetzungen zu ihrer Lösung noch sehr unentwickelt sind. Dies mag ideologischen Simpeln jeder Färbung sehr unsympathisch sein. Ihnen ist jedoch entgegenzuhalten:

1. Für psychische und vielleicht auch für religiöse Phänomene gilt der Satz: „simplex sigillum veritatis“ weit weniger als die Feststellung des Heraklit: „Der Seele Grenzen kannst du im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest, so tiefen Sinn hat sie.“

2. Bestimmte zentrale Bereiche unseres Wesens lassen sich nur dann wahrnehmen, wenn wir uns als Subjekt in einer bestimmten, methodisch zu übenden Weise in den Prozeß ihrer Erkenntnis mit einbeziehen. Dies wurde bereits von Freud gesehen und gehört zweifellos zu seinen bedeutendsten Erkenntnissen, die aber bis heute kaum in ihrer Wichtigkeit bemerkt oder gar gewürdigt worden sind.

Freud war allerdings nicht ihr Entdecker, sondern ihr Wiederentdecker. Im Grund wußte man davon schon seit alters her, wie z. B. aus der Tatsache der „Einweihung“ in die alten Mysterien hervorgeht. Diese Einsicht ging jedoch mit der Anerkennung des

neuzeitlichen Wissenschaftlichkeitsideals als einzig zulässiger Erkenntnisquelle der Wirklichkeit verloren. Freud hat die Abhängigkeit des Erkenntnisgegenstands von der Weise des Hinsehens auf diesen in einem wichtigen Teilbereich – der Erforschung des Unbewußten – wiederentdeckt, war sich allerdings der erkenntnistheoretischen Tragweite seiner Entdeckung selber nicht bewußt, da er sich dazu seinem Zeitgeist zu sehr verpflichtet fühlte. Das Neuartige seiner Sicht läßt sich vielleicht am besten am Beispiel jenes alten Psychiaters veranschaulichen, der geschrieben hat, er habe in seiner jahrzehntelangen Tätigkeit noch keinen Ödipuskomplex gesehen. Der Mann hatte mit seiner Behauptung zweifellos recht, weil eine derartige Beobachtung mit seiner Methode, der klinischen Exploration, auch gar nicht möglich gewesen wäre. Unberechtigt war allerdings sein Schluß, demnach gäbe es dieses seelische Phänomen nicht. Aber immerhin war er wesentlich selbstkritischer als jene Menschen, die sich heute gegenseitig alle möglichen Komplexe, darunter auch einen Ödipuskomplex, attestieren.

Was hier von der Psychoanalyse gesagt wurde, gilt mutatis mutandis auch für drogenbedingte oder meditative Erfahrung. Man würde endlosen unfruchtbaren Diskussionen die Grundlage entziehen, würde man die Möglichkeit einräumen, daß gewisse Einsichten und existentielle Erfahrungen ohne eine bestimmte innere Verfassung, Reife und Schulung nicht zu gewinnen sind. Ohne Erfahrung wird jede Religion starr und dogmatisch. Allerdings wäre es falsch, wollte man deswegen ins andere Extrem verfallen und die Erfahrung einseitig überbetonen – besonders eine Erfahrung, die ausschließlich auf einem so schwankenden Element wie äußerlich provozierten inneren Bildern und Erlebnissen beruht.

Die Bedeutung dieser Erfahrungen würdigt man vielleicht dann am besten, wenn man in ihnen gar nichts Esoterisches oder Geheimnisvolles sucht, sondern lediglich die Möglichkeit einräumt, daß sich darin etwas „ursprünglich Menschliches“ und „ganz Einfaches“ ausdrückt. Von diesen beiden Kategorien wissen wir nicht so sehr „durch rationales Nachdenken, sondern durch ein ursprüngliches Bewußtsein des Selbst“ (Jaspers). Deshalb ist aber auch religiöse Erfahrung, wie sie hier gezeigt wurde, etwas der modernen Neigung zur Erlebnissüchtigkeit und Manipulation der eigenen Psyche diametral Entgegengesetztes. Sie hat den Charakter einer Vorstufe des Religiösen, eines *Präambulum fidei*. Zur wirklichen Religiosität muß immer noch, wie C. F. v. Weizsäcker hervorhob, als integrierender Bestandteil die persönliche Entscheidung kommen. Bemühung, Entscheidung und Erfahrung fallen im religiösen Akt zusammen. Diese Integration dürfte den meisten Menschen allerdings nur kurze Zeit gelingen, da die dafür notwendige „überbrückende“ Ichfunktion offenbar äußerst instabil ist (Szondi).

Wenn gesagt wurde, daß drogenbedingte religiöse Erfahrungen allenfalls nur bis hin zu einem „religiösen Vorfeld“ führen können, dann wurde damit ein Charakteristikum gegeben, das offenbar ganz generell für innere Erfahrungen gilt. Ihre Bedeutung für den einzelnen und für die Theologie läßt sich wohl am besten dadurch charakterisieren, daß man ihnen einen *hinweisenden Charakter* zuschreibt. Sie können den

einzelnen zur Einsicht bringen, daß es notwendig ist, fixierte Begriffe und Formeln zu übersteigen zugunsten einer lebendigen inneren Erfahrungssuche und Haltung. Den *Theologen* verweisen sie darauf, daß viel mehr Menschen, als man vermutet, eine genuine, gleichsam naturgegebene Frömmigkeit und eine – oftmals verstellte – Sehnsucht besitzen, einen Zugang zur Mystik zu finden (U. v. Mangoldt).

Der vorläufige Charakter der neuen Erlebnisweisen zeigt sich nicht zuletzt darin, daß ihnen das entscheidende Kriterium echter Religiosität fehlt: das Gebet, von dem Novalis gesagt hat, es sei in der Religion, was das Denken in der Philosophie ist.

Die Vorläufigkeit der neuen Erfahrungsweisen, die unsere Gesellschaft seit einigen Jahren so beunruhigen, zeigt sich aber noch in einem anderen, gewissermaßen wörtlichen Sinn: Vermutlich handelt es sich dabei um die „Vorläufer“ einer Zukunft, in der die Autorität eines eigentlichen „geistlichen Standes“ oder auch die Autorität von moralischen bzw. dogmatischen Formulierungen noch geringer sein wird, als es heute schon der Fall ist. Um so schärfer wird sich dann dem einzelnen die Aufgabe einer Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten stellen, die beide schon heute unter Drogeneinfluß verstärkt sichtbar werden können: entweder wird er sich für einen maßlosen egoistischen Selbstgenuß oder aber für eine vermehrte Offenheit für die göttliche Dynamis entscheiden müssen. *Entscheiden* setzt *Unterscheiden* voraus. Um besser entscheiden zu können, ist es nötig, sich der Fülle der auftauchenden Probleme vorurteilsfreier zu stellen, als es bisher der Fall war. Dies setzt eine Bereitschaft zum Umlernen und Umdenken voraus, die nicht kleiner sein darf, als sie sich bei denjenigen findet, die sich den Möglichkeiten psychedelischer Erfahrungen aussetzen.

Literatur: Bewußtseinsweiterung durch Drogen?, in: Die Menschenschule, Nr. 4/5 (Basel 1970); Sidney Cohen, *The Beyond Within. The LSD Story* (New York, Atheneum 1965); Erich Fromm, *Psychoanalyse und Religion* (Konstanz 1966); Karlfried Graf Dürckheim, *Überweltliches Leben in der Welt* (Weilheim 1968); Rudolf Gelpke, *Drogen und Seelenerweiterung* (München, o. J.); Werner Huth, *Paul Matussek, Experiment und Erfahrung in der heutigen Psychiatrie und Tiefenpsychologie*, in: *Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst*, hrsg. v. W. Strolz (Freiburg 1963) 137–184; Aldous Huxley, *Die Pforten der Wahrnehmung. Himmel und Hölle* (München 1970); William James, *The Varieties of Religious Experience* (Mentor Book 1958); Ronald D. Laing, *Phänomenologie der Erfahrung* (Frankfurt 1969); Timothy Leary, Ralph Metzner, Richard Alpert, *Psychedelische Erfahrungen* (Weilheim 1971); Hanscarl Leuner, *Die experimentelle Psychose* (Berlin 1962); David Salomon, *LSD: The Consciousness-Expanding Drug* (New York, Berkley Medallion Books, 1966); L. Szondi, *Ich-Analyse* (Bern 1956); R. C. Zaehner, *Mystik religiös und profan* (Stuttgart o. J.).

Hugo Goeke
Überlegungen zum Diakonat

I. Bisherige Entwicklung

1. Spontane Anfänge

Noch vor dem Ende des ersten Jahrtausends hat das frühchristliche Amt des Diakons in der römisch-katholischen Kirche seine Bedeutung verloren. Nach vergeblichen Versuchen, es wieder einzuführen, scheint heute eine Erneuerung unter veränderten geschichtlichen Bedingungen und unter neuen theologischen Aspekten notwendig zu sein und auch zu gelingen.

Mit der Gründung des *Rauben Hauses* in Hamburg (1833) hat die evangelische Kirche den Anfang gemacht. Als zahllose Menschen durch die beginnende Industrialisierung wachsender sozialer Not ausgesetzt wurden und zu verproletarisieren drohten, suchte Wichern den frühkirchlichen Diakonat neu zu beleben und zwar mit dem gezielten Auftrag, den sozial Benachteiligten zu helfen. Die Begründung gab ihm Apg 6, 1–7. Bis in die Gegenwart hinein erfüllt der evangelische Diakon sowohl in der Anstaltsdiakonie (z. B. Bethel) wie auch in der Gemeindediakonie vornehmlich den Dienst an Menschen, die von sozialer Not betroffen sind. Bestrebungen von Diakonen, in das Amt des Predigers zu drängen, hält man Argumente entgegen, die auf den spezifischen Dienst des Diakons verweisen, wie er in Apg 6, 1–7 begründet ist.

In eigenen Diakonenanstalten bildet die evangelische Kirche zu Diakonen geeignete Männer aus. Zugleich schließen sich die Bewerber mit der Wahl einer Diakonenanstalt einer Brüdergemeinschaft an, zu der sie zeitlebens gehören. Die evangelische Kirche zählt zur Zeit in Deutschland 20 Diakonenanstalten, in denen sich laut Statistik vom Jahr 1970 ca. 1 075 Diakonatsanwärter in der Ausbildung befinden. Ca. 5 285 Diakone (davon 793 im Ruhestand) gibt es zur Zeit insgesamt in der evangelischen Kirche in Deutschland.

Nach langen Vorüberlegungen – so auch im KZ Dachau – und nach ersten zaghaften Versuchen, begann in der römisch-katholischen Kirche nach dem zweiten Weltkrieg ein intensives Drängen auf die Wiedereinführung des Diakonats. Das Anliegen brach von unten her in der Kirche auf. Einige Interessierte schlossen sich in Kreisen zusammen, um die Klärung theologischer Fragen um den Diakonat anzuregen und zu fördern und nach Wegen und Möglichkeiten praktischer Durchführung zu suchen.

Durch Initiative der Diakonatskreise einzelner Länder entstand 1959 in Freiburg der *Internationale Diakonatskreis*, durch den vor allem Informationen ausgetauscht wurden und der zu weiteren Studien und zur Förderung der Diakonatsbewegung anregte. Ein wichtiger Schritt dieses Kreises war die erste internationale Studienkonferenz mit 500 Teilnehmern anlässlich des 2. Vatikanischen Konzils vom 22.–24. Oktober 1965 in Rom. Zum Präsidium zählte auch Kardinal Döpfner. Auf dieser Konferenz wurde als Nachfolger des „Internationalen Diakonatskreises“ das *Internationale Informationszentrum für Fragen des Diakonats* mit dem Sitz in Freiburg gegründet, dessen Aufgaben gemäß § 3 b der Satzung wie folgt umschrieben werden: Information und Dokumentation, Meinungsaustausch und Beratung, Veranstaltung von Tagungen und Studienkonferenzen, Sammlung, Austausch und Auswertung von praktischen Erfahrungen sowie beratende Mitwirkung bei der Entwicklung des Diakonats in Theorie und Praxis. Inzwischen hat das Informationszentrum seine Rechtsform als eingetragener Verein mit dem Namen *Internationales Diakonatszentrum* erhalten. Am 26. Oktober 1969 wurde eine entsprechende Satzung verabschiedet. Zu seinen Aufgaben zählt auch die Herausgabe der Zeitschrift *Diaconia XP*, die viermal jährlich (bzw. zweimal als Doppelheft) erscheint (bisher 15 Nummern).

2. Weiterführung durch das Zweite Vatikanische Konzil

Die zunächst von unten kommende Bewegung wurde vom 2. Vatikanischen Konzil aufgegriffen, das mit der Schlußabstimmung über die „Dogmatische Konstitution über die Kirche“ am 21. 11. 1964 und mit der feierlichen Proklamation am gleichen Tag grundsätzlich grünes Licht für die Wiedereinführung des Diakonats „als eigene und beständige hierarchische Stufe“ (Kap. III, Art. 29) gab. „Ob und wo es für die Seelsorge angebracht sei, derartige Diakone zu bestellen“, sollten die „zuständigen verschiedenartigen territorialen Bischofskonferenzen ... mit Billigung des Papstes“ entscheiden (ebd.).

Nach weiteren Arbeiten einer Kurienvision vom Juni 1965 bis Dezember 1966 setzte der Papst eine Kommission von 20 Bischöfen ein, zu der die deutschen Bischöfe Schröffer (jetzt Rom) und Aufderbeck, Erfurt, gehörten. Unter der Leitung von Kardinal Felici erarbeitete die Kommission die endgültigen Ausführungsbestimmungen, die am 28. 6. 1967 mit dem Motuproprio *Sacrum diaconatus ordinem* vom 18. 6. 1967 veröffentlicht wurden.

Bald danach beschloß die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer Herbsttagung 1967, die „Billigung des Papstes“ einzuholen, die auch am 4. 12. 1967 bereits erteilt wurde. Daraufhin erarbeitete die Unterkommission „Diakonats“ in Verbindung mit dem „Internationalen Informationszentrum für Fragen des Diakonats“ (Name inzwischen geändert, s. o.) unter der Leitung des Kölner Weihbischöf Frotz eine „Grundordnung für die Ausbildung der Diakone“, die die Vollversammlung der Bischofskonferenz am 7. 3.

1968 verabschiedet hat. Inzwischen hat sich eine *Arbeitsgemeinschaft der Diakonatskreise deutscher Bistümer* gebildet, die sich aus den Bischöflichen Beauftragten, den Sprechern der Diakonatskreise und Sachverständigen zusammensetzt und sich einmal jährlich in Frankfurt zu Beratungen trifft.

3. Erste Erfahrungen

Die weitere Entwicklung verlief dann sehr rasch. Bewerber hatten sich bereits in verschiedenen Diözesen in Diakonatskreisen auf den Dienst als Diakon und auf die Weihe vorbereitet, so daß Ende 1970 bereits 66 Diakone im kirchlichen Dienst standen, die sich wie folgt auf die einzelnen Diözesen verteilen:

Rottenburg	26	(12 hauptamtlich,	14 nebenamtlich)
Köln	10	(5 hauptamtlich,	5 nebenamtlich)
Freiburg	8	(nebenamtlich)	
Münster	6	(5 nebenamtlich,	1 in Brasilien)
München	5	(2 hauptamtlich,	3 nebenamtlich)
Trier	4	(1 hauptamtlich,	3 nebenamtlich)
Augsburg	3	(hauptamtlich)	
Essen	1		
Fulda (Ostteil)	1		
Limburg	1		
Bamberg	1		

Inzwischen hat sich die Zahl der Diakone in Deutschland auf ca. 90 erhöht.

Nach einer Statistik von Ende 1970 gab es bereits in Afrika 11, in Asien 2, in Lateinamerika 14, in Nordamerika 1 ständige Diakone. Nach der gleichen Statistik bereiten sich zur Zeit in 25 Ländern 1 500 Bewerber in Diakonatskreisen auf den Diakonat vor.

Als Arbeitsgebiete geben die Diakone einer bestimmten deutschen Diözese, die hier als Beispiel angeführt sei, bei der Beschreibung ihres Tätigkeitsfeldes als Stichworte an: „Sonntagsdienst in zwei bis drei Messen, Predigt in Abständen, Bildung einer Schola, Andacht in Abständen, Taufe, Krankenkommunion, Hausbesuche, Altenseelsorge, Kontaktnahme mit Neuansiedlern, Ausländerbetreuung, Besuche der Kranken im Krankenhaus, hin und wieder Beerdigung an Samstagen, Jugenderholung, Jugendarbeit, Gestaltung von Wortgottesdiensten.“ In anderen Diözesen tauchen Stichworte auf wie „Liturgiediakon“, „Filialdiakon“, „Bildungsdiakon“ usw.

Schon dieser kurze Überblick zeigt, daß es geboten erscheint, die spontanen Anfänge kritisch zu überdenken, um von einem eigenständigen, von der heutigen Seelsorge geforderten Aufgabenbereich her das Berufsbild des Diakons zu profilieren. Sollte das nicht gelingen, dann lebt die Diakonatsbewegung nur solange, wie es Fanatiker gibt, die ihre „Lieblingsblume“ unter großem Einsatz züchten, der der Effektivität in der Kirche zwar unangemessen ist, Liebhabern jedoch nicht verwehrt werden kann, wenn sie anderen dabei keinen Schaden zufügen.

II. Kritische Überlegungen

1. Diakon, weil Diakon im Neuen Testament und in der frühen Kirche?

Ein Grund für die Bestrebungen, den Diakonat wieder einzuführen, ist zweifellos darin zu sehen, daß man ein gleichsam im Lauf der Kirchengeschichte verlorengegangenes Amt wiederentdeckt hat.

Bereits im Neuen Testament ist vom Diakon (Phil 1, 1; 1 Tim 3, 8–14) und von der Diakonin (Röm 16, 1) die Rede, wenn sich auch die konkrete Ausformung des Diakonenamts nur wenig erhellen läßt. Der exegetische Befund läßt „sich mehr respektieren als verwenden“¹. Sicher ist, daß die Kirche das ihr von Christus eingestiftete priesterliche Amt nach dem Beispiel von Apg 6, 1–7 im Lauf der Zeit in verschiedene Ämter entfaltet hat, um den von der neuen geschichtlichen Situation geforderten Dienst artikulierter und besser erfüllen zu können. So scheint dem Diakon – wie die spärlichen Angaben des Neuen Testaments doch zu erkennen geben – zunächst die Aufgabe zuzufallen, die Opfertgaben zu verwalten und auszuteilen, die zugunsten der Bedürftigen in der Gemeinde gespendet wurden².

Die sich weiterentwickelnde Aufgabe des Diakons in der frühen Kirche läßt sich am einfachsten mit der Formulierung aus der Kirchenordnung des Hippolyt von Rom umschreiben: „Er soll nicht zum Priestertum geweiht werden, sondern zum Dienst des Bischofs, damit er tue, was ihm aufgetragen wird.“³ Danach war der Diakon in besonderer Weise dem Bischof zugeordnet, der ihm die jeweiligen Aufgaben sehr verschiedener Art übertrug. Er war zunächst „Diener des Bischofs, in zweiter Linie selbstverständlich auch Gehilfe der Presbyter und damit der ganzen Kirche. Die Zu- und Unterordnung unter die priesterlichen Seelsorger sowie die grundsätzliche Bereitschaft, jeden Dienst zu übernehmen, den man ihnen zuwies, machte den wesentlichen Kern des diakonischen Amtsbereiches aus.“ In dem Moment der „Verfügbarkeit“ ist damit der Kern der frühchristlichen Diakonie zu sehen, wenn sich auch allmählich spezifisch diakonische Funktionen abzuzeichnen begannen, die „im wesentlichen auf dem Gebiet der Caritas, des Gottesdienstes und der Seelsorge“ lagen⁴.

In der Caritas blieb der Diakon jedoch völlig von der Weisung des Bischofs abhängig. Die Funktionen bei der Feier der Eucharistie wurden wiederum als Dienst am Ursprungsort der Caritas verstanden, und in der Seelsorge führte ursprünglich die caritative Tätigkeit die Diakone in die Häuser, wo sie dann auch wie von selbst mit seelsorg-

¹ Johannes Caminada, *Der Diakon. Reflexion über die Dogmatik des eigenständigen „Dienstamtes“ in der Kirche* (maschinenschriftl. Diss. Münster 1970) 150.

² Vgl. Jean Colson, *Der Diakonat im Neuen Testament*, in: *Diaconia in Christo*, hrsg. v. K. Rahner und H. Vorgrimler (Freiburg 1962) 3–22.

³ Zit. bei W. Croce, *Aus der Geschichte des Diakonats*, in: *Diaconia in Christo*, 125.

⁴ Ebd. 99 f.

lichen Anliegen in Berührung kamen. Einigen Diakonen wurde wahrscheinlich – die Quellen sind allerdings spärlich – in Ermangelung von Priestern die Leitung einer kleinen Gemeinde vor allem auf dem Land übertragen.

Im vierten Jahrhundert mehren sich die Zeugnisse, daß in den Reihen der Diakone die Tendenz bestand, „die Arbeit im Vorfeld aufzugeben und in das Heiligtum hineinzudrängen“, so daß die Kirchenordnungen immer wieder feststellen mußten: „Der Diakon segnet nicht, tauft nicht, opfert nicht“⁵, während sich gleichzeitig niedrigere Kirchenämter für die nicht mehr von den Diakonen übernommenen Aufgaben bildeten. Dem Diakonat fehlte mehr und mehr das Selbstverständnis, er geriet in ein Vakuum und damit in die Krise.

Daß es den Diakonat im Neuen Testament und in der frühen Kirche gegeben und daß er die hier kurz skizzierte Ausprägung gefunden hat, ist eine von vielen geschichtlichen Faktoren abhängige Entwicklung, so daß Aufgabe und Selbstverständnis des Diakons heute von der Geschichte des Diakonats her nur sehr wenig Klärung finden können. Es läßt sich festhalten, daß der Kirche das priesterliche Amt eingestiftet ist, das sich in Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamt entfaltet hat, daß es sich auch beim Diakonenamt um ein Amt zum Heil und Wohl der Gemeinde handelt und daß bei aller geschichtlich bedingten Variabilität „dienende Verfügbarkeit“ und „caritative Ausrichtung“ das Amt des Diakons besonders kennzeichnen.

Die wenig gefüllten Aussagen des Neuen Testaments und die geschichtlich keineswegs eindeutige Ausprägung des Diakonenamts können weder eine Neubelebung noch eine Erneuerung des Diakonats heute genügend begründen. Zu berücksichtigen sind die neue geschichtliche Situation und die neuen Aspekte einer Theologie des Amts.

2. Diakon, weil Priestermangel?

Der Priestermangel mit den Folgen der Überlastung vieler Priester und des hohen Durchschnittsalters hat gewiß auch dazu beigetragen, sich um die Wiedereinführung des Diakonenamts zu bemühen. Da der Diakonat als gegenwärtige Vorstufe zum Priesteramt diesem sehr nahe steht und der Diakon viele Aufgaben übernehmen kann, die sonst nur der Priester ausführt, neigen viele Gläubige zu der Vorstellung, der Diakon könne weithin den fehlenden Priester ersetzen.

Es fragt sich jedoch, ob die Entlastung des Priesters nicht oft auf eine bessere und effektivere Weise erfolgen kann, und zwar durch ehrenamtliche und nebenamtliche Mitarbeiter, die dem Priester bestimmte Aufgaben abnehmen. So bieten sich für den Verwaltungsdienst spezielle Mitarbeiter an, die aufgrund ihres Zivilberufs für diese Aufgaben oft hervorragend geschult sind. Lektorendienste und Kommunionausteilen

⁵ Ebd. 126.

werden bereits vielfach von Laien übernommen. Sollten nicht auch Laien aufgrund ihrer theologischen Ausbildung und ihrer menschlichen Befähigung mit der sonntäglichen Verkündigung des Wortes Gottes betraut werden? Die Vorbereitung zur Erstkommunion könnte ein in der Gemeinde oder mit befähigten Laien der Nachbargemeinden gebildetes Team vornehmen. Der Katalog der Aufgabenverteilung ließe sich noch um zahlreiche Beispiele vermehren. Generell läßt sich sagen, daß die Verteilung von möglichst vielen Funktionen auf Gemeindemitglieder den Priester entlasten und zugleich die Gemeinde vitalisieren und aktualisieren kann. Zu Recht befürchten manche, daß der Diakon hier leicht einer Verlebung der Gemeinde im Weg stehen könnte, wenn er Aufgaben übernehme, die gläubiges Engagement von den Laien fordern.

Würde sich der Diakon vorschnell als Ersatzpriester verstehen, so dürfte sowieso mangelnde Eigenständigkeit dem Diakonat auf die Dauer alle Chance verwehren. Daß bei echtem Priestermangel Laien wie Diakone mögliche Ersatzfunktionen übernehmen, um der Not wirksam zu begegnen, dürfte selbstverständlich sein. Es darf jedoch die Wiedereinführung des Diakonats weder mangelnde Aktivität der Laien ersetzen wollen, noch falsches Selbstverständnis klerikalistisch bestimmter Seelsorge nähren.

Wo trotz guter seelsorglicher Konzeption und trotz klugen und engagierten seelsorglichen Bemühens dem Priestermangel nicht wirksam begegnet werden kann, dort sollte man dem inzwischen auch in Rom ernsthaft erwogenen Vorschlag nähertreten, bewährte (verheiratete) Männer („viri probati“) zu Priestern zu weihen, wobei die „viri probati“ in gleicher Weise unter den Laien wie unter den Diakonen zu finden sein dürften. Berufung und Eignung zu eben jenem speziellen Dienstamt des Gemeindevorstehers haben bei einer solchen Entscheidung den Ausschlag zu geben.

3. Diakon, weil Spezialisierung?

Das Leben in einer technisierten und vergesellschafteten Welt verlangt Spezialisten. Sicherlich braucht auch die Kirche heute Mitarbeiter für spezielle Aufgaben. Sie braucht in ihrem seelsorglichen Team den Psychologen als Eheberater, den Pädagogen für die mehr und mehr bedrängenden Fragen der Erziehung, den Sozialarbeiter, den Andragogen, den Krankenpfleger, die Familienpflegerin, die Kindergärtnerin, den Sachbearbeiter in der Verwaltung und viele andere Spezialisten mehr. Wer im Dienst der Kirche spezielle Aufgaben übernimmt, muß neben seiner Qualität in menschlicher und religiöser Hinsicht als unumgängliches Kriterium jene fachliche Eignung aufweisen, die ihn für den zu übernehmenden speziellen Dienst qualifiziert. Ein wenig verallgemeinernd läßt sich sagen, daß die fachliche Eignung gegenüber der menschlichen und religiösen Qualität um so mehr den Vorrang erhält, je spezieller der geforderte Dienst ist (vergleichsweise sei verwiesen auf den Bereich der Kernphysik oder der Medizin).

Zudem beziehen sich spezielle Dienste oft auf vereinzelte Aufgaben, die nebenamtlich von Fachleuten geleistet werden können, die sich im Zivilberuf mit dem entsprechenden

Sachbereich beschäftigen (z. B. der Beratungsdienst des Psychologen). Dadurch ist zugleich der Kontakt zum profanen Fachbereich mit all seinen Entwicklungen gewahrt.

Wo also spezielle Dienste gefordert sind, sollte die fachliche Eignung den Vorrang haben. Der Diakonat läßt sich als ständiges Amt in der Kirche von der Notwendigkeit des engeren speziellen Dienstes her (natürlich kann man den noch im folgenden aufzuzeigenden Dienst in einem weiteren Sinn auch als speziellen Dienst bezeichnen) nicht begründen, da nicht zu erkennen ist, welchem speziellen Dienst der Diakonat innerlich zugeordnet ist. Natürlich kann ein Diakon aufgrund seiner Befähigung auch mit sehr speziellen Diensten betraut werden, wobei aber sein Diakonenamt bereits anders begründet sein müßte.

III. Diakon, eine seelsorgliche Forderung heute

Kirche konkretisiert sich vornehmlich in Gemeinden, wobei die Formen der Gemeinde sehr vielfältig sein können (z. B. territorial oder kategorial bestimmte Gemeinden). Die Gemeinde „stellt eine Gruppe von Menschen dar, die an Jesus Christus glauben und versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testaments auszurichten; die Gemeindeglieder sind in der Gemeinde in ein Geflecht von sozialen Beziehungen hineingebunden und übernehmen bestimmte Funktionen in der Gemeinde; den Mittelpunkt des Gemeindelebens bildet die Gemeindeversammlung, besonders der eucharistische Gottesdienst; die Gemeinde stellt aber kein Getto dar; sie versteht sich als integrierter Teil der Gesamtkirche und weiß sich verpflichtet zum Dienst an der Gesellschaft.“⁶ Danach sind die Gemeinden, die nicht mit dem Verwaltungsbezirk der Pfarrei identisch zu sein brauchen – innerhalb einer Pfarrei kann es mehrere lebendige Gemeinden geben –, Kernzellen christlichen Lebens. Die Existenz und Wirksamkeit der Kirche hängt von der Vitalität der Gemeinden ab.

Nun zeigt sich in immer bedrängenderem Maß, daß die Gemeinden sich weder spontan bilden noch aus sich selbst bestehen bleiben. Sowohl die Entstehung neuer Gemeinden wie auch das Weiterleben bestehender Gemeinden ist von einem bewußt gelenkten und intendierten Prozeß dauernder Gemeindebildung abhängig. Dieser Aufbaudienst der Gemeinde gehört heute mit zu den entscheidenden Aufgaben der Kirche. Es stellt sich die Frage, ob nicht dem Diakon hier sein Arbeitsfeld gegeben ist; denn das priesterliche Amt – und damit auch das Amt des Diakons – ist zutiefst der Gemeinde zugeordnet und erhält von der Gemeinde her seine innere Begründung. Dienst am Aufbau der Gemeinde ist heute derart konstitutiv, daß die Gemeinde, ja letztlich die Kirche ohne diesen bewußten Aufbaudienst gefährdet ist. Ohne im einzelnen alle Abgrenzungen klären zu können und ohne alle Überschneidungen ausschalten zu wollen, lassen sich Priester- und Diakonenamt demnach in einer ersten vorläufigen Aussage dahingehend

⁶ Pastorale. Handreichung für den pastoralen Dienst: Die Gemeinde (Mainz 1970) 14.

unterscheiden, daß dem Priester die Leitung der Gemeinde, dem Diakon der Dienst am Aufbau verantwortlich übertragen wird. Je nach dem nur vom konkreten Ort her zu bestimmenden Umfang der Aufgaben wird der Diakon diesen Dienst haupt- oder nebenberuflich übernehmen.

Damit hat der Diakon eine für den Bestand der Gemeinde heute konstitutive Aufgabe. Zugleich hat er einen eigenständigen Aufgabenbereich, so daß sich das Amt des Diakons profilieren kann. Es werden weiterhin jene seelsorglichen Lücken ausgefüllt, die heute nicht genügend von der traditionellen Seelsorge erreicht werden. Wo der Diakon lediglich in die vorgegebene Seelsorgestruktur eintritt und hauptsächlich den Priester bei Predigt, Taufe, Andacht und Beerdigung entlastet, ist das zwar ein wertvoller Dienst, aber es wird kein neues, seelsorglich notwendiges und fruchtbares Feld erschlossen.

Natürlich taucht die Frage auf, warum gerade dieser Dienst dem Diakon übertragen werden sollte. Indem der Diakon den heute entscheidend notwendigen Dienst am Aufbau der Gemeinden wahrnimmt, wird dieser Dienst an das kirchliche Amt gebunden und damit in einem größeren Maß sichergestellt; denn mit dem Amt soll „eine Institution geschaffen werden, die den Vollzug wichtiger Aufgaben, die in der Kirche niemals fehlen dürfen, für immer sicherstellt“⁷. Es liegt also nahe, wegen der Wichtigkeit und des Umfangs der genannten Aufgaben hier ein eigenes Amt anzusetzen. Zugleich gibt das Amt dem Diakon einen größeren Rechtsstatus, eine Legitimation gegenüber der Gemeinde und eine größere Verfügbarkeit für den Bischof. Daß dabei von allen drei Seiten ein Mißbrauch möglich ist, läßt sich nicht als Argument gegen eine in sich positiv zu wertende Sache verwenden. In theologischer Hinsicht läßt sich zudem sagen, 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“⁸.

Daß sich bei einer solchen Sicht des Diakonats ein gewisses Maß an Kontinuität zum Diakonats der frühen Kirche ergibt, zeigt sich vor allem, wenn man den damit geforderten konkreten Dienst des Diakons näher betrachtet.

IV. Der konkrete Dienst

1. Dienst menschlich-gesellschaftlicher Integration

Der Diakon, der selber durch Beruf (beim nebenamtlichen) und Familie zutiefst dem gesellschaftlichen Bereich zugeordnet ist und tagtäglich in ihm lebt, sollte den Menschen an diesem seinem Ursprungsort antreffen und ihm dort seine Hilfe anbieten.

⁷ W. Croce, a. a. O. 125.

⁸ K. Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: Concilium 5 (1969) 196 f.

Zu der immer größer werdenden Not gehört die menschlich-gesellschaftliche Desintegriertheit einzelner Menschen oder bestimmter Gruppen. Die Folge ist eine außerordentlich große Individualisierung und Privatisierung, die sich oftmals sowohl auf die persönliche menschliche Entfaltung wie auch auf die gesellschaftliche Situation negativ auswirken, ganz abgesehen von der besorgniserregenden negativen Auswirkung auf den Prozeß der kirchlichen Gemeindebildung.

Diese Not ist bedingt durch viele Faktoren, die hier nicht im einzelnen benannt werden können. Hingewiesen sei auf die allgemeine Mobilität in der Gesellschaft, die einen häufigen Wohnungs- und Ortswechsel zur Folge hat. Durch den Umzug werden bestehende menschliche und gesellschaftliche Kontakte gelockert oder gar beendet, und in der veränderten Umgebung lassen sich neue Beziehungen oft nur schwer herstellen, so daß häufig lange Perioden schmerzlicher Vereinsamung durchzustehen sind, eine Erscheinung, die in Neubaugebieten, selbst dort und gerade dort, wo Menschen in Wohnblocks eng beieinander wohnen, zu beobachten ist. Als weiterer Grund für die Privatisierung und Individualisierung ist die Freizeitgesellschaft mit dem breiten Konsumangebot zu nennen, das häufig die Aktivität lähmt und den Menschen in die Passivität drängt. Mangelnde Initiative jedoch, die der Passivität folgt, läßt den Menschen vereinsamen und in seinen menschlich-gesellschaftlichen Beziehungen verkümmern. Hinzuweisen ist hier auch auf die ständig neu in jeder Gesellschaft sich stellende Aufgabe an der Jugend, eine Aufgabe, die sich gerade heute als besonders schwierig erweist und mit vielfältiger Problematik belastet ist. Gerade der einzelne Jugendliche braucht hier persönliche Hilfe, oft auch den vermittelnden Dienst zu den Erwachsenen hin.

Wenn man die gegenwärtige Situation sorgfältig beobachtet, so läßt sich die menschlich-gesellschaftliche Desintegriertheit vieler Menschen als eine der gegenwärtigen großen Nöte erkennen. Hier hat der ursprüngliche Dienst des Diakons am Menschen einzusetzen, indem er den einsamen und vereinsamten Menschen durch persönlichen Kontakt und durch Schaffung von Kontakten menschlich-gesellschaftlich zu integrieren sucht. Persönliche Kontaktnahme durch Gespräche und Hausbesuche sowie Bildung von Zellen und Gruppen sind dabei die wesentlichen Integrationsmittel.

Der Diakon sollte sich jedoch bei dieser Aufgabe wesentlich als Initiator verstehen, indem er diese Aufgabe nicht im Alleingang unternimmt, sondern möglichst viele Gemeindemitglieder zu der gleichen Aufgabe befähigt und ermutigt. Dem Diakon obliegt dabei die letzte Verantwortung, und in seinem Amt ist diese für Wesen und Bestand der Gemeinde konstitutive Aufgabe sichergestellt.

Das erste und originäre Motiv eines solchen Dienstes darf jedoch nicht die Selbsterhaltung der Gemeinde, sondern muß die Verwirklichung der „Diakonie Christi“ sein, die durch den Dienst des Diakons den Menschen zuteil wird. In diesem Dienst wird dann jedoch gleichsam als Bewegung in entgegengesetzter Richtung der Kontakt zur Gemeinde hergestellt, und er erweist sich somit als die notwendige Voraussetzung für den dauernden Prozeß der Gemeindebildung.

2. Dienst sozialer Integration

In diesem Dienst trifft der Diakon auf einen zweiten Bereich der Not, die den Menschen isoliert und vereinsamen läßt. In jeder Gesellschaft geraten Menschen verschuldet oder unverschuldet in soziales Elend. Diese Art der Not scheint sich heute in einer zeitbedingten spezifischen Weise auszubereiten. Es sei auf einige typische Erscheinungsweise dieser Not hingewiesen.

Die notwendigerweise generalisierende und schematisierende soziale Gesetzgebung kann nicht die konkrete Situation jedes einzelnen Menschen in ihrer je spezifischen Eigenart berücksichtigen, so daß es immer wieder zu einzelnen Härtefällen kommt. Oft verschweigen derart betroffene Menschen ihre Not. Ferner bringen die oft nur schwierig durchschaubaren Gesetze gerade vielen älteren Menschen Benachteiligungen, so daß dem Diakon hier die Aufgabe zufällt, sachkundige Hilfe zu geben oder aber zu vermitteln, damit den älteren Menschen nicht durch Unkenntnis soziale Benachteiligungen erwachsen. Vielfach wird hier der Diakon auch für rechte Beratung durch Fachkräfte Sorge tragen oder gar sich um die Einrichtung eines Beratungsdienstes kümmern. Sozial benachteiligt wissen sich oft Frührentner und Kranke. Wer in der gegenwärtigen Leistungsgesellschaft aus dem Arbeitsprozeß ausscheiden muß, wird immer auch soziale Nachteile in Kauf nehmen müssen.

Neben der sozialen Not, von der durch unvorhergesehene Ereignisse Menschen in jeder Gesellschaft betroffen werden und neben jener, die in allzu komplizierter oder mangelhafter Gesetzgebung ihre Ursache hat, sind besonders die Bereiche der Not zu beachten, in denen der Mensch zugleich mit dem Gesetz in Konflikt gerät. Hier begegnet der Diakon menschlich-sozialer Not im Dienst an den Inhaftierten und in der Hilfestellung bei der Resozialisierung, bei der Sorge um Rauschgiftgefährdete, Rauschgift- und Alkoholsüchtige.

Als spezieller Aufgabenbereich bietet sich heute zudem das Problem der Gastarbeiter an, die durch sprachliche und viele andere Schwierigkeiten oft erhebliche Nachteile hinnehmen müssen. Sicher hat die Kirche gerade auf diesem Gebiet und gerade an der Basis schuldhaftige Versäumnisse nachzuholen. Weiterhin warten körperlich und geistig Behinderte auf wirksame soziale Hilfe.

Es ist hier nicht der Ort, allen sozialen Nöten und deren Ursachen nachzugehen und sie aufzuzählen. Die Richtung des entsprechenden diakonalen Dienstes dürfte an den genannten Beispielen deutlich geworden sein.

Die Hilfe hat in einer zweifachen Weise anzusetzen und zwar, indem dem einzelnen Menschen in seiner persönlichen sozialen Not konkrete Hilfe zuteil wird, und zugleich, indem auf soziale Ungerechtigkeiten und Härten aufmerksam gemacht und eine Änderung bestehender ungerechter Strukturen erreicht oder Versäumnisse nachgeholt werden. Der Diakon sollte dabei ein gutes Maß an sozialbezogener Sachkenntnis besitzen. Seine erste Aufgabe wird jedoch darin bestehen, daß er vorhandene Not erkennt, auf Mißstände, Versäumnisse und Ungerechtigkeiten aufmerksam macht und Wege zu wirk-

samer Hilfe sucht. Gerade in dieser Aufgabe sollte er nicht in falscher Wichtigtuerei alles selber in der Hand behalten wollen, er sollte sich vielmehr um eine Reihe ehrenamtlicher Mitarbeiter bemühen, die genügend Sachkenntnis aus dem Zivilberuf mitbringen und den Weg sachgerechter Hilfe kennen. Zudem sollte er sich um enge Zusammenarbeit mit den Sozialarbeitern, den Fürsorgerinnen und den entsprechenden staatlichen und kommunalen Dienststellen mühen.

Auch bei dieser Aufgabe hat der Diakon die Sorge um die sozial Benachteiligten in der Gemeinde wachzuhalten, und zugleich möglichst viele Gemeindemitglieder zur Mitarbeit zu befähigen und zu ermutigen. Der Diakon nimmt niemandem eine Aufgabe ab, er sorgt vielmehr dafür, daß noch mehr Menschen in diese Aufgabe hineingenommen werden. Durch sein Amt jedoch wird diese eminent wichtige Aufgabe für die Gemeinde sichergestellt.

Indem in diesem Dienst die sozial Benachteiligten die „Diakonie Christi“ erfahren, entsteht der Kontakt zur Gemeinde oder wird intensiviert. Wer die Diakonie Christi erfahren hat, erfährt den Anspruch, sie anderen weiterzugeben. Wer diesen Anspruch annimmt, wird zum Baustein einer lebendigen Gemeinde. Genau in diesem Prozeß ist der Dienst des Diakons angesiedelt.

3. Dienst bildungsmäßiger Integration

Zu den menschlichen Nöten und gesellschaftlichen Benachteiligungen gehört vielfach heute auch der bildungsmäßige Rückstand. Der rasche Wandel in allen Wissenschaftsbereichen, die Vielfalt der Publikationsmedien und die dauernde Konfrontation mit sehr verschiedenartigen Meinungen und Anschauungen, erfordern vom Menschen heute größere Sachkenntnis und geistige Regsamkeit, um zu einer eigenständigen freien und motivierten Entscheidung zu kommen.

Auch hier ist dem Diakon aufgegeben, diese menschliche Not zu sehen und sachgerecht anzugehen. Natürlich wird er kein für die Gesellschaft gültiges Bildungsprogramm entwerfen und durchführen. Seine Aufgabe ist es, seiner je eigenen fachlichen Ausbildung entsprechend an der Basis am Bildungsprozeß mitzuwirken. Das geschieht durch Einzelgespräche, durch Gespräche in Gruppen und Kreisen, sowie durch Bildungsveranstaltungen.

Sorgsam sollte der Diakon vor allem jene Situationen und Anlässe nutzen, bei denen die Bildungschance und Bildungswilligkeit sich besonders anbietet. Solche Gelegenheiten dürften sich bei Gesprächen mit Jugendlichen, Brautpaaren, jungen Familien, bei der Vorbereitung zur Erstkommunion und Erstbeichte und bei vielen anderen Gelegenheiten anbieten. Ebenso wird er mit der Gemeinde überlegen, welche Bildungsangebote notwendig sind und wie sie fruchtbar gemacht werden können. Wesentlich jedoch wird der Diakon der Gemeinde das Anliegen bewußt zu machen haben, um so möglichst

viele Gemeindemitglieder zu veranlassen, die ihr ursprünglich gegebene Verantwortung für dieses Anliegen auch wirklich anzunehmen.

Der Dienst der bildungsmäßigen Integration hilft dem Menschen zu seiner Entfaltung auf jene Freiheit hin, die ihm in Schöpfung und Erlösung zudedacht ist. Durch ihn wird zugleich der Kontakt zur Gemeinde hergestellt oder intensiviert, indem der einzelne die Gemeinde erfährt als Hilfe zu seiner menschlichen Entfaltung und als Raum der wahren Freiheit und eines menschenwürdigen Lebens.

4. Dienst an der Gesamtgemeinde

Indem der Diakon möglichst zusammen mit der Gemeinde dem gesellschaftlich, sozial und bildungsmäßig desintegrierten Menschen seinen Dienst anbietet, sucht er bedingungslos die „Diakonie Christi“ dem notbetroffenen Menschen erfahrbar zu machen. Zugleich schafft diese Erfahrung der „Diakonie Christi“ den Kontakt mit der Gemeinde; denn in ihr begegnet dem Menschen das Angebot, mit und in der Gemeinde zu leben, und dadurch bewirkt dieser Dienst auch immer in der Gegenrichtung Aufbau der Gemeinde. Vielfach bezeichnet man diesen Dienst als Dienst im „Vorfeld der Seelsorge“. Man sollte diesen Begriff jedoch möglichst vermeiden, denn letztlich gibt es kein „Vorfeld der Seelsorge“. Seelsorge ist geboren aus dem Auftrag Christi und der Liebe zum Mitmenschen, und die Liebe umgreift den ganzen Menschen in jeder Situation. Auch der, der den Schluck Wasser reicht, geht des Lohns nicht verlustig (vgl. Mt 10,42; Mk 9,41).

Wenn der Diakon im Dienst des Gemeindeaufbaus eine für den Bestand der Gemeinde konstitutive Aufgabe hat, dann ist er damit der Gemeinde so sehr innerlich und äußerlich zugeordnet, daß er bei der Versammlung der Gemeinde – das ist in erster Linie die Eucharistiefeier – einen gewichtigen Platz einnimmt. Er hat teil an den liturgischen Diensten, so daß die Gemeinschaft des Gottesvolks durch die Verteilung der verschiedenen Rollen besser zum Ausdruck kommt. Er wird taufen, beerdigen, Wortgottesdienste halten und im sonntäglichen Hauptgottesdienst assistieren. Auch wird er hin und wieder predigen, vor allem unter dem Aspekt seines originären Dienstes in der Gemeinde, indem er in der Gemeinde jene Verantwortung wachhält, die ihm letztverantwortlich zufällt und die durch sein Amt für die Gemeinde sichergestellt ist. So nimmt der Diakon niemandem eine Aufgabe ab und drängt niemanden in die Passivität, sondern mobilisiert die Gemeinde, indem er multiplizierend und dynamisierend wirkt.

Aufgrund seiner originären Zuordnung zur Gemeinde wird der Diakon neben den liturgischen Diensten auch vielfältige Aufgaben wie Jugendarbeit, Altenarbeit, Sorge für die Kranken usw. übernehmen. Bei entsprechender Bewährung und Eignung wird man ihm – wie auch eventuell befähigten Laien – im Notfall die Leitung kleiner Gemeinden übertragen.

Der Diakon muß sich jedoch bewußt sein, daß sich sein Amt profiliert im Dienst am Aufbau der Gemeinde, indem er sich sorgt um gesellschaftliche, soziale und bildungsmäßige Integration. Sein Platz ist damit mitten unter den Menschen, und die Effektivität seines Wirkens werden die Gemeinden an seinem Kontakt zu den Menschen und gerade zu den Desintegrierten messen. Diese originäre Aufgabe sollte der Diakon annehmen, um darin das eigene Selbstverständnis zu finden.

V. Eine neue Weise zeitgemäßer Spiritualität als Zeugnis des Glaubens

Die Diakone, vor allem wenn sie nebenamtlich tätig sind, stehen in der lebendigen Spannung zwischen Familie, Beruf und kirchlichem Dienst. Erfahrungen eines jeden dieser drei Bereiche durchdringen sich und können sich damit als förderlich und fruchtbar erweisen für die Dienste und Aufgaben der jeweils anderen Bereiche, so daß im nebenberuflichen und verheirateten Diakon Kirche und Welt sich auf eine neue Weise durchdringen. Hier liegt der Ansatzpunkt diakonaler Spiritualität.

Der Diakon ist in einer intensiveren Weise mit hineingenommen in die pastorale Verantwortung. Er wird vor allem in jenen Lebensräumen, denen er im Alltag verbunden ist, sein Zeugnis zu geben haben und gleichzeitig die Initiativen in diesen Lebensräumen aufzugreifen und in die Kirche einzubringen haben. Er wirkt in Berufe oder Berufsgruppen hinein durch sein Dasein und durch seine Mitsprache, weil er diesen Menschen durch seinen eigenen Beruf innerlich und äußerlich verbunden ist. Mehr noch als durch große Aktionen wird er durch seine menschliche Aufrichtigkeit und seine fachlich sachgerechte Arbeit Einfluß ausüben. Ebenso ist dem Diakon die Familie aufgegeben als erster Ort seines menschlich-christlichen Verhaltens. Am Diakonat des Mannes oder des Vaters hat die ganze Familie teil, wobei übertriebene und einseitige Betonung des Diakonats auch zum Schaden werden kann.

Sicherlich würde die Forderung nach einer solchen, heute notwendigen Spiritualität die Erneuerung des Diakonats nicht begründen, da auch Laien in einer ähnlichen Situation stehen. Sie ist vielmehr die Folge eines bereits anders begründeten Amtes, das in seiner Strahlkraft zu einem wirksamen Zeugnis des Glaubens in der gegenwärtigen Welt werden könnte.

Herbert Walz

Spanien — Fluchtweg deutscher Schriftsteller 1940

Zweimal spielt Spanien in der Geschichte der deutschsprachigen Exil-Literatur (1933 bis 1945) eine bedeutsame Rolle: während des Bürgerkriegs und nach der Besetzung Frankreichs durch deutsche Truppen¹.

In den Jahren 1936–1939 kämpften auf der Seite der Internationalen Brigaden auch Deutsche, die, als Autoren vom Nationalsozialismus verfolgt, sich vor der Verhaftung und der Einlieferung in Konzentrationslager nur durch die Flucht retten konnten. Ihrer weltanschaulichen und politischen Herkunft nach bildeten sie keineswegs eine einheitliche Gruppe, wenngleich viele von ihnen eingeschriebene Mitglieder der Kommunistischen Partei waren. Ihre Verse, Erzählungen, Romane und Aufzeichnungen sind im höchsten Maße engagierte Literatur. So kann es nicht verwundern, daß auch die literaturgeschichtlichen Darstellungen dieses Kapitels deutscher Dichtung im Exil in den Sog der Parteilichkeit, sogar der Parteipolitik gerieten, von dem sie sich bis heute nicht endgültig befreien konnten. Bevorzugt wurde dieses Thema – Literatur und Spanischer Bürgerkrieg – von der marxistischen Literaturkritik aufgegriffen, die den Begriff Antifaschismus ausschließlich für ihre eigenen Reihen beansprucht, nicht-kommunistische Autoren bestenfalls nebenbei erwähnt und in ihrem Gesamturteil vielfach zu einseitigen Resultaten gelangt ist. Doch auch bei den nicht-marxistischen Literaturhistorikern ist eine völlige Unvoreingenommenheit und durchgehende Objektivität nicht zu finden. Alfred Kantorowicz hat in einer Rezension des aus dem Amerikanischen ins Deutsche übersetzten Buchs *Schriftsteller in Waffen. Die Literatur und der Spanische Bürgerkrieg* von Frederick R. Benson an dieses Problem gerührt: „... obgleich in den vergangenen Jahren einige objektive Darstellungen wie die von Hugh Thomas oder Broué/Témime, die Sammlung von Augenzeugenberichten von Hans-Christian Kirsch, nicht zuletzt sogar George Orwells ‚Mein Katalonien‘ in deutschen oder Schweizer Verlagen erschienen sind, ist die politische und geistesgeschichtliche Bedeutung des Bürgerkrieges in Spanien bis heute für Bundesbürger tabuiert geblieben“ (Die Welt der Literatur vom 11. Juni 1970). Diese Feststellung gilt gleichermaßen für den literarischen Aspekt. Eine über den Parteien stehende literaturhistorische Beurteilung ist wohl noch nicht möglich.

¹ Für den Gesamtkomplex der Exil-Literatur sei auf drei grundlegende Arbeiten (mit vielen weiterweisenden bibliographischen Angaben) verwiesen, die auch Spanien als Exil- bzw. Durchgangsland miteinbeziehen, wenngleich sie sich fast ausschließlich mit der Zeit des Bürgerkriegs beschäftigen: Walter A. Berendsohn, *Emigrantenliteratur 1933–1947*, in: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, Bd. I (Berlin 2¹⁹⁵⁸); Matthias Wegner, *Exil und Literatur. Deutsche Schriftsteller im Ausland 1933–1945* (Frankfurt, Bonn 2¹⁹⁶⁸); Hildegard Brenner, *Deutsche Literatur im Exil 1933–1947*, in: *Handbuch der deutschen Gegenwartsliteratur*, hrsg. v. H. Kunisch, Bd. II (München 2¹⁹⁷⁰).

Die Exilanten und ihre Fluchtstationen

1940, nach der Teil-Besetzung Frankreichs und dem Waffenstillstand vom Juni dieses Jahres, suchten zum zweiten Mal Hitler-Flüchtlinge Rettung auf spanischem Boden. Mit den im Bürgerkrieg kämpfenden Exilanten hatten sie eines gemeinsam: auch sie waren aus ihrer Heimat verbannt, von der Gestapo von Land zu Land gehetzt. Hatten die Teilnehmer am Bürgerkrieg aufgrund ihres politischen Engagements von Anfang an die Aufmerksamkeit erregt, so wurde das Schicksal der 1940 nach Spanien geflohenen Autoren bisher nur am Rand vermerkt. Vor allem aber wurde das Verdienst, das sich Spanien erwarb, indem es diese Flüchtlinge aufnahm und ihnen die Durchreise gewährte, noch nicht entsprechend gewürdigt.

In der folgenden Aufzählung deutschsprachiger Schriftsteller, von denen den meisten über Spanien und Portugal die weitere Flucht nach Übersee gelang, finden sich weniger bekannte Namen neben solchen, die über die Grenzen Deutschlands hinaus schon lange internationalen Ruf besaßen.

Zu letzteren zählt eine Gruppe, die im September 1940 illegal zu Fuß die Pyrenäengrenze überschreiten konnte. Es waren der 70jährige *Heinrich Mann* mit Frau *Nelly Kroeger* und dem Neffen *Golo Mann*, *Franz Werfel* mit Frau *Alma Mahler-Werfel* und *Lion Feuchtwanger* mit Frau *Martha*. Noch in Marseille hatte L. Feuchtwanger zuerst einen abenteuerlichen Fluchtplan mit dem Motorboot über das Mittelmeer nach Nordafrika vorgeschlagen, den jedoch H. Mann als allzu romanhaft verwarf. In seinem erstmals 1946 in Stockholm erschienenen autobiographischen Bericht *Ein Zeitalter wird be-sichtigt* bemerkt er dazu: „Er behandelte das Problem unserer Abreise wie einen seiner Romane, auf Grund sicherer Kenntnisse – der Gegebenheiten, der Personen – und im vernünftigen Hinblick auf das Abenteuer, das endlich eintreten soll. Es wäre unwahrscheinlich ohne die gewissenhafte Vorbereitung. Improvisationen verdienen keinen Glauben, zum Beispiel taugt die Fischerbarke nichts. Was für ein Roman wäre das, wenn auf hoher See unser gemietetes Schiffchen aufgehalten würde von einem feindlichen Fahrzeug – feindlich sind jetzt alle –, und die untersuchte Ladung für Nordafrika ergäbe nur drei geschlachtete Hammel, aber sechs noch lebende Emigranten. Mäßig erfunden, schwach komponiert . . . Wir werden zu Fuß und auf eigene Verantwortung über die Pyrenäen gehen müssen. Diese und keine andere war von Anfang an die Tatsache selbst gewesen. Phantasien wichen ihr nur aus. Daß sie es nicht zu lange taten!“ Am 12. September früh um 3 Uhr brach die Gruppe von Marseille aus auf über Perpignan nach Cerbère. Sie trennte sich nach dem Grenzübertritt in Spanien, stach aber mit demselben Schiff, der *Nea Hellas*, am 4. Oktober von Lissabon aus in See in Richtung New York, wo sie am 13. Oktober ankam. Dieses Mal konnten die Flüchtlinge legal die Grenzkontrollen passieren – mit Hilfe Präsident Roosevelts waren Notvisa für die USA ausgestellt worden. Am Hafen erwarteten sie Thomas Mann, Kadidja Wedekind und Hermann Kesten, der von der Ankunft in seinem Buch *Meine Freunde die Poeten* (1959) schreibt: „Als Heinrich Mann im September (sic) 1940 nach New York kam,

mit demselben Schiff wie Franz Werfel und Lion Feuchtwanger, und mit seiner Frau und seinem Neffen Golo Mann, da war ich am Pier und begrüßte ihn, und er war müde und munter, zu Fuß war er über die Pyrenäen geflohen, aus dem Netz der Nazis in Europa.“ Der beschwerliche Fußmarsch über die Pyrenäen war notwendig geworden, weil keinem von ihnen das Ausreisevisum aus Frankreich erteilt worden war. Auch die Einreise nach Spanien – an der Grenzstation Port-Bou – war noch abenteuerlich genug. So besaß H. Mann zwar echte Papiere, aber sie lauteten auf den Namen Heinrich Ludwig. Mit der Bahn gelangte er nach Barcelona und von dort aus mit der Lufthansa über Madrid nach Lissabon. Franz Werfels Weg nach Spanien läßt sich anhand der Aufzeichnungen seiner Frau Alma Mahler-Werfel verfolgen, die sie später in dem Buch *Mein Leben* (1960) veröffentlichte. Mit der Bahn reisten sie von Port-Bou nach Barcelona, nach zweitägigem Aufenthalt weiter nach Madrid, von wo aus sie am Nachmittag des nächsten Tages nach Lissabon flogen, da man sie vor einer Bahnfahrt gewarnt hatte, weil an der portugiesischen Grenze angeblich alle Emigranten verhaftet würden. F. Werfels Papiere lauteten auf seinen eigenen Namen, weshalb Alma Mahler ihn besonders gefährdet glaubte. Wie H. Mann reiste auch Lion Feuchtwanger mit falschen Identitätspapieren. Seine Autobiographie, zunächst in Mexiko 1942 als *Unholdes Frankreich*, dann 1954 mit dem neuen Titel *Der Teufel in Frankreich* erschienen, berichtet von der Internierung in französischen Lagern und bricht mit der Flucht aus Frankreich ab.

Einzeln oder mit ihren Frauen und Kindern flüchteten noch folgende Autoren, deren Stationen auf der Flucht hier kurz vermerkt seien, über die französisch-spanische Grenze².

Ulrich Becher: Schweiz, Spanien, Brasilien (1941). *Fritz Brügel*: Tschechoslowakei (1934), UdSSR (1936), Frankreich (1938), Spanien (1941), Portugal, England. *Alfred Döblin*: Über Zürich nach Paris (1933), wird 1936 französischer Staatsbürger und arbeitet im Informationsministerium unter Giraudoux. Am 10. Juni 1940 Flucht aus Paris. Als französischer Bürger kann er legal ausreisen. In seiner Autobiographie *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis* (1949) schildert er die Bahnfahrt durch Spanien von Port-Bou nach Barcelona, dann, nach eintägigem Aufenthalt in Madrid, weiter zur portugiesischen Grenze bei Valencia de Alcántara bis nach Lissabon. Er war begleitet von seiner Frau und seinem jüngsten Sohn. *Leonhard Frank*: Schon im Ersten Weltkrieg als überzeugter Pazifist in die Schweiz emigriert, flieht 1933 erneut über Zürich, London nach Paris (1937). Im Zweiten Weltkrieg in vier französischen Lagern interniert. „Als die nationalsozialistischen Truppen mich aus dem Konzentrationslager in der Bretagne zu ‚befreien‘ drohten, sprang ich, die ersten Soldaten passierten bereits das Lagertor, über die rückwärtige Mauer. Nach sechs Wochen Fußmarsch erreichte ich

² Vgl. hierzu Handbuch der dt. Gegenwartslit. (biographische Angaben im alphabetischen Autorenverzeichnis) und Wilhelm Sternfeld-Eva Tiedemann, *Deutsche Exil-Literatur 1933–1945. Eine Bibliographie* (Heidelberg ²1970).

Marseille. Von dort wanderte ich zu Fuß über die spanische Grenze und kam am 9. Okt. 1940 in Lissabon an. Zehn Tage später endete meine Flucht in New York“ (Süddeutsche Zeitung vom 4. Nov. 1950). *Peter Gan* (Pseudonym für *Richard Moering*): Paris (1938), Spanien (1942), bis 1946 in Madrid, dann Rückkehr nach Paris. *Irene Herzfeld*: Prag, Karlsbad (1933), Paris (1938), Spanien (1940), England (1941). *Berthold Jacob*: Straßburg (1932), Madrid (1941), Lissabon, Gestapogefängnis Berlin. *Paula Ludwig*: Österreich (1933), Frankreich (1938), Spanien (1940), Portugal, Brasilien. *Walter Mehring*: Paris (1933), Flucht aus dem Internierungslager nach Spanien (1940) und USA. *Alfred Neumann*: Italien (1933), Südfrankreich (1938), am 10. Januar 1941 Flucht aus Frankreich über Spanien nach USA. *Alfred Polgar*: Österreich (1933), Frankreich (1938), Spanien (1940), USA. *Hans Ludwig Rothe*: Italien (1934), England (1936), Italien (1937), Frankreich (1938), Spanien (1939), USA. *Wilhelm Speyer*: Holland (1933), Österreich, Frankreich (1936), Spanien, USA (1940). *Vigoleis Thelen*: Seit 1931 in Mallorca u. a. als Sekretär bei Harry Graf Kessler. Im Spanischen Bürgerkrieg nach Frankreich; flieht, vom Kriegsausbruch überrascht, nach Portugal, lebt auf dem Schloß des Dichters Teixeira de Pascoaes als dessen Übersetzer ins Holländische und Deutsche. *Friedrich Torberg*: Schweiz (1938), kämpft 1939/40 als Freiwilliger in der tschechoslowakischen Armee in Frankreich, flüchtet am Tag des Waffenstillstands (21. Juni 1940) über Spanien und Portugal nach USA. *Otto Zoff*: Berichtet in seinen *Tagebüchern aus der Emigration* (1969) über seine Flucht durch Spanien im Februar 1941.

Spanien – Europas letzter Fluchtweg

Wie war es gekommen, daß nach dem Waffenstillstand von Compiègne für die meisten Hitler-Flüchtlinge der einzige Weg nach Übersee durch Spanien führte? Schon nach der Machtübernahme Hitlers am 30. Januar 1933, dem Reichstagsbrand vom 27. zum 28. Februar, der daraufhin erlassenen Notverordnung und nach der Bücherverbrennung vom 10. Mai des gleichen Jahres, mit der die erste Fluchtwelle ihren Höhepunkt erreichte, war Frankreich Hauptasylland geworden. Waren diese ersten Exilanten hauptsächlich ihrer weltanschaulich-politischen Überzeugung wegen geflohen, so war die zweite Auswanderungswelle nach der „Reichskristallnacht“ vom 9. November 1938 besonders durch antijüdische Aktionen ausgelöst worden. Wiederum war Frankreich das Ziel vieler Emigranten, zumal die Möglichkeit der Flucht nach Prag oder Wien – bislang Zentren der deutschen Exil-Literatur – seit dem Anschluß der Tschechoslowakei und Österreichs (1938) nicht mehr bestand. Noch konnten die anderen europäischen Staaten den Exilanten Zuflucht gewähren.

Mit dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs jedoch änderte sich diese Situation von Grund aus. Am 1. September 1939 fallen deutsche Truppen in Polen ein. Zwei Tage später erklären England und Frankreich, ihrem Beistandspakt gemäß, den Krieg an das Deutsche Reich, verhalten sich aber vorerst passiv und begünstigen so die Besetzung der

neutralen Staaten Dänemark und Norwegen durch deutsche Truppen. Je weiter Hitler seine Macht über Europa ausdehnt, um so stärker wird der Zustrom der Flüchtlinge in die noch unbesetzten Gebiete, vor allem nach Frankreich. Am 10. Mai 1940 beginnt Hitler den Feldzug im Westen. Bereits am 14. Juni wird Paris kampflos übergeben und am 21. Juni im Wald von Compiègne der von der Reichsregierung diktierte Waffenstillstand durch die von Marschall Pétain und Pierre Laval gebildete Vichy-Regierung unterzeichnet. Da Hitler zunächst auf eine Totalbesetzung Frankreichs verzichtete, konnte sich die Mehrzahl der Exilanten in das südliche, noch freie Frankreich zurückziehen. Doch mit Bekanntwerden der Waffenstillstandsklauseln erwies sich diese Rettung als trügerisch. Aufgrund des Auslieferungsartikels waren die Flüchtlinge auch in dem von der Vichy-Regierung verwalteten Teil Frankreichs der Verfolgung durch die Gestapo ausgesetzt. Der berüchtigte Artikel 19 lautete: „Die französische Regierung verpflichtet sich, alle Deutschen, die von der deutschen Regierung in Frankreich namentlich aufgeführt werden, wie auch die in französischen Besitzungen, Kolonien, Territorien und Mandatsgebieten, auszuliefern.“³ Eine unmittelbare lebensbedrohende Gefahr für die Exilanten bestand damit nicht erst nach der Totalbesetzung am 11. November 1942, sondern schon nach dem Waffenstillstand von Compiègne.

Lion Feuchtwanger hatte in einem Lager bei Nîmes durch eine Zeitung, die heimlich kursierte, die Bedingungen des Waffenstillstandes in Erfahrung gebracht. In der oben genannten Autobiographie schreibt er: „Ich las gespannt, mit allen Sinnen, langsam und gleichzeitig schnell, Klausel um Klausel. Ich las Klausel eins, Klausel fünf und Klausel fünfzehn und schließlich Klausel neunzehn. Klausel neunzehn schrieb vor, daß die Franzosen den Nazis alle jene Deutschen auszuliefern hätten, welche sie, die Nazis beehrten. Die Knie zitterten mir. Ich las weiter. ‚Alle jene Deutschen, welche die Nazis beehrten.‘ Ich war in den Reden und Zeitungen der Nazis hindurch ‚Feind Nummer Eins‘ genannt worden. Wenn sie eine Auslieferungsliste überreichten, dann stand ich sicher weit oben . . . Es war binnen kurzer Zeit das dritte Mal, daß ich den Tod recht nahe spürte.“ Die Liste wurde überreicht, und die Vichy-Regierung machte sich zum Vollzugsorgan der Reichsregierung. „Als die Deutschen später auch Südfrankreich besetzten, übergab die französische Polizei der Gestapo tausende Emigranten, Männer, Frauen, Kinder, die in den Öfen von Auschwitz endeten.“ So *Leonhard Frank* in dem autobiographisch gefärbten Roman *Links wo das Herz ist* (1952). Immer enger schloß sich der braune Ring um die Flüchtlinge, das letzte Kapitel der Geschichte des Exils – die Flucht nach Übersee – hatte begonnen. Der wichtigste Ausgangshafen in die Länder der Freiheit war jetzt Lissabon. Die letzten Schiffe, die von Marseille aus noch in überseeische Länder ausliefen, waren jenen versperrt, denen das Ausreisevisum verweigert worden war, weil ihr Name auf der Auslieferungsliste stand. Es blieb noch eine letzte Möglichkeit: die illegale Ausreise aus Frankreich über die Pyrenäen durch Spanien nach Portugal.

³ Zit. nach Kurt R. Grossmann, *Emigration. Geschichte der Hitler-Flüchtlinge 1933–1945* (Frankfurt 1969) 200.

Die Situation, wie sie *Erich Maria Remarque* eingangs seines Romans *Die Nacht von Lissabon* (1962) für das Jahr 1942 schildert, war schon 1940, nach dem Einmarsch der deutschen Truppen in Frankreich, eingetreten: „Jedes Schiff, das in diesen Monaten des Jahres 1942 Europa verließ, war eine Arche. Der Berg Ararat war Amerika, und die Flut stieg täglich. Sie hatte Deutschland und Österreich seit langem überschwemmt und stand tief in Polen und Prag; Amsterdam, Brüssel, Kopenhagen, Oslo und Paris waren bereits in ihr untergegangen, die Städte Italiens stanken nach ihr, und auch Spanien war nicht mehr sicher. Die Küste Portugals war die letzte Zuflucht geworden für die Flüchtlinge, denen Gerechtigkeit, Freiheit, Toleranz mehr bedeuteten als Heimat und Existenz. Wer von hier aus das Gelobte Land Amerika nicht erreichen konnte, war verloren.“

Lion Feuchtwanger, zusammen mit *Alfred Kantorowicz* und den anderen Internierten beim Herannahen der deutschen Truppen von den französischen Behörden aus dem Lager Les Milles (bei Aix en Provence) in Güterwaggons nach Bayonne, dann wieder zurück nach Nîmes transportiert, war Augenzeuge des elenden Flüchtlingstrecks, der sich in Richtung Hendaye auf die spanische Grenze zubewegte: „Ich konnte mein Aug und mein Hirn nicht losreißen von dem Anblick der wüsten, heillos verknäulten Prozession, die sich über diese Landstraße bewegte. Es waren da Fahrzeuge jeder Art, vom ältesten Handkarren bis zum modernsten Auto, bepackt alles, ungeheuerlich bepackt alles und vollgestopft, Matratzen überall auf dem Verdeck der Autos, wahrscheinlich zum Schutz gegen Fliegerangriffe. Und zwischen diesen Fahrzeugen drängten sich Pferde, Radfahrer, Maultiere, Fußgänger, alle der nahen spanischen Grenze zustrebend . . . Die spanische Grenze war in unmittelbarer Nähe. War es nicht das Gescheiteste, sich einfach dem Strom der Flüchtlinge anzuschließen und zu versuchen, ob man über die spanische Grenze entkommen konnte?“ (*Der Teufel in Frankreich*)

Gescheiterte Flucht: Verschleppung, Selbstmord

Nicht alle haben diese rettende Grenze erreicht. Vielen blieb sie verschlossen. Der Kunsthistoriker *Carl Einstein*, seit 1937 aktiver Teilnehmer am Spanischen Bürgerkrieg, hatte nach Hitlers Einmarsch in Frankreich zunächst in einem Kloster bei Bayonne Unterschlupf gefunden, sich dann aber in der verzweifelten Aussichtslosigkeit seiner Situation – die Verhaftung durch die Nazis stand bevor – am 5. Juli 1940 die Pulsadern geöffnet und in die Fluten des Gave du Pau (Pyrenäen) gestürzt. Andere, die endlich ihren Fuß auf spanischen Boden gesetzt hatten, wurden von den Grenzbehörden nach Frankreich zurückgeschickt, ihren Henkern ausgeliefert. *Heinrich Mann* berichtet in dem erwähnten autobiographischen Bericht *Ein Zeitalter wird besichtigt*, wie ein Flüchtling an der spanischen Grenzstation abgewiesen wurde, als er selbst auf die Abfertigung seiner Papiere wartete: „Auch ein Pole saß da, nicht so ruhig wie man sein sollte. Die Altersgrenze, bis zu der sie noch auswandern und durch das neutrale Spanien reisen

durften, betrug siebzehn Jahre. Mit allen seinen Bartstopfeln nannte er sich siebzehn. ‚Wenn wir noch lange warten müssen‘, sagte meine Frau, ‚werden Sie inzwischen achtzehn‘. Er wurde es. Er wurde sogar siebenundzwanzig. Fast war er durchgelassen, da entdeckte der Beamte in dem Paß die Fälschung. Als der Pole hörte, daß er zurück müsse, weinte er wie ein echter Siebzehnjähriger. Umsonst, das neutrale Spanien wachte darüber, daß Hitler keines deutschen Soldaten verlustig gehe, und wäre es ein Pole. Ein Vernichteter, unter Millionen Gezeichneter.“ Ein tragisches Geschick ereilte den Essayisten *Walter Benjamin*. Glücklicherweise entronnen, im sicheren Port-Bou, mit einem Visum für die USA und einem Ruf an eine amerikanische Universität, wurde er das Opfer eines Erpressungsversuchs. Der Alcalde von Port-Bou drohte ihm, man werde ihn nach Frankreich abschieben. W. Benjamin nahm die Drohung ernst und vergiftete sich in der Nacht vom 26. September 1940. Er liegt in Port-Bou begraben. In dem 1943 in Mexiko erschienenen Exil-Roman *Transit* von Anna Seghers erinnert eine Szene an das Schicksal von W. Benjamin: „In einem Hotel in Portbou jenseits der spanischen Grenze hatte sich in der Nacht ein Mann erschossen, weil ihn die Behörde am nächsten Morgen nach Frankreich hatte zurückschaffen wollen.“

Doch selbst wenn die Flüchtlinge die Grenze endlich passiert hatten und sich schon weit im Landesinneren befanden, waren sie vor dem Zugriff der Gestapo nicht immer sicher. Sie verfolgte ihre Opfer durch die Halbinsel hindurch bis nach Lissabon, der letzten europäischen Station. Kurt Grossmann (vgl. Anmerkung 3) berichtet zwei Fälle von Menschenraub aus Spanien und Portugal. *Pater Gapp* wurde aus Spanien über Frankreich nach Berlin entführt, in das Gefängnis Plötzensee eingeliefert, wo er am 13. August 1943 durch das Fallbeil hingerichtet wurde. Besonders tragisch endete die Flucht des Journalisten *Berthold Jacob*. Schon 1935 war er aus Basel nach Berlin entführt worden, dann aber wieder den Schweizer Behörden auf deren Protest hin übergeben. 1941 war Jacob zusammen mit seiner Frau mit einem gefälschten Visum in Spanien eingereist, beim Grenzübergang nach Portugal verhaftet und nach Madrid zurückgebracht, konnte er durch Vermittlung eines Spaniers nach Lissabon entkommen. Von Kriminalbeamten nach Madrid in dasselbe Gefängnis zurücktransportiert, wurde er kurz darauf an die Deutschen ausgeliefert. Er starb am 26. Februar 1944 an den Folgen der Mißhandlungen im Gestapo-Gefängnis Plötzensee.

Rettung – Spanische Visapolitik

Diese grausamen Schicksale – Selbstmord, Entführung, Auslieferung – blieben Einzelfälle. Tausende von Flüchtlingen konnten mit der Hilfe Spaniens rechnen und so ihr Leben retten⁴. Sowohl die republikanische Regierung wie auch die Franco-Regierung

⁴ Vgl. hierzu Julio Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea* (Madrid 1961); Felipe Torroba Bernaldo de Quirós, *Los judíos españoles* (Madrid 1967); K. R. Grossmann, a. a. O.

sind nie der nationalsozialistischen Rassenideologie verfallen, wie etwa die Vichy-Regierung, die nach dem Vorbild der Reichsregierung eine antijüdische Gesetzgebung erlassen hatte. Im republikanischen Spanien war etwa 3 000 Flüchtlingen – in der Mehrzahl Juden – Asyl gewährt worden; sie wurden von zwei Flüchtlingskomitees in Barcelona und Madrid unterstützt. Zwar waren die ersten Jahre nach dem Bürgerkrieg durch eine antijüdische Stimmung gekennzeichnet, die 1942 mit der Schließung der Synagogen ihren Höhepunkt erreichte. Doch die Aktionen beschränkten sich auf diese Maßnahme, zu Verfolgungen wie im Dritten Reich ist es nie gekommen; im Gegenteil, Tausende von Flüchtlingen wurden, ob legal oder illegal nach Spanien gekommen, aufgenommen. Die Gesamtzahl der nach Spanien geflohenen Juden wird auf 60 000 geschätzt. Noch nach der Totalbesetzung Frankreichs im November 1942 gelang 12 000 die Flucht über die Pyrenäen.

Die projüdische oder zumindest neutrale Haltung der spanischen Regierung war der Reichsregierung nicht nur ein ideologisches Ärgernis, sie gebot ja der Judenverfolgung – soweit es sich um spanische Staatsangehörige handelte – Einhalt. Die Regierung in Berlin ließ deshalb nichts unversucht, auf Madrid Druck auszuüben, um auch dort ihrer antijüdischen Politik Nachdruck zu verleihen. Das Ergebnis entsprach in keiner Weise den Erwartungen der Reichsregierung. Zwar verschärfte Spanien nach dem Besuch Himmlers im Oktober 1940 seine Visabestimmungen, von einem Einschwenken der spanischen Regierung auf die Politik der Reichsregierung kann jedoch nicht die Rede sein. Noch im Januar 1944 kommt diese Tatsache in einer Mitteilung der deutschen Gesandtschaft in Madrid an die spanische Regierung zum Ausdruck: die deutsche Regierung bedauere es, daß Spanien sich so sehr für die Juden einsetze. *Anton M. Rothbauer*, Übersetzer und Bearbeiter des Buchs *Spanien. Mythos und Wirklichkeit* (1954) von Richard Pattee, selbst als österreichischer Flüchtling nach Spanien gekommen, schreibt: „Spanien kann auf diese Seite seiner gegenwärtigen Geschichte wahrhaft stolz sein; liegen doch unzählige Beweise dafür vor, daß die Regierung in Madrid alles getan hat, um den verfolgten Juden zu helfen. Da normale diplomatische Beziehungen zur deutschen Reichsregierung bestanden, unternahmen die diplomatischen Vertreter Spaniens im Dritten Reich und in den besetzten Ländern alles, um den Verfolgten zu helfen. In Spanien selbst taten die kirchlichen, militärischen und zivilen Behörden ihr Möglichstes, um das Leben der politisch und rassistisch Verfolgten zu retten.“

Ohne Zweifel hat die Änderung der spanischen Visapolitik nach Himmlers Besuch in Madrid die Lage der Exilanten sehr erschwert. Selbst wenn vielen dann an Ort und Stelle die Ein- und Durchreise auch ohne Visum gewährt wurde, wie konnten diejenigen, die in Marseille auf ihre „Papiere“ warteten, von denen Sein oder Nichtsein abhing, davon wissen? Unsicherheit über die Visabestimmungen, die häufig genug wechselten, Tag für Tag neu auftauchende Gerüchte lasteten auf den Wartenden in den Amtsstuben der Konsulate von Marseille. Der Titel *Transit* von Anna Seghers' Roman faßt wie ein Zauberwort der Erlösung die bangen Hoffnungen der Flichenden in sich. Und das Transit durch Spanien war unumgänglich geworden. Seit Lissabon Hauptausgangshafen ge-

worden war, war ein Überseevisum nur sinnvoll in Verbindung mit einem spanischen und portugiesischen Transitvisum. Das spanische Visum aber wurde nur erteilt, wenn die französischen Behörden ein Ausreisevisum ausgestellt hatten. Letzteres wiederum hing u. a. davon ab, ob der Name des Betreffenden in den Schwarzen Listen der Gestapo verzeichnet war. Wie ein roter Faden – der Lebensfaden – durchzieht das Wort „Transitvisum“ die Briefe, Tagebuchaufzeichnungen und autobiographischen Berichte jener Zeit. Keines dieser Zeitdokumente jedoch vergegenwärtigt den Alltag des in seiner Existenz bedrohten Menschen so deutlich wie die lapidaren Notizen von *Otto Zoff* in seinen *Tagebüchern aus der Emigration*. Am 25. September 1940 erhält er vom amerikanischen Konsulat einen Not-Paß, da sein tschechischer Paß von den spanischen Behörden nicht anerkannt wird. Fünf lange Monate des Wartens vergehen, bis das französische Ausreisevisum und das spanische Durchreisevisum erteilt werden. Am 14. Oktober 1940 – der Monat, in dem Himmler Madrid besucht – notiert O. Zoff: „Insofern wieder alles verfahren und hundertfach erschwert, als jetzt Spanien nicht nur die Tschechen und Polen nicht mehr durchläßt sondern alle Fremden . . .“ Am 5. November: „. . . das visa de sortie bewilligt . . . es fehlt leider noch jede Möglichkeit das spanische Visum zu bekommen.“ Gegen Ende November muß er die Tickets für den „Exeter“, der am 6. Dezember von Lissabon ausläuft, zurückgeben, „weil die Durchreise durch Spanien gesperrt ist.“ November, Dezember vergehen mit Warten auf die neuen Visabestimmungen aus Spanien. Weihnachten 1940, am 24. Dezember, schließlich „auf dem spanischen Konsulat (in Marseille) vormittags und nachmittags stundenlang.“ Am 5. Januar 1941 „hat sich wieder alles erschwert, weil mittlerweile, während ich auf das spanische Visum warte, das portugiesische abläuft . . .“ 22. Januar: „Wir warten auf das spanische Visum, und es sieht aus, als ob es nie kommen würde.“ 28. Januar: „Deshalb nimmt der Plan, andere Wege durch Spanien zu suchen, immer mehr Gestalt an. Verschiedenes ist mir genannt worden.“ Und dann endlich am 30. Januar: „Welch ein Tag! Große Aufregungen. Früh ein Telegramm vom spanischen Konsulat, daß die Visa akkreditiert sind!“ Und am 8. Februar: „Nun mit dem spanischen Visum Stolz in der Brust die hoffentlich letzten Gänge zu den Ämtern von Nizza.“

Das Spanienerlebnis der Exilanten

Die Aufzeichnungen deutschsprachiger Autoren auf ihrer Flucht durch Spanien sind spärlich, dürftig. Die besondere Situation des Flüchtlings, der nur auf wenige Tage begrenzte Aufenthalt im Land ließen mehr als kurzgefaßte Tagebuchnotizen nicht zu, die dann häufig erst viel später, in den USA oder anderen überseeischen Ländern, in autobiographischen Schriften verarbeitet wurden. Am unmittelbarsten wirken die Tagebücher von *Alfred Neumann*⁵ und *Otto Zoff*. *Alfred Döblins Schicksalsreise*, besonders

⁵ Aus Neumanns Tagebuch sind nur wenige Seiten abgedruckt in der Anthologie: *Verbannung. Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil*, hrsg. v. E. Schwarz u. M. Wegner (Hamburg 1964).

aber *Heinrich Manns Ein Zeitalter wird besichtigt* sind erinnernde Rückschau und leiten vom Tagebuch zum autobiographischen Roman über, wie *Leonhard Franks Links wo das Herz ist*. In Hinsicht auf Unmittelbarkeit der Aussage können sich mit den Tagebuchaufzeichnungen nur noch die auf der Durchreise geschriebenen Briefe messen, von denen einige in den Anthologien *Verbannung* (vgl. Anmerkung 5) und *Deutsche Literatur im Exil*⁶ veröffentlicht sind.

Auf seiner Flucht durch Spanien hatte *Franz Werfel* 1940 eine Erzählung konzipiert – wie kurz zuvor in Lourdes den Roman *Das Lied der Bernadette* – die 1948 unter dem Titel *Die arge Legende vom zerrissenen Galgenstrick* erschienen ist. Schauplatz ist Malaga, Zeit der Spanische Bürgerkrieg. F. Werfel ist mit seiner Erzählung unter den 1940 und später durch Spanien geflohenen Autoren die Ausnahme. Anders als zur Zeit des Bürgerkriegs vermittelte das Spanierenerlebnis den Exilanten um 1940 keine Anregung für ihre schriftstellerische Arbeit.

Bleibt eine Analyse der autobiographischen Schriften, wie sich in diesen das Land Spanien, das den Verfolgten Leben und Freiheit sicherte, spiegelt. Eine merkwürdige Mischung von zurückhaltender Skepsis bis zu verurteilender Ablehnung, dann wiederum von befreiendem Glücksgefühl bis zu liebender Annäherung an das unbekannte Land spricht aus den Berichten. Und dies zuweilen bei ein und demselben Autor. Der Flüchtling reist nicht als Tourist durch das Land, für ihn gibt es nur eine Parole und die lautet: Weiter! Das Land und seine Leute werden für ihn nicht mehr als eine flüchtige Erscheinung sein. Als *O. Zoff* portugiesischen Boden betritt, notiert er: „Man hat trotzdem ein befreites Gefühl, weil man Spanien hinter sich hat. Spanien wird als ein Alptraum bleiben: zuletzt noch an der Grenzstation ein zum Skelett abgemagerter Bettler, mit nur Wollferzen über dem Leib.“ Mehr als hundert Jahre vorher hatte ein anderer deutscher Emigrant, *Heinrich Heine*, während seines Aufenthalts in dem Pyrenäenbad Couterets, ein ähnliches Erlebnis aufgezeichnet:

„Mitten auf dem Pont-d’Espagne
Saß ein armer Spanier. Elend
Lauschte aus des Mantels Löchern,
Elend lauschte aus den Augen.“

Das „Trotzdem“ von *O. Zoff* läßt die zwiespältige Haltung offensichtlich werden; als er am 18. Februar 1941 die spanische Grenze in Canfranc überschritten hatte, rief er aus: „Wir sind wie erlöst . . . Wir sagen uns einige Male am Tag laut vor: wir sind über der Grenze! Wir sind über der Grenze!“ Ebenso *A. Neumann* in Port-Bou: „Trotz allem sind wir sehr und tief glücklich und recht betrunken.“ Das Abenteuer des Grenzübertritts, der wohl aufregendste Augenblick der Flucht, hallt in diesen Sätzen noch nach. Dann wiederum bedrückend das Gefühl des Verlorenenseins in einem fremden Land, die Ungewißheit, jemals das Ziel zu erreichen. Eine solche Stimmung verleiht den Landschaften, Städten, Menschen kein Leben, sie bleiben Schatten, Schemen. *O. Zoff*: „Die

⁶ Deutsche Literatur im Exil. Briefe europäischer Autoren 1933–1949, hrsg. v. H. Kesten (München, Wien, Basel 1964).

nächtliche Fahrt nach Madrid im ungeheizten Zug durch die traurigste Landschaft, die man sich denken kann. In Saragossa eine nächtliche riesige Kirche an einem Fluß, mit großen Beleuchtungseffekten, in blauen und roten Lichtern, Chorgesang, Musik – zwei Tage vorher die anderen Feuereffekte der Nacht von Lourdes. Katholischer Kirche Werbekraft – hier im Land sieht man, wie es in Wahrheit darum bestellt ist. Die entsetzlichen Bettlerscharen am Madrider Bahnhof, die Straßen vollgepfropft von Elend, Blinde an allen Ecken, mit entsetzlichen Augenhöhlen, denen man Lotterielose vom Halse abreißt. Nachmittags habe ich ziemlich hohes Fieber und bleibe im Bett. Ich bin froh, von dieser scheußlichen Stadt nichts sehen zu müssen.“ Am nächsten Tag dann, 21. Februar 1941, vermittelt ihm der Besuch im Prado „Erhabenheit“. Nach Goya, Velazquez, Greco: er „ist nur hier zu begreifen: seine Ekstase gibt den Literaten hier keine Möglichkeiten mehr mit Geheimnissen zu flunkern, denn man begegnet seinen Modellen auf Schritt und Tritt; ich sah sie schon in Caufranc (sic). Die Madonna im purpurroten Mantel, die in Häßlichkeit, Verhungertsein, Proletariertum und Trance sich aufzulösen scheint, während die Stupidität ihrer Anbeter durch die Innigkeit der Andacht verklärt wird, ein riesiger Eindruck.“

Das zerschossene und zerbombte Spanien der Nachkriegsjahre, dessen Menschen in bitterster Not leben, vermehrte nur noch die Trostlosigkeit der Heimatlosen. Die Ruinen begleiten ihre Reise von Port-Bou nach Barcelona und Madrid – die Route, die fast alle Flüchtlinge nahmen. „Port-Bou, eine zerschossene Stadt, keine Fenster, keine Dächer hatten die Häuser, durch alle Häuser sah man in den Himmel. Denn hier bombardierte Franco die nach Frankreich flutende Masse der Republikaner. Durch die Halle des großen, modernen, doch vollkommen zerschossenen Bahnhofs regnet es lustig hindurch.“ So der Eintrag *A. Neumanns* in sein Tagebuch. Gleiches begegnet *H. Mann* in Barcelona: „1940 sah ich Barcelona, vormals ein Handelshafen der Klasse Marseille und Hamburg. Die Stadt war verödet und sie hungerte. Noch immer kein Stück gutes Brot, aber gegen ein Dutzend schwacher, unterernährter Soldaten, ein gemästeter Falangist: der Klassenstaat, höchst anschaulich. Auf der Rampa (sic), Hauptstraße und Korso, dieselben bombardierten Häuser, kein Faschismus wird sie wegräumen, er habe gewonnen oder ausgespielt. Sein Beruf sind gerade die Trümmer.“

In solchen Äußerungen kommt eine das Spanierenerlebnis der Hitler-Flüchtlinge ganz wesentlich mitbestimmende Komponente zum Ausdruck: die Politik. Sie alle waren, wenn auch ferne, so doch nicht minder engagierte Zeugen des Bürgerkrieges gewesen. Von ihnen ein objektives, beiden Seiten gerecht werdendes Urteil erwarten, hieße für 1940 etwas fordern, das erst heute – 30 Jahre danach – möglich wird. Von tiefem Mißtrauen erfüllt, betraten sie nun, ein Jahr nach dem Ende des Bürgerkriegs, das Land, das ihnen dazu half, das eigene Leben zu retten. Mißtrauen einem Staat gegenüber, der zwar augenblicklich neutral, der aber früher Hitlers Hilfe nicht abgelehnt hatte. Und der Versuchung einer Simplifizierung, die Regierungen Francos und die Hitlers gleichzusetzen, sind nicht sie allein erlegen. Viele waren mit einem solchen politischen Vorurteil über die Grenze gekommen und glaubten in dem Elend der Nachkriegszeit eine Bestäti-

gung gefunden zu haben. Manches harte Wort der Exilanten aus jener Zeit über Spanien im allgemeinen wird aus dieser Sicht zumindest verständlicher.

Anders äußert sich *Alfred Döblin* in seiner *Schicksalsreise*. Für ihn hat die Gefahr der Vereinfachung und Verallgemeinerung nicht bestanden: „... ich lernte bald in Spanien selbst, daß Faschismus und Spanien zwei Dinge sind.“ Und bei seiner Ankunft in Port-Bou: „Spanien schien ein neues, reizvolles Abenteuer zu werden.“ Doch selbst bei ihm, der das Kapitel seiner Flucht „Liebliches Spanien“ überschrieben hat, schwingt jene seltsame Zwiespältigkeit mit: „– um überhaupt rasch Spanien hinter uns zu haben“ schreibt er schon, als er gerade von der Grenze aus in Barcelona angekommen war. Die Ruinen des Kriegs treten in seiner Schilderung zurück hinter die Begegnung mit der Landschaft und den Menschen. Die Erlebnisse im Eisenbahnwagen, Unterhaltungen mit Reisegefährten, die Hotelsuche in Barcelona werden anekdotenhaft, nicht ohne Humor wiedergegeben. Fern von jedem Ressentiment oder gar Fanatismus erzählt er, wie er im Zuge einem „Faschisten“ begegnet: „Also dieser sympathische einfache Mann war einer von den verschrienen ‚Weißen‘. So sah ein ‚Faschist‘ aus, in Spanien. Ich sehe, das machte keinen neuen Menschentypus aus ihm. Jedenfalls, wenn er so allein neben mir sitzt. Was aus ihm wird, wenn er zwischen seinen ‚Kampfgenossen‘ marschiert, weiß ich nicht.“ Diese Vorurteilslosigkeit erst ermöglicht die Begegnung, ein Eindringen und Verstehen der Eigentümlichkeiten des anderen Landes. So die Beschreibung der Fahrt von Barcelona nach Madrid: „Gegen Mittag stieg die Temperatur in den Wagen zur Unerträglichkeit. Wir fuhren durch das grausige spanische Hochland, eine einzige verbrannte Einöde. Selten Reste von Grün, stundenlang bröcklige Bergwände, kahle gelbe und braune Steinmassen, weite Trümmerfelder. Hier wurde einem klar, warum dieses weite Land so schwach bevölkert ist: das Zentrum des Landes bildet ein großer schrecklicher lebloser Krater. Was leben will, drängt an den Rand. Das Leben in solchem Land ist hart – auf andere Weise hart, als die norddeutsche Mark; hier werden sich auf Steinburgen, in den Einöden, Ritter und Räuber halten. Und Aristokraten und Krieger werden gezüchtet. Kühnheit, Romantik und Menschenverachtung können entstehen. Sie werden sich einer Entwicklung, wie sie flache fruchtbare Länder haben, entgegenstellen. Unerträglich die Hitze in den Wagen.“ Selten hat ein deutscher Reisender – man ist versucht von einem Reisenden, nicht von einem Flüchtenden zu sprechen – die Landschaft der Meseta so eindringlich geschildert und verstehbar gemacht. Selbstüberwindung, für den Flüchtenden heißt das Sich-Freimachen aus der augenblicklichen Situation, ist dafür eine nicht leicht zu erfüllende Voraussetzung.

Der „Alptraum“ Spanien und das „liebliche“ Spanien – zwischen diesen Polen liegt das zwiespältige Fluchterlebnis der Exilanten. Diese Äußerungen von O. Zoff und A. Döblin charakterisieren aber auch die nicht minder zwiespältige Sonderstellung dieses Landes.

Gemessen an anderen Exil-Ländern spielte es eine bescheidene Rolle. Spanien war für die Exilanten nur eine der vielen Stationen, nur Durchgangsland. Diejenigen, die geblieben sind, bildeten die seltene Ausnahme. Die Exil-Zentren in Wien, Prag, Paris,

Moskau oder den USA und Mexiko, die lange Jahre bestanden, bieten im Vergleich zu Spanien ausreichend Stoff für gesonderte Darstellungen. Was Spanien aber in die genannten Exil-Länder einreicht, ist die Tatsache, daß es für Tausende seine Grenzen geöffnet und nicht nur seine eigenen Staatsangehörigen, vor allem die Sefardim⁷, sondern auch Flüchtlinge anderer Nationen aufgenommen hat. Es ist in der Tat bemerkenswert, daß Spanien dem damals in Europa mächtigsten militärischen Staat gegenüber das Risiko der Konfrontation einging, indem es zu einer gemeinsamen Aktion gegen die Exilanten nicht bereit war, und sich dadurch diplomatischem Druck und einer möglichen militärischen Bedrohung aussetzte. Es handelte, wiewohl selbst Diktatur, bei der Rettung der vom Nationalsozialismus Verfolgten nach Gesetzen der Menschlichkeit, ein Begriff, der während der Hitler-Diktatur nur noch leere Formel war.

⁷ Die Sefardim sind West- oder Südjuden, die nach der Vertreibung aus Spanien 1492 zum großen Teil nach der Balkanhalbinsel flohen, wo sie sich ein mittelalterliches Spanisch bewahrten; hebräisch Sepharad = Pyrenäenhalbinsel.

Hansjürgen Koschwitz

Zum Problem der Objektivität in der Informationspolitik der Massenmedien

Die Diskussion um den Objektivitätsbegriff im Journalismus und in der Publizistik ist verhältnismäßig jüngeren Datums. In Deutschland setzte sie verständlicherweise erst nach dem Ende des Dritten Reichs ein. Auch die moderne Massenkommunikationsforschung hat diesen Begriff im Rahmen der inhaltsanalytischen Studien (content analysis) als Forschungskategorie aufgenommen und für ihre Methode als verbindlich erklärt¹. Er ist demzufolge sowohl in der publizistischen Forschung und Lehre als auch in der journalistischen Praxis zu wachsender Aktualität gelangt und ganz zweifellos zu einem Kernproblem der öffentlichen wie fachlich akademischen Debatten und Auseinandersetzungen über die Frage der Funktionen, Möglichkeiten und Wirkungen der Massenkommunikationsmittel geworden. Allgemein muß ihm mehr als nur die Rolle eines beliebigen publizistischen Begriffs unter anderen zugewiesen werden; fraglos fällt ihm der Wert eines Zentralbegriffs der Publizistik zu, dem die anderen publizistikwissenschaftlichen Begriffe, wie beispielsweise Universalität oder Aktualität, eher unter- denn gleichrangig zugeordnet sind. Mehr noch, als es bei den anderen Grundbegriffen der Publizistik der Fall ist, spiegelt sich in der Frage der Objektivität ihr jeweiliges ideologisches Selbstverständnis.

Die zeitbedingte Bedeutung des Objektivitätsbegriffs

Die Tatsache, daß die Frage der Objektivität erst in unserer Gegenwart als grundlegende Kategorie in der Informationspolitik der Massenmedien zu einem weithin diskutierten Problem geworden ist und nicht in zeitlicher Parallelität zu dem Aufkommen und der Ausweitung der Massenpublizistik im 19. Jahrhundert allgemeine Bedeutung gewonnen hat, bedarf einer kurzen rückschauenden Klärung.

In dem im Jahr 1834 erschienenen „Neuen Rheinischen Conversations-Lexicon“ lesen wir den für heutiges Verständnis recht überraschenden Satz, daß sich im Prozeß der Bildung einer öffentlichen Meinung die widerstreitenden Ideen auf die Dauer ins Gleichgewicht setzen, sich gegenseitig austauschend, beschränkend, berichtend, „bis

¹ Vor allem durch B. Berelson, *Content Analysis in Communication Research* (Glencoe, Ill. 1952).

endlich das Wahre, Rechte und Vorteilhafte anerkannt und mehr oder weniger allgemein angenommen wird“. Eine ebenso zeittypische, zeithistorisch kennzeichnende Auffassung spricht aus der Begründung der Presse als Organ der öffentlichen Meinung: „weil durch diese allein der schnellste Gedankenverkehr im Großen vermittelt wird“.²

Die Funktion des Gedankenaustauschs, Gedankenverkehrs (wir würden jetzt das Wort Kommunikation wählen) hat die Publizistik auch in unserer Zeit nach wie vor inne. Daneben übt sie nun noch weitere Aufgaben aus, so die der ereignis- und sachbezogenen Information, der Kritik, der politischen Bildung oder der sozialen Integration; eine Priorität läßt sich dabei im Hinblick auf die Bedeutsamkeit nicht in einfacher Weise festlegen. Dennoch muß die Informationsfunktion heutzutage bei der Tagespresse an erster Stelle genannt werden: nicht allein wegen der Wichtigkeit der Nachrichtengebung überhaupt, sondern vor allen Dingen aufgrund der tatsächlichen oder nur potentiellen Wirkungsmöglichkeiten. Die Inflation des Informationsvolumens hat nämlich nicht allein einen quantitativen Aspekt, sondern gleichermaßen einen qualitativen. Unsere Epoche, die in zunehmendem Maß den Einflüssen und Orientierungen der Masseninformativsmittel und der Massenkommunikationsmittel ausgesetzt ist, erweist sich proportional zu dem Wachsen dieses Einflusses mehr und mehr als eine Zeit der Nachrichtenunsicherheit. Die emotionale Beteiligung, der Teilnahmeeffekt bei dem Nachrichtenadressaten sind mit sich thematisch differenzierendem Nachrichtenangebot und mit Potenzierung der Informationsquellen vielfach passiver Rezeption gewichen sowie Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der einzelnen Information in zunehmendem Maß in Zweifel gezogen worden³, wozu ihr planmäßiger und raffinierter Mißbrauch durch totalitäre Systeme nicht wenige Anstöße gegeben hat.

Gefördert worden ist diese Verunsicherung außerdem durch Wandlungen im Verhalten des Medienpublikums, vor allem der Presseleser, die mit dem Zurücktreten der auf eine bestimmte politische Orientierung strikt ausgerichteten Parteipresse eine wachsende Distanzierung zwischen sich und den Medien erkennen ließen. Der offenkundige Hang gerade eines immer größer werdenden Teils der regionalen wie überregionalen Tagespresse zu parteipolitischer Anonymität, die Uniformierung des politischen Ressorts besonders in regionalen Zeitungen tragen gewiß zu einer Lockerung der früheren emotionalen Bindung des mehr als nur Information und Unterrichtung suchenden Lesers bei. Der allgemeine Trend zur Massenpresse mag bewirkt haben, daß sich vor allem die politisch engagierten Leser von der Zeitungs- und Tagespresse zu entfremden begannen, denn: „... seine eigene Meinung und die seiner Genossen in Bekenntnis, Interessen, Partei, will der normale Zeitungsleser in seiner Zeitung ausgesprochen, verdeutlicht, bestätigt finden, um wiederum sich in seiner Meinung bestärken und ermutigen zu lassen.“⁴ Eine solche Möglichkeit bot nun allenfalls die zumeist fachlich wie politisch hochqualifizierte

² Öffentliche Meinung, in: Neues Rheinisches Conversations-Lexicon oder encyclopädisches Handwörterbuch für gebildete Stände, Bd. 8 (Köln 31834) 1116, 1117.

³ Siehe hierzu bes.: P. Hübner (Hrsg.), Information oder Herrschen die Souffleure? (Reinbek 1964).

⁴ F. Tönnies, Kritik der Öffentlichen Meinung (Berlin 1922) 94.

Zeitschriften- und politische Wochenpresse, deren Leserkreis jedoch ein weniger persönlich emotionales Verhältnis zu diesen Kommunikationsmedien anstrebte, sich statt dessen weit eher durch ein eigenständig kritisches und distanziert abwägendes Urteil zu den Presseinhalten auszeichnete. Die Lockerung der Bindungen zwischen publizistischen Medien und Publikum wurde hingegen zu einem beträchtlichen Teil nicht durch eine entsprechende Zunahme der intellektuellen Selbständigkeit des einzelnen Nachrichtenadressaten aufgewogen. Die wachsende „Vereinzelung“ des Subjekts ging allgemein nicht mit einer adäquat wachsenden Befähigung zum Erfassen und Verstehen der Nachrichtenobjekte, der Informationsaussagen, einher.

Blenden wir noch einmal zurück zu dem einleitend zitierten „Conversations-Lexicon“, zu dem für unsere heutigen Auffassungen als problematisch gekennzeichneten Satz, daß das „Wahre, Rechte und Vorteilhafte“ aus den sich befehdenden Meinungen der öffentlichen Diskussion als endgültiges Resultat mit Gewißheit hervorgehen werde. Einen ähnlich naiven Glauben an die selbsttätig zur Vervollkommnung fortschreitenden Argumentationen und Denkweisen kennt unser Jahrhundert kaum noch. Die ursprüngliche Vorstellung von dem Wahren, Rechten und Vorteilhaften als dem sich letztlich durchsetzenden Grundmotiv der „öffentlichen Meinung“ wurde mehr und mehr verdrängt durch das Mißtrauen gegenüber der bewußten, wenn auch unmerklichen Irreführung von Teil- oder Gesamtöffentlichkeiten durch kollektiv gezielte Massenkommunikation, in der ein Mittel zu geistiger Manipulation erblickt wurde, in der die Nachricht selbst aber oft genug nicht mehr als eine publizistische Attrappe war. Die Umdeutung der Nachrichtenfunktion – der Nachricht als Vehikel des gesellschaftlichen „Gedankenverkehrs“ zu der Nachricht als Faktor und Medium massenpsychologischer Meinungslenkung – läuft zeitlich und tendentiell parallel zu dem Aufstieg des Journalismus seit der Aufklärung, seitdem er von einem in seiner gesamtgesellschaftlichen Resonanz und Wirkung begrenzten Bindeglied zwischen privaten oder auch schon politischen Gruppenöffentlichkeiten zu einem die gesamte gesellschaftliche Öffentlichkeit durchdringenden politischen Führungsmittel avancierte. Waren noch im 18. Jahrhundert staatliche Macht, auctoritas wie potestas, Kirchen und das Gesetz die wesentlichen gemeinschaftsstiftenden wie stabilisierenden Faktoren gewesen, so tritt in der Gegenwart auch der Journalismus als eine Öffentlichkeiten wie Gemeinschaften verbindende und prägende Kraft auf. Oder aber als ein Mittel zur Verunsicherung etablierter Systeme; hier wird die Nachricht zur politischen Waffe umgeschmiedet.

Die Funktion der Nachricht gewinnt noch unter einem weiteren Aspekt an Gewicht. Mit Nachdruck hat der Journalismus darauf hingewiesen, daß aktualitäts- und realitätsbezogene Nachrichtengebung für den heutigen Menschen elementarere Bedürfnisse zu erfüllen vermag, als dies jetzt gesellschaftsphilosophische, weltanschauliche oder religiöse Lehren und Dogmen tun könnten: „Geist“ und Nachrichten stammen tatsächlich aus zwei verschiedenen Operationsfeldern der Wirklichkeit, und für den modernen Menschen ist das letztere Feld besonders wichtig geworden. Nachrichten stehen für Fakten, und das Faktische hat eine neue Bedeutung für die Menschen gewonnen. Jahrhunderte-

lang sind die Menschen von Ideen beeinflusst worden; heute stehen sie im Banne dessen, was geschieht.“⁵

Es fragt sich natürlich, ob die hier vorgezeichnete Gegenüberstellung von „Geist“ und „Nachricht“ nicht doch eine Überspitzung darstellt, wiewohl sie sehr anschaulich das Selbstbewußtsein des heutigen Journalismus anzuzeigen geeignet ist. Natürlich haben Ideen ihren prägenden Wert auch in unserer Zeit, die ja gerade durch vehemente ideologische Zerwürfnisse, durch Dogmenstreit charakterisiert ist, behalten, für einzelne wie für Gruppen oder Gemeinschaften; nur ist die medienvermittelte Nachricht – und hier dürfen wir den Begriff einsetzen, dessen Kernelement sie bildet –, die öffentliche Kommunikation über die Ereignisse und Entwicklungen des politischen Geschehens als weitere Dimension der zwischenmenschlichen Beziehungen und physischen wie psychischen Existenzsicherung neben die herkömmlichen Formen der geistigen Auseinandersetzung und Daseinsbewältigung getreten.

Funktionen nicht bloß als Vermittlerin sensationeller Neuigkeiten (Hauptinhalt noch der Zeitungen des 17. und 18. Jahrhunderts), sondern als ein Medium existentieller und für den einzelnen lebensnotwendiger Aussagen und Orientierungen auszuüben, dies konnte die Nachricht jedoch nur dann, wenn sie stets auf ihren Wahrheitsgehalt, auf ihre Authentizität geprüft wurde und wenn sie von dem Verdacht der Verfälschung frei war. Aus diesem Bedürfnis des allgemeinen Medienpublikums, das zunehmend gelernt hatte, jeder Nachrichtengebung zunächst mit Bedacht und Distanz gegenüberzutreten, erwuchs die Frage nach dem Quellenwert der einzelnen Information und der Informationspolitik der Massenmedien insgesamt, nach der Übereinstimmung von ursächlichem Ereignis und seinem vermittelten Bericht, eben nach der *Objektivität* der Nachricht. Diese Frage nach der Objektivität beinhaltet im Grunde nichts weiter als das Verhältnis von Wirklichkeit und ihrer Widerspiegelung durch die Nachricht.

Die Suche nach Objektivität als Frage und Norm

Der publizistische Begriff der Objektivität einer Information, verstanden als *Objektgemäßheit*, fragt zunächst nach dem Identitätsgrad von Ereignis und seiner Wiedergabe durch den Bericht. Alle unsere Erkenntnisse besagen, daß Informationen keine Abbilder des realen Geschehens sein können, sondern, als Folge des vermittelnden (mündlichen, gedruckten, optischen, akustischen) Mediums, lediglich Hinweise, aus denen wir „unsere eigenen Modelle oder Eindrücke der Wirklichkeit“ formen⁶. Ein Grund für die mangelnde Objektgemäßheit oder Objektbezogenheit unserer individuellen Sicht ist also die Mannigfaltigkeit der Rezeptionsweisen einer Nachricht. Gerade die spezifische Beeinflussungssituation bei der Aufnahme einer Nachricht ist von modernen Kommuni-

⁵ K. Pawek, Die Nachricht als Waffe, in: Publik v. 27. März 1970.

⁶ Vgl. J. Binkowski, Mensch und Information in der Technischen Welt, in: Publizistik 10 (1965) 325.

kationstheorien und in den zweistufigen Modellen des Kommunikationsflusses in Rechnung gestellt worden. Diese Beeinflussungssituation wird zudem nicht allein von Erfahrung oder intellektueller Vorprägung bestimmt, sondern gleichermaßen von den psychologischen Informationsbedürfnissen. Die Informationsbedürfnisse gehen nun aber über das Streben nach rein instinktivem Zurechtfinden, nach Orientierung hinaus; sie sind ebenso motiviert durch den Wunsch nach Befriedigung des Selbstgefühls (der einzelne sucht persönliche Anerkennung durch Umwelt und Obrigkeit mittels Gewährung von Informationen, er setzt sie als Teilhabe am sozialen Geschehen voraus), ferner durch das Streben nach Kontakt und Gesellung oder zumindest Aufhebung der individuellen Isolierung und auch durch das Streben nach persönlicher Überlegenheit und Geltung (durch Verfügung über mehr Informationen erhält der einzelne eine Vorrangstellung oder gewinnt erhöhtes Prestige). So unterschiedlich diese Aspekte auch sein mögen, so tragen sie andererseits doch sämtlich dazu bei, daß ein Nachrichteninhalt nicht mehr „objektgemäß“ aufgenommen wird, statt dessen spezifisch subjektive Momente in das Verständnis der jeweiligen Nachricht einfließen, die bewußter wie unbewußter Natur sein können.

Für die Nachrichtenpraxis der Massenmedien von erheblichem Belang ist die Erfahrung, daß der Nachrichtenempfänger aus seinem individuellen Interesse heraus den faktischen Kern einer Meldung, eines Berichts zugunsten sekundärer Ereignismerkmale vernachlässigt; nicht mehr der Inhalt einer Information ist ausschlaggebend, sondern die in der Information selbst angelegte Möglichkeit zur Aussonderung bestimmter Details und ihrer Einordnung in neue Interpretationsketten: „Wesentlich dafür, ob eine Nachricht das Interesse der Leser erregt, ist also nicht immer ihre allgemeine oder besondere Bedeutung für den Leser, als vielmehr der Umstand, daß sie einen ungewöhnlichen, von der Norm abweichenden, die Neugierde erregenden Kausalzusammenhang aufzeigt, der allein für sich den eigentlichen Wert der Nachricht ausmacht, während der Rest, das geschilderte Geschehen selber, weniger wichtig ist.“⁷ So wird aus der Sicht des erfahrenen Praktikers geurteilt. Für die wissenschaftliche Analyse hieße dies die Fragestellung nach den echten oder unechten, nach den primären oder sekundären Informationsbedürfnissen des Rezipienten (Lesers, Hörers, Zuschauers). In dieser Ungeklärtheit liegt im übrigen eine der Wurzeln publizistischer Manipulation, nicht nur der gezielten Manipulationsimpulse, sondern auch der unbewußten, vom Nachrichtenempfänger ausgehenden Selbstmanipulation, von dem die „publizistischen Produkte“ oft nicht danach beurteilt werden, „was sie sein sollen, sondern danach, für was sie gehalten werden“⁸.

Damit ist zugleich das Problem der Übereinstimmung von Informationsabsicht und Informationswirkung angeschnitten. Die Frage nach der Objektivität als Objektgemäßheit erfaßt daher nicht allein die Fähigkeit der Rezipienten zum Verständnis der Infor-

⁷ M. Steffens, Das Geschäft mit der Nachricht. Agenturen – Redaktionen – Journalisten (Hamburg 1969) 61.

⁸ Vgl. H. Pross, Publizistik (Neuwied, Berlin 1970) 139.

mationsaussagen; sie zielt darüber hinaus auf die generelle Unsicherheit, inwieweit ursächliches Geschehen und die dieses medial vermittelnde Nachricht überhaupt wirkungsgleich sein können. Die Linguistik scheint hier zum Teil identische Prozesse anzunehmen, da sie ihre Beobachtungen auf Bedeutungs- und Wirkungsgleichheit von Wort und Wirklichkeit gründet⁹. Die Psychologie der Publizistik, bzw. der Massenkommunikation geht bei der Beantwortung dieser Frage von dem Verhalten der Nachrichtenempfänger aus, die ganz offenkundig in ihren Reaktionsweisen erheblich divergieren und durch die verschiedensten psychologischen Umstände und unmittelbaren oder mittelbaren Eindrücke die Wiedergabe eines Berichts anders erleben, als der Berichtende das der Nachricht zugrundeliegende Geschehnis aufgenommen und erlebt hat. Das aber kommt einer Verfremdung des ursprünglichen Objekts in der Perspektive des Rezipienten gleich. Hier wird, aus welchen Gründen auch immer, die Objektgemäßheit verfälscht. Anlaß zu einer solchen Entwicklung kann bereits die für die einzelne Informationsaussage jeweils spezifische Sprachgebung sein.

Der Objektbezug wird außerdem gestört durch das „Mittelbarwerden der Erfahrung selbst“¹⁰: Eindrücke, Meinungen oder Überzeugungen bilden sich seltener durch direkte persönliche Anschauung oder unmittelbare Erfahrung des betroffenen Gegenstands als durch indirekt vermittelte Kenntnis der Dinge aus den Massenmedien oder aus dem Mund menschlicher Zwischenträger, die in ihren Äußerungen wiederum den Einfluß der öffentlichen Informationsmedien reflektieren. Die personale Form der Kommunikation ist unter den industriegesellschaftlichen Bedingungen in wachsendem Maß durch die anonym-kollektive Kommunikationsform ergänzt und auch verdrängt worden. Dieser Prozeß hat die Herausbildung und Verfestigung von sozialen und nationalen Vorurteilen und Stereotypen gefördert, die ihrerseits quantitativ und qualitativ einer Filterung der Informationen Vorschub zu leisten imstande sind und Prädispositionen prägen helfen.

Sprechen wir von Objektivität der Nachricht, der Berichterstattung, so wird dieser Begriff vorzugsweise auf den Informierenden oder Berichtenden, bzw. das informierende Kollektiv, das publizistische Medium, bezogen. Er drückt im allgemein üblichen Sprachgebrauch den qualitativen Aspekt in der Nachrichtengebung aus und charakterisiert vor allem die persönliche Gestaltungsweise des Informators oder Kommunikators. *Der Objektivitätsbegriff ist demnach gekennzeichnet durch die evidente Verlagerung der Bewertungsmerkmale auf die Subjekt-Seite.* Wenn wir aber Objektivität der Nachrichtengebung bzw. Informationspolitik in umfassender Weise als Ausdruck der Objektangemessenheit oder Objektgemäßheit verstehen, ist darüber hinaus neben dem Träger und Inspirator einer Aussage auch der betreffende Adressat sowie seine Reaktion und Haltung in die Analyse miteinzubeziehen. Das schließt nicht aus, daß im Begriff Objektivität das den Informanten oder Meinungsbildner wertende Merkmal gemeinhin über-

⁹ Vgl. F. Kainz, Psychologie der Sprache, Bd. 1 (Stuttgart 1941) 155 (Kap. Sprache und Denk-ökonomie).

¹⁰ Vgl. A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter (Hamburg 1959) 49.

wiegt. Unstreitig kommt ihm die Hauptrolle im Prozeß der Massenkommunikation und Masseninformation zu, da er selbst in der Hauptsache über die Reflexion des von ihm vermittelten Objekts (Ereignis, Geschehniskette, Anschauungen, Auseinandersetzungen) in der Auffassung des „Informierten“, wörtlich: des ins Bild gesetzten Individuums, mit zu entscheiden hat oder auf diesen Vorgang bestimmenden Einfluß nehmen kann. Es wird allerdings tunlich sein, in Zukunft auch auf andere, im publizistischen Prozeß erkennbare oder nur potentielle Einflußnahmen zu achten, um Deformierungen des Objektgemäßen erfassen zu können.

In dem für diese Fragen kompetenten „Wörterbuch zur Publizistik“¹¹ werden wir belehrt, daß öffentliche Kommunikation stets von Gefühlen und Haltungen des Informanten beeinflusst werde und daher Objektivität im Bereich der Publizistik ausgeschlossen sei. Gleichfalls haben Repräsentanten der publizistischen Praxis den Begriff einer absoluten Objektivität in Zweifel gezogen: „Fakten oder auch Informationen über Fakten sind abhängig von Vor-Urteilen im Sinne von vorgegebenen Lebensumständen, beispielsweise von Erfahrungen, von Herkunft oder politischer Einstellung. In einer Nachricht steckt bereits die Meinung anderer, und sie erzeugt bei mir wiederum eine andere Meinung als bei anderen. Informationen haben eben in gewisser Weise den gleichen Denkmittelzusammenhang, sie stehen in einem bestimmten Kontext. Und natürlich ist jede Auswahl eine Praktizierung von Meinung.“¹² Vollends in Frage gestellt wurde der Begriff als Norm journalistischen Recherchierens und Darstellens zu Beginn des Jahres 1970 in der Debatte um Äußerungen des Bundespressechefs Ahlers, als freimütig zugegeben worden ist, daß subjektive und willkürliche Beeinflussungen der Nachrichtengebung stärker sind als gemeinhin angenommen: „Die ‚Manipulation‘ hat schon begonnen, ehe ein einziger Redakteur zum Redigierstift greift. Sie ist immer dagewesen. Sie ist überhaupt nicht zu vermeiden. Selbst die bestgemachte Zeitung kann nichts anderes bieten als eine Summe subjektiver Entscheidungen.“¹³

Daß der informierende und publizierende einzelne, der Kommunikator als initiierender Faktor des publizistischen Prozesses, stets in bestimmte individuelle, soziale, kulturelle, ideologische und geschichtliche Verhältnisse eingeordnet ist und damit selbst einer analogen umweltbedingten Beeinflussungssituation unterliegt wie der Informationsempfänger, ist von den verschiedenen kommunikationstheoretischen Modellen mehr und mehr berücksichtigt worden. Während das traditionelle einstufige Modell, vor allem angewandt auf kommerzielle wie politische Werbung, noch eine direkte Verbindung Kommunikator – Aussage – Rezipient sah und annahm, daß eine Aussage Resonanz finden würde, sobald bedeutsame Motive im Rezipienten angesprochen werden, ging das Zwei-Stufen-Modell des Kommunikationsflusses bereits von der filternden Wirkung der Bezugsgruppenzugehörigkeit bei der Aufnahme von Informationen durch den Rezi-

¹¹ dtv-Wörterbuch zur Publizistik, hrsg. v. K. Koszyk u. K. H. Pruys (München 1969) Stichwort Objektivität, S. 263.

¹² M. Gräfin Dönhoff, Der Streit um die Presse, in: Die Zeit v. 13. Februar 1970, S. 1.

¹³ C. Jacobi, in: Die Welt am Sonntag v. 8. Februar 1970.

pienten aus und führte außerdem die Zwischenstation des „opinion leader“ ein. Das heutige reziprokale Modell der Kommunikation erkennt nun ebenso die Gruppenzugehörigkeit des Kommunikators an, dessen Informationskriterien nicht allein von bedeutsamen Motiven in der Nachrichtenauswahl und -aufbereitung bestimmt sind, sondern darüber hinaus auch durch Einbeziehung möglicher Reaktionsweisen im Nachrichtenempfänger. So sind es neben den unvermeidlichen technisch bedingten Sachverfremdungen bei der Aussageübermittlung hauptsächlich die Werte und Normen der am gesamten Kommunikationsprozeß beteiligten Individuen, nicht allein der aktiv kommunizierenden, sondern auch der rezipierenden, die eine Verfremdung des ursprünglichen Objekts in seiner publizistischen Reproduktion zur Folge haben. Trotz der Mehrstufigkeit der Nachrichtenrezeption und -produktion bleibt jedoch vor allem festzuhalten, daß der Kommunikationsprozeß zunächst vom Aussagenden am stärksten beeinflusst wird. „Es gibt keine ‚objektive‘ Information in dem Sinne, daß sie von der *geistigen Individualität* ihrer Produzenten frei wäre.“¹⁴

Objektivität in der Informationspolitik zu erreichen gilt trotz aller Einschränkungen und Vorbehalte als höchster normativer Grundsatz jeder Berichterstattung. So gesehen kann Objektivität primär als Verzicht auf gezielte Manipulationsakte verstanden werden, ferner als das Bemühen um Ausschluß bewußt subjektiver Selektion, Darstellung und Auslegung, des weiteren als Einbettung der Einzelinformation in der Berichterstattung in den jeweils sinngemäß zugeordneten aktuellen wie politisch-gesellschaftlichen Zusammenhang. Nach gängigem Verständnis einer objektiven Information ist mit dem Ausschalten bewußter Subjektivität aus allen Stufen der Nachrichtengebung vor allem das Freihalten vom Affektiven beabsichtigt; dies ist eine der wichtigsten journalistischen Regeln, die unabhängig vom Nachrichteninhalt Gültigkeit besitzt, und die auch mit dem Gebot der Toleranz und der Fairness gegenüber dem Nachrichtenempfänger gleichzusetzen ist.

Vorwiegend wird der Begriff Objektivität in der Publizistik mit der Einzelnachricht, mit den qualitativen Aspekten ihrer Wiedergabe, assoziiert. Aufgrund der Vielschichtigkeit der Beeinflussungssituation des Informanten ist diese Eingrenzung jedoch recht prekär. Vollständige oder annähernde Objektivität der Informationspolitik ist weniger von der Einzelnachricht als von der Tendenz und Norm der Gesamtberichterstattung her zu begreifen. Die Vielfalt der Teilinformationen, die in einem Massenmedium gesendet werden, gleicht Verfälschungen oder dem Objekt der Information, dem Ereignis, nicht sachadäquate Verzerrungen tendentiell aus. Ebenso gewährleistet die Pluralität der Medien, ihre voneinander unabhängige Organisation, den Ausgleich medienspezifischer wie auch politisch-ideologischer Individualitäten.

Bei der Diskussion um die Frage der Objektivität in der Nachrichtengebung fällt auf, daß die Befürworter einer objektiven Berichterstattung sich zum großen Teil mit allgemeinen Postulaten begnügen. Zum einen wird das Problem der Qualifikation des ein-

¹⁴ Pross, a. a. O. 121.

zelen Journalisten zu wenig berücksichtigt. Die latent vorhandenen oder öffentlich ausgesprochenen Zweifel an der Objektivität der Nachricht – und damit weiterführend zu den Vermutungen genereller Manipulation – sind in einem beträchtlichen Maß Ausdruck des Mißtrauens nicht nur gegenüber dem Willen der Journalisten, sondern stärker noch gegenüber ihrem Vermögen zu sachgerechter Aufnahme und Wiedergabe von Ereignissen. Maximilian Harden hielt in seiner Zeitschrift „Die Zukunft“ seinen Gegnern entgegen, daß „Publizistik anständigen Stils doch nur dem möglich ist, der ins innerste Getriebe des Staates, der Wirtschaft, Verwaltung, Gesellschaft hineinzuschauen vermag“¹⁵. Genau das aber ist Voraussetzung und Anfang jeder objektiven Berichterstattung, d. h. jeder Berichterstattung, die sämtliche relevanten Aspekte eines Problems sachgerecht und sachbezogen erfassen und darstellen will und willkürliche Selektionen zu vermeiden sucht. Hier könnte die Distanz zwischen Kommunikator und Rezipient fühlbar verringert werden.

Zum anderen: es fehlt von seiten der publizistischen Lehre und Praxis zwar nicht an gutgemeinten Ratschlägen, wie den subjektiven und affektiven Einseitigkeiten in der Informationspolitik zu begegnen sei. Dagegen mangelt es an genaueren Kriterien der Nachrichtengebung selbst. Unter welchen Gesichtspunkten sind Nachrichten auszuwählen, da eine Auswahl ohnehin getroffen werden muß, und welche primär informationspolitischen Ziele werden mit ihnen zu erreichen versucht? Genügt allein die bloße Feststellung, daß durch das Angebot möglichst vielfältiger Aspekte der Denkprozeß aktiviert und durch gewissenhafte Überprüfung eine persönlich differenzierte Meinungsbildung gefördert werden soll?

Ein Versuch zur Klärung

Einer der augenscheinlich spärlichen Versuche zur Weiterführung der Diskussion um die Möglichkeit einer objektiven Nachrichtengebung stammt von François-Xavier Hutin, der unlängst in der französischen Zeitschrift „Etudes“ unter dem Titel: „Pour une information objective“ einen kritischen Beitrag zu der hier angeschnittenen Frage veröffentlicht hat¹⁶. Vor allem aus dem Grund ist dieser Beitrag besonderer Erwähnung wert, weil nicht zuletzt hier – entgegen der sonstigen Gepflogenheit – das ideologische Moment jeder Nachrichtengebung eingehender berücksichtigt wird, das bislang meist nur in recht allgemeinen Wendungen erörtert worden war.

Hutin geht zunächst von der Prämisse aus, daß Fakten aus sich heraus noch keine Nachrichtenobjekte darstellen, sondern erst durch ihre gesellschaftliche Bedeutung zu solchen Objekten werden; er spricht Fakten demnach nur dann Informationswert zu, sofern in ihnen für den einzelnen Menschen ein sozial existentieller Bezug erkennbar wird. Die

¹⁵ Die Zukunft, 8. Dezember 1906, S. 373.

¹⁶ Etudes 329 (1968) 194 ff.

Frage nach der Objektivität einer Information stellt sich für Hutin in dem Sinn, daß er sie nicht einseitig an der Perspektive des Informanten, des Nachrichtenvermittlers ausrichtet. Objektivität der Berichterstattung erfordere, in der Information nicht allein die spezielle subjektive gesellschaftliche, politische oder ideologische Sicht des Informierenden zum Ausdruck kommen zu lassen, sondern ebenso die *potentiellen* Reaktionen des übrigen Rezipientenkreises. Objektivität bedeute demnach für den Informierenden vorrangig die Anerkennung eines möglichen Meinungspluralismus bei den Nachrichtenempfängern, das Sichfreihalten von dem Zwang oder der Gewohnheit zu einer lediglich für ihn selbst spezifischen Sichtweise. Objektivität heißt demgemäß nicht nur die Ausschaltung der eigenen, vom sozialen Individuum nie völlig ablösbaren Subjektivität aus der Nachrichtengebung, so wie der Begriff bislang im wesentlichen verstanden worden ist; sie ist vielmehr gleichzusetzen mit der Aufnahme der potentiellen Subjektivität der Empfänger in die Nachrichtenformulierung und -gestaltung¹⁷.

Wenn die unterschiedlichen Bedeutungen und Interpretationen der Tatsachen zum Bestandteil des Geschehens selbst werden und daher in die Struktur der Berichterstattung eingehen, so ist – nach Hutin – damit verbunden, daß diese Berichterstattung nicht allein in Beziehung zum Aktuellen steht, sondern auch Aspekte der künftigen, sich aus dem ursächlichen Informationsanlaß herleitenden Entwicklungen in sich enthält. Es sei verfehlt, in der Information ausschließlich aktuelle politisch-gesellschaftliche oder ideologische Perspektiven zu registrieren und dem Leser zu verdeutlichen. Sich gerade aus zunächst unbedeutend erscheinenden Details, etwa aus Minderheitenauffassungen, ergebende, später bedeutungsvoll werdende Entwicklungen gehören nun einmal zum Kern einer Informationsanalyse. Kritik wird also daran geübt, daß gewöhnlich nur das Auffallende, das allzu Sensationelle in die Nachrichtengebung einfließt. Damit wird an die Informationspolitik die Erwartung gestellt, über das Protokoll des Informationsanlasses und der potentiellen subjektiven Interpretationen dieser Information hinaus die möglichen Widersprüchlichkeiten zwischen Aussage und Realität und vor allem die in der besonderen Konstellation eines Vorgangs, eines Ereignisablaufes verborgenen Spannungen vorwegzunehmen: „il ne peut y avoir information sans *confrontation*.“¹⁸

Mit dieser Forderung ist logischerweise der Verzicht auf eine gezielte Beeinflussung der Informationsempfänger verbunden, da nicht Reaktionen oder Meinungen durch die Information vorgeprägt, sondern Denkprozesse stimuliert werden sollen; dieses Prinzip der Nachrichtengebung hält Hutin im weiteren Sinn für einen geeigneten Weg, um durch Objektivität – so wie er diesen Begriff nun deutet – zur Toleranz beizutragen. Objektivität erfaßt hier sämtliche real sichtbaren wie möglichen Seins- und Interpretationsweisen.

Ist die erstgenannte Anregung Hutins (Einbeziehung potentieller Reaktionen und Auffassungsmöglichkeiten im Kreis der Nachrichtenadressaten) als durchaus praktikabel

¹⁷ Ebd. 196.

¹⁸ Ebd. 196.

anzusehen, wird sie nämlich in einem kleinen Teil der Elitepresse bereits verwirklicht, so läßt die letztgenannte Anregung vorderhand einige Fragen offen. Kernproblem dieses Objektivitätsbegriffs ist die Sonderung von Nachricht und Meinung. Man kann sehr wohl Geschehnisse aus unterschiedlicher oder gegensätzlicher Perspektive vermitteln; dies dürfte als eine erlernbare Technik aufzufassen sein. Weniger unter den Begriff Information als unter den der Meinungsäußerung fällt jedoch die Suche nach den Kriterien potentieller „Konfrontation“. Immerhin ist der Beitrag Hutins geeignet, auf Wege zu sinnen, um dem einzelnen in dem wachsenden Nachrichtenangebot effektive Orientierungshilfen zu geben und damit seiner Manipulierbarkeit entgegenzuwirken; denn gerade die Manipulation wird erst ermöglicht durch die Unsicherheit des Medienpublikums als Folge unvollständiger, d. h. eben „inobjektiver“ Information.

Objektive Berichterstattung legt nach diesem Verständnis den Akzent stärker auf den Vorgang sowie den Modus der Nachrichtenvermittlung, die nun weitaus differenzierter und komplexer gesehen werden, als es in den sonst üblichen, recht harmlosen Formeln der Fall ist, die demgegenüber oftmals Postulate aussprechen, deren Widersprüchlichkeit im gleichen Atemzug offen zugestanden werden muß und die nicht selten von einer fiktiven Identität von Geschehen und seiner publizistischen Wiedergabe ausgehen, die außerdem vortäuschen, als ließe sich durch Informationsvielfalt und -volumen allein automatisch ein Denkprozeß in Gang setzen, der über die Befriedigung des ursprünglichsten Informationsbedürfnisses, der Neugierde, hinausgehen würde. Zur Herstellung optimaler psychologischer Bedingungen der Nachrichtenrezeption bedarf es aber vorderhand weniger der quantitativen Ausweitung und Aufblähung des Informationsvolumens als neuer Möglichkeiten der Nachrichtengestaltung und -gebung.

Ohne Zweifel ist der Begriff Objektivität außerordentlich „ideologieintensiv“. Der Unterschätzung dieser Tatsache ist Hutin mit Recht energischer entgegengetreten, als man dies in der sonstigen Objektivitätsdiskussion der bürgerlichen Publizistik verzeichnen kann. Seine Vorschläge zielen zumindest darauf ab, endlich über die üblichen, im Ton des Bedauerns oder der Selbstverständlichkeit geäußerten Eingeständnisse, daß die Objektivität der Informationspolitik eben ein relativer, nicht exakt eingrenzbarer Begriff sei, hinauszugelangen, den ideologischen Hintergrund *jeder* Nachricht, zumindest jeder politischen Nachricht, aufzudecken sowie praktische Kriterien für eine brauchbare Methode der Vermittlung unterschiedlicher Erkenntnismöglichkeiten einer Nachricht zu entwickeln.

Daß der publizistische und journalistische Objektivitätsbegriff der weiteren Reflexion bedarf, ergibt sich nicht nur aus der generellen Unsicherheit angesichts des wachsenden Nachrichtenangebots, sondern auch aus der unvermeidlichen Konfrontation mit dem sozialistischen Konzept objektiver Nachrichtengebung und -politik.

Der Begriff Objektivität in der sozialistischen Ideologie

Objektivität, so wie dieser Terminus nach „bürgerlicher“ Vorstellung verstanden wird: als eine der „reinen“ Wahrheitsfindung, der wert- und ideologiefreien Darstellung dienende publizistische Vermittlungsmethode, steht dem marxistischen Begriff gegenüber, der eine Eigenschaft der *wissenschaftlichen* Erkenntnis, eine Erkenntnismethode, bezeichnet: „Die Objektivität der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt besteht in der adäquaten Widerspiegelung objektiver Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit.“¹⁹ Objektivität im bürgerlichen Sinn wird als „Objektivismus“ (objektiv als „objektivistisch“) denunziert und gilt als „spezifischer Wesenszug der bürgerlichen Ideologie und methodisches Prinzip, wodurch der parteiliche Charakter der bürgerlichen Gesellschaftswissenschaften (d. h. auch der Publizistik – H. K.) verdeckt wird.“²⁰ Als Aufgabe der marxistisch-sozialistischen Publizistik wird die Etablierung eines journalistischen Systems angesehen, das ein wahres, wissenschaftlich begründetes Weltbild – eben das des Kommunismus – vermittelt und damit den *objektiv* erkennbaren geschichtlichen Tendenzen zum Durchbruch verhilft. Die marxistische Journalistik hält sich zugute, wichtige journalistische Gesetzmäßigkeiten für die Pressepraxis erforschen zu können, weil sie nicht von Idealen oder Wunschvorstellungen ausgehe, sondern davon, daß der Journalismus das objektiv (d. h. auch das außerhalb des menschlichen Bewußtseins) existierende Aktuelle widerspiegelt und operativ für den sozialistischen Staat nutzbar macht. Wird im bürgerlichen Journalismus ohne Ergebnis über das Verhältnis von Wahrheit und Massenmedien gestritten, weil hier der Wahrheitsbegriff notgedrungen subjektiv und relativ ist, so gilt in marxistischer Auslegung nur das als wahr, was mit der objektiven Realität übereinstimmt: „Das Wesen der Wahrheit besteht in ihrer Objektivität – und diese Objektivität, geleugnet von zahlreichen bürgerlichen Philosophen, wird vom dialektischen Materialismus als erkennbar nachgewiesen.“²¹ Objektive Berichterstattung heißt demnach nur diejenige Form und Methode der Nachrichtenvermittlung (Informationspolitik), die den objektiven Interessen der Aussageempfänger und dem gesellschaftlichen Fortschritt im Sinn der kommunistischen Lehre dient. Aus diesem Grund stellt sich nach herrschender marxistischer Auffassung das Problem der Bewußtseinsmanipulation nicht in den sozialistisch organisierten Massenmedien. „Von Manipulation kann nur dann die Rede sein, wenn die Beeinflussung den objektiven Interessen der Beeinflussten und dem Erkennen dieser Interessen entgegenwirkt.“²²

¹⁹ Wörterbuch der Marxistisch-Leninistischen Soziologie, hrsg. v. W. Eichhorn u.a. (Köln, Opladen 1969) 310.

²⁰ Ebd.

²¹ H. Budzislawski, Einige Aspekte für die Anwendung des dialektischen und historischen Materialismus in der Journalistik, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig 13 (1964), Gesellschafts- und Sprachwissenschaftliche Reihe, H. 5, S. 1021.

²² H.-J. Raabe, Manipulation und Bewußtseinsbildung, in: Journalismus und Gesellschaft, hrsg. von der Karl-Marx-Universität Leipzig, Fakultät für Journalistik (Leipzig 1966) 190.

Der wohl wesentlichste Unterschied zu dem Objektivitätsbegriff der westlich-bürgerlichen Journalistik liegt in der Zugrundelegung eines philosophischen Weltbilds für sämtliche Erkenntnisprozesse, während der nicht-marxistische Journalismus gerade von dem Fehlen festgefügtter weltanschaulicher Erkenntnisweisen in der Nachrichtengebung ausgeht, sich wenigstens – idealtypisch – für andere weltanschauliche Erkenntnisweisen offenhalten will oder soll. Das Subjekt, d. i. in diesem Fall der Journalist oder der Publizist oder ihre Vereinigung zu einer Gruppe bzw. Kollektiv, entscheidet über die Erkenntnisvoraussetzungen selbst – zumindest wird ihm *formal* das Recht zugestanden. Objektiv heißt für ihn nur die objektadäquate Wiedergabe eines Geschehens durch Information gemäß seinen eigenen subjektiv bedingten und begrenzten Erkenntnisfähigkeiten.

Das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Nachricht (Information) ist nach marxistischer Auslegung ebenfalls einer eindeutigeren Beantwortung zugänglich. Sofern der Gegenstand von Erkenntnissen die objektive Realität ist, sind diese Erkenntnisse Abbilder der Realität und den objektiven Vorgängen adäquat. Doch kann jede Erkenntnis von der Wirklichkeit nur ein relatives Bild vermitteln, da die Wirklichkeit tatsächlich viel umfassender ist, als es das Bild sein könnte. Da jeder Erkenntnisvorgang außerdem unter dem Einfluß der Vorstellungs- und Begriffswelt des erkennenden Subjekts steht, ist die Erkenntnis eines konkreten Vorgangs stets von besonderen Einstellungen und Erfahrungen geprägt. In der Information tritt damit nur noch ein relatives Abbild der Wirklichkeit hervor; beides: der „objektive“ Erkenntnisinhalt, d. h. die Wirklichkeit, ebenso wie die subjektiven Formen des Abbildes fließen gemeinsam in die Information ein²³.

Objektive Informationspolitik und Nachrichtengebung in marxistischer Sicht bleiben eingebunden in die Klassenbedingtheit jeder Publizistik, eine von jedem Klassencharakter abgelöste Journalistik wird als Fiktion oder Täuschung abgelehnt. „Eine ‚objektive Berichterstattung‘, die über den Klassen steht, gibt es nicht.“²⁴

Der Zusammenhang zwischen klassengemäßer und objektiver Nachrichtenpolitik ist in einem Thesenentwurf zusammengefaßt worden, den die Leipziger Fakultät für Journalistik im Jahr 1962 vorgelegt hat: „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.“²⁵

Natürlich kann ein derartiges Verständnis von Objektivität der Berichterstattung und Nachrichtengebung vom liberalen und bürgerlichen Journalismus nicht akzeptiert wer-

²³ Vgl. G. Jung, Gesellschaftliche Information und Widerspiegelung, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, a. a. O. 1042.

²⁴ Peking Rundschau Nr. 37 v. 17. 9. 1968.

²⁵ Neue Deutsche Presse (1962), H. 4, S. 14.

den. Abgesehen von seiner oft harten prinzipiellen Unversöhnlichkeit gegenüber der Weltanschauung des Kommunismus wird er niemals zustimmen können, daß das Subjekt, der Journalist selbst, der Freiheit der Erkenntnis beraubt und ihm eine spezielle Erkenntnisnorm als verbindlich aufgezwungen wird. Daß die sachbedingten oder politisch-organisatorischen Hemmnisse (Pressekonzentration usw.) seiner subjektiven Freiheit vielerorts enge Grenzen setzen, ändert nichts daran, daß hier die Idee der freien Erkenntnismöglichkeit als Postulat formuliert wird. In der Tat läuft die marxistische Auslegung von Objektivität der Information in der Praxis auf die Auferlegung einer Schablone hinaus, die für sämtliche Geschehniswiedergaben richtungweisend und normsetzend ist. Die Journalisten in der Publizistik des Sozialismus geraten dadurch gerade in der Nachrichtenpolitik fast zwangsläufig in einen Widerspruch zur Realität, sie entfremden sich den realen Erscheinungen, sofern diese von ihnen nicht für „objektiv“ erachtet werden. „Sie beschreiben ein Konkretum nicht auf Grund seiner Analyse, sondern auf Grund der Deduktion aus dem von ihnen normativ angenommenen Vorbild; . . . was in den menschlichen Reaktionen . . . nicht von theoretischen Schemen vorgezeichnet, also bisher nicht in die Theorie einbezogen wurde, wird übergangen; was diesen Schemen widerspricht, wird als eine zufällige Abweichung vom Ideal aufgefaßt, das keine Beachtung verdiene.“²⁶

Solche Entartungen sollten der bürgerliche Journalismus oder die bürgerliche Publizistikwissenschaft dennoch nicht zum Vorwand nehmen, sich der kritisch ideologischen Diskussion mit der marxistisch-sozialistischen Begriffswelt zu entziehen. Über das bisher als sakrosankt geltende, in seiner Verwirklichung aber oftmals unzureichend erscheinende Vorbild objektiver Berichterstattung hinausgehend sollten die publizistische Praxis und Lehre nach differenzierteren Kriterien für die Erfassung und Darstellung der Wirklichkeit suchen, um dem anspruchsvollsten Ziel des Journalismus besser zu genügen: der Aktivierung eigenständiger Denkprozesse beim Rezipienten. Die in Zukunft zu erwartende weitere Komplizierung und Intensivierung des Informationsvolumens aller Medien, die daraus sich unvermeidlich ergebende wachsende Gefahr der Verfälschung der Informationsbedürfnisse, der Undurchschaubarkeit des Informationshintergrundes sowie der diese Undurchschaubarkeit ausnützenden psychologischen Bewusstseinslenkung sind kaum durch „Nachrichtenökonomie“²⁷ oder durch neue Formen der Medienorganisation (Redakteursstatute) allein zu bewältigen; als noch wichtiger erscheint die methodische Verfeinerung der Nachrichtengebung im künftigen Journalismus.

²⁶ L. Kolakowski, *Der Platonismus, die Empirie und die Öffentliche Meinung*, in: *Der Mensch ohne Alternative* (München 1961) 219 f.

²⁷ Vgl. Th. Eschenburg, in: *Karl Jaspers u. a., Werden wir richtig informiert?* (München 1964) 84, ferner die Stellungnahme Eschenburgs in: *Die Welt* v. 5. 2. 1970 (S. 8).

UMSCHAU

Das Vermächtnis von Auschwitz

Im Februar 1970 fand im Klub der Katholischen Intelligenz (KIK) in Krakau ein „Gespräch über Auschwitz“ statt, das – vermehrt um weitere Beiträge vor allem deutscher Gesprächsteilnehmer und Autoren – in einem umfangreichen, 130 Seiten starken Sonderheft der Zeitschrift ZNAK (Das Zeichen) im September 1970 veröffentlicht wurde. Anlaß zu diesem Gespräch, an dem sowohl ehemalige Häftlinge als auch Vertreter der jüngsten Generation teilnahmen, bot der 30. Jahrestag der Gründung des KZ-Lagers Auschwitz-Birkenhain im Jahr 1940. Entsprechend der Zielsetzung dieses Gesprächs, konzipiert als Besinnung darauf, was zu tun sei, damit ähnliches nicht mehr geschehe, gestaltete sich diese Begegnung zu einer Art „Auschwitzer Exerzitien“ – so der Titel der Sondernummer –, die sich in drei Themenkreise gliedern: I. Gespräch über Auschwitz; II. Menschliche Gesichter; III. Wie konnte das geschehen?

I. Gespräch über Auschwitz. Das einleitende Referat hielt *Dr. Jadwiga Bezwińska*, Kustos am Auschwitzer Museum. Im Mittelpunkt ihrer Erwägungen stand die Funktion und Rolle des Auschwitzer KZ-Museums, das auf Initiative von *Dr. Alfred Fiderkiewicz*, schon am 31. Dezember 1945 angeregt, endlich am 2. Juli 1947 gegründet wurde. Ziel und Aufgabe dieses „Staatlichen Museums Auschwitz-Birkenhain“ – so die offizielle Bezeichnung – ist die „Sammlung und Zusammentragung von Zeugnissen und Materialien der Hitler-Verbrechen, diese der Bevölkerung zugänglich zu machen und wissenschaftlich zu dokumentieren“ und zugleich „den Verfall und die Profanierung dieses größten Friedhofs der zivilisierten Welt“ zu verhindern. Neben der Fürsorge über das anvertraute Terrain und die vorhandenen Materialien unterstrich die Referentin vor allem die historischen For-

schungsarbeiten dieses Instituts, deren Ergebnisse in einem achtsprachigen Organ, in Deutschland bekannt als „Hefte von Auschwitz“, veröffentlicht werden. Diese Funktion des „Martyrologischen Museums“, wie es in Polen gern genannt wird, ist heute vorherrschend. In früheren Jahren mehr eine nationale Pilgerstätte und Besichtigungsobjekt für in- wie ausländische Touristen, erfüllt es heute mehr und mehr die Funktion einer Forschungs-, Kultur- und Aufklärungsstätte, vor allem gegenüber der Nachkriegsgeneration. Eben diese veränderte Struktur der Auschwitz-Besucher, denen die Verbrechen des Naziregimes nur aus Schulbüchern bekannt sind, war entscheidend für die neue Zielsetzung des Museums: Aufklärung der polnischen Gesellschaft und der ausländischen Besucher über die großangelegte Vernichtungspolitik des Dritten Reichs. Vom Gelingen dieser Aufgabe zeugt der dem Referat von *Dr. Bezwińska* nachfolgende Beitrag von *Ludwik Stomma*, einem zwanzigjährigen Studenten, der in Auschwitz das Denkmal eines „programmierten Völkermordes“ sieht.

Anna Morawska, den Lesern dieser Zeitschrift bereits bekannt („Das polnische Bild von den Deutschen“: 185 [1970] 332–340), bringt im Anschluß daran eine Zusammenfassung des Auschwitzer Gesprächs, dessen Drehpunkt die Frage war, welche Gestalt und Form Auschwitz künftig im Gedächtnis der Gesellschaft behalten solle. Dominierend war hierbei der Gedanke, Auschwitz müsse die Funktion eines Anklage- oder Mahnmals erfüllen, weil es noch immer Menschen gebe, z. B. in der Bundesrepublik, die entweder an die Wahrheit der KZs nicht glauben wollen oder absichtlich lügen bzw. schädlich ignorant sind. Neben dieser Negativfunktion müsse aber Auschwitz auch eine positive

Rolle erfüllen: nämlich zum Leben und zum Mut inspirieren; mehr verpflichten denn erschüttern; auf die Botschaft von der Schutzlosigkeit, aber auch von der Unerschütterlichkeit des Menschen besinnen helfen. Vor allem aber sollte es zu ergründen helfen: Wie konnte es soweit kommen? Welche Kombination von historischen und gesellschaftlichen Mechanismen führte zum Hitler-Regime? In dieser Fragerichtung bewegten sich die nachfolgenden Referate, deren Antworten gerade für uns Deutsche nicht nur lesenswert und bedenkenswert sind, sondern uns vor allem zu konkreten Konsequenzen provozieren sollten.

Tadeusz Hołuj, Schriftsteller und ehemaliger Häftling im KZ Auschwitz, sprach über die Geschichte und Funktion der Lager-Literatur, die aus dem Bemühen entstand, dem Leben zu dienen und der Verpflichtung zu diesem Dienst am Leben. Es sei eine Literatur des Protests und der Mahnung, inspiriert von den neuen, wieder aufkommenden Gefährdungen des Lebens und der gesamten Menschheit, aber ebenso diktiert von der Frage nach dem unlösbaren Rätsel „Mensch“. Deshalb sei zu fragen, so Hołuj, welche erzieherischen Einflüsse der Gesellschaft und der Kultur aus normalen Menschen Nazis zu machen vermochten. Im historischen Aufweis jener gesellschaftlichen und kulturellen Determinanten, die aus dem Deutschen des Dritten Reichs jenen, vor allem von den Polen so sehr gefürchteten „bösen Deutschen“ schufen, liege die Aufgabe des Auschwitzer Dramas: die Rettung des menschlichen Antlitzes.

Stanisław Rodziński, Pädagoge und Bildhauer, forderte vor allem die persönliche Identifizierung der Museumsbesucher mit dem konkreten KZ-Häftling und verwies darauf, wie sehr diese Identifizierung und vor allem das Ansehen, der Wert des Leidens und Sterbens jener Menschen verblassen müsse, wenn Auschwitz – ähnlich wie Jerusalem oder der Vatikan – lediglich eine Touristenattraktion und nur Ziel neugieriger Ausflügler- und Besuchergruppen bliebe.

Władysław Bartoszewski, Mitglied des Wissenschaftsrats beim Auschwitzer Museum,

Verfasser zahlreicher Schriften über die Kriegseignisse und ehemaliger Häftling im KZ Auschwitz sowie Gründer des Hilfskomitees für Juden während der Okkupationszeit, erinnerte daran, daß weniger eine noch so fundierte Faktographie, sondern mehr die Kunst oder die Formen persönlicher Bekennnisse am wirksamsten die menschliche Problematik und Tragik von Auschwitz weiterzugeben vermögen. Jede Generation jedoch müsse erneut nach den ihr angemessenen künstlerischen Formen dieser Weitergabe suchen, unter denen vielleicht die adäquatere ist: die Kategorie des „Menschen so wie du und ich“.

Dr. Stanisław Klodziński, ehemaliger Häftling im KZ Auschwitz und heute Redakteur der Ärztlichen Revue der Hefte von Auschwitz, erörterte das nuancenreiche psychologische Problem, das für die Forscher die bekannten Lagerexperimente und besonders die auf der Persönlichkeit der Häftlinge zurückgebliebenen Spuren bilden. Aus der Vielfalt der noch unerforschten Probleme verwies Dr. Klodziński vor allem auf die Funktion des Glaubens in den verschiedenen Lagersituationen sowie auf die Rolle des Klerus während der Widerstandsphase der Gesellschaft gegen die Okkupation und gegen die Nazi-Brutalitäten. Auch sein Referat mündete dann in die Aufforderung, vor allem das Wissen über den Menschen zu sammeln, das uns durch die Tragödie von Auschwitz vermittelt wurde.

Der Priester *Władysław de Grobs*, ehemaliger Pfarrer von und KZ-Häftling in Auschwitz, konzentrierte sein Referat auf die künftige Funktion des Auschwitzer KZ-Museums und deutete diese als ein Zeugnis für die Berechtigung des Guten, das vor allem durch die mutigen Hilfsaktionen der Auschwitzer Bevölkerung gegeben wurde.

Denselben Gedanken unterstrich auch Prälat *Teofil Kurowski*, ebenso ehemaliger Pfarrer der Gemeinde Auschwitz, aber kein KZ-Häftling. Paradigmatisch scheint der Bericht über seine Wandlung von einem verängstigten Priester zu einem unerschrockenen Helfer, eine Wandlung, zu der die beispielhaften Hilfsmaßnahmen seiner Pfarrgemeinde Ent-

scheidendes beigetragen haben. Sie schuf mit ihren guten Werken um die Hölle des Bösen eine Zone der Güte und Liebe und verwies so auf das sich immer wieder im Leben des Menschen vollziehende Geheimnis von Golgatha, wo neben dem Bösen – und vielleicht diesem zum Trotz – das Gute, die Güte und Liebe, wächst.

Diesen Berichten über die Heldenhaftigkeit der Auschwitzer Bevölkerung, angereichert mit vielen Beispielen, folgt ein Referat von *Günter Särchen*, einem katholischen Aktivist aus Magdeburg, in dem er die Treue dem Andenken an die Ermordeten in Auschwitz als Dienst am Frieden unter den Völkern unterstreicht, insbesondere als Verpflichtung zur deutsch-polnischen Verständigung, für die er selbst unermüdlich tätig ist.

Eben in diesem Gedanken einer umfassenden Völkerverständigung, vor allem aber einer deutsch-polnischen, sieht *Anna Morawska*, das Fazit aus diesem Gespräch ziehend, die Rolle der „Auschwitzer Verpflichtung“. Im sinnfälligen Zeichen eines ökumenischen Gotteshauses, in dem alle Bekenntnisse eine Heimstätte fänden, wie Pfarrer de Grohs vorschlägt, oder in einem „Haus des Friedens“, wie Günter Särchen empfiehlt, erhielt diese Verpflichtung einen dauerhaften Ausdruck, mehr jedoch in der beständigen Weitergabe des Vermächtnisses von Auschwitz: die Rettung des menschlichen Antlitzes, die Botschaft vom Sieg des Guten und des Lebens.

II. Menschliche Gesichter. Das durch die Auschwitzer Tragödie uns vermittelte Bild vom Menschen hatten die Gesprächspartner von zwei Seiten aus zu zeichnen versucht: aus der Perspektive des Individuums und seiner persönlichen Erlebnisse, aber ebenso aus der Sicht der historischen Bedingungen „normaler Menschen“, die in etwa erklären könnten, wie es dazu kommen konnte.

Zur Verdeutlichung dieses Gedankens dienen die weiteren Beiträge in diesem Heft, die bezeichnenderweise vorwiegend von deutschen Autoren stammen: *Günter Grass* („Wie soll man zu Kindern über Auschwitz sprechen?“, Vortrag im Berliner Evangelischen

Forum anlässlich der Auschwitz-Ausstellung), *Gertrud Stäwen* (aus dem Buch „Stärker als die Angst“, Berlin 1968), *Alfons Schäfer*, Leiter des Seelsorgereferats in Magdeburg („Auschwitz: Vergangenheit ohne Zukunft?“) und *Dr. Manfred Seidler*, Mitglied des Bensberger Kreises („Das Volk in der westdeutschen Gegenwartsliteratur: Die Sprache des Landes“). Da diese Beiträge dem deutschen Leser relativ leicht zugänglich sind, sei hier nur auf die Beiträge der polnischen Autoren verwiesen, darunter so profilierter wie des Krakauer Polonisten *Prof. Dr. Stanisław Pigoń* (aus seinem Buch „Aus dem Gespinnst der Erinnerung“, Warschau 1968), des früheren Erzbischofs von Lusaka (Sambia), *Adam Kozłowiecki SJ* (sein KZ-Tagebuch erschien 1967 in Krakau) oder von *Piotr Weselucha*.

Diese erschütternden Augenzeugenberichte ehemaliger KZ-Häftlinge erschöpfen sich keineswegs in vorwurfsvollen Schilderungen der bestialischen Verbrechen, sondern bemühen sich um eine Deutung, wie dies alles geschehen konnte. *Piotr Weselucha*, als 20jähriger Student ins KZ Auschwitz eingeliefert, sieht in den Vernichtungslagern des Dritten Reichs exemplarische Forschungsobjekte für psychologische Analysen zur psychiatrischen Beurteilung des damaligen wie des deutschen Volkes überhaupt. *Stanisław Pigoń*, am 6. November 1939 mit der nahezu gesamten wissenschaftlichen Belegschaft der Jagiellonen-Universität inhaftiert und ins KZ eingewiesen, paraphrasiert seine erschütternde Frage mit einem Wort der polnischen Schriftstellerin *Zofia Nalkowska*: „Gelehrte haben Gelehrten diese ungeheuerliche Vernichtung zubereitet!“, um dann ergänzend fortzufahren: „Ein Doctor iuris hat uns inhaftiert, also ein Diener des Rechts und der Gerechtigkeit. Unter den Unteroffizieren-Häschern befanden sich Universitätsstudenten. Am Aufbau der Lagerkrematorien, der Kammern für massenweise Vernichtung waren Techniker und Chemiker, also die Intelligenz, beteiligt. Die unmenschlichen Experimente über die Möglichkeiten menschlicher Ausdauer, über die Grenzen der menschlichen Vitalkräfte wurden von Ärzten durchgeführt, also von wissen-

schaftlichen Forschern. Forscher, Erfinder, Wissenschaftler ließen sich also einspannen in das Vernichtungswerk menschlicher Wesen, oft freiwillig bereit zu immer raffinierteren Grausamkeiten. Auch sie wurden vom Rausch des Hasses befallen...“ Solche Erlebnisse führen Prof. Pigoń zu der unlösbaren Frage nach dem seelischen Prozeß einer Anpassung an einen so überraschenden und zugleich erschreckenden Zustand durch seine Kollegen. Wie konnte dies geschehen? Damit dies aber nie wieder möglich sei, setzt er zum Schluß seines Berichts das Wort des berühmten polnischen Rechtshistorikers und Bibliographen *Stanisław Estreicher*: „Erlaubt nicht, Kollegen, daß unser Tod umsonst wird!“

III. *Wie konnte das geschehen?* Wie solches geschehen konnte und damit solches nicht wieder geschehe: diesem Zweck dienen die Beiträge des dritten und letzten Teils, in dem vor allem Bücher besprochen werden, die diese Thematik erhellen und die historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen dieses Zustands erörtern: „Kultur im Schatten der Sfastik“ von *Bogusław Drewniak* (Posen 1969), „Stärker als die Angst“ von *Heinrich Fink* (Berlin 1968), und „Das Gesicht des Dritten Reiches. Profile einer totalitären Herrschaft“ von *Joachim C. Fest* (München 1964). Der abschließende Aufsatz stammt von *Adam Stanowski* („Wie man kein christlicher Egoist bleibt“). Drewniaks Buch, das vorerst nur in polnischer Sprache greifbar ist, beschreibt die genaue Anatomie des Kulturapparats im Dritten Reich und vergleicht die Arbeitsphasen der Institutionen und Kulturstätten sowie die Tendenzen ihres Repertoires mit den Phasen der politischen und

militärischen Aktionen, die von 1939 bis zum Kriegsende von den Nazis durchgeführt wurden. Die Losung dieser Parallelaktionen sieht Drewniak in Johsts „Schlageter“-Wort: „Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich den Revolver.“ Von diesem Wort, ausgesprochen am 20. April 1933, führt eine folgerichtige Entwicklung bis zu den KZs des Hitler-Regimes.

Alle diese Berichte, Schilderungen und Fragen voller Unverständnis und Sorge münden im abschließenden Beitrag des Hefts in die fundamentale und wohl auch niederschmetterndste Frage: Wie konnte es in einem christlichen Land zu einem Hitler-Regime kommen? Stanowski, der Autor dieses Beitrags, versucht eine Antwort auf diese alle Christen in unserem Land beschämende Entwicklung, indem er die Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit aufgreift und entfaltet. Zwar wissen wir alle, daß Gerechtigkeit ohne Liebe schal bleibt, wie die Liebe ohne Gerechtigkeit machtlos ist, doch im Alltag sehen wir uns immer wieder mehr verpflichtet zu Gesten der Liebe als zur Sorge um Gerechtigkeit. Solche Handlungsmaximen führen uns in eine fiktive, nicht wirkliche Welt, in der wir als Christen uns auszeichnen durch Mangel an Verantwortungsbewußtsein für die angetroffene Wirklichkeit. Aufgabe des Christen aber muß es sein, nicht in einer fiktiven Welt der Liebesgesten zu leben, sondern in einer realen Welt, wo die Taten der Gerechtigkeit entscheiden. Nur eine solche Haltung des Christen vermag die Gestalt dieser Welt wirksam zu verändern, und zwar so zu verändern, daß es kein zweites Auschwitz mehr geben kann.

Ernst Josef Krzywon

Der Tod im Denken

„Jede Rede über Un-Sterblichkeit fordert zuvor den Versuch einer Verständigung über das Sein der Sterblichen... Das ist – in aller Vorläufigkeit gesprochen – das Ziel dieser Meditation“ (9). In drei Abschnitten geht

der Freiburger Philosoph *Eugen Fink*¹ den Weg seiner Besinnung: Das Sein der Sterb-

¹ Eugen Fink: *Metaphysik und Tod*. Stuttgart: Kohlhammer 1969. 208 S. Kart. 26,-.

lichen – Metaphysik des Vergehens – Vergehen des Seinsverständnisses. Er beginnt also mit einer Phänomenologie des vom Tod gezeichneten menschlichen Daseins. Das Vorverständnis vom Ende der Dinge ringsum verschärft sich hier (in der unlöslichen Spannung von Fremd- und Eigentod) zur Erfahrung des Nichts überhaupt, die in den Bildern von Jenseits- und Hinterwelten aufgefangen wird.

Die wissenschaftliche (wenn auch nicht einzelwissenschaftliche) Ausarbeitung des sich in solchen Bildern zeigenden Selbstverständnisses leistet die Metaphysik. Von Anfang an ist sie von der Frage des Nichts betroffen und weiß es. Fink befragt die Bewegungslehre des Aristoteles, die eher das Entstehen als das Vergehen zu denken unternimmt, den Antwortversuch der Leibnizschen Monadologie, für die Entstehen und Vergehen letztlich nicht mehr existieren, und schließlich Hegel, seine Dialektik von Sein und Nichts in der Logik und seine Reflexion über den Toten in der Phänomenologie, die vor allem eine Metaphysik der Bestattung (als Heimkehr) darstellt. Für ihn ist in all dem mehr behauptet, als sich verantworten ließe, während Kants Postulatenlehre die Formulierung einer Vernunft-Hoffnung darstellt, die prinzipiell nicht in Wissen umgesetzt werden kann, die nicht auf etwas geht, sondern besteht als „Verhalten zur unheimlichen Leere, auf die der Menschentod der un-übersehbare düstere Zeiger ist“ (80). Der Tod ist nicht zu verstehen, aber er ist eine „Bahn des Verstehens“ (207), auf der das Leben, von woher Liebe, Krieg, Spiel und Arbeit zu verstehen sind.

Gegenüber diesem transzendentalen Todesbegriff besteht der Wiener Privatdozent *Fridolin Wiplinger*² auf einem engagiert personalen Verstehen. Ursprüngliche Todeserfahrung ist ihm der Tod des geliebten Menschen. Darin wird der Ernst des Mitseins als Lebensentscheidung überhaupt erfahren und deren

Tiefe, die weder durch metaphysische Sicherheiten ausgelotet noch durch Verzicht auf die Hoffnung abgedeckt werden kann. Unter Berufung auf den hermeneutischen Zirkel wird in der kleinen Schrift auf das Gespräch mit der Tradition weithin verzichtet um des Rückgangs auf die eigene ursprüngliche Erfahrung willen. Doch verlangt nicht eben dieser Zirkel die Reflexion auf die Geprägtheit und Bedingtheit gerade dieser Ursprünglichkeit? Die Folge ist ein schon ärgerliches Abqualifizieren vorliegender Antwortversuche, das überall platonistische Verdinglichung wittert und gegen „Zettelkasten“-Tradition wie entfremdende Spekulation eine Dogmatik sei's auch dialogischer Subjektivität statuiert, die offenbar (neben anderen Differenzen vor allem) die Differenz von Leben und Reflexion zu beseitigen sucht. (Vgl. z. B. Wiplingers Polemik gegen die Rede von Ich und Du in der dritten Person [33], welche doch eben, sich bescheidend, die Differenz ihrer selbst zur eigentlichen Liebes-Anrede um deretwillen offenhält). Wie weit wird solches Denken der „großen Scheidung“ gerecht, die unser und der anderen Tod an uns vollzieht?

Nüchterner, ernster und darum nicht nur angemessener, sondern auch hilfreicher ist das Buch des bekannten evangelischen Tübinger Theologen *Eberhard Jüngel*³. „Das Rätsel des Todes“ – „Das Geheimnis des Todes“ sind seine Hauptteile überschrieben. Zunächst geht es um Phänomenologie, um anthropologische und biologische Daten, um den Tod als soziale Tatsache und um seine traditionelle philosophische Deutung vom Tod des Sokrates (also einer durchaus personalen und betreffenden Erfahrung) her: Tod als Trennung von Leib und Seele. „Sokrates begrüßte den Tod mit einem Schwanengesang. Jesus aber starb mit einem Schrei.“ Dort Heimkehr zu Gott, hier: Warum hast Du mich verlassen? „Und doch wird gerade Jesu Tod als Heil verkündet“ (72). Diese Konfrontation führt

² Fridolin Wiplinger: *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*. Freiburg: Alber 1970. 116 S. Kart. 16,-.

³ Eberhard Jüngel: *Tod*. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1971. 175 S. (Themen der Theologie. 8.) Kart. 14,80.

in den zweiten, theologischen Teil. Hier wird in drei Schritten das Geheimnis des Todes bedacht: Tod als Tod des Sünders, als Tod Jesu Christi (als Passion Gottes), schließlich als Tod des Todes, will sagen: als Verewigung gelebten Lebens. Für den Tod als das Ereignis hereinbrechender Verhältnislosigkeit wird hier eine Botschaft angeboten, die ihn als Eröffnung eines neuen, übergreifenden, gänzlich unvergleichlichen Bezugs zu erhoffen erlaubt. Ganz anders deshalb, weil es nun – endlich – nicht mehr um uns dabei geht: „Der Mensch *als solcher* hat also *kein* Jenseits, und er bedarf auch keines solchen; denn *Gott* ist sein Jenseits“ (153; K. Barth). Er wird also nicht von sich und dem Diesseits in eine zweite Welt hinüber, sondern endgültig *zu* sich und dieser Welt befreit. „Auferstehung von den Toten heißt Versammlung, Ver-

ewigung und Offenbarung gelebten Lebens“ (153).

Vorstellen läßt sich hier nichts (nicht umsonst widersprechen die biblischen Bilder einander). Keineswegs auch soll und will solcher Glaube unsere Todesangst beschwichtigen (ein Versuch, der nur zur Angst vor dieser führen würde). Angst vor dem Tod ist die berechnete Angst vor der Verhältnislosigkeit. Auf sie ist einzugehen mit hoffender Sorge für die menschlichen Verhältnisse des Lebens. Das aber fordert: den Tod auf jene Grenze zu reduzieren, „die kein Mensch setzen darf, weil kein Mensch sie aufheben kann“ (171), ihn zu erkennen und anzuerkennen als Grenze von Gott her – von dem Jesus Christus bezeugt hat, daß seine Macht in unserer Ohnmacht sich als unser Heil offenbart.

Jörg Splett

BESPRECHUNGEN

Romane

BÖLL, Heinrich: *Gruppenbild mit Dame*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1971. 400 S. Lw. 25,-.

Heinrich Bölls neuer Roman überrascht in der erzählerischen Leichtigkeit, der recherchierenden Erzählhaltung, dem ziemlich direkten Angehen des Böllschen „Positiven“, im mühelosen Gebrauch der literarischen Montage. Der episch und moralisch souveränste Böll, den es je gab. „Gruppenbild mit Dame“ entwirft das Bild vom „guten Menschen“ in böser Zeit, vom nicht arrivierten Menschen am Rand der Gesellschaft. Leni, die Hauptgestalt, ist ein provozierend sakramentaler Mensch in unsakramentaler Zeit.

Böll erzählt als „Verfasser“ die Geschichte der Leni Pfeiffer, geborene Gruyten. Zur Zeit des Erzählens, 1970, ist sie 48 Jahre alt. Sie kommt nur über die Aussagen von Auskunftspersonen, also perspektivisch facettiert, ins Wort und Bild. Die Auskunftspersonen spiegeln die Gesamtgesellschaft. Leni war schon als Vierzehnjährige auf einer von Nonnen geleiteten höheren Schule „ein verkanntes Genie der Sinnlichkeit“, eine hartnäckige Realistin des Sakramentalen. In diesem „corporalistischen Materialismus mit mystischen Zügen“ glich sie ihrer Erzieherin, der Nonne Rahel, genannt Haruspica. Ihr verhilft der Verfasser nachdrücklich zu einem „Denkmal“ samt Rosenwunder. Sechzehnjährig erfährt Leni „auf dem Rücken im Heidekraut liegend, ausgestreckt und ganz hingegeben, die erste und volle Seinserfüllung“, ein erotisch grundiertes transzendentes Erleben. Ihre „Geburt oder Wiedergeburt“ geschieht im Dezember 1943, als sie in Pelzers Kranzflechterei dem kriegsgefangenen Sowjetmenschen Boris eine Tasse Kaffee reicht wie einen „heiligen Kelch“. Boris wird durch Leni zum Menschen erklärt. Aus der gegenseitigen Liebe

entsteht eine geheime Ehe. Während der Fliegerangriffe umarmen sich die Liebenden in einer Friedhofskapelle. Eros und Todesnähe, das Sinnliche und das Sakrale werden geradezu archaisch dargestellt. Boris und die schwangere Leni treten bei Kriegsende als „heilige Familie“ ins Bild. Bald danach verunglückt Boris als „deutscher“ Kriegsgefangener in einer lothringischen Minette-Grube tödlich. Die Schlußkapitel werden im Atmosphärischen schwächer, der Erzählatem kürzer. Lev, Lenis und des toten Boris Sohn, sitzt 25jährig im Gefängnis. Er fälschte Wechsel zugunsten seiner kapitalistisch ausgebeuteten Mutter, lebt „Leistungsverweigerung“. Zuletzt erhört Leni einen türkischen Gastarbeiter der Kölner Müllabfuhr, der einfach vor ihr kniete. Leni weiß sich ein zweitesmal schwanger.

Die mögliche Bewunderung oder Entrüstung des Lesers über seine Leni-Gestalt hat der Verfasser vorausgenommen. „Ist diese Leni etwa vollkommen? Antwort: fast. Andere Leser – je nach ideologischer Ausgangsbasis – werden die Frage anders stellen: verflucht, was ist diese Leni denn eigentlich für ein Ferkel? Antwort: sie ist keins.“ Leni ist eine poetische, legendenhafte, provozierend konservative Gestalt aus dem Volk, von unerhörter Spontaneität, eine weltliche Heilige, der „gute Mensch“ als Provokation.

Die Gefahr bei Leni, Boris, Lev ist, wie bei fast allen Böll-Gestalten, das Simplicianische. Böllsches Urchristentum und Böllscher Kommunismus werden identisch. Die weniger poetischen Menschen in dieser komplizierten Welt müssen sicher mehr „denken“ als die Hauptfiguren des Romans. Aber welches Gegenbild in einer Welt des totalen Geschäfts. Bölls Freiheit in einer „verhafteten Welt“.

P. K. Kurz SJ

WOHMANN, Gabriele: *Ernste Absicht*. Roman. Neuwied: Luchterhand 1970. 487 S. Kart. 19,80.

Gabriele Wohmanns erster größerer Roman „Ernste Absicht“ ist eine Krankengeschichte. Sie erstreckt sich von der Vorbereitung einer Unterleibsoperation bis zur Genesung, die ihrer Vollendung entgegenggeht, während nebenan das Leben eines kleinen Kindes langsam erlischt. In den Reflexionen, zu denen dieser Klinikaufenthalt Gelegenheit bietet, erfährt der Leser, daß die Kranke die geschiedene Frau eines evangelischen Pfarrers ist. Obwohl geschieden, kann sie sich aber von ihm und der Familie nicht trennen. Ebenso wenig kann sie sich entschließen, ihren verammelten Dichterphilosophen Rubin zu heiraten, mit dem sie zusammenlebt, ungestört von dessen Frau Maria. Trotz dieses Erzählkerns gibt es in dem Roman weder Handlung noch Spieler oder Gegenspieler. Die Personen erscheinen nur als Erlebnis- oder Reflexionsgegenstand der Kranken.

Solange es ihre Kraft zuläßt, bietet die Kranke in Rückblenden größere Erinnerungstücke, in Einblendungen mehr oder weniger zusammenhängende Überlegungen. In diese sind jedoch hartnäckig sich aufdrängende Gedanken oder Redewendungen als Collagen ergänzend, kontrastierend, relativierend, aufhebend eingefügt. Durch die Wiederkehr ganzer Gedankenkreise bewegt sich die Darstellung spiralförmig vorwärts. Je mehr die Lebensregungen der Patientin durch die Auswirkungen der Operation eingeschränkt werden, desto enger begrenzt und durchsichtiger werden die Bewußtseinsabläufe: Es erfolgt eine Kettung von Assoziationen, der Gedanke gleitet an Synonymen und Anonymen entlang, oder in einem gleichbleibenden Satzschema (oft ist es nur mehr ein Satzteil oder eine Flexionsform) werden wie zu einer Übung in strukturalistischer Grammatik die Wörter ausgewechselt. Wo selbst das Ausfüllen von Satzstrukturen und Wortformen zu große Mühe macht, zeigen bloße Aufzählungen (z. B. zwei Seiten Inventarliste der römischen Stipendiatenwohnung) die Gedankenfixierung. Manchmal wird nur noch fest-

gestellt, daß jetzt aufgezählt werden müßte.

Mit dem Maß an logischer Kontrolle ändern sich folgerichtig auch Zeichensetzung und Rechtschreibung: Wo unvollständige Sätze ineinander übergehen, werden die einzelnen Kola nur durch Schrägstriche getrennt, wo sich Gedanken im Kreis drehen, fehlen die Punkte, wo Ungeduld drängt, die Kommata – wenn nicht sogar zusammengescriben wird. Gelegentlich erzwingen ungewöhnliche Großschreibungen Mehrdeutigkeit.

Die Sprache des Romans erweist sich in ihren Figurengeschult an der klassischen Rhetorik; dennoch ist sie keineswegs rhetorisch. Sie wird bei philosophischem oder religiösem Gegenstand auch nicht philosophisch oder religiös. Wo Formulierungen aus Politik und Werbung oder fremdsprachliche Redewendungen sich der Gestaltung nicht entziehen, bleibt die Sprache gebunden an die Sprecherlebnisse (Jargon der Krankenschwestern) und Sprechgewohnheiten der Kranken, einer ungezwungen plaudernden gebildeten Zeitgenossin.

Was den Leser trotz fehlender Handlung und trotz allzu geschwätziger Perversionen und Obszönitäten bei der Lektüre hält, sind außer seiner eigenen Sprache und seinem gewohnten Bildungsumkreis der rasche Wechsel der Vorstellungen (bald geht es abstrus zu, bald informiert, bald makaber und morbide, bald gebildet und witzig) und die eigentliche Aussage des Romans, die sich immer deutlicher heraushebt: Der Lebensgefährte wird schon auf den ersten Seiten überraschend „Mittäter im straf- und zivilrechtlichen Sinn“ und „Todeskomplize“ genannt. Bald darauf wird er als Herr, die Gefährtin als apportierender Hund beschrieben. Das Verhältnis von Mann und Frau wird mit gelassener Ironie als Mißverhältnis gesehen. Alle Personen aus dem Umkreis der Kranken erweisen sich als lebensfremd oder lebensuntüchtig. Trotzdem wird von niemand mit aufwendiger Ablehnung gesprochen. Es wird aber auch niemand zu bessern gesucht; keine Rückkehr, kein neuer Anlauf wird unternommen. Religion und Herkunft aus religiösem Haus können daran nichts ändern: Christus war nicht

größer als andere Menschen: „Jesus Christus ... ist ... nur 1,62 m groß, und nicht, wie immer behauptet, 1,83 m“ (158). So wenig wie es einen Antrieb für dieses Leben gibt, so wenig gibt es die Kraft, es zu beenden. Die Flucht aus diesem Leben durch Selbstmord oder durch Reisen mißlingt. Der Mensch bleibt im Zwischenbereich, „in der Schelfregion“ (nicht mehr Land und noch nicht Meer) zwischen Leben und Tod, Wahrheit und Täuschung. Er kann sich aus der Schelfregion weder logisch erheben, denn es gibt

keine klar scheidende Sprache, noch ontisch, denn es besteht trotz entgegengesetztem Wunsch die „ernste Absicht“ (so wird der Titel des Romans gedeutet) zu sterben: „Ich sterbe am Leben, immer weiter“ (486).

Aufgelöste Handlung, zerlegte Sprache und verwischte Gliederung haben in diesem Werk ihren literarischen Ort. Sie sind folgerichtig eingesetzte Ausdrucksmittel für den „am Leben sterbenden Menschen“, den Reisenden, der „angekommen, nicht am Ziel ist“.

P. Leutenstorfer SJ

Moraltheologie

GRÜNDEL, Johannes – OYEN, Hendrik van: *Ethik ohne Normen?* Freiburg: Herder 1970. 136 S. Kart. 13,50.

Der vorliegende Band enthält zwei Abhandlungen, die die erweiterte Fassung von zwei Vorlesungen einer ökumenischen Veranstaltung der Universität Mainz darstellen. Es geht beide Male um die Frage der Normbegründung, die heute von höchster Aktualität ist. Johannes Gründel gibt eine kurze Darstellung der Begründung und Struktur christlicher Ethik aus katholischer Sicht. Allerdings möchte Gründel den Begriff der Norm ebenso wie den des Gesetzes vermeiden und lieber von Weisung sprechen, weil dieser Begriff der Freiheit und Geschichtlichkeit des Menschen mehr Raum gibt. Darauf werden die Quellen moraltheologischer Weisungen dargestellt: Bibel, menschliche Natur, kirchliches Lehramt und Tradition sowie außertheologische Wissenschaften und empirische Bereiche. Im weiteren beschreibt der Verfasser dann die Eigenart moraltheologischer Beweisführung. Es geht hier nicht um bloß logische Operationen, sondern auch um personale Stellungnahme und um Glauben. Deshalb ist von vornherein mit einer Pluralität sittlicher Vorstellungen zu rechnen; deshalb läßt sich auch der eigene Standpunkt nicht einfach mit zwingender Folgerichtigkeit ableiten, sondern eher als Fluchtpunkt verschiedener konvergierender Überlegungen darstellen.

Damit ist auch die grundsätzliche Überholbarkeit sittlicher Weisungen gegeben. Im letzten Kapitel zeichnet Gründel dann noch kurz die Struktur einer christlichen Ethik. Sie erweist sich als gläubig-wagend, eschatologisch-hoffend und gesetzlos-liebend. – Es ist sicher nicht leicht, auf so knappem Raum die Struktur der christlichen Ethik allseits befriedigend darzustellen. So bliebe auch bei der vorliegenden Arbeit noch mancher Wunsch offen. Die starke Betonung des personalen Aspekts mag sich teils aus der augenblicklichen Diskussionslage in der katholischen Moraltheologie erklären, bedürfte aber wohl noch eines Ausgleichs in Richtung auf die soziale und institutionelle Dimension des menschlichen Lebens.

Hendrik van Oyen erleichtert sich die Aufgabe dadurch, daß er zunächst von der goldenen Regel („Was du nicht willst, das man dir tu, das füg' auch keinem andern zu“) ausgeht. Er weist diesen Grundsatz in den wichtigsten höheren Kulturen, vor allem aber auch in der Bibel nach. Es folgt ein kurzer geschichtlicher Durchblick und eine knappe Darstellung der Diskussion in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Van Oyen fordert parallel zur Entwicklung in der Rechtsphilosophie und philosophischen Ethik eine stärkere Berücksichtigung des Bereichs der Gerechtigkeit und der Gesellschaftsbezogenheit des Menschen. Der Verfasser ver-

tritt hier ein Anliegen, das bisher besonders in der katholischen Tradition beheimatet war. Es wäre interessant gewesen zu sehen, wie sich dieser Aspekt mit dem Erbe protestan-

tischer Theologie, mit Personalismus und mit der Betonung der Freiheit verbinden läßt. Leider ist in dem kurzen Beitrag darüber nicht viel zu erfahren. *H. Rotter SJ*

ZU DIESEM HEFT

Der sich heute immer stärker ausbreitende Gebrauch von Drogen, der häufig zu Mißbrauch und Sucht führt, muß differenziert und sachbezogen betrachtet werden, will man zu einem ausgewogenen Urteil kommen. Der Münchener Psychiater und Psychotherapeut WERNER HUTH, der auch der „Europäischen Gesellschaft für Psycholytische Therapie“ angehört, will der theologischen Diskussion um die Drogen und ihre Wirkungen auf Grund ausgedehnten Erfahrungsmaterials eine Arbeitsgrundlage anbieten. Eine prinzipielle Angst vor dieser Entwicklung sei unbegründet. Wenn man sie richtig verstehe, könne daraus sogar ein vertieftes Verständnis religiöser Phänomene erwachsen. Notwendige Voraussetzungen für einen sachgemäßen Umgang mit psychotropen Substanzen seien allerdings eine psychiatrische Ausbildung, tiefenpsychologische Schulung und Eigenerfahrung mit psychotropen Substanzen unter fachkundiger Leitung.

Seit das Konzil den Diakonat als „eigene und beständige hierarchische Stufe“ wieder einführt, wurden in den deutschen Diözesen etwa 90 Diakone geweiht. HUGO GOEKE, Beauftragter für Fragen des Diakonats in der Diözese Münster und Dozent am Regionalseminar für Seelsorge und Katechese, schildert die Entwicklung, die zur Erneuerung des Diakonats führte, untersucht kritisch die verschiedenen Begründungen und entwirft ein Berufsbild des heutigen Diakons. Er versteht die Notwendigkeit des Diakonats von der Gemeinde her: Arbeitsfeld des Diakons sei der Dienst am Aufbau der Gemeinde, während dem Priester die Leitung zukomme. Die Frage, warum diese Aufgaben, die auch Laien erfüllen könnten, eine Weihe erfordern und warum keine Frauen zugelassen werden, muß in einem weiteren Aufsatz behandelt werden.

Die Erforschung der deutschen Exil-Literatur und der Weg ihrer Autoren hat erst spät begonnen. Spanien spielte nach der Besetzung Frankreichs durch Hitler als Fluchtweg eine bedeutende Rolle. HERBERT WALZ ist Lektor für deutsche Sprache und Literatur an der Zentral-Universität Madrid mit einem Lehrauftrag für deutsche mittelalterliche Literatur und deutsche Geschichte. Er ist den Fluchtstationen und Aufzeichnungen deutscher Exilanten, die 1940/42 über die Pyrenäengrenze kamen, nachgegangen.

Die Frage nach der „Objektivität“ einer Nachricht beschäftigt nicht nur die Publizistikwissenschaft. Sie bewegt in zunehmendem Maß die Öffentlichkeit, die angesichts des fast inflationär wachsenden Nachrichtenangebots nach der Zuverlässigkeit der Informationen fragt. HANS-JÜRGEN KOSCHWITZ, Privatdozent an der Universität Göttingen, untersucht den Objektivitätsbegriff und die Frage nach der Möglichkeit einer sachgemäßen Nachrichtengebung vor allem in Auseinandersetzung mit dem sozialistischen Konzept, nach dem Berichterstattung nur dann „objektiv“ ist, wenn sie der „objektiven Realität“ und den „objektiven Interessen“, nämlich dem Fortschritt im Sinn der kommunistischen Lehre, dient.

Demokratische Kirche?

Die Auseinandersetzung der Kirche mit der modernen Demokratie hat sich in den letzten Jahren zunehmend ins Innere der Kirche verlagert. Nicht mehr die Beziehungen von Kirche und demokratischem Staat, sondern die Neuordnung der kirchlichen Strukturen, die „Demokratisierung“ der Kirche steht im Vordergrund.

Die Worte „Demokratie“ und „Demokratisierung“ sind heute in aller Mund. Sie dienen gleichsam als Universallegitimation für alle Ansprüche auf Veränderung von Staat, Gesellschaft und Kirche. Oft wird der Ruf nach Demokratisierung mit glaubenskämpferischem Pathos vorgetragen. Wer an der Alleingültigkeit des Demokratisierungsprinzips Zweifel anmeldet, wird als „reaktionär“ denunziert, gilt als Gegner von Freiheit und Menschenwürde überhaupt. Kein Wunder, daß ein ideologisch und emotional aufgeladener Begriff auch eine umgekehrte Reizwirkung ausübt und zur Meinung führen kann, Demokratie sei mit dem Wesen der Kirche nicht vereinbar.

Fragt man kritisch nach dem Inhalt des Worts „Demokratie“, entdeckt man, daß weithin mit ungeklärten Begriffen gearbeitet wird. „Demokratie“ kann so vieles bedeuten, daß sich das Wort mit beliebigen Inhalten füllen läßt. Es sollte schon zu denken geben, daß „Demokratie“ auch von solchen Staaten in Anspruch genommen wird, die alles andere als freiheitliche Rechtsstaaten sind. Die Gegner einer „Demokratisierung“ der Kirche übersehen, daß das Prinzip der absoluten Volkssouveränität nicht *das* Wesensprinzip der modernen Demokratien ist. Die Grundrechte zum Beispiel sind nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik dem Volkswillen entzogen; über sie kann nicht abgestimmt werden.

In dieser Situation können die vom politischen Beirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken erarbeiteten „Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie“ zur Klärung der Begriffe beitragen. Bei berechtigter Kritik im einzelnen muß die zentrale These unterstützt werden: Demokratie ist keine Botschaft der Befreiung und Erlösung des Menschen, kein Allheilmittel für sämtliche Übel der Zeit. Sie bietet vielmehr ein Instrumentarium für die Funktionsfähigkeit eines Gemeinwesens. Seiner Herkunft nach ist Demokratie ein Begriff der politischen Herrschaftslehre. Der Begriff Demokratie definiert eine bestimmte politische Herrschaftsform und hat als Voraussetzung die Gleichheit der freien Bürger in ihren politischen Rechten. Schon aus diesem Grund gilt er zunächst für die Ämterordnung im Staat, nicht ohne weiteres auch für die Bereiche des menschlichen Zusammenlebens, die von ihrem Sinn und Ziel her Ungleiche umfassen. Wollte man das Prinzip der Demokratie unterschiedslos und ohne Rücksicht auf die Besonderheit der einzelnen Gruppen anwenden, wäre das jener „Gleichschaltung“ ähnlich, die für das „Führerprinzip“ universale Geltung beanspruchte. Die Kirche würde dann unter dem Vorzeichen der „Demokratie“ demselben Fehler verfallen, den wir heute mit Recht denen vorwerfen, die das Prinzip der Monarchie als der Kirche allein wesensgemäß erklärten.

Das heißt nicht, daß sich die nicht-politischen Gruppen dem Anspruch der Grundwerte der Demokratie entziehen könnten. Worum es geht, ist eine Versachlichung der Diskussion. Demokratische Verfahrens- und Verhaltensweisen haben in Gesellschaft und Kirche durchaus ihren Ort. Man sollte aber nicht blindlings „demokratisieren“, nicht allem und jedem dasselbe abstrakte Modell überstülpen, sondern jeweils abwägen, was im einzelnen Fall sinnvoll, nützlich oder notwendig ist.

Die Kirche hat im Lauf ihrer Geschichte stets Lebensformen ihrer Umwelt übernommen. Sie konnte gar nicht anders, wollte sie nicht zur Sekte werden. Da sie von ihrem Wesen her auch ein sichtbares, soziales Gebilde ist und ein institutionelles Moment in sich trägt, wirken die Grundordnungen der Gesellschaft notwendig in sie hinein. Sie kann sich nicht abseits stellen, hat es auch nie getan. Sie würde ihrer eigenen Geschichte untreu, wollte sie heute Formen und Verfahrensweisen beibehalten, die sie in einer bestimmten Epoche ausgebildet hat, die aber der sozialen Wirklichkeit des heutigen Menschen nicht mehr entsprechen und deswegen ihr Wirken hemmen.

Was heute not tut, ist eine Aneignung wesentlicher Elemente des modernen Rechts- und Verfassungsstaats – nicht, weil die Kirche von ihrem Wesen her demokratische Kirche sein müßte, sondern weil sie in der heutigen Zeit ohne die Übernahme solcher Formen ihre Aufgabe nur unzureichend erfüllen kann. Dazu gehört zum Beispiel eine Verwaltungsgerichtsbarkeit, die den Individualrechtsschutz gewährleistet und die Rechtmäßigkeit kirchlicher Amtshandlungen kontrolliert, ferner Transparenz und Öffentlichkeit der die Gesamtheit betreffenden Entscheidungsvorgänge, Beteiligung von Repräsentanten der Allgemeinheit bei der Entscheidungsfindung und bei der Bestellung der Amtsträger sowie das Prinzip der Gewaltenteilung.

Mit der Erfüllung dieser Forderungen sind freilich nicht alle Probleme gelöst. Sie sind Voraussetzungen, damit die Kirche ihre eigentliche Aufgabe, die Verkündigung des Wortes Gottes und die Feier des Gottesdienstes, heute überzeugend und glaubwürdig erfüllen kann. Wenn sie aber nicht mit Leben erfüllt werden, bleiben sie toter Buchstabe. Jede Lebens- und Gesellschaftsform, die Mitbestimmung und Mitsprache aller verwirklichen will, lebt vom Verhalten ihrer Glieder, von ihrer Bereitschaft, sich im Dienst der Allgemeinheit einzusetzen, das mühsame und zeitraubende Geschäft des Mithandelns und Mitverantwortens auf sich zu nehmen. Man kann Strukturen schaffen, die solches Verhalten ermöglichen. Die Gesinnung allerdings, die diese Strukturen trägt, läßt sich durch organisatorische Maßnahmen nicht erzeugen. Sie kommt und lebt aus anderen Quellen.

Der Geist der Zeit fordert Demokratie als Verfassungsform. Demokratie als verantwortete Lebenshaltung ist wenig gefragt. Der Großteil der Bürger betrachtet den Staat als Dienstleistungs- und Versorgungsunternehmen. In einem Wohlfahrtsstaat, der nur Ansprüche zu befriedigen hat, stirbt die Bereitschaft zur Mitverantwortung. Hier könnte und sollte die Kirche ein Beispiel geben. Denn der Glaube, aus dem sie lebt, erweist seine Kraft im Dienst am Menschen und an der Gemeinschaft.

Wolfgang Seibel SJ

Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit

I. Der Ausgangspunkt der Diskussion

Die nachkonziliare Diskussion hat sich immer mehr auf die Frage der Autorität und der Strukturen der Kirche konzentriert. Die ererbten Strukturen der Kirche erweisen sich in ihrer Immobilität immer mehr als ein Hindernis für einen sach- und situationsgerechten Dienst der Kirche in der dynamischen Welt von heute. Diese Diskussion hat durch das Buch von Hans Küng „Unfehlbar? Eine Anfrage“¹ ihren einstweiligen Höhepunkt erreicht. Küng greift das kirchliche „System“ genau an dem Punkt an, an dem es sich gegenüber allen Infragestellungen am meisten immun glaubte: an seinem Anspruch auf Unfehlbarkeit. Er will die kirchlichen Amtsträger zwingen, sich nicht mehr länger hinter dogmatischen Unfehlbarkeitsansprüchen, die notwendige Entwicklungen blockieren, zu verschanzen, sondern sich dem Anspruch des Evangeliums und den Nöten der Menschen dieser Zeit offen zu stellen.

Daß dieser Herausforderung eine harte Diskussion folgen werde, war von vornherein zu erwarten. Küng selbst hat bewußt die literarische Form einer Streitschrift gewählt. Am entschiedensten hat ihm bisher Karl Rahner geantwortet. Er sieht zwischen Küng und sich keinen gemeinsamen Boden mehr und kann die Kontroverse um Küngs These nicht mehr als eine innerkatholische theologische Kontroverse betrachten. Verfolgt man jedoch die Auseinandersetzung zwischen Küng und Rahner² aufmerksam, dann wird man bald recht verwirrt. Trotz – oder gerade wegen – der geharnischten Artikel und der drastischen Sprache auf beiden Seiten fällt es schwer, den springenden Punkt dieser Diskussion herauszufinden. Auch Rahner sieht nämlich die Problematik der Lehre von der Unfehlbarkeit, auch er sucht – wenn auch in anderer Weise als Küng – nach einer Neuinterpretation, ja er läßt sich sogar auf eine mögliche operative Einigung mit Küng ein. Umgekehrt möchte auch Küng die mit der Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche gemeinte „Sache“ nicht leichthin über Bord werfen, sondern einen konstruktiven Neuansatz versuchen (Unfehlbar?, 101, 141 ff.). Ist der Graben zwischen beiden Positionen also wirklich so unüberspringbar?

¹ Zürich, Einsiedeln, Köln 1970.

² K. Rahner, Kritik an Hans Küng. Zur Frage der Unfehlbarkeit theologischer Sätze, in dieser Zschr. 186 (1970) 361–377; H. Küng, Im Interesse der Sache. Antwort an Karl Rahner, ebd. 187 (1971) 43–64; 105–122; K. Rahner, Replik. Bemerkungen zu: Hans Küng, Im Interesse der Sache, ebd. 145–160.

Ähnlich unbefriedigt ist man nach der Lektüre des jüngst von K. Rahner herausgegebenen Sammelbands „Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng“³. Manche Beiträge stimmen einfach traurig. Sie konzentrieren sich entweder auf für die Hauptfrage unerhebliche Einzelfragen, oder sie ergehen sich in unqualifizierter Polemik, ohne sich um ein wirkliches Verstehen der von Küng aufgeworfenen Problemstellung überhaupt zu bemühen. In vielen historischen Detailfragen sind sie gegen Küng zwar im Recht; aber ist damit auch schon die von Küng aufgeworfene Grundfrage aus der Welt geschafft? Bedauerlich ist es vor allem, daß entgegen den üblichen Gepflogenheiten Hans Küng nicht die Möglichkeit zu einer Antwort auf die gegen seine These erhobenen Einwände eingeräumt wurde. Dennoch wird man bei der unvoreingenommenen Lektüre vieler anderer in diesem Sammelband vereinigten Beiträge finden, daß sich hier keineswegs nur ausgemachte Erzreaktionäre gegen den freiheitlichen Geist in Kirche und Theologie zusammengerotet haben. Y. Congar, dem man wohl weder Kenntnis der kirchlichen Tradition noch kirchliche Gesinnung absprechen kann, anerkennt bei aller Kritik im einzelnen das Gewicht der historischen Argumente Küngs. H. Fries macht unmißverständlich auf die Problematik des Begriffs „unfehlbar“ aufmerksam. K. Lehmann spricht von der Unvermeidlichkeit der Fragestellung, und J. Ratzinger stellt unumwunden fest: „Aus dem Gefängnis des römischen Schultypus herauszukommen, ist eine Aufgabe, von der auch nach meiner Überzeugung die Überlebenschance des Katholischen abhängt“ (105). Worum geht also der ganze Streit?

Der Unterschied besteht zunächst in einem verschiedenen Ausgangspunkt. Die meisten Theologen, die sich kritisch zu Küng geäußert haben, möchten deutlicher als er unterscheiden zwischen der spezifisch römischen, besser: kurialen Schultheologie und der verbindlichen katholischen Lehre. Mit dieser Unterscheidung hat sich die aufgeschlossenerere katholische Theologie seit längerer Zeit die Möglichkeit bewahrt, noch einigermaßen frei atmen zu können. Freilich ist sie mit dieser Unterscheidung immer wieder desavouiert worden. Sie ist im Grund eine höchst esoterische Geheimlehre von Theologieprofessoren geblieben, eine Lehre, welche die „normalen“ Christen nicht kannten und nicht verstanden, um die sich die kirchlichen Amtsträger weitgehend nicht kümmerten und die darum dem einzelnen „armen Teufel“ in der Kirche auch nicht helfen konnte. Wenn Küng deshalb diese Unterscheidung weitgehend ignoriert und dogmatische Lehre und kirchenamtliche Praxis mehr oder weniger identifiziert, dann baut er nicht, wie H. Vorgrimler ihm vorwirft, eine Phantomlehre und ein Scheingebäude auf, um es anschließend gleich wieder zu demolieren (328), dann greift er vielmehr die Theologie an, welche die amtliche Gestalt der Kirche – nicht nur in ihrer obersten Spitze – bestimmt. Muß man sich nicht fragen: Sind die abstrakten Unterscheidungen und dialektischen Interpretationskünste aufgeschlossener Theologen noch

³ *Quaestiones disputatae* Bd. 54 (Freiburg, Basel, Wien 1971) (im folgenden nur mit Seitenzahl in Klammer zitiert).

wahr, wenn sie mit der Wirklichkeit der Kirche nicht mehr übereinstimmen? So weist das Unfehlbarkeitsbuch von H. Küng nicht nur die Aporien der römischen Position auf, es macht auch die Krise der „progressiven“ Theologie offenkundig.

Aus dieser kritischen Situation versucht Hans Küng herauszukommen. Sein konkretes Wahrheitsverständnis, das sich nicht mit abstrakten Unterscheidungen zufrieden gibt, sondern auf praktische Veränderungen hinauswill, entspricht einem gewandelten gesellschaftlichen und kirchlichen Klima. Vereinfacht kann man sagen: Was die politische Theologie im gesellschaftlichen Bereich intendiert, das versucht H. Küng innerkirchlich: die Einheit von Theorie und Praxis. Nicht was dogmatische Sätze an sich bedeuten, vielmehr wie sie gebraucht und verwirklicht werden ist hier die Frage. Die Wahrheit der Sprache entscheidet sich hier im Gebrauch der Sprache. Das Problem der Unfehlbarkeit ist damit neu gestellt.

Dieser neue Ansatz ist von vielen Kritikern kaum zur Kenntnis genommen worden. Viele Einwände stellen Mißverständnisse dar oder rennen offene Türen ein. Der folgende Beitrag möchte deshalb in erster Linie die Problemstellung klären und sie sachlich weiterzuführen versuchen. Es soll deshalb weder auf für die Hauptfrage nebensächliche historische Detailfragen eingegangen werden, noch wird beabsichtigt, einen kritischen Bericht über die bisherige Diskussion und die darin vertretenen Standpunkte zu geben. Es geht ausschließlich um das „Interesse der Sache“.

II. Die offene Frage

Die ungewohnte Weise, in der H. Küng das Problem der Unfehlbarkeit stellt, war Anlaß zu den verschiedensten Mißverständnissen. Sagen wir deshalb zunächst, um was es nicht geht:

1. Küng leugnet nicht – wie ihm die meisten seiner Kritiker vorwerfen –, daß es wahre Sätze gibt, und er behauptet nicht, daß alle Sätze hinsichtlich ihrer Wahrheit und ihres Irrtums gleichrangig sind. Er betont vielmehr: „Wir meinen nicht, daß Sätze Wahrheit nicht auszusagen vermögen, daß alle Sätze gleich wahr und gleich falsch sind, daß sie nicht an der Wirklichkeit gemessen werden können, die auszusagen sie beanspruchen, daß Verständigung unmöglich ist“ (Unfehlbar?, 131). Wenn er – was ihm immer wieder vorgehalten wird – behauptet, jeder Satz könne wahr und falsch sein (Strukturen der Kirche, 355; Die Kirche, 407; Unfehlbar?, 138), dann ist das im Rahmen seines konkreten, situationsbezogenen Wahrheitsverständnisses gemeint, wonach sich die Wahrheit eines Satzes in der praktischen Funktion, im Sprachgebrauch in der jeweiligen Situation entscheidet. Deshalb fügt er an einer anderen Stelle der von vielen inkriminierten These, jeder Satz könne wahr und falsch sein, hinzu: „... je nachdem nämlich, wie er gezielt, gelagert, gemeint ist“ (Unfehlbar?, 140).

2. Küng leugnet nicht, daß der Glaube sich in Sätzen ausdrückt und daß diese Glaubenssätze einen verbindlichen Charakter besitzen. Er betont sogar ausdrücklich die Nützlichkeit und Notwendigkeit von abkürzend-zusammenfassenden Glaubenssätzen (Glaubensbekenntnisse oder Symbola) und von abgrenzend-definierenden Glaubenssätzen (Glaubensdefinitionen oder Dogmata). Was Küng als illegitim ablehnt, sind lediglich tendenziös-explizierende Sätze (ebd. 116–122). Diese Unterscheidung ist zweifellos nicht sehr glücklich, weil auch das abgrenzende Definieren des Glaubens gegenüber einer Irrlehre eine Tendenz besitzt und eine Explikation darstellt. Es ist zwar von Küngs Ansatz her folgerichtig, wenn er sich gegen Definitionen wendet, welche nicht der Not der Stunde, sondern der bloßen Freude am Definieren entspringen. Ob dies freilich für die von ihm genannten Dogmen zutrifft, ist eine Frage, in der Küng nur behauptet, aber nichts beweist. Doch dies ist hier eine Nebensache.

Das Problem sind also nicht *wahre* Sätze und nicht *verbindliche Glaubenssätze*, sondern allein *unfehlbare* Sätze. Sinn, Nutzen und unter Umständen Notwendigkeit von verbindlichen Glaubenssätzen bejahen heißt für Küng noch nicht auch unfehlbare und unveränderliche Glaubenssätze bejahen. Wodurch unterscheiden sich aber wahre und verbindliche Sätze von unfehlbaren Sätzen? Unfehlbare Sätze sind nach Küng „Aussagen, die auf Grund einer göttlichen Verheißung als von vornherein garantiert irrtumsfrei zu betrachten sind: Sätze, Propositionen, Definitionen, Formulierungen und Formeln, die nicht nur de facto nicht irrig sind, sondern grundsätzlich gar nicht irrig sein können“ (ebd. 122). In dieser Unterscheidung von wahr und unfehlbar wie in der Definition, die Küng dem Begriff „unfehlbar“ gibt, liegt das ganze Problem beschlossen. Worum geht es?

Es ist nicht leicht zu sagen, was Küng mit Sätzen, die von vornherein gar nicht falsch sein können und deshalb a priori irrtumslos sind, meint. J. Ratzinger gesteht rundweg, daß ihm der Sinn dieser Redeweise bis zur Stunde nicht klar geworden ist (110). Die zutreffendste Interpretation gibt in diesem Punkt wohl O. Semmelroth (204–206). Von vornherein und insofern a priori irrtumslose Sätze sind solche Sätze, deren Irrtumslosigkeit auf Grund formaler Kriterien gesichert ist. Wenn der Papst etwa erklärt, daß er in einer Glaubensfrage als oberster Lehrer der Kirche letztverbindlich spreche, dann ist ein solcher Spruch nach der gängigen Theorie a priori irrtumslos, d. h. er bedarf keiner weiteren aposteriorisch-verifizierenden Nachprüfung in der Schrift und Tradition oder am Glaubensstand der Kirche. Ein solcher Spruch bürgt, wenn die dafür notwendigen formalen Bedingungen erfüllt sind, für sich selbst, material-inhaltliche Kriterien spielen dann keine Rolle mehr. Die formale Tatsache, daß der Papst so gesprochen hat, genügt, um die Wahrheit des Satzes von vornherein zu garantieren. Mit seiner These geht es H. Küng also u. a. um die Ablösung eines rein formalen Autoritätsverständnisses durch Sachautorität. Daß diese Sachautorität im Bereich des Glaubens anderer Art ist als die eines Experten in naturwissenschaftlich-technischen Fragen, ist selbstverständlich auch ihm klar (vgl. Unfehlbar?, 153 f.). Es geht ihm durchaus um eine geistliche Bewahrheitung, um einen „Beweis des Geistes

und seiner Kraft“. Letztlich geht es um die Selbstevidenz und die Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums in der Kirche, denn „*nemo infallibilis nisi Deus ipse*“. „Gott sorgt dafür, daß es immer wieder Glaube und Kirche gibt“ (ebd. 152).

Zunächst ist es relativ leicht mit den meisten Kritikern nachzuweisen, daß Küng damit den Begriff „unfehlbar“ in einer Weise definiert, die der traditionellen Theologie und dem Vatikanum I fremd ist, und es ist erstaunlich, daß sich K. Rahner ohne weiteres auf diese Problemstellung eingelassen hat und seinerseits völlig selbstverständlich von unfehlbaren Sätzen spricht. Die Tradition und das Vatikanum I sprechen nämlich gar nicht von unfehlbaren *Sätzen*, und schon gar nicht beziehen sie Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit auf die *Formulierung* von Sätzen, sondern lediglich auf deren *Sinn* (DS 3020). Das Konzil spricht nicht von der Unfehlbarkeit von Sätzen, sondern vielmehr von der Unfehlbarkeit von ganz bestimmten *Akten* von Personen oder Instanzen (Papst, Konzil, Kirche). Mit der Bestreitung von unfehlbaren Sätzen ist also zunächst etwas geleugnet, was das Konzil in dieser Form gar nicht lehrt. Doch diese an sich richtige – und wie noch zu zeigen sein wird – wichtige Unterscheidung hilft zunächst nicht sonderlich viel weiter. Denn das Konzil und die Tradition leiten aus der Unfehlbarkeit solcher Akte die Irrtumlosigkeit der durch sie proklamierten Sätze ab. Küng dagegen behauptet: solche Sätze *können* irren, sie sind nicht a priori irrtumslos. In der Konsequenz leugnet Küng damit nicht nur a priori irrtumslose Sätze, sondern auch a priori unfehlbare Akte, die zu a priori irrtumslosen Sätzen führen.

Mit dieser Fragestellung spitzt Küng das Problem der Unfehlbarkeit auf höchst ungemütliche Weise zu, und es ist nur allzugut verständlich, daß sich fast alle Kritiker um diesen heiklen Punkt drücken und sich auf die ihnen von Küng zugespielte Frage gar nicht einlassen. Denn wie will man beweisen, daß die Unfehlbarkeit ganz bestimmten Akten garantiert ist, die von nicht unfehlbaren Akten klar und eindeutig abzuheben sind? Man muß der kurialen Theologie und Praxis, die es mit solchen Unterscheidungen nicht sonderlich ernst nimmt und mehr oder weniger alles unter einen sehr weit gespannten Mantel der Unfehlbarkeit bringen will, zumindest ein sicheres theologisches Gespür für die Unhaltbarkeit solcher Unterscheidungen zubilligen. Mit einem Minimalismus, der die unfehlbaren Akte und irreformablen Sätze auf möglichst wenige Fälle beschränken will, ist gar nichts gewonnen; im Gegenteil, damit wird die ganze Angelegenheit nur um so miraculöser. J. Alfaro macht völlig zu Recht darauf aufmerksam, daß die Unfehlbarkeit auf einige privilegierte Momente, gleichsam auf Ausnahmefälle zu beschränken, letzten Endes zur Annahme außerordentlicher Erleuchtungen oder privilegierter Erfahrungen des Geistes zwingt und damit in einen unhaltbaren Illuminismus hineinführt (271 f.). Nicht Vergesetzlichung, sondern Enthusiasmus müßte man dann dem Vatikanum I zum Vorwurf machen. Bekanntlich war Luther scharfsinnig genug um dies zu sehen⁴, während die Minorität auf dem Vatikanum I,

⁴ M. Luther, Schmalkaldische Artikel, in: WA 50, 245.

die die unfehlbaren Akte nur beschränken und an genau definierte Bedingungen knüpfen wollte, hier das eigentliche Problem übersehen hat.

So scharfsinnig Küng die Problematik der „durchschnittlichen“ Lehre von der Unfehlbarkeit aufweist, so sehr vergrößert er die Position des I. Vatikanischen Konzils, wenn er schreibt: „Aber das ist nun einmal die Lehre des Vatikanum I: Wenn der Papst nur will, so kann er alles auch ohne die Kirche“ (Unfehlbar?, 84). „Alle Bestimmungen auch des Vatikanum II hindern den Papst in keiner Weise, im Alleingang unfehlbare und natürlich erst recht fehlbare Proklamationen, wann und worüber er immer will, abzugeben“ (ebd., 83). Diese vergrößemde Interpretation bestreite ich mit H. Fries, K. Lehmann und vielen anderen Kritikern ganz entschieden⁵. Das Konzil hat die Unfehlbarkeit des Papstes (1.) ganz eindeutig auf Glaubensfragen beschränkt, und es hat sie (2.) an die Unfehlbarkeit der Kirche rückgebunden. Ausdrücklich erklärt das Konzil, der Papst sei dann unfehlbar, wenn er *ex cathedra*, d. h. als oberster Lehrer der gesamten Kirche letztverbindlich spricht, er besitze dann die Unfehlbarkeit, die Christus seiner Kirche gegeben hat (DS 3074). Die Frage ist freilich: wann spricht der Papst *ex cathedra*? Genügt es, daß er dies nur behauptet und beansprucht? Oder spricht er nur dann *ex cathedra*, wenn er tatsächlich Mund und Stimme des Glaubens der Kirche ist? Diese Frage nach den Bedingungen einer *ex-cathedra*-Entscheidung ist vom Vatikanum I geflissentlich ausgeklammert worden. Das Konzil hat nicht nochmals definiert, wann und wie der Papst eine *ex-cathedra*-Entscheidung fällt. Hier liegt das ungelöste und in dieser Form auch unlösbare Problem der gesamten Unfehlbarkeitslehre. Die Theologie ist deshalb nicht gehalten anzunehmen, daß es ganz genau bestimmbare päpstliche Akte gibt, die gleichsam „*ex opere operato*“ unfehlbar sind. Auch die höchst mißverständliche Aussage, päpstliche *ex-cathedra*-Entscheidungen seien aus sich („*ex sese*“) und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche irreformabel, kann bei einer nüchternen historischen Interpretation diese Meinung nicht decken.

Die Folgerung aus dem Gesagten kann nur sein: Küngs Infragestellung von *a priori* unfehlbaren Akten und daraus folgenden *a priori* irrtumslosen Sätzen betrifft eine Frage, welche das Vatikanum I offengelassen hat. Trotz seiner einseitigen und übertriebenen Interpretation des Konzils ist Küng deshalb der Sache nach historisch im Recht, wenn er sich nicht in direktem Gegensatz zum Vatikanum I sieht. Auf die Frage, ob sich das Konzil geirrt habe, antwortet er nämlich vorsichtig und zweideutig: „Besser wird man sagen: es war der Grundproblematik gegenüber blind“ (ebd., 123). Küngs Anfrage – das will sein Buch in erster Linie sein – ist darum als Frage in einem innerkatholischen Dialog durchaus möglich. Sie ist geeignet, das Problem um einen entscheidenden Schritt weiterzuführen.

⁵ Zur Interpretation des Vatikanum I vgl. den Beitrag des Vf., Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I, in: Theologische Quartalschrift 142 (1962) 47–83; abgedruckt in: Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 415–441 und in: *De doctrina Concilii Vaticani primi* (In Civitate Vaticana 1969) 383–409.

III. Unbefriedigende Antwort

Das Buch von H. Küng ist nicht nur eine Anfrage, es versucht auch eine Antwort. Es ist eine in eine Frage gekleidete These. Küng ist nämlich der Meinung, man könne die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche trotz ihrer immensen Probleme der Sache nach nicht aufgeben, wenn man nicht gleichzeitig die Verheißung Christi, daß er immer bis ans Ende der Welt mit seiner Kirche sein werde, aufgeben will. Es gilt deshalb, „eine Kurzschlußlösung nach rechts oder links zu vermeiden“ (Unfehlbar ?, 101) und durch die Aufhebung der Alternativen auf einer höheren Ebene eine Überwindung des Dilemmas zu versuchen. Die Lösung Küngs lautet: „Die Kirche wird in der Wahrheit erhalten, *trotz* aller immer möglichen Irrtümer“ (ebd., 143). Es gibt „ein grundlegendes Bleiben der Kirche in der Wahrheit, das auch von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird“ (ebd., 148). Küng interpretiert die Infallibilität (Unfehlbarkeit) der Kirche also als Indefektibilität (Unzerstörbarkeit) und als Perennität (Fortdauer) der Kirche. Er fügt jedoch ausdrücklich hinzu, daß es ihm dabei um eine Unzerstörbarkeit der Kirche und um eine Fortdauer der Kirche in der Wahrheit geht. „Sein und Wahresein der Kirche können gar nicht voneinander getrennt werden. Ist die Kirche nicht mehr in der Wahrheit, so ist sie überhaupt nicht mehr Kirche“ (ebd., 148 f.).

Diese Lösung Küngs begegnet im wesentlichen zwei Mißverständnissen, hinter denen sich freilich zwei ernste Probleme verbergen:

1. Es ist ein Mißverständnis zu meinen, Küng beschränke die Unfehlbarkeit auf Gott und kenne (wenigstens der Sache nach) keine analoge Teilnahme der Kirche an der Wahrheit Gottes. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit setzt der Sache nach eine solche Teilnahme voraus. Man kann Küngs Theorie also nicht auf eine (früh-)barthianische Dialektik von Gott und Welt festlegen und einem katholischen Analogie- und Partizipationsdenken gegenüberstellen. Küng lehnt nur ab, daß man die Teilnahme der Kirche an der Wahrheit Gottes auf ganz bestimmte Akte und Sätze „festnageln“ kann. Der einzelne Satz kann nach ihm irren, ohne daß dadurch das Bleiben der Kirche in der Wahrheit aufgehoben wird.

Hier setzt unsere kritische Nachfrage ein. In extremen Notfällen, wo es um Sein oder Nichtsein der „Sache Christi“ und damit der Kirche geht, soll die Kirche ja auch nach Küng „ein klares Wort sprechen, was da christlicher Glaube ist und was nicht“ (ebd., 195). Könnte sich jedoch die Kirche in einer solchen Situation, wo die Grundsubstanz des Christentums selbst in Frage steht, irren, könnte sie sich also von Christus distanzieren, dann wäre sie doch wohl nicht mehr die Kirche Christi, dann wäre sie auch nicht mehr indefektibel. Müssen also nicht wenigstens die entscheidenden grundlegenden Bekenntnisaussagen der Kirche bleibend in der Wahrheit gehalten sein? Etwas allgemeiner formuliert: Küng hat für seine Lösung zu wenig von Hegel gelernt und die Dialektik des Ganzen und der einzelnen Teile nicht beachtet. Zwar sind die einzelnen Teile, d. h. hier die einzelnen dogmatischen Sätze nur wahr, wenn und insofern sie im Ganzen „aufgehoben“ sind (vgl. DS 3016); eine Theorie der Unfehlbarkeit kann

also nicht von einzelnen a priori irrtumslosen Sätzen ausgehen; umgekehrt kann aber auch das Ganze, hier die Kirche, nicht in der Wahrheit sein, wenn dieses Ganze nicht wesentliche und entscheidende einzelne Sätze in sich aufnehmen kann. Ist das nicht der Fall, verliert das Bleiben der Kirche in der Wahrheit seinen konkreten Ernst, man kann dann, wenn man will, immer ausweichen und muß sich nie konkret entscheiden. Das Christentum wird dann in letzter Instanz zu einem Mythos (vgl. 263 f). Deshalb gilt der Satz Luthers: „Tolle assertiones et Christianismum tulisti.“⁶

2. Es ist ein Mißverständnis zu meinen, Küng spiele das Bleiben in der Wahrheit gegen die Satz Wahrheit und gegen verbindliche Glaubenssätze aus. Küngs drastische Sprache legt dieses Mißverständnis zwar an manchen Stellen nahe. Es gibt aber ganz eindeutige Aussagen, die erkennen lassen, daß es auch für ihn wahre und als wahr erkennbare Sätze gibt, die nicht gleichrangig neben anderen Sätzen stehen (vgl. Unfehlbar ?, 131). Dennoch steckt hinter seinem pragmatischen Wahrheits- und Dogmenverständnis ein schwerwiegendes Problem. Auf Grund dieses Ansatzes kann nämlich Küng die Dogmen nur noch „als eine Maßnahme auf Zeit“, als „eine situationsbedingte pragmatische Sprachregelung“ (ebd., 120) „in kirchlicher Verbindlichkeit und situationsbedingter Vorläufigkeit“ (ebd., 195) verstehen. Die Frage ist freilich: Wie kann eine nur vorläufige Formel „ein endgültiges Ja oder Nein“ (ebd., 120) fordern, wie kann sie zu einer „definitiven und obligatorischen Formel“ (ebd., 119) werden? Unbedingte Zustimmung ist doch nur gegenüber unbedingter Wahrheit verantwortbar. Alles andere wäre, wie J. Ratzinger und K. Lehmann mit Recht sagen, eine „totalitäre Zwangsmaßnahme“ (115), „etwas grauenhaft Willkürliches, Absolutistisches und Gewalttätiges“ (354). Deshalb setzt die Verbindlichkeit der Glaubenssätze deren Irrtumslosigkeit voraus.

An dieser Stelle werden die Grenzen eines rein funktionalen, pragmatischen und situationsbezogenen Wahrheits- und Sprachverständnisses offenkundig. Philosophisch geht es hier, wie L. Scheffczyk herausgestellt hat, um nichts weniger als um die Einheit von Satz Wahrheit und Seinswahrheit (166 ff.) und um die ontologischen Implikationen geschichtlicher Aussagen. Theologisch geht es darum, daß uns – was Küng mit seiner eindrucksvollen Betonung des Primats des Evangeliums gegenüber der Kirche an sich durchaus sagen will, aber hinsichtlich des Dogmas nicht konsequent durchhält – in der Verkündigung nicht nur menschliches Pragma, sondern schlechterdings vorgegebene und unverfügbare Wahrheit begegnet. Wäre das Dogma nur noch situationsbedingte kirchliche Sprachregelung, dann wäre es keine Gestalt des freimachenden Evangeliums mehr, sondern tiefste Versklavung unter das Gesetz der jeweiligen Stunde. Hier steht in der Tat alles auf dem Spiel.

Zusammenfassend: H. Küng wendet sich zu Recht gegen einen Dogmatismus, d. h. „eine undialektische und unkritische Isolierung und Verabsolutisierung“ des Dogmas, bei der die Funktionalität und Sachgebundenheit einer Definition übersehen und mit

⁶ M. Luther, *Der servo arbitrio*, in: WA 18, 603

dem „Dogma in Geschichte“ nicht ernst gemacht wird (ebd., 140). Zumindest latent besteht jedoch in seinem Buch die Gefahr, daß der absolut verpflichtende Ernst des Anspruchs des Evangeliums zugunsten vorläufiger pragmatischer Lösungen und eines u. U. recht konturenlosen Bleibens in der Wahrheit relativiert wird. Hans Küng will diese Konsequenz keineswegs. Sie liegt jedoch in der logischen Verlängerung mancher seiner Ansätze. Will man, was bei H. Küng der Fall ist, ein Christentum mit konkreten Verbindlichkeiten, dann muß man auch sagen: Einen letztverbindlichen Anspruch ohne letzten Wahrheitsanspruch kann und darf es um der Verantwortbarkeit des Glaubens willen nicht geben.

IV. Weiterführende Gesichtspunkte

Will man aus dem Engpaß und aus den Aporien der traditionellen Unfehlbarkeitslehre wie aus der verfahrenen Diskussion über dieses Problem herauskommen, dann ist dies nur durch eine grundsätzliche Besinnung auf das theologische Wahrheitsverständnis möglich. Hier können nur zwei in diese Richtung weiterführende Gesichtspunkte angedeutet werden:

1. Theologische Wahrheit ist Zeugniswahrheit. Die Rede von unfehlbaren Sätzen wurde bereits als ein Mißverständnis herausgestellt. Unfehlbarkeit ist keine Qualität von Sätzen, sondern von Personen und Instanzen. Näherhin ist Unfehlbarkeit der Anspruch einer Person oder einer Instanz, mit dessen Hilfe sie bestimmte Aussagen von vornherein als gültig garantieren will⁷. Hier bürgt also die Person oder die Instanz für die Wahrheit einer Aussage. Hinter dem Begriff der Unfehlbarkeit kommt damit eine viel umfassendere Wirklichkeit zum Vorschein, nämlich, daß theologische Wahrheit immer Zeugniswahrheit ist. Sie begegnet uns nur im Akt bezeugenden Sprechens und kann nur auf Grund der Autorität des Zeugen anerkannt werden. So bezeugt sich Gott im Akt der Offenbarung selbst, wir glauben seinem Wort nicht auf Grund innerer Einsicht in das Gesagte, sondern auf Grund der „auctoritas ipsius Dei revelantis“ (DS 3008). In ähnlicher Weise ist Jesus Christus in einem Verkündiger und Verkündigter, Zeuge und Bezeugter; er ist und bringt die Herrschaft Gottes, die er verkündet, in Person; seine „Sache“ läßt sich nicht von seiner Person ablösen. Schließlich ist auch die Osterbotschaft nicht ablösbar von den Erst- und Urzeugen, nur über sie haben wir einen Zugang zum Auferstehungsglauben. Wenn deshalb die katholische Tradition festhält, daß es – freilich anders als bei Christus und den Aposteln – auch in der nachapostolischen Kirche *innerhalb* der gemeinsamen Zeugenschaft *aller* Christen

⁷ Vgl. E. Jünger, L'autorité du Christ suppliant, in: L'infalibilité. Son aspect philosophique et théologique, hrsg. v. E. Castelli (Paris 1970) 201. Vgl. auch die Besprechung von E. Jünger, Irren ist menschlich. Zur Kontroverse um Hans Küngs Buch „Unfehlbar? Eine Anfrage“, in: Evangelische Kommentare 4 (1971) 75–80.

qualifizierte Zeugen gibt, mit denen man in Glaubensgemeinschaft stehen muß, dann wahrt sie damit eine Grundstruktur der gesamten Heilsordnung.

Dieser Ansatz bei der theologischen Wahrheit als Zeugniswahrheit ist geeignet, uns von dem Schreckgespenst von einzelnen a priori irrumslosen Akten und Sätzen zu befreien. Der Zeuge des Glaubens ist nämlich für die Gemeinschaft der Glaubenden da; sein Anspruch, unfehlbar die Wahrheit zu bezeugen, hat nur dann einen Sinn, wenn dieser Anspruch von anderen anerkannt wird. Die Unfehlbarkeit erreicht ihr Ziel nur dann, wenn auch ihre Erkenntnis und Anerkenntnis durch die andern selbst nochmals unfehlbar ist⁸. Deshalb kann die „infallibilitas in docendo“ gar nicht ohne die „infallibilitas in credendo“ sein. Eine Unfehlbarkeit des Papstes ohne die Unfehlbarkeit einer ihm zustimmenden Kirche wäre ein Unbegriff. Der Papst kann nur insoweit unfehlbar sein, als ihn die Kirche als den sprechenden Mund und Zeugen ihrer eigenen Unfehlbarkeit anerkennt. Würde sie ihm diese Anerkennung (nicht zu verwechseln mit der vom Vatikanum I abgelehnten nachträglichen Zustimmung zu einer Kathedralentscheidung, wodurch diese erst ihre juristische Verbindlichkeit erlangt) versagen, dann wäre der Papst im Extremfall häretisch oder schismatisch, dann wäre er gar nicht mehr Papst. Das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes und jeder einzelne unfehlbare Akt des Papstes hat also nur einen Sinn als ein von der Kirche unfehlbar geglaubtes Dogma. Zumindst auf der pragmatischen Ebene sind die Päpste bei den beiden Kathedralentscheidungen von 1854 und 1950 auch entsprechend verfahren: sie haben sich zuerst versichert, was die Kirche glaubt. Was von der Definition von Dogmen gilt, gilt auch von deren Interpretation: sie sind nicht als isolierte a priori klare und irrumslose Sätze wahr und verbindlich, sondern sie sind in der Weise wahr und verbindlich, in der sie in der kirchlichen Gemeinschaft verstanden werden.

2. Theologische Wahrheit ist geschichtliche Wahrheit. Dieser Gesichtspunkt hängt mit dem ersten eng zusammen. Denn als Zeugniswahrheit ist eine Glaubenswahrheit nur im geschichtlichen Akt des Bezeugens inmitten einer konkreten Glaubenssituation „da“. Dieser geschichtliche Aspekt des Dogmas ist vom Verfasser früher ausführlich behandelt worden⁹; deshalb sei es erlaubt, ihn hier in Form einer zusammenfassenden und mehr persönlichen Stellungnahme zur ganzen Unfehlbarkeitsdiskussion darzulegen.

An entscheidender Stelle seines Buchs hat Hans Küng meine Auffassung von der Unfehlbarkeit ausführlich zitiert und sich ganz mit ihr identifiziert (Unfehlbar?, 162 f.). Es heißt dort: „Die Überwindung des kirchlichen Triumphalismus durch das Vatikanum II betrifft also auch das Wahrheitsverständnis der Kirche und fordert eine neue, tiefere Interpretation des so mißverständlichen Begriffs der Unfehlbarkeit. Dieser Begriff gehört wie kein anderer zu der noch unbewältigten Vergangenheit des Vatika-

⁸ Vgl. R. Panikkar, Le sujet de l'infaillibilité. Solipsisme et vérification, in: L'Infaillibilité, 427 ff.

⁹ Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1965); Geschichtlichkeit der Dogmen?, in dieser Zschr. 179 (1967) 401–416.

num I. Versteht man ihn recht, dann bedeutet er das Vertrauen des Glaubens, daß die Kirche durch den Geist Gottes trotz mancher Irrtümer im einzelnen grundlegend in der Wahrheit des Evangeliums gehalten wird. Unfehlbarkeit wäre dann dynamisch und nicht statisch zu verstehen: in und durch die Kirche vollzieht sich beständig der eschatologische Konflikt mit den Mächten der Unwahrheit, des Irrtums und der Lüge; nach der Überzeugung des Glaubens wird sich dabei die Wahrheit immer wieder durchsetzen und nie endgültig verloren gehen. So kann die Kirche auf Grund ihres Glaubens gerade im Konflikt um die rechte Erkenntnis der Wahrheit ein Zeichen der Hoffnung sein für die menschliche Gesellschaft. Sie muß durch ihr eigenes Beispiel bezeugen, daß es niemals sinnlos, wohl aber beständig notwendig ist, weiterzusuchen und weiterzugehen in der Gewißheit, daß die Wahrheit sich bewähren wird. Der Weg, den die Kirche selbst vom Vatikanum I zum Vatikanum II gegangen ist, ist ein Zeugnis dieser Hoffnung“.

Ich stehe zu diesen Sätzen nach wie vor. Sie stehen der Position von H. Küng sehr nahe. K. Rahner nennt deshalb Küng und mich in einem Atemzug (9). Trotzdem besteht ein entscheidender Unterschied: ich habe mein Verständnis der Unfehlbarkeit auf dem Hintergrund einer Verhältnisbestimmung von Sprache, Wahrheit und Wirklichkeit entwickelt, welche die Satz Wahrheit und das Gehaltenwerden in der Wahrheit in innerer Zuordnung zueinander sieht. Das bedeutet, daß auch der einzelne dogmatische Satz als geschichtlicher und menschlicher Satz zwar mit Meinungen, Vorstellungshintergründen, Motiven usw. vermischt sein kann, die irrig sein können, daß er aber zumindest in der Weise an dem Gehaltenwerden der Kirche in der Wahrheit teilhat, daß er in seiner Grundausrichtung den Zugang zu dieser Wahrheit nicht verunmöglichen kann, sondern – wenn auch in unter Umständen sehr defekter Weise – auf diese ihn je übersteigende Wahrheit hinweist. Während jedoch K. Rahner darauf Wert legt, daß die Infallibilität „auf die Wahrheit des einzelnen definierten Satzes als solchen bezogen ist“ (9), vermag ich die Wahrheit des einzelnen Satzes nur im Zusammenhang aller dogmatischen Sätze, der Geschichte dieser Sätze, ihres Verhältnisses zur Schrift und zur gegenwärtigen Verkündigungssituation zu verstehen. Dieser Zusammenhang ist für mich nichts Statisches, sondern ein ständiger lebendiger Interpretationsprozeß, in dem ein Dogma jeweils nach vorn offen ist. Der einzelne Satz ist wahr, insofern er im Strom dieser Geschichte „mitschwimmt“ und von dort her seinen Stellenwert und seine Sinnausrichtung erhält. Wird er aus diesem Gesamtzusammenhang herausgerissen, dann kann er tatsächlich sowohl wahr wie falsch sein.

Auf diese Weise glaube ich nicht nur der hoffnungslosen Engführung auf einzelne und isolierte a priori als irrumslos garantierte Satz Wahrheiten entgangen zu sein, ich glaube zugleich, daß dieses Verständnis dem biblischen Wahrheitsverständnis entspricht. Für den biblischen Wahrheitsbegriff ist es nämlich charakteristisch, daß die Wahrheit nicht nur gewußt, gesagt, gehört und gegebenenfalls verkannt, verhüllt, verleugnet werden kann, sondern daß sie geschieht. Wahrheit ist, was sich in der Geschichte bewährt und was sich in der Zukunft herausstellen wird. Dieses Wahrheitsverständnis

streift haarscharf an den Pragmatismus und ist doch himmelweit von ihm verschieden. Ist es doch die Grundüberzeugung des Glaubens, daß es nicht das eigene Tun (Pragma) des Menschen ist, das sich in der Geschichte bewährt, dieses steht vielmehr immer unter dem Vorzeichen der Sünde, sondern das Handeln Gottes, das in Jesus Christus ein für allemal geschehen und in und durch die Kirche bleibend gegenwärtig ist. So vertraut die Kirche auf die eschatologische Bewahrheitung ihrer Glaubensbekenntnisse. Dogmen sind damit immer zugleich endgültig und vorläufig. Nur über eine solche Gesamtkonzeption eines theologischen Wahrheitsverständnisses kann man aus den Engpässen der Unfehlbarkeitslehre herauskommen. Nur so kann man verhindern, daß die gesamte Diskussion in einer Sackgasse endet.

V. Noch katholisch?

Verständlicherweise hat sich das öffentliche Interesse an der Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit weniger mit den Grundlagenfragen als mit der konkreten Frage befaßt: ist Küngs Lehre noch katholisch oder ist Küng ein – Ketzer? Anlaß zu dieser Frage bestand nach dem scharfen Einspruch von K. Rahner, der keine gemeinsame kirchliche Diskussionsgrundlage mit Küng mehr sehen konnte (31 f.), nach den Erklärungen der deutschen, italienischen und französischen Bischofskonferenz und vor allem nachdem bekannt wurde, daß die römische Glaubenskongregation gegen Küng ein Verfahren eröffnet hat.

Mir scheint, daß K. Rahner und K. Lehmann mit ihren kritischen Artikeln alles andere getan haben, als daß sie Küng in Rom ans Messer geliefert hätten. Im Gegenteil, sie haben seine Position eher gestärkt. Durch seinen Sammelband hat Rahner eine Verurteilung Küngs durch Rom eher schwieriger als leichter gemacht. Einmal ist eine solche Verurteilung vom Standpunkt des Lehramts aus jetzt nicht mehr so dringlich erforderlich. Die Theologen haben gezeigt, daß sie die anstehenden Fragen unter sich selbst lösen wollen und können. Eine Komplizenschaft und eine gegenseitige Amtshilfe von Theologieprofessoren besteht offensichtlich nicht. Das Lehramt braucht also nicht von außen eingreifen. Eine direkte Stellungnahme des Lehramts ist durch diesen Sammelband zum zweiten aber auch sachlich schwieriger geworden. Ein bereits vor Küngs Buch erschienener und nunmehr in dem Sammelband abgedruckter Artikel Rahners zeigt, welche sachlichen Interpretationsschwierigkeiten und welcher großen Interpretationsspielraum das I. Vatikanische Konzil zuläßt. Für Rahner ist dieser Spielraum so groß, daß er sich – trotz des bleibenden grundsätzlichen Dissenses – sogar zu einer möglichen operationellen Einigung mit Küng verstehen kann. Der Sache nach sind sich beide Theologen viel näher, als es die harte Sprache auf beiden Seiten vermuten läßt.

Das zeigt auch ein dritter Gesichtspunkt: Die Lehre Küngs von der Unfehlbarkeit ist nicht so eindeutig, daß man die Frage mit der Verurteilung von ein paar aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen erledigen könnte. Besonders J. Ratzinger hat auf-

gewiesen, daß diese übliche römische Methode hier absolut nicht ausreicht, da sich das Buch von Küng entgegen dem ersten Eindruck bei genauerer Lektüre als recht „verwinkelt“ herausstellt, mag man das nun als Dialektik, als Differenzieren, als saluatorische Klauseln, als Widersprüche, als Eile oder wie immer erklären. Küng läßt sich auf jeden Fall nicht auf ein eindeutiges Nein zum Vatikanum I festlegen. „Wer das Buch von Hans Küng genau liest, wird mit Verwunderung feststellen, daß hinter seiner dramatischen Sprache sich eine merkwürdige Unentschiedenheit in der Sache verbirgt“ (116). Nach dem geltenden kanonischen Recht muß ein Widerspruch zur kirchlichen Lehre formell nachgewiesen werden. Dieser Nachweis ist bisher weder von Rahner noch von anderen erbracht worden. Solange deshalb das Fragezeichen auf dem Buchumschlag ernst gemeint und ernst genommen wird, steht es niemand zu, die Tür zuzuschlagen (371).

Die Frage, wie das kirchliche Lehramt in dieser Situation handeln kann und soll, ist äußerst schwierig. Eine direkte lehramtliche Verurteilung wäre unter diesen Umständen nicht zu rechtfertigen. Es ist sogar die Frage, ob sie wirksam wäre. Die gegenwärtig geltende Verfahrensordnung der römischen Glaubenskongregation wird heute auch von vielen Katholiken als nicht fair und als nicht dem modernen Rechtsempfinden entsprechend abgelehnt. Deshalb könnten lehramtliche Maßnahmen statt zur Stärkung der römischen Autorität nur zu einem weiteren Autoritätsverlust führen. Das sollte das kirchliche Lehramt veranlassen, seine Methoden gründlich zu überdenken und sich zu fragen, wie es unter den heutigen Verhältnissen seiner pastoralen Verantwortung für den Glauben der Kirche wirksam nachkommen kann.

Die Alternative zu einer Verurteilung ist nicht, gar nichts zu tun. Am ehesten bietet sich die Form der biblischen Paraklese (Mahnung) an. Sie ist „ein Herbeirufen, Anrufen, Aufrufen, des weiteren ein Auffordern, Aufmuntern, Aneifern, Anfeuern, ein Bewegen, Bedrängen, Beschwören, ein Bitten, aber auch ein Ermutigen, Begütigen und Trösten“¹⁰. Sie verbindet also Autorität und Strenge mit menschlichem und christlichem Verständnis; sie ist die Grundform einer „geistlichen“ Rede. Das Lehramt könnte etwa den Gläubigen das Problem erläutern, das alle Verbindende herausstellen, die verbindlichen Glaubensgrundlagen aufzeigen und kritische weiterführende Fragen stellen. Auf diese Weise könnte es die Gläubigen zu einem verantwortlichen mündigen Urteil befähigen. Die deutsche Bischofskonferenz hat im Unterschied zu den italienischen Bischöfen in ihrer Stellungnahme einen solchen neuen Stil versucht und dabei für ihre in der Sache feste, in der Form jedoch faire und theologisch qualifizierte Stellungnahme mit Recht Anerkennung gefunden. Rom wäre klug beraten, wenn es in gleicher oder ähnlicher Weise reagieren würde.

Fassen wir zusammen: Hans Küng hat in seinem Buch „Unfehlbar?“ eine Frage gestellt, die innerkatholisch möglich ist und sogar hilfreich sein kann; er hat diese

¹⁰ H. Schlier, Die Eigenart der christlichen Mahnung nach dem Apostel Paulus, in: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II* (Freiburg, Basel, Wien 1964) 340.

Frage aber in einer Weise beantwortet, die ernsthafte Bedenken hinsichtlich der konkreten Verbindlichkeit und der „Sachhaltigkeit“ von Glaubensbekenntnissen aufwirft. Diese Fragen lassen sich weder durch kirchliche Verurteilungen noch durch theologische Polemiken lösen. Sie erfordern von der Theologie eine Grundlagenbesinnung auf ihr Wahrheitsverständnis, von der Kirche ein Nachdenken darüber, ob ihre konkreten Strukturen und Methoden der Überzeugungskraft des Evangeliums in dieser Zeit gerecht werden. Würde die Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit dazu führen, dann wäre sie nicht umsonst und alles andere als zum Schaden der Kirche gewesen.

Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft

Kann man sich eine Gesellschaft ohne Wettbewerb überhaupt vorstellen? Ich meine, sie müßte todlangweilig sein.

Wettbewerb im Sport

Sport könnte es in dieser Gesellschaft nicht geben, denn Sport lebt vom Wettbewerb, Sport ist geradezu begrifflich eins mit Wettbewerb. Körperliche Übungen kann man anstellen ohne Wettbewerb, ohne Seitenblick auf andere, einfach genau nach Vorschrift, aber das ist kein Sport, das ist Exerzieren; die Vorschrift heißt Exerzierreglement. Aber selbst da läßt sich der Wettbewerb nicht ganz verdrängen: in der Genauigkeit des Stechschritts beim Parademarsch suchten nicht nur die preußischen Regimenter sich gegenseitig auszustechen; selbst internationalen Wettbewerb gab es: der sowjetische Rotarmist setzte das Äußerste ein, um den preußischen Grenadier noch zu übertreffen in der absoluten Genauigkeit, mit der die Kommandos ausgeführt wurden. So tief ist der Wettstreit, die Neigung zum Wettbewerb in der Menschennatur verwurzelt.

Daß die Hoch- und Höchstleistungen des Sports Früchte des Wettbewerbs sind, darüber braucht man keine Worte zu verlieren. Aber in *jedem* sportlichen Spiel ist der Wettbewerb das belebende Element: man will es den anderen gleichtun, ja, wenn möglich, sie übertreffen. Auch wenn das letztere nicht gelingt, macht schon allein dieses Streben Freude; nicht der Sieger allein hat und behält Freude am Sport; auch die anderen haben und behalten trotz der gewissen Enttäuschung, die sie hinnehmen müssen, Freude am Sport und bleiben ihm treu. Auch sie erleben, wie im Wettkampf mit den überlegenen Partnern ihre eigenen Leistungen steigen. Gewiß, sie lernen auch von denen, die es besser können als sie, schauen ihnen diesen und jenen Kunstgriff ab; in der Hauptsache aber entspringt ihre Leistungssteigerung doch wohl dem durch den Wettbewerb geweckten, im Wettbewerb betätigten *Ehrgeiz*. Daß dieser Ehrgeiz zu Überforderung der Leistungsfähigkeit führen kann, daß das ständige Überbieten hochgezüchteter Rekorde durch noch stärker überzüchtete eine bedenkliche Erscheinung ist, wissen wir alle. Wir kennen auch die Entartungserscheinungen, daß der Wettbewerb mit unehrlichen Mitteln ausgetragen, ja selbst in sein Gegenteil verfälscht wird. Nichtsdestoweniger bleibt bestehen: die Leistungen des Sports, auch die Bedeutung, die dem Sport in unserer heutigen Gesellschaft vor allem im Guten, nur in be-

schränktem Ausmaß auch im Bösen zukommt, beruhen entscheidend auf der Motivationskraft des Ehrgeizes im Wettbewerb. Eine stark durch den Sport und das Sportleben geprägte, am Sport interessierte, um nicht zu sagen: sich mit dem Sport und den Sportgrößen identifizierende Gesellschaft, eine Gesellschaft, die den Sport zu ihrem Idol erhoben hat, ist damit allein schon vom Wettbewerb gezeichnete Gesellschaft, wettbewerbliche Leistungsgesellschaft. Vom Sport überträgt sich das mehr oder weniger auf alle Lebens- und Leistungsbereiche, namentlich auf die Wirtschaft oder, allgemeiner gesagt, auf den Existenzkampf im Leben überhaupt.

Wettbewerb im Existenzkampf

Von diesem Wettbewerb in der Wirtschaft und im Existenzkampf des Lebens wird gern in der Sprache und Begrifflichkeit des Sports gesprochen; mit diesem Trick erschleicht man für ihn sehr geschickt die Sympathie, die der sportliche Wettbewerb mit vollem Recht genießt, die aber nicht ohne weiteres auf einen Wettbewerb übertragen werden darf, der ganz anderer Art ist und darum auch anders beurteilt oder jedenfalls zunächst einmal eigens geprüft werden muß; im Vergleich mit dem *Ernst* des Wettbewerbs in der Wirtschaft und im Lebenskampf ist der Wettbewerb im Sport eben doch nur *Spiel*. Der große Unterschied zwischen beiden ist dieser: wer im sportlichen Wettkampf den Sieg verfehlt, kann ohne weiteres seine sportliche Betätigung fortsetzen und von neuem zum Wettkampf antreten, er darf nur den Mut nicht verlieren; wer im Wettkampf der Wirtschaft unterliegt, bleibt im allgemeinen auf der Strecke; nur im günstigen Ausnahmefall kann er sich wieder erheben und neu beginnen. Der im wirtschaftlichen Wettkampf auf der Strecke Gebliebene hat *substanzielle* Verluste erlitten und ist darum effektiv *geschwächt*, während umgekehrt der erfolgreiche Wettbewerber absolut und relativ *stärker* geworden ist. Dieser wesentliche Unterschied zwischen sportlichem und wirtschaftlichem Wettbewerb wird gern unterschlagen; darum war es mir wichtig, ihn von vornherein deutlich herauszustellen.

Ist es im Sport der Ehrgeiz, der zur Bestleistung im Wettkampf anfeuert, so sei es in der Wirtschaft – so wird wenigstens im allgemeinen angenommen – das *Erfolgstreben* vor allem in der Gestalt des Erwerbs- oder Gewinnstrebens (insofern ist also der „Profi“ kein Sportler, sondern Erwerbsperson). Nach aller Erfahrung erweist sich denn auch das wirtschaftliche Erfolgstreben – wie immer es genauer zu interpretieren sein mag – als eine ungeheuer starke Motivation; eine Gesellschaft, die Wert auf wirtschaftliche Leistung legt, kann auf diese Motivationskraft gar nicht verzichten. Das gilt nicht nur von der Wirtschaft der sogenannten kapitalistischen Länder, sondern – wenn auch zum Teil in abgewandelter Weise – von der kommunistischen Wirtschaft. Beiden Wirtschaftsweisen gemeinsam aber ist, daß der im Sport an erster und von Rechts wegen sogar an einziger Stelle stehende *Ehrgeiz* auch in der Wirtschaft

eine höchst bedeutsame Rolle spielt. Das gilt vom Unternehmer, es gilt auch, wenn auch nicht ganz im gleichen Grad, vom unselbständig Erwerbstätigen.

Der Unternehmer will auf seine Leistung, auf die Entwicklung seines Unternehmens, auf die Qualität seiner Produkte, auf das Renommee seiner Firma stolz sein können und vergleicht sie deswegen mit der Leistung anderer, hinter denen er nicht zurückbleiben will; kann er schon nicht den ersten Platz belegen, so will er doch immerhin einen respektablen Platz erringen. Auch der Angestellte und Arbeiter wählt seinen Arbeitsplatz nicht ausschließlich danach, wo er den höchsten Lohn erzielt; auch er legt Wert darauf, eine Arbeit zu leisten, auf die er stolz sein, mit der er sich vor anderen sehen lassen kann, mit der er Ehre einlegt; nicht nur um seines Fortkommens, d. h. um seines Aufstiegs zu höheren Gehaltsklassen oder Lohnstufen, sondern auch um der Achtung willen, die er genießt, ist er bestrebt, sich zu qualifizieren; die namentlich von den Gewerkschaften stark betonte und geübte Solidarität der Arbeitnehmerschaft hindert keineswegs den Leistungswettbewerb um die besseren Arbeitsplätze, wobei die Qualifikation, die Berufsehre, ganz allgemein das Prestige eine nicht zu unterschätzende Motivationskraft ausübt.

Das wirtschaftliche Erfolgstreben

Wie aber verhält es sich speziell mit dem *wirtschaftlichen Erfolgstreben* als Motor des wirtschaftlichen Wettbewerbs? – Nach dem Schulmodell des homo oeconomicus wäre der „Tauschvorteil“, d. i. der materielle Vorteil an Tauschwert, überhaupt die einzige und alleinige Triebkraft der Wirtschaft; diese wäre ein Tauschgeschehen, in dem alle Beteiligten um die Wette nach nichts anderem als dem größten Tauschvorteil streben. Hier ist nicht der Ort, auf die anthropologische Ungeheuerlichkeit dieser Fratze des homo oeconomicus näher einzugehen oder die Unsinnigkeit einer Vorstellung von der Wirtschaft anzuprangern, die nur das Tauschgeschehen, die rechtsgeschäftlichen Tauschakte, sieht und analysiert und dabei völlig übersieht und verkennt, daß Wirtschaft sich abspielt in *Wertschöpfung* (Erstellung von Sachgütern und Dienstleistungen) und *Wertverzehr* (Aufwand für die Wertschöpfung und Endverbrauch) und daß die Wirtschaftsgesellschaft keine bloße Händlergesellschaft ist, sondern vor allem ein *Leistungsverbund* im Dienst der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse. Um all das geht es hier nicht, sondern nur um die Frage: wenn wir unterstellen, daß eine Hochleistungswirtschaft, wie wir sie sowohl in kapitalistischen als auch in kommunistischen Ländern vorfinden, den *vom Streben nach wirtschaftlichem Erfolg ange-stachelten Wettbewerb* mehr oder weniger aller am Wirtschaftsleben Beteiligten als Triebkraft benötigt, *worin besteht* dann oder *welcher Art* ist dieser „wirtschaftliche Erfolg“? Der Typus dieser Wirtschaftsgesellschaft wird sich weitgehend *danach* bestimmen.

Nach weit verbreiteter primitiver Vorstellung wäre es der rein oder grob materielle Erfolg, in der Sprache des Jargons der „Profit“. Die Menschen – gemeint ist die kleine Minderheit der Unternehmer, wogegen die überwältigende Mehrheit der unselbständig Erwerbstätigen nur als Betriebsmittel zählen – seien Profitjäger und weiter nichts. Nun gibt es Wirtschaften, in denen man wirklich nur Profitgier und sonst nichts kennt; das ist typisch der Zustand wirtschaftlich *unterentwickelter* Länder, ja es ist gerade eine der wichtigsten *Ursachen* ihres Tiefstands. Derjenige, dem es nur um Profit geht, leistet keine Wertschöpfung, sondern entzieht nur denen, die mühsam etwas mehr an Werten geschaffen haben, als sie benötigen, um sich und ihre Familien kümmerlich am Leben zu erhalten, auch noch diesen geringfügigen Überschuß, um ihn zu verprassen oder zu verschieben. Nach unseren Begriffen verdienen diese Ausbeuter, Wucherer und Schieber gar nicht die ehrende Bezeichnung „Unternehmer“. Ich behaupte: jede Wirtschaft, deren sogenannte Unternehmer sich nur von Profitgier leiten lassen, bleibt eine Elendswirtschaft, und jedes Volk, das nur solche „Unternehmer“ hervorbringt, bleibt ein armes, rückständiges Volk. Jede Wirtschaft, die Leistungen vollbringt, die einer wachsenden Menschenzahl steigenden Wohlstand verschafft, beweist eben dadurch, daß ihre Unternehmer etwas anderes kennen und erstreben als Profit, und daß ihr *Wettbewerb untereinander* etwas anderes zum Gegenstand hat, als sich gegenseitig die Profite streitig zu machen.

Erfolgstreben der Unternehmer

Worin besteht denn nun aber der wirtschaftliche Erfolg, um den die Unternehmer – oder muß man richtiger sagen: die Unternehmen? – in der Hochleistungswirtschaft, gleichviel ob kapitalistischer oder kommunistischer Prägung, miteinander im Wettkampf liegen und der den wirtschaftlichen Aufschwung des Ganzen trägt?

Vielleicht erregt es Verwunderung, daß ich hier Wirtschaft kapitalistischer und kommunistischer Prägung nebeneinander stelle. Ist es nicht einer der fundamentalen Unterschiede zwischen kapitalistischer und kommunistischer Wirtschaft, daß erstere den Wettbewerb zur Grundlage hat, letztere dagegen den Plan und eben damit den Wettbewerb ausschließt? Meines Erachtens ist das ein Fehlurteil; wenn man Überspitzungen liebt, könnte man vielleicht sogar das Gegenteil behaupten: in der kapitalistischen Wirtschaft besteht eine immanente Tendenz, den Wettbewerb auszuschalten; der Wettbewerb neigt dazu, sich selbst umzubringen; in der kommunistischen Wirtschaft macht sich immer dringender das Bedürfnis geltend, den Wettbewerb soviel wie möglich zu verstärken, der allerdings als „sozialistischer Wettbewerb“ etwas anders aussehen soll als der Wettbewerb in der kapitalistischen Wirtschaft, aber immerhin: Wettbewerb um den wirtschaftlichen Erfolg.

Fragen wir zunächst, *welcher* wirtschaftliche Erfolg den kapitalistischen Unternehmer zum Wettbewerb anspricht. Um im wirtschaftlichen Existenzkampf zu bestehen,

muß er – um den von *Briefs* geprägten Ausdruck zu gebrauchen – „die Kosten in Schach und Proportion halten“ und dafür sorgen, daß die Erlöse mindestens die Kosten decken; will er nicht nur überleben, sondern am wirtschaftlichen Wachstum teilnehmen, will er ebenso schnell oder schneller als seine Wettbewerber vorankommen, dann muß er Überschüsse erzielen. Kurzformel: Kosten minimieren, Erlöse und damit Gewinne maximieren. Damit ist aber schon gesagt: für den echten Unternehmer ist der Gewinn oder deutlicher gesagt die Reichtumsvermehrung weder Selbstzweck noch Endziel, sondern vor allem *Mittel* zu dem, worum es ihm eigentlich geht: sein Unternehmen soll blühen und wachsen; er will neue, größere, leistungsfähigere Anlagen schaffen und darin seine schöpferische Phantasie und Gestaltungskraft betätigen; er will erleben: ich kann etwas neues (*Schumpeter*: neue Kombinationen der Produktionsmittel) nicht nur ausdenken, sondern ich kann sie *verwirklichen*; ich kann meine unternehmerischen Pläne durchsetzen im Kampf mit anderen, die *ihre* Pläne durchsetzen wollen; dieser Erfolg beweist mir, daß *ich* der Tüchtigere (oder jedenfalls der Stärkere) bin. Nicht reich zu sein und noch reicher zu werden, sondern ein *Unternehmensreich* aufzubauen und zu beherrschen und dieses Reich zu *mehren*, es horizontal auszubreiten und vertikal zu vertiefen, *das* ist der Ehrgeiz, *das* ist die Leidenschaft des Unternehmers; sie treibt ihn in die Wettkämpfe mit anderen Unternehmern (Unternehmen), und dieser Wettkampf treibt den wirtschaftlichen Fortschritt voran; erlahmt diese Leidenschaft beim Unternehmer, dann kann es geschehen, daß er den Wettkampf einstellt, Waffenstillstand oder endgültigen Frieden mit dem Konkurrenten schließt und in Stagnation verfällt, wenn er nicht gar die Produktion einschränkt, um aus der Verknappung der Ware Monopolrente zu beziehen.

In einer Gesellschaft von Eigentümer-Unternehmern, in der die Gewinne ihnen selbst als den Eigentümern zufallen, kann auch der Profit als solcher ein wirksamer Ansporn zum Wettbewerb sein; in einer Wirtschaft, in der die großen Unternehmen fast ausnahmslos von Nicht-Eigentümern, d. i. von Leuten geleitet werden, die *nur* Unternehmer sind, kann nur der Erfolg des *Unternehmens als solchen*, sein Wachstum, sein Marktanteil, gegebenenfalls seine Marktherrschaft, sein Einfluß im Raum von Wirtschaft, Gesellschaft und nicht zuletzt Politik, die entscheidende Antriebskraft sein. Am materiellen Ertrag kann ein solcher kapitalistischer Manager ebenso unbeteteiligt und daher auch ebenso uninteressiert sein wie sein kommunistischer Kollege, der Generaldirektor eines sowjetischen Groß- oder Riesenunternehmens; beide beziehen ein hohes Einkommen; für beide ist es mehr Statussymbol als stimulus. Dem sowjetischen Manager stehen, soweit die Planung von oben ihm Entfaltungsmöglichkeiten seiner unternehmerischen Qualitäten offenhält oder ihm selbst Einfluß auf die Planung zusteht, ganz die gleichen Erfolgchancen offen wie dem kapitalistischen Manager; so wird er bestrebt sein, im „sozialistischen Wettbewerb“ die Leistungen anderer nicht nur zu erreichen, sondern zu überflügeln, ganz ebenso wie jener im kapitalistischen Wettbewerb.

Erfolgstreben der unselbständig Erwerbstätigen

Werfen wir aber noch einen Blick auf die große *Mehrheit* der aktiv am Wirtschaftsleben Beteiligten, d. i. die *unselbständig* Erwerbstätigen. Beide Gesellschaften, die kapitalistische und die kommunistische, sind „Arbeitnehmer-Gesellschaften“. In beiden haben wir den Wettbewerb der Arbeitnehmer um die Arbeitsplätze, und insoweit dieser zu ständiger Wanderung der Arbeitskräfte von veralteten, minder produktiven zu moderneren, besser ausgestatteten und produktiveren Arbeitsplätzen führt, trägt er wesentlich zur Leistungssteigerung der Wirtschaft bei. Insoweit besteht Übereinstimmung. In anderer Hinsicht vermute ich allerdings einen großen Unterschied in der Einstellung der unselbständig Erwerbstätigen zum Wettbewerb. Die Arbeitnehmer-schaft der kommunistischen Länder sieht sich als im Wettbewerb stehend mit der Wirtschaft der kapitalistischen Länder. Die kapitalistische Wirtschaft hat einen zeitlichen Vorsprung; sie hat etwa 200 Jahre früher begonnen. Die marxistische Ideologie fordert, die kapitalistische Wirtschaft an Leistung zu überbieten; dazu gehört zunächst einmal, ihren gewaltigen Vorsprung einzuholen. Wenn die sowjetische Wirtschaft in einer bis zwei Generationen geschafft hat, wofür die Wirtschaft der früh industrialisierten Länder fünf bis sechs Generationen gebraucht hat, so spricht das dafür, daß der Gedanke des Wettbewerbs zweier Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme dabei eine Rolle gespielt hat; hier verfügte die kommunistische Wirtschaft über eine – wenn man sie so nennen will – ideologische Antriebskraft, der die kapitalistische Wirtschaft nichts Vergleichbares entgegensetzen hatte; bei ihr bestand im Gegenteil die Versuchung, im Vertrauen auf den vermeintlich niemals aufzuholenden Vorsprung sich der Bequemlichkeit hinzugeben und nachlässig zu werden.

Wirtschaftlicher Erfolg wie hier verstanden – nennen wir ihn Wachstumserfolg – ist zwar materieller Art, insoweit Wirtschaft überhaupt nicht dem spirituellen, sondern dem materiellen Bereich angehört; er ist jedoch nicht grob „materiell“ in dem meist verstandenen Sinn des Wortes: materielles gleich in Geldeswert ausdrückbares Interesse, Einkommen, Reichumsvermehrung. Nach meiner festen Überzeugung ist das Streben nach diesem nicht grob materiellen, nicht die Habsucht, sondern den Ehrgeiz und das Machtstreben befriedigenden Wirtschaftserfolg und der vom Streben nach *diesem* Erfolg getragene Wettbewerb die wesentliche Antriebskraft jeder Hochleistungswirtschaft und für diese schlechterdings unentbehrlich. Ohne diese Motivation und den von ihr immer von neuem angestachelten Wettbewerb bleibt die Wirtschaft auf der Stufe der bloßen Subsistenzwirtschaft stehen und wird sich nie zur Stufe der dynamisch-expansiven Wirtschaft erheben. Darum pflegt die kommunistische Wirtschaft diesen Wettbewerb und diese Motivation ebenso bewußt, wenn nicht noch bewußter als die kapitalistische Wirtschaft.

Idealtypische Wettbewerbswirtschaft

Um so erstaunlicher ist, daß die liberale, auch die neoliberale und ordoliberalen Ideologie ihn nicht zu kennen scheint, ihm jedenfalls keine Beachtung schenkt und stattdessen ausschließlich den Wettbewerb um den grob materiellen Erfolg, im Extremfall – so ausdrücklich *Röpke* – den *Preis*-Wettbewerb hochideologisiert. Daß nicht Vertreter des historischen oder dialektischen Materialismus, sondern ausgerechnet westlich-liberale Wirtschaftswissenschaftler diese grob materialistische Wettbewerbsideologie kultivieren, ist befremdlich. Als Entschuldigungsgrund könnte man sich allenfalls denken, die Mathematisierung der Wirtschaftswissenschaften habe sie dazu geführt. Die materiellen Erfolge und deren unmittelbare Bestimmungsfaktoren sind exakt quantifizierbar; die immateriellen sind es ihrer Natur nach nicht. Aber diese Erklärung trifft nicht zu, denn die sowjetische Wirtschaftswissenschaft ist nicht weniger mathematisiert als die westliche. Der wirkliche Grund muß also ein anderer sein; er ist auch nicht schwer zu finden. In grober Vereinfachung kann man sagen: die Sowjetwirtschaft ist obrigkeitlich gesteuerte Wirtschaft in *Subordination*, die „kapitalistische“ Wirtschaft will oder soll sich selbst automatisch regulierende Wirtschaft in *Koordination* sein; während der Wettbewerb für die sowjetische Wirtschaft lediglich *instrumental* ist, soll er in der idealtypischen kapitalistischen Wettbewerbswirtschaft als *Koordinator* fungieren. Diese automatische Koordination aber kann der Wettbewerb nicht über die subjektiven, inneren Tatbestände der einzelnen Wirtschaftssubjekte vollziehen, sondern nur über die objektiv *zwischen* den Wirtschaftssubjekten spielenden und in deren Rechnungswesen in Erscheinung tretenden Funktionalzusammenhänge.

Eine Hochleistungswirtschaft in reiner Koordination wäre eine äußerst verlockende Vorstellung – ich sage „wäre“, d. h. wenn so etwas im Bereich des Möglichen läge. Modelltheoretisch ist eine solche Wirtschaft möglich, aber leider nur unter ganz und gar unrealistischen Voraussetzungen, die obendrein alles Menschliche aus der Wirtschaft ausscheiden und sie zum reinen Naturprozeß degradieren; daher meine spöttische Bezeichnung dafür: „kinetische Gastheorie“. Die Bewegungen der Gasmoleküle richten sich immer nur nach den im *Augenblick* bestehenden Feldbedingungen; der Mensch zieht auch den *künftigen* Stand der Dinge in seine Überlegungen ein, und – dies ist das Entscheidende – durch seine daraufhin gefaßten Entschlüsse und deren Ausführung *verändert* er ihn. Schon die absolute Transparenz der augenblicklichen Marktlage ist absolut unrealistisch; hier aber wäre die absolute Transparenz der von allen Marktteilnehmern auf Grund ihrer Mutmaßungen und subjektiven Präferenzen gefaßten Entschlüsse mitsamt deren wechselseitigen Auswirkungen erfordert. Kurz: die idealtypische, automatisch funktionierende Wettbewerbswirtschaft gibt es nicht und kann es nicht geben. Nichtsdestoweniger hat man bei uns, d. h. in der BRD, diesen idealtypischen Wettbewerb zur Ideologie erhoben. Unsere Wirtschaft sollte angeblich eine solche idealtypische Wettbewerbswirtschaft sein, die nicht durch mensch-

liche, am allerwenigsten durch obrigkeitliche Einsicht, sondern ausschließlich durch den Automatismus des *preislichen* Wettbewerbs gesteuert wird. Nun, das ist zu den Akten gelegt, und anstelle der „naiven“ sozialen Marktwirtschaft betreiben wir jetzt die „aufgeklärte“ (soziale) Marktwirtschaft. Die Aufklärung hat die Ideologie vertrieben.

Die Gesellschaft der BRD im Ganzen war niemals von dieser Ideologie beherrscht; in einem Teil unserer Gesellschaft – meiner Schätzung nach in einem ansehnlichen Teil der sogenannten führenden Kreise unserer Gesellschaft und Wirtschaft – geistert sie aber auch heute noch herum. Insofern stehen sich – gerade auch im politischen Raum – zwei ideologische Lager gegenüber: die Anhängerschaft der idealtypischen Wettbewerbswirtschaft und -gesellschaft, in der es gesellschaftspolitische Probleme nicht gibt oder sie sich von selbst lösen, und die ebenso ideologische Opposition, um nicht zu sagen Obstruktion nicht nur eines großen Teils unserer Studentenschaft, sondern auch – wengleich in wesentlich geringerem Ausmaß – der jungen Arbeitnehmerschaft, für die nichts in unserer Wirtschaft und Gesellschaft Datum, für die vielmehr *alles Problem* ist.

Wettbewerb gesamtgesellschaftlich gesehen

Sportlicher und wirtschaftlicher Wettbewerb sind es nicht allein, die das Bild unserer Gesellschaft bestimmen. Ist einmal ein stationärer Zustand überwunden und eine Gesellschaft im Ganzen beweglich geworden, dann entfaltet sich in allen Lebensbereichen Wettbewerb, sind doch Beweglichkeit und Dynamik geradezu unvorstellbar, ohne Wettbewerb auszulösen und ohne vom Wettbewerb getragen zu sein.

Geistiges Leben ist Ringen der miteinander im Wettstreit um die Erkenntnis der Wahrheit liegenden Meinungen. *Politisches* Leben ist Wettstreit der politischen Meinungen und Willensrichtungen um die politischen Entscheidungen, in der Repräsentativdemokratie um die Mehrheit der Stimmen. Auch hier besteht die *Interdependenz der Ordnungen*: eine Gesellschaft ist entweder in allen ihren Lebensbereichen und Lebensäußerungen wettbewerblich, oder sie ist es in keinem Bereich *wirklich*. – Wettbewerblich ist der Gegensatz zu autoritär. Im autoritären System ruht die Autorität – vermeintlich – in sich selbst; sie besteht, weil sie nun eben einmal da ist, und besteht darum ebensolange, wie nicht gefragt wird, *mit welchem Recht* sie denn da ist. Der Wettbewerb erkennt keine Position, keine Autorität einfach deswegen an, *weil* sie da ist; der Wettbewerb stellt vielmehr alles in Frage oder besser: stellt alles auf die Probe. Was die Probe besteht, das und nur das *gilt*, und auch dieses muß sich weiterhin in Frage, auf die Probe stellen lassen und *bleibt* nur anerkannt, solange es auch diese fortgesetzte Probe besteht.

Ist die Gesellschaft einmal wettbewerblich geworden, dann kommt alles darauf an, *wie* der Wettbewerb ausgetragen wird. Es gibt lauterer und unlauteren Wettbewerb;

es gibt Leistungs- und Behinderungswettbewerb, von den vielen von der Marktformenlehre entwickelten Spielarten des Wettbewerbs gar nicht zu reden. Es gibt den Wettbewerb, in dem das „Werben“ an erster Stelle steht: der Wettbewerber *wirbt* um den Kunden (in der Politik um den Wähler), *bewirbt* sich um dessen Gunst, indem er sich bemüht, seine Wünsche zu erraten und aufs beste zu erfüllen; es gibt auch den Wettbewerb, für den das „um die Wette“ kennzeichnend ist: der Blick, die Aufmerksamkeit richtet sich nicht auf den zu umwerbenden, sondern auf den aus dem Feld zu schlagenden Konkurrenten; dieser Seitenblick kann zur eigenen besseren Leistung anspornen, kann aber ebensogut dazu dienen, die Schwächen des Konkurrenten auszuspähen, um diese auszunutzen und ihn zu schädigen.

Gefahr der „Grenzmoral“

Die Gefahr für den Wettbewerb liegt in dem, was man „*Grenzmoral*“ nennt. Durch Senkung moralischer Standards lassen sich Wettbewerbsvorteile erzielen gegenüber demjenigen, der sich an strengere Standards hält. Darin liegt die Versuchung, bis an die unterste Grenze hinunterzugehen, die man nicht mehr unterschreiten kann, ohne sein Renommee einzubüßen, das Vertrauen der Kundschaft zu verspielen oder gar im kriminellen Sinn straffällig zu werden. Drängen alle Wettbewerber um die Wette an diese unterste Grenze heran, dann hält sie nicht stand, sondern gibt nach und *sinkt*: was gestern noch ehrenrührig war, ist heute schon „graue Zone“, gilt morgen schon als unbedenklich und ist übermorgen vielleicht schon Übung des ehrbaren Kaufmanns bzw. des honorigen Politikers.

Fairer Wettbewerb ist die Seele der Leistungsgesellschaft; Wettbewerb darum, wer der Untergrenze dessen, was der moralische Standard der Gesellschaft gerade noch gestattet, am nächsten kommt, geht auf Kosten der Leistung und zerstört letzten Endes die Grundlage nicht nur der Leistungsgesellschaft, sondern der menschlichen Gesellschaft überhaupt. – Zum Schluß ein schönes, mir unvergeßliches Wort von *Röpke*: „Wettbewerb ist kein Naturgewächs; Wettbewerb ist eine Kulturpflanze.“ Ich füge hinzu: Wettbewerb ist eine *Hochblüte der Kulturgesellschaft*.

Wilhelm Steinmüller

Die Lex Ecclesiae Fundamentalis — Ein ökumenisches Ärgernis

Unitatis Redintegratio – die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen war eines der Hauptanliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils (UR 1)¹ – anscheinend durchaus nicht der Lex Ecclesiae Fundamentalis, des geplanten und immer noch nicht aufgegebenen Kirchlichen Grundgesetzes, das für die gesamte Katholische Kirche gelten, die grundsätzlich unabänderliche verfassungsrechtliche Grundlage ihres Rechts enthalten und *auch* die Einheitsformel für den Dialog mit den getrennten Christen darstellen soll². Damit ist der katholische Ökumenismus zum Verfassungsproblem geworden.

1. Die Rechtsstellung der getrennten Christen und Kirchen

Nicht einmal das Wort „ökumenisch“ kommt im Text des Kirchlichen Grundgesetzes vor, wenn man einmal von der Wortverbindung „Ökumenisches Konzil“ absieht (can. 41–46). Wie steht es mit der Sache?

Faßt man „ökumenisch“ eng, nämlich als das, was unmittelbar der Wiederherstellung der Einheit dient, so bleibt die Ausbeute dürftig: Sowohl die Aussagen zur Kirchengliedschaft der getrennten Christen wie erst recht die zur Rechtsstellung der ge-

¹ *Abkürzungen:* a) Konzilstexte: *SC* (Sacrosanctum Concilium): Konstitution über die heilige Liturgie; *LG* (Lumen Gentium): Dogmatische Konstitution über die Kirche; *OE* (Orientalium Ecclesiarum): Dekret über die katholischen Ostkirchen; *UR* (Unitatis Redintegratio): Dekret über den Ökumenismus; *CD* (Christus Dominus): Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe; *OT* (Optatam Totius): Dekret über die Ausbildung der Priester; *GS* (Gaudium et Spes): Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute; *AG* (Ad Gentes): Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche; *DH* (Dignitatis Humanae): Erklärung über die Religionsfreiheit. – b) *CIC*: Codex Iuris Canonici. – c) *Lex Fundamentalis*: Ihre Canones werden mit can. und § (= Absatz) ohne Zusatz zitiert; *a. F.* meint die frühere (3.) Fassung vom Mai 1969, *n. F.* die neuere, letzte Fassung vom Juli 1970 (beide deutsch veröffentlicht in: Herder-Korrespondenz 24 [1970] 272 ff., 25 [1971] 239 ff. – Im wesentlichen liegt letztere Übersetzung zugrunde; für den lateinischen Text der *n. F.* wurde herangezogen der Abdruck (mit spanischer Übersetzung) in: Redaccion Ius Canonicum (Hrsg.), El proyecto de ley fundamental de la Iglesia, Texto y analisis critico (Pamplona 1971) 23 ff.

² Auf evangelischer Seite hat man offensichtlich die Chance nicht erkannt, die die Consultores des letzten Konzils so segensreich wahrzunehmen wußten – es ist nicht anzunehmen, daß an die Konfessionellen Weltbünde kein Angebot zur Kooperation ergangen ist, wie es offensichtlich an die Anglikanische Kirche gerichtet wurde (vgl. HK 25 [1971] 239).

trennten Kirchen zueinander lassen die Vermutung aufkommen: Dieses kirchliche Grundgesetz zielt nicht auf die Wiederherstellung der Einheit unter den Christen; es zielt auf die Stellung der „Einheit“ unter den römischen Katholiken, sprich: ihre Disziplinierung. Diese Vermutung bestätigt sich bei näherem Zusehen.

1.1 Kirchengliedschaft

Zur Kirche gehört, wer getauft ist (can. 6 § 1) – grundsätzlich also auch der getaufte Nichtkatholik. Nicht erfordert ist sein Glaube. Aber – es ist die Zugehörigkeit eines einzelnen zu „der“ Kirche. Daß er einer evangelischen oder orthodoxen Kirche angehört, spielt rechtlich keine Rolle (can. 7 § 2) – ohne Beachtung der ekklesiologischen Valenz der Taufe. Jedoch mangels „voller“ Gemeinschaft (can. 7 § 1; 9) ist dieser *Christ Kirchenglied minderen rechtlichen Ranges* – mag er auch (ebd.) „Bruder“ genannt werden.

Wie steht es dann mit der Kirchengliedschaft der getrennten Kirchen? Mag das Konzil auch noch so bewegende Worte über das gemeinsame Bekenntnis, die gemeinsame Feier des Wortes und des Sakraments gefunden haben; mag sogar theologisch die korporative Beziehung dieser Kirchen nicht nur für die Orthodoxen, sondern auch für die großen nicht-römischen Kirchen des Abendlands anerkannt und die Forderung nach Zusammenarbeit erhoben worden sein – kirchenrechtlich werden daraus anscheinend keinerlei Konsequenzen gezogen. *Die nicht-römischen Kirchen haben* zwar hervorragende theologische Relevanz, wie dem Vaticanum II zu entnehmen ist, aber *keinerlei kirchenrechtliche Bedeutung*. Dies gibt zu denken.

Nur an zwei Stellen sind die getrennten Kirchen überhaupt erwähnt. Es lohnt sich näher zuzusehen.

Die erste Stelle regelt die Kirchengliedschaft der (einzelnen) getrennten Christen (can. 7 § 2), sagt über die getrennten Kirchen unmittelbar nichts aus. Immerhin fällt auf, daß hier nicht mehr von „Kirchen und *kirchlichen* Gemeinschaften“ die Rede ist, wie überwiegend in den Konzilstexten, sondern nur noch von „Kirchen *oder* Gemeinschaften“, entsprechend nachkonziliarem Sprachgebrauch. Sollte dies Zufall sein? Anscheinend nicht, wie die zweite Stelle zeigt. In can. 88 § 2 erhebt „die Kirche“ die Forderung der Religionsfreiheit für *alle* „Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften und übrigen Religionsgemeinschaften“, stellvertretend für die anderen Kirchen im Verhältnis zur Gesellschaft und zum Staat, also auf der Ebene des Naturrechts (can. 90 § 2), auch im Hinblick auf den gemeinsamen Beitrag zum Gemeinwohl (can. 88 § 2) – wohl eingedenk der Tatsache, daß sie mit ihnen im gleichen Boot sitzt.

Auf dieser *naturrechtlichen* Ebene, die nicht die innerkirchliche Ebene der Kirchengliedschaft ist, erscheint es den Verfassern der Lex Fundamentalis immerhin vertretbar, diesen Gemeinschaften das Attribut „kirchlich“ zuzubilligen; es mag sogar die Religionsfreiheit für alle Religionsgemeinschaften gefordert werden: für das innerkirchliche Recht und die *geistliche* Beziehung der römischen zu den anderen Kirchen (die ja auch einer rechtlichen Regelung bedarf) bleibt das alles ohne Belang.

Positiv ist freilich zu vermerken, daß dieses Dokument bei dieser Gelegenheit wenigstens die Anerkennung des innerkirchlichen Rechts der anderen Kirchen enthält: die Religionsfreiheit umfasse auch das Recht zu eigener Normsetzung nach „religiösen“ Grundsätzen (ebd. Satz 2) – verständlich aus der Front gegen den Souveränitätsanspruch des Staates, die nur gemeinsam gehalten oder aufgegeben werden kann. Freilich läßt diese Stelle noch offen, ob diese Normen echtes Kirchenrecht oder bloße Satzung religiöser Vereine darstellen sollen – die Nichtanerkennung der „getrennten Kirchen“ spricht allerdings für letzteres. In jedem Fall – dieses Kirchenrecht hat keinerlei Einfluß auf das römische Kirchenrecht. Nur insofern es zum Naturrecht zählt, gewinnt es mittelbare Rechtserheblichkeit, aber eben nicht als Kirchenrecht.

Man kann also zusammenfassen:

1. Die positive Zugehörigkeit zu einer nicht-römischen Kirche ist für die Kirchengliedschaft nach dem kirchlichen Grundgesetz bedeutungslos. Daraus folgt nach dem Rechtsverständnis dieser *Lex Fundamentalis*:

2. Die nicht-römischen Kirchen sind für das römische Kirchenrecht irrelevant.

Diese beiden Sätze widersprechen der Theologie des *Vaticanum II*.

1. 2 *Zwischenkirchliches Recht*

Da die getrennten Kirchen nicht als solche einer rechtlichen Beachtung gewürdigt wurden, ist es selbstverständlich, daß auch jeder Ansatz für ein zwischenkirchliches Recht fehlt – selbst dort, wo es nahegelegen hätte (Taufe, Predigt, *Communicatio in sacris* überhaupt). Statt dessen steht auch hier die heilsindividualistische Sicht der Teilmitgliedschaft des getrennten „Bruders“, can. 6 § 2, 7 § 2. Darum kann es auch *keine Rechtspflicht zur Zusammenarbeit* in der Mission geben, wie noch in AG 15 gefordert; es bleibt bei rechtlich unverbindlichen taktischen Bündnissen auf gesellschaftspolitischer Ebene (vgl. can. 88 § 2).

Überhaupt nicht genannt, also auch nicht mittelbar, sind die *Ökumenischen Zusammenschlüsse*: der Ökumenische Rat der Kirchen, der Lutherische und der Reformierte Weltbund, usf. Zugegebenermaßen ist es schwierig, ihre Stellung ökumenisch-rechtlich adäquat zu fassen; vielleicht ist auch die Zeit für eine juristische Einordnung noch nicht reif. Doch scheint ihre Existenz überhaupt nicht in den Horizont der Verfasser dieser *Lex Fundamentalis* getreten zu sein.

Selbst der *Orthodoxie* verwehrt das Kirchliche Grundgesetz die kirchenrechtliche Existenz – ihr, der immerhin das Konzil entscheidend wichtige Teile des Ökumenismusdekrets und des Dekrets über die Katholischen Ostkirchen gewidmet hatte. Nur noch spärliche *Vestigia Orientalium Ecclesiarum* finden sich verstreut im Grundgesetz, das beansprucht, auch für die Ostkirchen zu gelten (can. 6 § 2; vgl. can. 47; 71 § 2; 80 §§ 2, 3). Selbstredend finden auch die *unierten Kirchen* keine Erwähnung – wohl aus Rücksicht auf die orthodoxe Mentalität . . .

Keine Rede ist mehr davon, daß den ostkirchlichen Brüdern, sollten sie zur Einheit geführt werden, nichts anderes solle auferlegt werden als das einfache apostolische

Glaubensbekenntnis (OE 25): die volle lateinische Ämterstruktur gilt für sie mit; das großherzige Wort vom Papst als obersten Schiedsrichter (OE 4) wird nicht mehr gehört; fast die gesamte synodale Struktur in ihrer fundamentalen Bedeutung und die Rolle des Laienelements in den orientalischen Kirchen wird mit Schweigen übergangen (abgesehen von can. 80 § 2); die Ansätze eines interrituellen (= i. e. S. ökumenischen) Rechts in OE 26 ff. (und im Ökumenischen Direktorium) sind dem Vergessen anheimgegeben, da sie nicht der Aufnahme in die das sonstige Recht tragende Verfassung für wert befunden wurden. Vor allem wird den Ostkirchen das ihrer Tradition fremde Kardinalskollegium aufgenötigt. Es wird als „Senat“ des Papstes zur gesamtkirchlichen Einrichtung päpstlichen Rechts (can. 36 § 1 [vierte Fassung]) und gilt damit selbstverständlich auch für die Ostkirchen.

Weniger vordergründig, doch noch folgenreicher ist das stillschweigende Übergehen des dem Lateiner stets unbegreiflich gebliebenen orientalischen Rechtsverständnisses zugunsten eines straff hierarchisch organisierenden, die Receptio durch das gläubige Volk nach Möglichkeit ausschließenden deduktiv-systematischen Rechtsbegriffs: Bei einer Union würde durch dieses Grundgesetz die ehrwürdige Rechtstradition der Ostkirchen mit einem Schlag beendet.

1. 3 Zwischenergebnis

An dieser Stelle mag als Zwischenergebnis festgehalten werden: Die getrennten Kirchen des Ostens und des Westens haben in dieser Lex Fundamentalis keine eigene kirchenrechtliche Existenz – mögen auch ihre Verdienste um das Gemeinwohl anerkannt und ihren Gliedern als Brüder im Herrn eine begrenzte Rechtsstellung eingeräumt sein. *Der ökumenische Gedanke hat im kirchlichen Grundgesetz keinen wesentlichen Niederschlag gefunden.*

Da die bisherige Betrachtung im wesentlichen keine positiven Ergebnisse erbracht hat, soll der Blickwinkel erweitert werden. Die Frage lautet nicht mehr: Wie steht das Kirchliche Grundgesetz zu den getrennten Kirchen und ihren Gliedern?, sondern: Welche Auffassung vertritt es in den zwischen den Konfessionen strittigen Fragen? Ist seine Konzeption in diesem weiteren Sinn „ökumenisch“, die Einheit wenigstens mittelbar fördernd? Naturgemäß werden hier diejenigen Anliegen im Vordergrund stehen, die die Kirchen der Reformation bewegen: Kirche, Hierarchie und Allgemeines Priestertum; vor allem aber Wort und Sakrament als geistliche und rechtliche Mitte der Kirche.

2. Kirche als Heils- und Rechtsgemeinschaft

Die zentrale Schwierigkeit dieses Verfassungswerks besteht darin, dem Auftrag Pauls VI. entsprechend die überwiegend theologischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in (rechtlichen) Verfassungssätzen abzubilden. Jede derartige Um-

formung bedingt jedoch notwendig eine Inhaltsänderung. Nach welchen Kriterien ist also abzubilden, damit das rechtliche Bild dem Original möglichst getreu sei? Originell zu sein wäre Untreue gegenüber dem Auftraggeber.

Das Kriterium kann nur ein theologisches sein, und zwar ein ekklesiologisches: Allein die Lehre von der Kirche kann letztlich sagen, wie ihre Verfassung rechtlich in Ordnung ist. Demgemäß nennt das Kirchliche Grundgesetz in seinem programmatischen Vorwort das Theologumenon, auf dem diese Rechtsverfassung beruht; es handelt sich um eine Deduktionskette, mit den Gliedern: Vater – Sohn – Kirche; diese Kirche aber wird zweifach vorgestellt.

Unter dem Gesichtspunkt des *Heils* ist sie *Gemeinschaft* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe; „*hier auf Erden*“ ist sie hierarchisch organisierte *Gesellschaft*, die ihren Heilsauftrag auch mit *rechtlichen* Mitteln erfüllt: Die Gesetze der Kirche schützen die (Einheit und göttliche Verfassung der) Kirche und leiten den Gläubigen (prooemium Abs. II und III).

2. 1 *Communitas und Societas*

Das Recht der Kirche beruht demnach auf der den Konzilstexten fremden grundlegenden Gegenüberstellung von (jenseitig-unsichtbarer, geistlicher) *Communitas* und (diesseitig-sichtbarer, rechtlich geordneter) *Societas*: (Nur) als organisierte Gesellschaft (*societas*) hat die Kirche Recht – wie jede andere Gesellschaft auch. In der tradierten Schulerminologie: *Ubi societas, ibi ius*. Die Einheit besteht lediglich im Urheber und im Zweck der Kirche (can. 1 § 1 Satz 2), nicht dagegen im Begriff der Kirche selbst.

Nicht zu Unrecht hat man darum von „Spiritualismus“ und einer „Spaltung im Kirchenbegriff“ gesprochen – wobei es nicht einer gewissen ökumenischen Pikanterie entbehrt, daß diese kanonistische „Ekklesiologie“, ungeachtet einer anderen sprachlichen Einkleidung, bis ins Detail der vor 1933 in Deutschland herrschenden evangelischen Kirchenrechtslehre entspricht, die mit Recht im Kirchenkampf gegen die Irrlehren der Deutschen Christen und des Nationalsozialismus als tendenziell häretisch erkannt und abgelehnt wurde – mit dem Unterschied, daß hier (in der *Lex Fundamentalis*) das Kirchenrecht naturrechtlich verstanden wird, dort jedoch als „Schöpfungsordnung“. Wie aber kann ein Rechtsbegriff, der für den Staat gleichermaßen gelten will, das Geheimnis der Kirche adäquat in rechtlichen Formen abbilden?

Mit anderen Worten: die „übernatürlichen“ Aussagen des Vaticanum II werden mit Hilfe eines „natürlichen“ Rechtsbegriffs abgebildet. *Ubi societas – ibi ius. Quoniam ecclesia societas, habet ius*. Staat und Kirche unterscheiden sich in diesem Rechtsbegriff nicht: Die Natur ordnet und begrenzt die Gnade. Dieses Recht spricht als ein Blinder von der Farbe. Wer sehen will, der sehe zu.

Geradezu peinlich ist es, daß mit der Dichotomie *Communitas–Societas* die abgelebte spätromantische Unterscheidung Tönnies' zwischen „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ (ungeachtet der Abwertung letzterer bei Tönnies!) ausgerechnet im Grundgesetz der Kirche fröhliche Urständ feiert, wie aus den belgischen Vorlesungen und

Veröffentlichungen des Redaktors dieser Stellen der Lex Fundamentalis, W. Onclin, zu entnehmen ist. Obendrein kehrt die *Communitas-Societas*-Terminologie nicht aus Zufall an den entscheidenden Stellen wieder: was im Prooemium als Leitmotiv erscheint, wird in can. 1 zur Grundlegung der hierarchischen Struktur der Kirche, in can. 84 gar Grundlage der Beziehung zur Welt. (Dagegen wurde sie, weil bloße Wiederholung aus can. 1, bei der Begründung des Hirtenamts in can. 75 n. F. gestrichen.)

Rechtlich ist die Kirche nach dieser Juristenekklesiologie sichtbare *Societas*, anscheinend immer noch „so sichtbar wie die Republik Venedig“ (Bellarmin), und wie diese souveräne *Societas suprema* (d. h. *perfecta*, can. 86 § 1). Diese Kirche als naturrechtliche *Societas* ist Grundlage der Kirchenverfassung, nicht die Heilsgemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Letztere ist rechtlich nicht relevant: zwar (theologisch) übergeordnet, Grund und Ziel der juristischen *Societas* (can. 1 § 1 S. 2), aber eben – juristisch unbeachtlich³.

Nun liegt ein erster Grund offen, warum die getrennten Kirchen rechtlich nicht in Erscheinung treten: die Gemeinsamkeiten des Glaubens, des Wortes und der Sakramente betreffen die unrechtliche *Communitas*, nicht die *Societas*. Letztlich bleibt, wie schon angedeutet, ihr Kirchenrecht dann eben doch Vereinsatzung, wenngleich religiös motiviert – auch nach dem Konzil.

Gegenüber diesem fundamentalen Ansatz nehmen sich andere, im übrigen unter ökumenischem Aspekt sehr begrüßenswerte Neuerungen vergleichsweise unbedeutend aus, so die Erwähnung der Charismen in der Kirche (can. 1 § 4), der *Ecclesia semper reformanda* (can. 2 § 4 n. F.), der römischen Teilkirchen (can. 2 § 1 z. B.), gelegentlich auch schlicht „Kirchen“ genannt (can. 48 § 2; 60 § 3; Ausnahme: can. 88 § 2), und der legitimen Verschiedenheiten in Recht und Ritus (prooemium Abs. III; can. 2 §§ 2, 3, 4; can. 26; u. ö.) Sie sind nicht konstitutiv für den systematischen Aufbau der Verfassung als solcher: Vielfalt und Reform sind Angelegenheit des *Ius mere ecclesiasticum*, Charismen können nur als hierarchisch geordnete bestehen.

2. 2 Die rechtliche Unverbindlichkeit der theologischen Aussagen

Diese Grundunterscheidung und Verbindung von geistlicher *Communitas* und rechtlicher *Societas* hat weittragende Folgen.

Die wichtigste dürfte darin bestehen, daß alle die schönen und bestechenden *theologischen Aussagen dieses Grundgesetzes letzten Endes rechtlich ohne Belang sind*. Denn sie betreffen zunächst die *Communitas* des Heils. Was zählt und de facto „hier auf Erden“ ausgeführt werden wird, wenn einmal diese Lex in der Kirche verbindlich werden sollte, ist nicht die konziliare Verbrämung, sondern der juristische Teiltext –

³ In dieses etwas trostlose Bild paßt die unfaßliche Verfälschung eines Konzilstexts (GS 42), der von dem *geistlichen* Auftrag zur Hilfe gegenüber der Gesellschaft spricht, in einen can. 85 § 1, der eine *weltliche (!) Funktion* (*munus*) der Kirche beim Aufbau der Gesellschaft gemäß göttlichem Recht (!) behauptet. Ähnlich, wenn auch sublimer, ist die Uminterpretation von GS 42 in can. 87 § 2 zur „Kirche als Band der Nationen“. Es fällt schwer, bei dieser juristischen Version des Konzilstexts nicht an eine Restauration des mittelalterlichen *Orbis christianus* zu denken.

mag auch die saubere Trennung dem kanonistisch ungeübten Theologen im Einzelfall wegen der nicht unbeabsichtigten terminologischen Unschärfe Schwierigkeiten bereiten. Es besteht jedoch die schwere Verantwortung der Hirten zu prüfen, ob sie in dieser Rechtsverfassung die Strukturen des Konzils wiedererkennen.

3. Die Geltung des katholischen Kirchenrechts für evangelische und orthodoxe Christen

Was niemand nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu fürchten gewagt hätte – hier soll es Gesetz werden: *Die rechtliche Hoheitsgewalt* (Potestas, can. 75 § 2) *der römischen Kirche erstreckt sich nach ihrem Selbstverständnis dem Grundsatz nach auch auf alle evangelischen und orthodoxen Christen.* Nicht anders war die Rechtslage vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn die Taufe gliedert ein in Christus und damit ohne weitere Umstände in die Kirche als Societas (can 6 §§ 1,2; can. 67 § 1): der Getaufte wird (Rechts-)„Person“, d. h. rechtsfähig, mit allen Rechten und Pflichten. Diese Rechtsstellung wird – nicht dem Grund nach, wohl aber in der Ausübung – *eingeschränkt* 1. durch den sog. „obex“ („Sperrung“; z. B. schuldlose Zugehörigkeit zu einer „getrennten Kirche“) oder 2. durch Kirchenstrafe; nicht jedoch wird sie dadurch *aufgehoben*: die Rechtsgewalt als solche bleibt in beiden Fällen bestehen.

Aus doppeltem Grund ist diese Regelung verwunderlich: Zunächst führt der Grundgesetztext nur vorkonziliare Quellenbelege an (CIC can. 87, Motu Proprio Cleri Sanctitatis von 1957), obwohl gerade diese Texte Gegenstand schärfster Kritik auf dem Konzil gewesen waren: Man konnte durchaus der Auffassung sein, daß diese Bestimmung des Kirchlichen Gesetzbuchs, soweit rein kirchlichen Rechts, längst durch entgegenstehendes Gewohnheitsrecht der reformatorischen und orthodoxen Kirchen derogiert war, sofern sie bei Inkrafttreten des CIC überhaupt von diesen jemals rezipiert waren.

Zum anderen ist die Änderung der Rechtslage durch das Zweite Vatikanische Konzil unberücksichtigt geblieben. Dadurch, daß entgegen überwiegender bisheriger kirchenamtlicher Auffassung die Religionsfreiheit, als Natur-, d. h. als göttliches Recht (can. 5 § 2, 87, 88, 90, 93) anerkannt, nun auch innerkirchliche Geltung beanspruchte – erst recht, wenn die Kirche auch als naturrechtliche Societas gedeutet wird –, ist jede Zwangsausübung und Zwangsandrohung in Glaubensdingen ausgeschlossen, sei es der Zwang physischer oder psychischer Art, gleich von welcher Societas er stamme. Da auch das kirchliche Recht der römischen Kirche ungeachtet seiner Eigenart aus naturrechtlichen Gründen den Zwang als *Ultimo ratio* bejaht, darf es *keine Gültigkeit für die getrennten Christen* beanspruchen – entgegen der Behauptung des Grundgesetzes. Die Obex-Formel ist als eine mit der Würde der menschlichen Person und mit der Achtung vor dem Gewissen unvereinbare Hilfskonstruktion aufzugeben, zumal sie, wie das vorkonziliare Eherecht zeigt, immer wieder Gewissenslasten beim nichtkatholischen Teil nicht verhindern konnte.

4. Allgemeines und besonderes Priestertum

Da die Kirche in rechtlicher Hinsicht lediglich naturrechtliche Societas – obzwar besonderen Stiftern und Zielen – ist, zu der aber alle getauften Christen gleich welcher Konfession zählen und ihrer Rechtsgewalt unterworfen sind – wie steht es dann mit der geistlichen Würde des Volkes Gottes, seinem Allgemeinen und Königlichen Priestertum, dieser Grundlage eines jeden Ökumenismus? Folgt rechtlich irgendetwas daraus?

Die Aussagen des letzten Konzils sind leuchtend und eindeutig. Sie brauchen nicht wiederholt zu werden. Ein Hinweis auf deren für die Verfassung der Kirche wahrhaft fundamentale Bedeutung genügt: in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche folgt auf das einleitende Kapitel über das Mysterium der Kirche ihr klarer Grundriß göttlichen Rechts: Volk Gottes (Kap. 2), Hierarchischer Aufbau vom Bischof her (Kap. 3), Laien (Kap. 4). Daraus ergibt sich die verfassungsrechtliche Konsequenz unter Verzicht auf jede nähere Begründung: Die Unterscheidung zwischen Hierarchie („Klerus“) und Laien, mag sie auch göttlichen Rechts sein (can. 27 § 1; CIC can. 107), existiert nur unter der Voraussetzung einer übergeordneten Gleichheit und Freiheit aller Glieder des Volkes Gottes. *Rechtliche Ungleichheit nur innerhalb und auf der Grundlage der Gleichheit der Kinder Gottes* – das ist die Aussage des Konzils und die Grundverfassung der Kirche. Der rechtlichen Verfassung obliegt es, diese Grundverfassung angemessen in rechtliche Strukturen auszuformen.

Und die Lex Fundamentalis?

Zunächst zu ihrer *Systematik*: Sie knüpft anfangs an die Kirchendeclaration an; das Kap. I über die Kirche „oder das Volk Gottes“ teilt sich auf in Art. 1, der *alle* Christgläubigen (auch die Hierarchen), und Art. 2, der die Hierarchie als solche betrifft. Art. 3 über die Laien – fehlt. Statt dessen folgt das II. Kapitel über die drei Kirchenfunktionen, jeweils mit ein bis zwei Schlußcanones über die Laien. Die Grundverfassung, wie sie das Konzil darlegte, ist damit verlassen.

Diese Anomalie ist nicht ohne Folgerichtigkeit; betrachten wir zunächst die Einzelaussagen über das Priestertum aller Gläubigen.

4. 1 *Allgemeines Priestertum*

Die theologische Einheit des Volkes Gottes (can. 1 § 4 S. 1) findet seinen gemäßen Ausdruck im Heiligen Priestertum aller (can. 1 § 2), aus dem aber einige „von Christus selbst“ zu Amtsdienern („ministri“, can. 1 § 3 S. 1) bestellt werden: hier ist die Wurzel der hierarchischen Ordnung, also der rechtlichen Societas. Folgt hieraus, daß das Allgemeine Priestertum zur (übergeordneten, rechtlich aber irrelevanten) Communitas zähle, in der Societas jedoch keinen Platz habe? Die genaue Analyse bietet ein differenzierteres Bild.

Der umfangreiche can. 1 enthält in aller Kürze, was Art. 1 und 2 entfalten – jedoch in bezeichnender Abweichung von *Lumen Gentium*. Er beginnt nicht mit dem Mysterium der Kirche, sondern fängt sofort mit der Grundlegung der Hierarchie in der So-

cietas an; das „heilige Priestertum“ der Gläubigen folgt nach (§ 2). Diese fundamentale geistliche Gleichheit bezieht sich auf die Würde und die Auferbauung des Leibes Christi (can. 10; 26 S. 2), also auf die *theologische* Stellung der Gläubigen. Auf *juristischer* Ebene herrscht dagegen „wunderbare Verschiedenheit“ der Ordnung und Leitung, der Glieder und Ämter (can. 26 S. 1 und 3).

Kein Wunder, daß aus diesem „Königlichen Priestertum“ lediglich die kirchliche Rechtsfähigkeit folgt (can. 6) sowie die Berechtigung zu beten, zu opfern und Werke der Nächstenliebe zu vollbringen (can. 73 § 2), auch Heilsgaben entgegenzunehmen (can. 6 § 2; 14; 15). Ansonsten steht ihm zu, was das Naturrecht allen Menschen ohnedies gewährt; die verschiedenen (Grund-)Rechte der Menschenwürde (can. 3), der Religionsfreiheit in den verschiedenen Ausprägungen (can. 5 § 2; 88 ff.), der Gleichheit (can. 10), Vereinigungsfreiheit (can. 16) usf., nicht zu vergessen die verschiedenen – im übrigen höchst unvollständigen – prozessualen Grundrechte der can. 20; 21; 79 § § 1, 4.

Es wäre also übertrieben zu behaupten, das Königliche Priestertum entfalte keinerlei Rechtswirkungen – es sind im wesentlichen diejenigen, die schon aufgrund des ehrwürdigen, angeblich so laienfeindlichen Codex Iuris Canonici allen Gläubigen gleich welchen Standes zukamen, sowie diejenigen, die allen Menschen aufgrund ihrer Natur zustehen. Im übrigen freilich bleibt es dabei, daß das Allgemeine Priestertum den Autoren des Kirchlichen Grundgesetzes offensichtlich rechtlich nicht faßbar erschien. Es gehört zum unsichtbaren, göttlichen Element der Kirche: der *Communitas* der Gläubigen (can. 1 § 1).

Das Bild sei vervollständigt durch Aussagen des Grundgesetzes über das Amtspriestertum und die Laien.

4. 2 *Amtspriestertum und Laienstand*

Das Amtspriestertum hat am Priestertum Christi teil (can. 65 § 2 vermittelt Weihe und Charakter *indelebilis*: can. 71 § 1), das Allgemeine Priestertum jedoch nicht (can. 1 § 2 bzw. 73 § 2 – wengleich aus der systematischen Stellung von can. 53 § 3 und can. 73 § 2 eine Teilhabe erschlossen werden könnte). Es fehlt jede Verhältnisbestimmung zwischen Amts- und Allgemeinem Priestertum.

Sie wird aber deutlicher, wenn man die Aussagen über die Laien ergänzend heranzieht. Dann zeigt sich nämlich, daß die Laien zwar kraft ihres Allgemeinen Priestertums durch Taufe (can. 6 § 2 „alle“ Rechte; 53; 83) bzw. durch Taufe und Firmung (can. 73 § 2) an den drei Ämtern Christi Anteil haben (can. 53 § 3), aber diese Teilhabe rechtlich als Teilhabe an den drei „Ämtern“ *der Hierarchie* konstruiert wird (can. 61 § 2; 62; 73 § 2; 83), obwohl die deutsche Kanonistik (K. Mörsdorf) schon vor dem Konzil diese Teilhabe längst als Teilhabe an den drei Ämtern *der Kirche* herausgearbeitet hatte. D. h. das Allgemeine Priestertum ist als „Teilhabe“ minderen Rechts an der Hierarchie konzipiert – der alte Gedanke der Katholischen Aktion, freilich nicht der Gedanke des Konzils.

Das ökumenische Facit ist nicht sehr ermutigend. Hinter den schönen theologischen Worten vom Königlichen Priestertum steht im wesentlichen die dürre juristische Realität des zum Gehorsam verpflichteten Laien – nicht mehr. Das Allgemeine Priestertum aller Gläubigen, den reformatorischen Kirchen und dem Vaticanum II so teuer, ist allzu billig preisgegeben, zugunsten einer alles gewohnte Maß überschreitenden Betonung der Hierarchie.

5. Hierarchisches und synodales Prinzip

Als besondere Eigenart der kirchlichen Societas wird hervorgehoben, daß sie „hierarchice ordinata“ sei (can. 1 § 1, Prooemium Abs. II). Es mag, wie üblich, unerläutert bleiben, was eigentlich unter Hierarchie zu verstehen sei; es genüge zu wissen, daß sie nach can. 31 ff. in der Rangfolge Papst – Bischöfe – Priester – Diakone besteht, wobei freilich abweichend davon die Heiligungsfunktion vornehmlich nicht vom Papst, sondern von „den“ Bischöfen ausgeübt wird (can. 65 § 1).

Unter ökumenischem Aspekt fallen folgende Eigentümlichkeiten auf: Zunächst kann die stereotype Wiederkehr des „hierarchice“ nicht übersehen werden. Hierarchisch ist die Kirche geordnet, hierarchisch die Gemeinschaft zwischen den Bischöfen (can. 39 § 1; 53 § 1 n. F.; 59) und zum Papst (*apostolica communio* in can. 47 § 2 ist synonym), hierarchisch ist vor allem die kirchliche Ämterstruktur (Art. 2 can. 31 ff.). Sodann wird die traditionelle Zweiheit von Weihe- und Leitungshierarchie zugunsten einer einzigen hierarchischen Stufung aufgegeben, deren Grundstruktur die der bisherigen Jurisdiktionshierarchie ist, und damit die Hierarchisierung einem selbst dem Ersten Vaticanum unbekanntem Höhepunkt zugeführt. Das eine Volk Gottes, hierarchisch gegliedert in Papst, Bischofskollegium, Presbyteriat, Diakonat (und Laien), nimmt auf allen Stufen je auf seine Weise alle drei Funktionen der Kirche wahr. Dieser einfache Aufbau wird jedoch *innerhalb* der einzelnen Funktionen durchbrochen: Lehr- und Leitungsfunktion werden von der zweifaltigen Spitze Papst-Bischofskollegium wahrgenommen (can. 56; 76), während die Heiligungsfunktion vornehmlich durch „die“ Bischöfe ausgeübt wird (can. 65 § 1). Die Kollegialität bleibt – weil Rechtsfigur der Societas, nicht der sakramentalen Communitas – auf Lehre und Leitung beschränkt (can. 38 § 1; CD 3).

Diese Unstimmigkeiten zeigen, daß die beiden Hierarchien bei genauerem Zusehen fortbestehen (can. 56/76; 65 § 1). Es bleibt also im Grund bei der alten Zweiheit der Hierarchien von *Potestas ordinis* und *Potestas iurisdictionis*; nur die Bezeichnungen sind entfallen. Der Versuch, sie mit den drei Funktionen der Kirche zu kombinieren, muß mangels tieferer rechtstheologischer Durchdringung als gescheitert angesehen werden. Der einzige ökumenische „Fortschritt“ liegt an der ausdrücklichen Beteiligung der Laien an den drei Funktionen. Aber das ist sachlich gegenüber dem CIC zumindest nichts Neues, wie schon ausgeführt.

Diese auffällige Betonung der Hierarchie lenkt die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, daß durch die Lex Fundamentalis die zweite Fundamentalstruktur der Kirchenverfassung und komplementäre Ergänzung des hierarchischen Prinzips, das *synodale Prinzip*, fast völlig beseitigt wurde – ein Rückschritt selbst gegenüber dem Stand von 1917. Nur hierarchisches und synodal-kollegiales Prinzip (letzteres soll hier nicht weiter differenziert werden) zusammen machen die Verfassung der Kirche aus; oder, mit den Worten der Liturgiekonstitution: die hierarchische und die gemeinschaftliche Seite (SC vor 26) der Kirche gehören zusammen, mag auch in der römischen Kirche die hierarchische, in den orthodoxen und einigen reformatorischen Kirchen die synodale Struktur stärker ausgeprägt sein.

Gegenüber diesem Grund-Fehler verschlägt es wenig, wenn einige synodale Formen aufgeführt, das Bischofskollegium und die Bischofskonferenzen genannt, das Presbyterat als sakramentale Bruderschaft bezeichnet (can. 49 § 3), ja sogar der Papst (gelegentlich, nicht immer, z. B. can. 32 § 3 – gegen can. 9 Ziff. 3) zusammen mit den „anderen“ Bischöfen als (wichtigster) Teil dem Bischofskollegium eingeordnet wird: das ekklesiale und darum ökumenische Prinzip der Gemeinschaftlichkeit auf allen Stufen der Hierarchie ist nicht durchgeführt, vielmehr dem hierarchischen ein- und untergeordnet. Wie dies dem Dialog mit den getrennten Kirchen, vor allem des Ostens, dienlich sein soll, ist nur schwer einzusehen.

Statt dessen wurde der nicht restlos geglückte Versuch gemacht, die Hierarchie als einziges Verfassungsprinzip mit der an sich uralten, in das neuere katholische Kirchenrecht jedoch in der Fassung der protestantischen Aufklärung überkommenen Dreiämterlehre zu kombinieren, wie nun im einzelnen zu skizzieren ist.

6. Die drei Grundfunktionen der Kirche

6. 1. Überordnung des hierarchischen Prinzips

Zunächst wird die Hierarchie sinnwidrig den drei „Ämtern“ (Funktionen) der Kirche vorgeschaltet und damit übergeordnet (Art. 2 des ersten Kapitels über das Volk Gottes steht systematisch beherrschend vor Kap. 2 über die „Ämter“ der Kirche), obwohl sie in ihrer rechtlichen Ausformung überwiegend zum dritten, dem Leitungsamt gehört. Mit anderen Worten: Die Lex Fundamentalis versucht, die *theologisch* (vgl. can. 64 § 1; 66 § 1) nachgeordnete Leitungsfunktion *rechtlich* der Lehr- und Heiligungsfunktion (dem Dienst an Wort und Sakrament) *vorzuordnen* – ein Unterfangen, das in den Augen der „getrennten“ Christen kaum dem Verdikt der *Vergesetzlichung des Evangeliums* entrinnen dürfte. So steht nunmehr *rechtlich* die Societas vor der Communitas, das Recht vor der Liebe und dem Heil – während es doch *theologisch* nach dem platonisierenden can. 1 § 1 Satz 2 umgekehrt sein sollte (wenn man überhaupt noch in solchen falschen Antithesen sprechen dürfte!).

6. 2 Rationalistische „Lehre“

Was die Reihenfolge der drei Funktionen untereinander betrifft, steht nicht die „hervorragende“ (can. 51 a. F.; in can. 52 n. F. gestrichen) Heiligungsfunktion an der Spitze, wie außerdem in can. 53 § 3, sondern die Lehre – ein merkwürdiges Relikt aus dem Rationalismus der Aufklärung, der in seiner schärfsten Form sogar die Lehrkanzel über den Altar stellte und heute mit Recht auch von der neueren evangelischen Kirchenrechtslehre abgelehnt wird.

„Lehre“ ist hier nicht einmal das „Wort“ des Evangeliums, verkündet im Gottesdienst (can. 60; 61; SC 35 ff.), – was die Voranstellung der „Wort-Funktion“ der Lehre vor die „Sakramentsfunktion“ der Heiligung noch hätte rechtfertigen können –, sondern vor allem die Darlegung des Depositum fidei als Summe apersonaler „Wahrheiten“, d. h. als Menge gleichrangiger dogmatischer Sätze (can. 9 Ziff. 1 „alle Wahrheiten“ – gegen UR 11 „hierarchia veritatum“; 54; 57;), die „im“ Wort Gottes enthalten sind, ja es ausmachen (can. 55 § 2 S. 2; 57). Die Interpretation des Wortes Gottes als zu bewahrende reine Lehre ist eine rationalistische Verengung, die abgestreift werden sollte – ebenso wie (zu Recht) die noch im Vaticanum I angenommene Unterordnung der Lehre unter die Leitung aufgegeben wurde. Die Ambivalenz wird illustriert durch die unsichere Terminologie: die Lehre sei zu verkünden und (!) darzulegen (can. 54 § 1); zu verkünden oder (!) zu predigen (can. 60 § 1); durch Verkünder und (!) Lehrer (can. 60 § 3).

6. 3 Wort und Sakrament

Die Unsicherheit wird erklärt durch eine unzureichende Sicht des Verhältnisses von Wort und Sakrament: Zwar wird wiederholt (z. B. can. 52; 62) das in evangelischen Ohren angenehm klingende „ministerium verbi“ eingeführt; aber bei den Kennzeichen der Vollgliedschaft fehlt das Wort Gottes neben den Sakramenten, das auch nicht durch das gemeinsame Bekenntnis von formulierten Glaubenssätzen ersetzt werden kann (can. 9); in can. 52 ist es dem Sakrament untergeordnet; bei der Behandlung der Heiligungsfunktion (can. 63–74) ist zwar von den Sakramenten, den Sakramentalien, der Heiligenverehrung und dem Breviergebet (auch für Laien!, can. 73 § 3) die Rede, nicht aber vom Wort Gottes, das uns heil macht – ein theologischer Lapsus ersten Ranges, der erst in der letzten Fassung von can. 51 § 2 – also an systematisch falscher Stelle – durch Einfügung des Wortes Gottes notdürftig korrigiert wurde.

Die rationalistische Verengung des lebendigen verkündeten Wortes Gottes als darzulegende Lehre verhindert die Einsicht, daß eine gesonderte Lehrfunktion neben derjenigen der Heiligung nur als Wortverkündigung in ihren verschiedenen Formen legitim ist: primär als verkündetes Wort Gottes, sekundär als Wort der Lehre.

6. 4 Leitung

Ähnliches gilt für die Leitungsfunktion und ihre Verankerung in Wort und Sakrament. Die gleiche Verabsolutierung wie bei der Lehre ist auch bei ihr anzutreffen: ihre

Verankerung im Wort (der Verkündigung im Gottesdienst) und Sakrament (vor allem der Eucharistie) bleibt gegenüber dem alles überstrahlenden hierarchischen Interesse im dunkeln. Man vergleiche den merkwürdig hilflosen can. 75 § 1, der aus der *Aufgabe* „der“ Kirche, den „Gläubigen“ mit Rat und Tat geistlich zu helfen, die gesamte rechtliche *Potestas* gubernationis ableitet, mit Dreiteilung der Gewalten; Papst und Bischofskollegium; Patriarchen, Metropolitane, Synoden; Behörden und sonstigen Institutionen; als ob damit die Heilssendung der Kirche hinreichend umschrieben und die Quelle der Hirtengewalt hinreichend benannt wäre! Nur in can. 64 § 1; 66 § 1 ist wenigstens mittelbar auf die Eucharistie als Endziel aller kirchlichen Dienste hingewiesen.

6. 5 Papst und Bischöfe

Um so mehr ist dafür vom Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium bzw. Ökumenischem Konzil die Rede, und nicht nur innerhalb der Erörterung der Leitungsfunktion, sondern auch an anderen Stellen, sei es gelegen oder ungelegen.

Damit ist natürlich das ökumenische Thema *par excellence* angesprochen; doch hier ist nicht der Ort, den verwickelten juristischen Wegen der *Lex Fundamentalis* im einzelnen zu folgen. Deutlich genug sind die Grundzüge: Ein gewisser Maximalismus in bezug auf den Papst ist nicht zu verkennen. Die hoheitsvolle Zurückhaltung des *Summus arbiter ecclesiarum* (OE 4) bildete nicht das Leitbild der rechtlichen Regelung. Die vielfach geforderte, weil naturrechtlich begründete Subsidiarität des Papstes im Verhältnis zum Bischofskollegium oder zur Bischofssynode fand keinen Niederschlag im Gesetz (wenn man sie nicht in can. 81 § 1 wiederfinden will) – im Gegenteil: selbst der Kardinalssenat geht der Bischofssynode vor (can. 36 n. F.).

Sprachlich kommt dieser Maximalismus sehr schön in den – dem CIC entnommenen – Attributen von Bischofskollegium und Papst zum Ausdruck: das Kollegium hat 1. volle und 2. höchste Leitungsvollmacht; der Papst jedoch besitzt 1. volle, 2. höchste, 3. oberste, 4. unmittelbare und 5. universale Leitungsvollmacht (can. 34; 40; 76).

Dieses Sprachspiel entbehrt nicht tieferer juristischer Bedeutung; es besagt, grob gesprochen, nicht weniger als *die rechtliche Überordnung des Papstes über das Bischofskollegium* (letzteres einschließlich Papst), ungeachtet der Epitheta *ornantia* des Kollegiums in den genannten Canones. Dabei sind Redaktionsversehen wie in can. 36 § 1 n. F. (wo die gesamtkirchliche Verantwortung der Bischöfe entgegen can. 38 § 1 in schönstem Kurialstil aus päpstlicher Vollmacht abgeleitet wird) und in can. 40 (wo unlogischer-, aber bezeichnenderweise eine Zustimmung des ohnedies im Kollegium schon mithandelnden römischen Bischofs verlangt wird, obwohl er nur zustimmen könnte, wenn er nicht Mitglied des Kollegiums wäre) weniger wichtig als die massive Reglementierung des Bischofskollegiums und seiner Vertretung, der Bischofssynode.

Sie geht zurück auf die *doppelte Begründung des Primats* in can. 34 § 1: der Papst ist Inhaber des Primats einmal als Haupt des Bischofskollegiums, zum anderen und

anscheinend unabhängig davon als Nachfolger Petri – als ob das Konzil mit diesen beiden Aussagereihen zwei unabhängige kumulative Rechtstitel hätte statuieren wollen (vgl. LG 8; 14; 18; 22 f.; OE 3; UR 2; CD 2; 3). Damit hat es den Anschein, als ob der Papst 1. einer der Bischöfe, freilich ihr Haupt, 2. zugleich Nachfolger Petri und 3. in letzterer Eigenschaft dem Bischofskollegium rechtlich vorgeordnet sei.

Unabhängig von der Richtigkeit oder Falschheit dieses Befunds steht fest, daß ausweislich des Grundgesetzes kraft der zahlreichen und keineswegs denknotwendig aus der Hauptstellung des Papstes erfließenden Reservationen und Vorrechte gegenüber dem Kollegium (z. B. can. 79 §§ 2, 3, 4) und dem Konzil (z. B. can. 42 §§ 1, 2) durchaus nicht beide, Papst und Kollegium, als gleichberechtigte oberste bischöfliche Spitze der Gesamtkirche gelten können. Die rechtliche Unterordnung des Bischofskollegiums in entscheidenden Punkten ist allzu deutlich. Das gleiche gilt für das Ökumenische Konzil.

Wieweit dies mit dem Vaticanum II vereinbar ist, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Es bleibt nur zu hoffen, daß der Schaden für die Ökumene, der durch diese kurialistische Rückkehr in vorkonziliäres Denken entsteht, durch kanonistische Unkenntnis unserer getrennten Brüder in erträglichen Grenzen bleibe . . .

7. Sakramente

Einige fragmentarische Bemerkungen zur Stellung der Sakramente im Kirchlichen Grundgesetz mögen diesen Überblick abschließen.

In ökumenischer Sicht negative Aspekte (die dürftige Sakramentstheologie, der unterbetonte Gemeinschaftscharakter, die fehlende Verbindung von Wort und Sakrament) gehen mit auf die einseitig naturrechtliche Ableitung des Kirchenrechts aus der Kirche als *Societas* zurück, die die Bedeutung der Sakramente für die Kirchenverfassung „natur“gemäß nicht adäquat würdigen, geschweige denn normieren kann.

Sie sollten nicht davon ablenken, daß gewichtige ökumenische Anliegen obiter berücksichtigt wurden, was abschließend hervorzuheben nicht versäumt werden soll. Die zentrale Stellung der *Eucharistie* selbst für das kirchliche Recht ist wenigstens im Grundsatz erkannt, wenn auch die Folgerungen nicht gezogen werden konnten (can. 1 § 3; 52 n. F.; 64 § 1; 66 § 1), da die hierarchische Sicht des Amtes dominiert. Immerhin macht die Feier der Eucharistie mit der Lehre des Konzils nicht nur die (vorhandene) Einheit der Kirche sichtbar, sondern bewirkt sie auch (wo sie noch nicht voll vorhanden ist) (can. 52 S. 2) – womit auch rechtlich *im Grundsatz* der *Interkommunion* nichts mehr entscheidend im Weg steht (etwa im Gegensatz zur orthodox lutherischen Theorie [nicht: Praxis], die nur ersteren Aspekt bejaht).

Der verfassungsrechtlichen Tragweite der *Taufe* und *Firmung* wurde schon gedacht; zu erwähnen ist auch die vorsichtige Formulierung des *Ehecanons*, die die Frage der Beteiligung des Priesters (im Hinblick auf die Ostkirchen) entgegen dem ersten An-

schein rechtlich offenläßt und auch der Anerkennung einer staatlichen Eheschließung nicht entgegensteht – übrigens unter Einfügung der Unauflöslichkeit in den neuen can. 72 § 2.

Größere Bedeutung kann auch can. 71 § 2 gewinnen, der den (ostkirchlichen?) *Priester* als außerordentlichen Spender der Weihe berücksichtigt – und damit die Lösung der vielerörterten Frage nach der *Presbyteralsukzession* (z. B. des lutherischen Amtes) fördern könnte.

Dieser kursorische Überblick über einige wichtige ökumenische Fragen des Grundgesetzes soll genügen; soviel wenigstens dürfte klar geworden sein: Ungeachtet der durchaus vorhandenen ökumenischen Aspekte und der zweifellos guten Absichten der Verfasser errichtet der gegenwärtige Entwurf der *Lex Fundamentalis* das massivste Hindernis, das Menschen seit dem Inkrafttreten des *Codex Iuris Canonici* dem Wunsch des Herrn „*ut omnes unum*“ entgegengestellt haben⁴.

Was sind die tieferen Ursachen für dieses Versagen? Es wäre zu vordergründig, würde man schlicht übergroßen Konservativismus oder gar mangelnde theologische Bildung den gelehrten Verfassern zum Vorwurf machen. Dafür ist dieses Grundgesetz allzugut gelungen, trotz aller Mängel im einzelnen. Die *Lex Fundamentalis* ist vielmehr in gewisser Hinsicht der folgerichtige, trotz gewisser technischer Mängel gut durchdachte und auf seine Weise erfolgreich zu Ende geführte Versuch, den Innovationsgehalt des *Vaticanum II* durch Transposition in ein juristisches Schema dem System des *Vaticanum I* einzuordnen oder, wo unmöglich, zu eliminieren. Sie stellt den großangelegten Versuch dar, mit rechtlichen Mitteln das letzte Konzil als ungeistlichen Irrtum der Geschichte ungeschehen zu machen. Darum mußte der katholische Ökumenismus schweigen.

⁴ Noch einiges wäre an ökumenischen Gesichtspunkten ins Treffen zu führen; so etwa die einseitige Bevorzugung der lateinischen Tradition mit der daraus folgenden neoscholastischen, zugleich rationalistischen wie individualistischen Denkweise des Entwurfs, durchsetzt mit obsoleten Anklängen an einen spiritualisierenden Neuplatonismus mit seinen schwer erträglichen, am Rand der Häresie stehenden Dualismen (Sichtbares–Unsichtbares, Aktion–Kontemplation, Diesseits–Jenseits, ja sogar Recht–Liebe: can. 1 § 1; die natur-, nicht heilsrechtliche Sicht der Kirchenordnung, als ob ein einseitig immanentistisches Rechtsverständnis der übernatürlichen „Natur“ der Kirche überhaupt jemals gerecht zu werden vermöchte; die daraus folgende unbedachte Übernahme bestimmter historischer Rechtsvorstellungen, wie etwa der, die Kirche müsse eine geschriebene Verfassung haben, sie solle dem (im weltlichen Bereich längst vielfach durchbrochenen und in seiner Kontingenz durchschauten) Gewaltenteilungsprinzip huldigen (can. 75 § 2; 77–79; 81 § 2 – freilich bleibt es ohne zureichende institutionelle Realität) und die weltliche Souveränität ohne Modifizierung für sich in Anspruch nehmen; die triumphalistische Sicht der Kirche, die von einer *theologia crucis* oder gar von einer auf Privilegien verzichtenden (GS 76) Kirche der Armut nichts weiß (die Not zu lindern ist kein Bedürfnis der Kirche nach can. 25), geschweige denn daß der Dienstcharakter der Kirche gegenüber der Welt erkannt wäre; die nicht zufällig bis auf Spuren (can. 51 § 1) fehlende Pneumatologie – als ob die Diastase zwischen Geist und Recht noch deutlicher gemacht werden müßte, usf. Doch mag es mit dem Angeführten sein Bewenden haben.

Fränzi Maierhöfer

Atemnot

Zu Thomas Bernhards Texten

*Was werde ich tun,
wenn keine Botschaft mehr kommt aus den Gräsern?
Was werde ich tun,
wenn ich vergessen bin von allen, von allen...?*

Thomas Bernhard

Thomas Bernhard, am 10. Februar 1931 in Heerlen (Holland) geborener Österreicher, Sohn eines Landwirts und der Tochter eines Schriftstellers, wurde von den Eltern seiner Mutter erzogen und nahm schon mit 6 Jahren Musikunterricht. Er arbeitete als kaufmännischer Lehrling und mehrere Jahre als Gerichtsreporter. Viele Reisen führten ihn in fast alle europäischen Länder, besonders nach Italien und Jugoslawien. 1957 schloß er seine Dramaturgie- und Regiestudien am Mozarteum in Salzburg mit einer vergleichenden Arbeit über Brecht und Artaud ab. Seit 1965 wohnt er in Ohlsdorf, Oberösterreich.

Im Jahr 1963 veröffentlichte Bernhard – nach einigen schmalen Lyrikbänden¹ – seinen ersten Prosa-Großtext, einen „Roman“ unter dem fast programmatischen Titel *Frost*. Seine weiteren Werke², weniger Variationen über ein Thema als das unentwegte Weiterweben an einem einzigen Text, weisen ihn als einen Autor aus, der den Wörtern, die er verwendet, zutiefst mißtraut, der dieses „Mißtrauensverhältnis“ zwischen Welt und Wort zur Sprache zu bringen vermag. Verhältnismäßig früh erhielt Bernhard, Verfasser einer unverwechselbaren Prosa der Trostlosigkeit, literarische Preise: die Städte Bremen und Genf, die deutsche Industrie, der österreichische Staat, die Vereinigung österreichischer Industrieller zeichneten ihn aus, 1970 verlieh ihm die Darmstädter Akademie den Georg-Büchner-Preis.

¹ Thomas Bernhard, *Auf der Erde und in der Hölle* (Salzburg 1957); *In hora mortis* (Salzburg 1958); *Unter dem Eisen des Mondes* (Köln 1958).

² Thomas Bernhard, *Frost* (F) (Frankfurt 1963; auch München, Zürich 1965, Knaur Taschenbuch 80. Zitiert wird nach dieser Ausgabe); *Amras* (A) (Frankfurt 1964); *Verstörung* (V) (Frankfurt 1967); *Prosa* (P) (Frankfurt 1967, ed. suhrkamp 213); *Ungenach* (U) (Frankfurt 1968, ed. suhrkamp 279); *An der Baumgrenze* (B) (Salzburg 1969); *Watten. Ein Nachlaß* (W) (Frankfurt 1969, ed. suhrkamp 353); *Das Kalkwerk* (K) (Frankfurt 1970); *Midland in Stilfs* (M) (Frankfurt 1971).

Topographie und Klima

Auch Art und Aufgabe der literarischen Landschaftsschilderung spiegelt des Abendländers stets gespanntes, wengleich in den verschiedenen Epochen seiner Geschichte gewandeltes Verhältnis zu dem, was er immer fragender und vorsichtiger „Natur“ zu nennen sich angewöhnt hat. Mit Sicherheit kann das bisher vorliegende Werk Bernhards einer bestimmten Landschaft zugeordnet werden: Innsbruck und seine Leopold-Franzens-Universität, Tirol, Graz, Leoben, der Attersee, die Landeshauptstadt Wien, „ein riesiger Friedhof zerbröckelnder und vermodernder Kuriositäten“ (P 85), sind auf der Landkarte verzeichnet. Doch seine „fürchterlichen, von jeher verletzten, wach-samen, ausdauerarmen Charaktere“ (A 8) haben sich für immer oder vorübergehend nicht etwa deshalb aus den Städten aufs Land zurückgezogen, um dort Erholung und Entspannung zu finden, sondern weil das Land kein „Quellbezirk“ mehr ist, „nur noch eine Fundgrube für Brutalität und Schwachsinn, für Unzucht und Größenwahn, für Meineid und Totschlag, für systematisches Absterben! Nicht einmal mehr ein Monopol der Ruhe!“ (F 129) So erwartet z. B. der kranke Maler Strauch (in *Frost*) sein Ende in einer erlesen häßlichen Gegend; auf die kranke Schwester des Erzählers der *Verstörung* wirkt eine angenehme Umgebung unangenehm, ja deprimierend und beunruhigend.

Die Wahl der Hochgebirgslandschaft und ihre eindringliche, abstoßende Schilderung, die als Mittel zur Abreaktion eines negativen Lokalpatriotismus mißverstanden werden kann, ist hier zwingend, das Gebirge mehr als auswechselbarer Hintergrund. Für die von Geburt an erschöpften, kraftlosen Bernhard-Figuren, die unter dem niederdrückenden Gesetz der „Weisheit der Fäulnis“ einer verderblichen und verdorbenen, menschentötenden Natur nur widerwillig, verdrießlich und unter Beschwerden atmen, bedeutet die Anwesenheit der hohen, luftraubenden, schattenwerfenden und die Sonne verstellenden Berge eine ständige Herausforderung, auf die sich einzulassen sie nicht imstande sind. Sie alle hatten der „Ökonomie“ ihres Gehens zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt, waren anfangs unbedacht und ziellos zu rasch und gehetzt gegangen, könnten gar keinen Berg ersteigen, auch wenn sie nicht ohnehin Angst davor hätten, herunterzufallen. Der Berg, ein bekanntes Symbol für das zu „ersteigende“ Selbst, verkehrt sich hier zu einer grausam überfordernden Provokation, zu einer abweisend-steinernen Bedrohung, zu einem sichtbar gewordenen Monument der eigenen Versteinerung. Für einen der *Zwei Erzieher* beispielsweise wirkt „die unnachgiebig perverse Felswand des Hafelekar vor dem Kopf“ (P 13) wie eine körperlich empfundene Sperre.

So bewegen sich Bernhards atemschwache Figuren unter für sie unerträglichen Bedingungen in „Hochtälern“, fühlen sich, da sie immer dabei sind, einen „Kopfsprung“ nach oben zu versuchen, selbst dann auf atemraubenden Anhöhen, wenn ihr Wohnort, wie etwa das Gut „Ungenach“, tief in die Ebene gebettet liegt, vegetieren an jener „Baumgrenze“ eben, an der Sauerstoffknappheit Bäume verkrüppelt, halten sich in

mehr erstickenden als schützenden Hohlwegen, Klammern und Schluchten auf. Nie jedoch dringen sie ins Bergesinnere ein, fördern nichts zutage, finden auch keine bergenden Höhlen, wie sie der Romantiker Novalis (1772–1801), der wie der Erzähler der *Verstörung* Montanistik studiert hatte, in seinem Romanfragment *Heinrich von Ofterdingen* schilderte. Diesen „Ofterdingen“ benutzt die im *Kalkwerk* – in keiner Liebeshöhle – mit ihrem Ehemann eingeschlossene, gelähmte Frau Konrad seit vielen Jahren als ihre einzige Lektüre. Beim *Kalkwerk*, dem bisher letzten größeren Text Bernhards, tritt die Landschaft als Chiffre zurück, wenn auch das „Gestrüpp“ um das verfallende Bauwerk herum darauf hinweist, daß auch hier der Handlungsort an der „Baumgrenze“ zu suchen ist. Dafür verdeutlicht der endgültige Rückzug des Ehepaars Konrad in das festungsähnliche, abscheuliche und unwohnliche „aufgelassene“ Kalkwerk das Verhaltensschema von Bernhards geborenen Selbstmordanwärtern um so klarer. Ihnen, denen eine bedrohliche, weil fordernde Umwelt die Innenwelt zu verstellen scheint, bleibt, da ihnen weder der Aufstieg auf den Berg noch das Eindringen in ihn (und d. h. in sich selbst) möglich ist, nur die Wahl der Flucht vor den Forderungen der „Natur“, der Aufenthalt in der Zelle. Sie hausen in unwirtlichen Gasthäusern wie in Gefängnissen, werden in einem dunklen Turm vor der Umgebung verborgen gehalten, bevölkern zu enge, feuchte, finstere, meist schwer oder gar nicht heizbare einzelne, bestimmte Zimmer, die wie Krankenzimmer wirken, und das auch dann, wenn ihnen – wie etwa dem Fürsten Saurau (in *Verstörung*) – ein ganzes Schloß zur Verfügung stünde.

Keiner von ihnen kann je dem schwer lastenden Eindruck seines dunklen, bedrückenden Elternhauses, in dessen Einzelzimmern die Eltern einzeln weintén und meist Selbstmord begingen, entinnen. Bernhards Männer und Frauen schließen sich der Serie jener gefangenen, gar nicht befreit-werden-wollenden Zellenbewohner an, Schlüsselfiguren der modernen Literatur, welche die Leibnizsche Lehre von der prästabilierten Harmonie, die es erlaubt, daß die Monade keine Fenster zu haben braucht, bitter Lügen strafen wollen. Die Räume von Bernhards „Gelegenheitskerkern“ haben Fenster. Ihre von Erstickungsanfällen heimgesuchten Insassen wissen um das Vorhandensein der Fenster, leugnen auch ihre Notwendigkeit nicht, sind jedoch tief in die Problematik verstrickt, was denn eigentlich mit den Fenstern zu tun sei. Konrad im *Kalkwerk* läßt „Zweckmäßigkeitgitter“ davor anbringen, vom Industriellen in der *Verstörung* heißt es, er „gestatte sich nur immer *einen einzigen offenen* Fensterladen“ (V 48), der Fürst in der gleichen Erzählung verlangt einen besonderen „Öffnungs- und Schließungsrhythmus“ für jedes Fenster und jede Tür, der Bruder des Erzählers von *Amras* stürzt sich aus dem Fenster hinaus zu Tod.

Bernhards vom „Hochgebirgsfieber“ Geschüttelten bietet auch ein „ununterbrochen sonnenloses Kabinett“ keinen Unterschlupf mehr. Sie alle haben sich dorthin zurückgezogen, weil für sie der Aufenthalt in der „Natur“ nicht „auszuhalten“ war. Nun getrauen sie sich aus ihren Zellen nicht mehr heraus, denn ihr „Zimmeraufenthalt“ ist „ergebnislos“ geblieben. Ihre seelische Erkrankung in Wechselwirkung mit ihrem

unbestimmten Hin und Her zwischen drinnen und draußen hat sie, viel zu spät, erkennen lassen, daß sie gar keine *Eingeschlossenen*, sondern *Ausgeschlossene* sind. „Feststellen“, sagt der kranke Maler Strauch, „daß eine krankhafte Einstellung der Natur gegenüber mich gar nicht in mich hereingelassen hat. Das wäre doch denkbar?“ (F 228)

Es sind also nicht die hohen Berge, nicht die äußere „Natur“ und die in das Hochgebirge transponierten Zellen-Zimmer, die Bernhards Figuren mit dem Erstikungstod bedrohen. Als von sich selbst und *erst dadurch* auch von der Außenwelt *Ausgeschlossene* leben sie in zu dünner, sauerstoffarmer Luft, gestatten sich schließlich, wie der Fürst Saurau, „überhaupt kein Luftschöpfen mehr“, ersticken in sich selbst, können und wollen aus dem „Wald von erstickten Erfahrungen“ in sich nicht mehr herausfinden.

Dazu verlaufen Bernhards „Expeditionen in die Urwälder des Alleinseins“ unter ungünstigen, bestenfalls indifferenten klimatischen Bedingungen, vorzugsweise im Spätherbst oder im Winter. Die einander distanziert beäugenden Figuren, deren „Beobachtungen sich in Kälte umwandeln“, sind auch dann vom „allmächtigen Frost“ bedroht, wenn die zeitliche Fixierung im Ablauf des Kalenderjahrs nicht darauf schließen läßt. Frost ist das Klima, in dem sie leben und das sie verbreiten. „Die Kälte“, sagt der Fürst Saurau, „ist in mir, also ist es gleich, wohin ich gehe, die Kälte geht *in mir mit mir*. Ich erfriere von innen heraus“ (V 150). Das ist keine extreme, bereits brennende Kälte, sondern eine monoton lastende, nicht einmal konservierende kalte Kälte, die das Wasser zu Eis erstarren läßt, so daß kein Brand gelöscht werden kann (vgl. *Frost* 154), die sogar „Ansätze von Atemzügen“ vernichtet.

Auch wenn die Landschaft nicht – wie im Roman *Frost*, der das Thema der Dauerkälte eindringlich gestaltet – von Eis und Schnee bedeckt ist, wirkt sie völlig farbener, frei vom „großen krankhaften Schema der Farben“, bar der „Farbenhysterie“. Das Wort „Farbe“ zwar fällt häufig, auch werden die schönen Farben der Herbstlandschaft gelegentlich erwähnt, aber nicht unmittelbar *geschildert*. Der Zustand der Farbfreiheit, der Weiße, der Reinheit und Ruhe des Nie-etwas-Getanhabens, der gedachten Unschuld macht die vergebliche Lebensflucht von Bernhards lebenslänglichen Selbstmördern und ihr Verlangen nach unerreichbarer Schmerzfreiheit offenbar. „Im Winter fällt dann der Schmerz als Schnee, wissen Sie“ (F 206), sagt der Maler Strauch, der nicht mehr malen kann, weil er nicht mehr fähig ist, Farbkontraste zu ertragen. Ganz anders als der Schnee, der zum Schluß der Joyceschen Novelle *Die Toten* leise und sanft durch das Universum herabsinkt und die Lebenden und die Toten gleichermaßen barmherzig und wärmend bedeckt, ist der Bernhardsche Schnee erstickend und tödlich. Schnee fällt auch, als Konrad seine Frau im Kalkwerk ermordet. „Ein Schneetreiben ist absolut ein Vorgang des Todes . . .“ (F 150).

Blut färbt bisweilen den Schnee rot, sinnlos, viehisch und grausam vergeudetetes Blut. Rote Schneebälle sieht der Maler Strauch in seinem Traum vom Bild der „Abschlachtung“. Neben verbrecherisch vergossenem Blut, Ausfluß des Bernhardschen Schlachthaustraumas, das meist mehr durch den Übelkeit erregenden Geruch angezeigt wird als

durch die rote Farbe, fällt Rot ins Auge als närrischer Theaterclou: Maler Strauch, der nicht mehr malt, zieht seinen roten Künstlerrock an, um sich noch einmal zu „erschrecken“.

Und schwarz, d. h. alle Farben absorbierend, sind Bernhards Vögel (mit Ausnahme der eingesperrten schönen, bunten, exotischen Vögel, welche von den Müllersöhnen in *Verstörung* getötet werden). Raben und Krähen, die geheimnisvoll doppeldeutigen schwarzen Vögel der Mythologie und der Bibel (z. B. Hiob 38, 41), die Vögel der Weisheit und Vermittler des Bösen zeichnet Bernhard als selber unbefreite, Unheil verkündende Opfer des Unheils. So träumt der verkommene Arzt, der nicht einmal mehr zum „Watten“ gehen will, von zwei Dohlen, die in seinem schon lange geschlossenen Ordinationsraum Schutz suchten, die „ihrer Zuflucht nicht mehr entkommen“ konnten, wahnsinnig wurden und, ehe sie ohnmächtig erstickten, sich gegenseitig zerfleischten. Ausdrücklich bemerkt der Arzt, daß es sich weder um Raben noch um Krähen, sondern um *Dohlen* gehandelt habe. Dieser Rabenvogel, klug und harmlos, geschickt im Nachahmen auch menschlicher Laute, kann leicht gefangen gehalten, dressiert und recht mühelos ans Haus seines Herrn gewöhnt werden. Das Bild der zwei Dohlen unbestimmten Geschlechts, die in der freiwillig gesuchten und auch gefundenen Gefangenschaft umkamen, führt hinüber zur „gespenstischen familiären Abbrüviatur“ der Unzelle der Familie, die bei Bernhard die Ursache des unaufaubaren Dauerfrostes ist. Die Kinder frieren im Schatten ihrer Eltern, die sie „anstatt in Leintücher, in ihre leibliche und seelische Kälte gewickelt“ haben (P 106).

Fast alle in „größter Bewußtlosigkeit“ erzogenen Bernhard-Figuren stammen aus recht wohlhabenden, von außen gesehen auch „ordentlichen“ Familien, wurden geboren von sich aufopfernden „ahnungslosen“ Müttern, die früh sterben, jahrzehntelang dahinsiechen, weil sie sich „in der Natur“ zu Tod langweilen (vgl. A 71) oder die so apathisch und unterwürfig reagieren, daß sie gleichfalls als nicht anwesend betrachtet werden müssen. Zu einer solchen Mutter, der „stillen Verheimlichung einer Hölle“, deren ansteckende Abwesenheit Kälte und Krankheit verbreitet, gehört ein Vater, der in ungreifbarer Zurückgezogenheit ein ebenso unglückliches Sonder-Leben führt, der im Extremfall in einen „Schafspelz“ verkleidet den Tod seines Sohnes verschuldet. „Wir sind elternlos“, stellt der Fürst Saurau, selber Vater, lapidar fest. „Wir sind Vollwaisen. Das ist unser Zustand, und aus diesem Zustand kommen wir, kommt Europa nicht mehr heraus“ (V 184).

Das Thema der Elternlosigkeit, ein Leitmotiv der modernen Literatur, wird kaum in einem anderen Werk so konsequent durchgeführt wie in dem Bernhards. Seine direkten oder verkappten Ich-Erzähler, meist Söhne Anfang der Zwanzig, mit unklaren Studien lustlos beschäftigt, sind sich der Schemenhaftigkeit ihrer persönlich ungefragten Existenz nur allzu schmerzhaft bewußt. Ihre Eltern hatten sich geheiratet, um sich gegenseitig als Isolationsableiter zu benutzen und, menschenfremde Naturgesetze bewußtlos befolgend, Nachkommen produziert. Diese Söhne, nicht selten unverblümt als „eine fürchterliche Strafe (Gottes?)“ (V 52) empfunden oder als aus rücksichtsloser „Schaden-

freude“ gezeugt bezeichnet, sind sich – ohne Vorwurf gegen ihre Eltern, denen es nicht besser erging – völlig klar über die „vollkommen selbständige Dunkelheit“ ihrer „geradezu *verbrochenen Existenz*“ (F 257). Falls sie die Erstgeborenen sind, haben sie die Erbschaft zu verwalten, eventuell das Geschäft zu übernehmen. *Das Verbrechen eines Innsbrucker Kaufmannssohns* (P 72 ff.) besteht gerade darin, jene Art der Erbfolge zu verweigern. Im anderen Fall sind Söhne dazu da, andersgeartete, in sie gesetzte „Erwartungen“ zu erfüllen, vielleicht als Verwaltungsobjekt von Vormündern zu dienen, „Hölln der Geschmacklosigkeit“, die ihnen herrschsüchtige Stiefmütter bereiten, widerspruchslos zu bewohnen.

Die Schwestern, zukünftige Mütter, kranken, wie ihre Mütter, abgetrennt vom Männerleben, in ihren Kemenaten am Gefühl ihrer persönlichen Überflüssigkeit. Die von Geburt an verletzende Rücksichtslosigkeit, die das Selbstopfer anderer (wofür?) genauso selbstverständlich als Wiedergutmachung (wofür?) veranschlagt, wie das eigene Opfer verlangt worden war, ist der Grund für die Entstehung des frostigen, verderblich-vererblichen Seelenklimas. Die tödliche Erbkälte und die ebenfalls vererbte Situation der in ihren Familien wie in sich selbst unfreiwillig-freiwillig Erstickenden, zu einem Leben in Freiheit überhaupt Unfähigen stellt Bernhard besonders deutlich dar in der Erzählung *Amras*: Zwei Brüder, deren Leben an das ihrer Eltern „wie an zwei Pfähle“ gebunden war, überleben wider Willen den Familienselbstmord und werden in ein Leben zurückgerettet, das sie nur als unzumutbare Last empfinden können. Es ist also die in langen Reihen von Elterngenerationen vererbte „menschenfeindliche Überkälte“, an der die Kinder schließlich wehrlos erfrieren.

Ingespinste

„... so habe ich oft gesagt, daß alles Unglück der Menschen einem entstammt, nämlich, daß sie unfähig sind, in Ruhe allein in ihrem Zimmer bleiben zu können“, notiert Pascal in seinen *Pensées* (139). Der Maler Strauch, krank vor Unrast, weder allein mit sich in seinem Zimmer noch zusammen mit anderen anderswo bleiben zu können, trägt die *Pensées* ständig in der Tasche bei sich. Einmal zitiert er daraus: „Unsere Natur ist in Bewegung, völlige Ruhe ist der Tod“ (F 222). Dazu bemerkt er in seiner eigenwilligen Sprache, aus diesem Satz heraus komme er überall ganz verstört an.

Ohne Bezug auf Pascal schreibt der Freiherr Roderich von R. in E. T. A. Hoffmanns Erzählung *Das Majorat* „alles Verstörende in seinem Leben... lediglich der Schuld der Vorfahren zu, die die Ahnenburg bösllich verließen.“ Um wenigstens den Erstgeborenen, das zukünftige Familienoberhaupt also, am Verlassen des Stammhauses zu hindern, wandelt es der Freiherr in ein Majoratsbesitztum. Der Majoratsgedanke, Ausdruck der spätestens seit den Tagen der indogermanischen Landnahme auf dem Abendland lastenden Großgrundbesitzer-Ideologie degradiert Menschen zu Wahrern und Mehrern des Besitzes, erweckt in ihnen die Gier nach mehr Besitz, da nur *er* für sie

„legal“ Ansehen und Macht rechtfertigt, legt ihnen die „legale“ Weitergabe des Erbes als moralische Pflicht auf. Daß gerade dadurch der Herrscher über das Besitztum zu dessen eigentlichen Leibeigenen erniedrigt wird, ist im Werk Bernhards als einer der wesentlichen den Selbstmord fördernden Gründe immer zumindest verborgen anwesend, und zwar als ein ebenfalls der „Weisheit der Fäulnis“ anheimgefallener Mechanismus. Als bittere Replik auf eine diluviale Moral, die auf dem Umweg über den Lobpreis der Sparsamkeit oder des Verzichts auf Besitz dessen Wichtigkeit hochspielt, zeigt Bernhard den Besitzglauben (Dinge *und* Menschen betreffend) im Zustand sehr weit fortgeschrittener Verwesung. Viele seiner Figuren, die, ans Familienbesitztum gekettet, sich in nebelhafte „Studien“ zu flüchten versuchen, erlangen eine Art gespenstischer Freiheit, indem sie sich der Last des Besitzes entledigen: Der selbstmörderische Vater der überlebenden Brüder in *Amras* hatte das Familienvermögen bereits verschleudert, der rauschgiftsüchtige Arzt in *Watten* das Familienschloß verlassen, um in einem Zimmer einer schäbigen Baracke zu hausen. Bei dem Prosatext *Ungenach* handelt es sich um den Bericht über eine notariell zu bewerkstelligende „Abschnekung“ eines Erbguts namens Ungenach. Konrad vertat sein noch immer stattliches Vermögen, um das „Kalkwerk“ zu einem künstlich hochgetriebenen Preis zu erwerben. Auch ohne Kaufvertrag hätte er dort wohnen können. Doch er benötigt die juristische Absicherung als „Sicherheitsfaktor“.

Wie wenig Sicherheit Besitz tatsächlich bietet, beweist die Figur des Fürsten Saurau, dessen Monolog den größten Teil der *Verstörung* einnimmt. Während in E. T. A. Hoffmanns eben genannter Erzählung den frevelhaften Hausverwalter Daniel die Strafe für seinen Verrat an seinem Herrn ereilt, ist dem Fürsten Saurau, Herrn von Hochgobernitz, ein guter Verwalter im Grund gar nicht geheuer. Im Traum sieht der Fürst einen Brief seines in London lebenden Sohnes. Darin bezichtigt der Erbe seinen Vater nach dessen (noch nicht vollzogenem) Selbstmord, aus Rache an seinem (des Fürsten Saurau sen.) Vater, der seinerseits Selbstmord begangen hatte (seine einzige „Nahrung“ war Schopenhauer gewesen), den Familienbesitz zerstört, sogar die blühende reiche Ernte verdorben zu haben, indem er sie verfaulen ließ.

Der Traum von der eigenen absolut asozialen Verhaltensweise, die aber erst posthum ans Tageslicht kommen wird, macht klar, wie tief im Fürsten die uneingestandene Abneigung gegen die ihn erwürgenden Fesseln der genauso asozialen Besitz-Inzucht steckt, die ihn, den scheinbaren „Herrn“, mit ihren Sachzwängen so einengte, daß er keinen anderen Ausweg zu sehen vermeinte, als sich in seinen „Ingespinsten“³ zu verlieren. Der Fürst, ein Opfer des „ungeheuren menschenverschleißenden Grundstücke-despotismus“ (U 51), verläßt das Schloß seiner Väter nicht. Er wird wahnsinnig. Als eines seiner Ventile dient der Traum von der Vernichtung des Besitzes, von dem er sich vernichten ließ. In der Bernhardschen Welt der von innen heraus Verfaulenden,

³ Das Wort stammt aus Carl Zuckmayers Aufsatz „Ein Sinnbild der großen Kälte“, in: Über Thomas Bernhard, hrsg. v. Anneliese Botond (Frankfurt 1970) 86.

deren Verstörung vor allem aus einem ursächlichen Verbrechen an sich selbst hervorquillt, ist ein so zukunftsweisender Ausgang wie in Hoffmanns Erzählung nicht mehr denk- und vollziehbar. Dort nämlich werden die Trümmer der Ruine des doch noch aufgegebenen Stammschlusses, das eigentlich nur die Verschalung eines im Schloßturn eingeschlossenen Observatoriums war, also eine Schutzburg der sterilen Welt-Beobachter, die ihr Licht unter den Scheffel stellten als Fundament zum Bau eines Leuchtturms verwendet, der anderen Licht und Hilfe spendet.

Auch noch in anderer Hinsicht kann der Brückenschlag zu E. T. A. Hoffmann, auf den Bernhard selbst sich nicht ausdrücklich bezieht, hilfreich sein: Der vielseitig begabte deutsche Dichter zählt zu den ersten, die die Ich-Aufspaltung darstellten. In der genannten, zwar romantischen, aber von scharfem und tiefem seelischen Realismus zeugenden Erzählung *Das Majorat* tritt ein jugendlicher Ich-Erzähler auf, der subjektiv seine überhitzten, doch nachgerade naturalistisch begründeten Erlebnisse wiedergibt, und im anderen Teil sein Großonkel, der einen sachlichen Bericht der Ereignisse in der dritten Person liefert. Beide, Onkel und Neffe, sind als „Doppelgänger“ miteinander verbunden. Was dem Neffen widerfährt, träumt oder ahnt der Onkel und umgekehrt.

Die Ich-Teilung des Autors, in der sich eine allgemeine und konkret vorhandene Bewußtseinsspaltung beweiskräftig ausdrückt, gehört, komplizierter noch, zu den Kennzeichen des Werks von Thomas Bernhard. Auch seine jugendlichen Ich-Erzähler sind in ihrem Unbewußten, durch ihr „Kanalsystem“ mit dem Objekt ihrer Beschreibung verbunden. Das heißt, diese Ich-Erzähler berichten nur indirekt von sich selbst, obwohl sie sich meist in der ersten Person äußern. Sie berichten über einen anderen, mit dem sie unterirdisch verkoppelt sind, den sie aber vom Kopf aus kalt und kritisch registrierend beobachten, von dem sie sich weder lösen können noch wollen.

Um personifizierte, einander komplementär ergänzende Charaktereigenschaften wie bei Hoffmanns Onkel und Neffen, die einander mit Zuneigung und Achtung begegnen, handelt es sich nicht. Die Beteiligten an Bernhards „Mißtrauens-“ oder „Krankheitsverhältnissen“ sind ineinander „verhaßt“. „Dabei haßten wir uns, und wir waren auch die entgegengesetztesten Geschöpfe, die man sich denken kann; alles des einen schien vom anderen, ja *aus dem anderen*, wir beide glichen uns aber doch in nichts und in keiner Sache, in gar keiner Empfindung, in nichts. Und doch hätte jeder von uns der andere sein können, alles des einen hätte vom anderen kommen können . . .“ (P 80 f.). Das sagt der Ich-Erzähler über sein Verhältnis zu dem Innsbrucker Kaufmannssohn. Die Bernhardschen Ich-Teile (nicht unbedingt Blutsbrüder, eher Wahlverwandte) sind einander aus einem Gemisch von Mißtrauen, Abneigung und daraus entstandener erpresserischer Zuneigung so heillos verfallen, daß auch der Tod des „Noch-Schwächeren“ und damit des Beobachteten nicht aus dieser gewollten Abhängigkeit befreien kann. Denn das System von subtiler Ausbeutung, das in einem aus sich neutralisierender Hilfeleistung und Hilfsbedürftigkeit errichteten Gefangenschafts-Garantie-Gefüge begründet ist, hält sie fest. Deshalb existieren diese Figuren in einem verhangenen,

stickigen Dämmerzustand, „gegen die mißbrauchte Vernunft unserer Einverständnisse“, wie der Ich-Erzähler von *Amras* bemerkt. Er fährt fort: „Wir gehorchten nur noch . . .“ Ihre Schwäche und Kraftlosigkeit wird durch die auf den anderen umgeleitete „Selbstverletzungsstrategie“ nur vermehrt, nicht vermindert, das Netz des In-sich-Eingesponnen-Seins, das Ingespinst also, wird erweitert, nicht zerrissen. Der andere ist kein *anderer*. Das gilt auch, wenn aus der einfachen Ich-Teilung eine oft verzwickte Ich-Zersplitterung wird. Erst recht hindert dann die „Überfurcht“ die Beteiligten daran, das Gewebe des Ingespinstes aufzureißen.

So handelt im Roman *Frost* der 23jährige Ich-Erzähler, ein Famulus der Medizin, nicht aus eigenem Antrieb. Er befolgt den Auftrag seines Vorgesetzten, des Chirurgen Strauch, der zu Forschungszwecken einen Bericht über den Zustand seines kranken Bruders, des Malers Strauch, für wünschenswert hält. Dabei zeigt das Beobachtungsobjekt selbst schizophrene Züge: Der Maler Strauch hat das Gefühl, als ein anderer auf sich zuzugehen oder hinter sich herzulaufen. Der Arzt Strauch tritt nicht in Erscheinung, unternimmt nichts, was auf persönliche Anteilnahme am Schicksal seines Bruders schließen ließe. Im Gegenteil. Er schärfte seinem jugendlichen Beauftragten ein, jeden Verdacht zu vermeiden, der ihn, den Bruder und Arzt, als Auftraggeber bloßstellen könnte. Sein Interesse konzentriert sich darauf, etwas „Unerforschliches zu erforschen“, auf den aufsehenerregenden Fall, nicht auf den Menschen. Diese wissenschaftlich verbrämte „Schlachthausweisheit“ ist es, die als „große Menschenverschweigung“ den Unglücklichen, der nach eigenem Eingeständnis keine Verwendung mehr für sich hat und nur noch aus „Einwänden“ gegen sich besteht, der also an der Zurücksetzung seiner Person durch sich selbst leidet, noch mehr zurücksetzt und als Experimentiergegenstand verwendet und entmenschet. Nicht umsonst möchte Konrad, der im Kalkwerk seine Frau zu Tod experimentiert, keinesfalls das Bild des Francis Bacon (1561–1626) verkaufen. Den recht gefährlichen Satz Bacons, bestechlichen Lord-Kanzlers und methodengläubigen Mitbegründers der experimentellen Naturwissenschaft „Wissen ist Macht“ wandelt der Maler Strauch ab: „Wissen lenkt vom Wissen ab, wissen Sie!“

Das Phänomen der Ich-Spaltung unter ihrem *moralischen* Aspekt, also der Teilung der Person in ein von der jeweiligen Gesellschaft und ihrer herrschenden Moral postulierte Bild von sich selbst und in das verleugnete andere Ich mit seinen dunklen Wünschen und Trieben, dem eben durch das „positive“ Wunsch-Bild der Weg zur sublimierenden Integration verbarrikadiert ist, das Problem des „Dr. Jekyll und Mr. Hyde“, taucht in Bernhards Werk *unmittelbar* nicht auf. Hier gibt es keine Gesellschaft und keine Moral mehr, die diesen Namen verdienen. Die sozialen Bedingungen, unter denen Bernhards an der Einsicht in ihre individuelle Minderwertigkeit Leidende existieren („wir lieben, was leicht fällt und verabscheuen, was schwer fällt“), gleichen eher denen einer im Naturzustand verrottenden primitiven Horde. Als „zerstörerischer Mittelpunkt der Zerstörung“ einander nicht ohne Schadenfreude zerstörend, lassen sie sich von ihnen uneinsichtigen „Naturgesetzen“ gefangen nehmen und anketten. Die

teils animalische und teils legalistische Abhängigkeit und das ebenso motivierte Abhängig-Sein-Wollen von all dem, was nur immer mit „Natur“ gemeint sein kann, das gehorsame Sich-Ducken unter die „natürliche“ Macht des Stärkeren und vor allem das jeden Ansatz zur Suche nach der eigenen Identität unterdrückende Gefühl, bei einer „nicht näher bekannten Inszenierung“ mitzuspielen – das ist ihr Problem.

Schon Hoffmanns ungetreuer Hausverwalter (*Das Majorat*) bekennt hämisch, er habe stets „eines Hundes Treue“ in sich bewahrt. Das könnten alle Figuren Bernhards – allerdings buchstäblich – von sich sagen. Sie leben davon, selber an der Leine zu hängen und etwas an der Leine zu haben. Damit sind Zentralthema und Strukturprinzip des bisher einzigen großen Theaterstücks Bernhards, *Ein Fest für Boris*, angegeben: Die verkrüppelte weibliche Hauptfigur, die anzüglich „die Gute“ genannt wird, ist dabei, ihre Dienerin Johanna in ihren Hund umzudressieren. Auch der Vorgang, Boris aus dem Asyl zu holen und zu heiraten, erinnert sie daran, einen Hund zu kaufen. Von Kettenhunden, die ihre Zeit „verbellen“, stammt das, was Bernhard „Gekläff des Weltuntergangs“ nennt, oder, in anderem Zusammenhang, „Charakterstärke, die zum Tode führt.“

Am sehr dünnen Identitätsbedürfnis derjenigen, die im „vormenschenwürdigen Jahrtausend“ eine Abart hündischen Verhaltens vorführen, dürfte es auch liegen, daß ausgeprägtes Rollenverhalten nicht nachzuweisen ist. Das Theater stellt hier kein spezifisches Rollenrepertoire zur Verfügung (dazu fehlt der gesellschaftliche Hintergrund). Das ganze Leben ist eine einzige „Verheuchelungstaktik“, und die Lüge das einzige Kontaktmittel. Bernhards Figuren haben es nicht nötig, das Theater zu besuchen, weil sie es täglich spielen: Im Fragment *Der Italiener* (B 55 ff.) wird die Leiche des Hausherrn im ehemaligen Lusthaus zur Schau gestellt. Hier fanden früher Theatervorstellungen statt, später wurde es zum „Schlachthaus“: zwei Dutzend Polen erlitten darin den Tod. Noch immer werden die Theaterkostüme nebenan aufbewahrt. An diesem Beispiel zeigt sich die Funktion des Bernhardschen Theaters besonders deutlich: Es dient der Enthüllung einer vergeblichen, den Tod nicht verhüllenden „Verkleidungstaktik“. In der Erzählung *Ist es eine Komödie? Ist es eine Tragödie?* (P 38 ff.) tritt ein Transvestit auf. Er trägt die Kleider der Frau, die er vor über 22 Jahren in den Kanal gestoßen hatte.

Die häufigen indirekten Anspielungen auf das Theater enthüllen – durch ihre Indirektheit – die betrügerische Theatralik der ebenfalls abgeleiteten, also indirekten, von sich aus schwachen und keiner direkten Konfrontation fähigen Existenzen, die andere als aufmerksame Zuschauer brauchen, um sich ihres Vorhandenseins zu vergewissern. Bernhards an einem universalen Täuschungsmanöver Teilnehmende schauen niemals direkt in den Spiegel⁴. Sie ähneln Voyeuren, die „Leid bespitzeln“ und durch

⁴ Auch der Spiegel hat bei Bernhard eine theatralische Funktion. So bemüht sich Fürst Saurau um ein Spiegelbild von sich, in das er alle hineinschauen läßt, um sich dahinter zu verstecken (V 112). Der Ich-Erzähler in „Die Mütze“ (P 16 ff.) benutzt den Spiegel, um den Grad seiner Erschöpfung oder um eine Kinnwunde festzustellen.

ihre zwar schockierte, doch unvermindert kalte Neugierde den Gegenstand ihrer – indirekten – Beobachtung zu einem Insekt in Agonie degradieren. Die eigentümliche, durch mehrere Medien gebrochene, durch Mißtrauen und Vermutungen vernebelte, von verschiedenen jeweils in der Ich-Form monologisierenden Beobachtungsposten her einstellbare, halb-theatralische Schrägsicht ist das Hauptmerkmal von Bernhards Texten.

Bezeichnenderweise liest der Bericht erstattende Famulus in *Frost* immer wieder „seinen Henry James“. Dieser Amerikaner (1843–1916), Bruder des Psychologen William James, fühlte sich als Europäer. In seinen *Notebooks*, worin er mit der „Akririe eines Käfersammlers“ Begebenheiten als mögliches Material für seine Romane aufschrieb und zugleich die Art ihrer künstlerischen Gestaltung reflektierte, gibt er einen wohl einmaligen, weil unbeabsichtigten Einblick in die Werkstatt eines Schriftstellers. James zählt auch mit zu den ersten, die vom Standpunkt der jeweils geschilderten Person aus zu erzählen versuchten, indem sie deren Bewußtsein als Medium benutzten und den allwissenden Erzähler zurücktreten ließen. Anlässlich des Einfalls, eine auf zwei Personen ruhende Erzählung zu entwerfen, die sich erst nach dem Tod des einen begegnen und dann erkennen, was gewesen sein könnte, wenn sie sich getroffen *hätten*, notiert er folgende Überlegung: „Oder wenn ich den Erzähler als ‚3. Person‘ nicht habe, welche Wirkung, welchen Ersatz *könnte* man dafür gewinnen? Ich müßte in diesem Fall die Unterredung post-mortem darstellen – oder nicht? Ja – aber nicht unbedingt. Ich könnte in unpersönlichem Stil die 3. Person mit ihren Gefühlen hineinbringen – die Sache genauso von ihrem Standpunkt aus erzählen . . .“⁵

Die Passage liest sich wie eine Anleitung zur Entwicklung der Erzähltechnik Bernhards. Als Un-Personen, die sie sind, berichten seine Ich-Erzähler unpersönlich über die verschiedenen, im Grund gleichbleibend monoton-depressiven Zustände eines anderen, der nichts anderes ist als ein beinahe verobjektivierter Teil ihrer selbst, also keine 2. Person, kein direktes Gegenüber. So wird die 3. Person (der eigentliche Erzähler) mit ihren Gefühlen – indirekt – hineingebracht. Aus einer solch schiefen Situation heraus kann der jeweilige Erzähler gar nicht anders als sich indirekt, d. h. im Konjunktiv zu äußern. Bisher am konsequentesten durchgeführt hat Bernhard seine einen subjektiven Bericht vortäuschende direkt-indirekte Erzählweise im en bloc geschriebenen *Kalkwerk*. Dort ist die Finte des nachweisbaren Ich-Erzählers gestrichen. Der allwissende Autor feiert als Moderator von in der Ich-Form oder anonym referierten Berichten oder Gerüchten indirekte Auferstehung. Ein anderes im dialogfreien Werk Bernhards ebenso logisch zu verfolgendes Verfahren ist es, die beobachtete Person nach deren Tod durch ihre tagebuchähnlichen Notizen – indirekt – zu Wort kommen zu lassen, oder den Bericht in Form von Briefen an nicht anwesende, nie antwortende und auftretende Personen fortzusetzen. Da Bernhards Figuren zwar noch keine „Vorausgestorbenen“, wohl aber schon Vorhersterbende sind, müssen ihre Berichte als indirekt post-mortem (vgl. James) angesehen werden. Der Text *Watten* trägt sogar

⁵ Henry James, Tagebuch eines Schriftstellers (*Notebooks*) (Köln, Berlin 1965) 323.

den Untertitel „Ein Nachlaß“. Auch beim *Kalkwerk* handelt es sich um die verwinkelte Abwicklung einer Retrospektive.

Der Rückgriff auf den in der Umgangssprache aussterbenden Konjunktiv, auf die „Möglichkeitsform“, ist ein Kunstgriff besonderer Art und mehr als das. Das Vorhandensein beider grammatikalischer Formen, der Wirklichkeits- und der Möglichkeitsform, besagt, daß zwischen dem, was wirklich ist und dem, was möglich ist, unterschieden werden kann und soll. Durch die grammatikalische Genauigkeit, ja Übergenauigkeit des indirekten Berichts wechselnder, in ihre Mutmaßungen und Meinungen und Vorurteile verstrickter, also indirekter Zeugen wird der Unterschied zwischen Wirklichem und Möglichem völlig verwischt. Wenn beide ineinander übergehen, entfällt Möglichkeit als Aufruf und Auftrag zur Verwirklichung.

Im Zusammenhang mit dieser Taktik der indirekt verweigerten Annahme der Möglichkeit der Verwirklichung, vorab der Selbstverwirklichung und d. h. der Menschwerdung, muß auch der Hang der Bernhardschen Figuren zu inzestuöser Bindung gesehen werden. In der Erzählung *An der Baumgrenze* begeht ein Liebespaar, Bruder und Schwester aus Mürzzuschlag, getrennt Selbstmord. Ehefrauen sind, wenn sie, lebend oder tot, überhaupt in Erscheinung treten, meistens die Halbschwwestern ihrer Ehemänner, so z. B. Frau Konrad im *Kalkwerk* und die verstorbene Ehefrau des Fürsten Saurau, der neben seinen drei altjüngferlichen Schwestern herlebt. Einmal würde der strikte Inzest jede Veräußerung des Familienbesitzes und das Eindringen Fremder in die Familie verhindern, wäre also die logische Folge des Majoratsdenkens. Zum anderen – und darum geht es hier – blockiert das instinktive Festhalten am Ingepinst des aus familiären Bindungen gesponnenen Nests das Heraustreten aus der Familie, damit aus sich selbst, somit die Konfrontation mit einem anderen und mit der „Welt“ – schließt Individuation aus. „Denn der wahre Inzest kommt von der Absicht (*mind*), nicht vom Körper, und der Zweck des Inzest-Tabus ist es, eine negative *participation mystique* zu verhindern, die nicht des Blutes sondern des Geistes (*spirit*) ist.“⁶

Bernhards in ihrer Wesenlosigkeit verwesende Figuren „instinktieren“ jedoch nicht einmal mehr. Von Geburt an ist ihre Lebensintensität schwindend. Versteckt hinter Vorstellungen ihres Elends, die sie in ihrem Kopf verfertigt haben, widmen sie sich der Beobachtung ihrer „grauenhaften“ (Bernhards Lieblingswort) Zustände, verfaulen im „Nichtsmehrundnochnichts“.

Gleichgewichtsstörung

Konrad im *Kalkwerk* opfert rücksichtslos sein und seiner gelähmten Frau Leben samt beider Vermögen wegen seiner Studie über das *Gehör*. Und doch fehlte ihm, wie es zum Schluß des Romans heißt, das Wichtigste: „Furchtlosigkeit vor Realisierung, vor Verwirklichung, Furchtlosigkeit einfach davor, seinen Kopf urplötzlich von einem

⁶ John Layard, *The Incest Taboo and the Virgin Archetype*, in: *Eranos Jahrbuch 12* (Festgabe für C. G. Jung) (Zürich 1945) 271.

Augenblick auf den anderen auf das rücksichtsloseste um- und also die Studie auf das Papier zu kippen“ (K 270). Konrad behält die Studie im Kopf.

Bohrender, unaufhörlicher, unerträglicher Kopfschmerz peinigt alle Figuren Bernhards, Alpträume vom Kopf, der in spasmodischen Wellen schwillt und wieder schrumpft, das mehr verrückende als verrückte Gefühl, daß der Kopf der Körper ist und umgekehrt, plagt sie, stört ihren Gleichgewichtssinn und verurteilt sie zu unüberwindbarer Unfähigkeit. Andererseits verursacht der Verlust des Kopfes den abrupten Absturz in rohe, bewußtlose, subanimalische Existenz. Ob Kopf oder Kopflosigkeit – vom Kopf strahlt das Übel aus: die Finsternis und die Kälte. „Plötzlich sagst du das Wort Kopf. Totale Verfinsterung“ (M 101).

Die thematisch immer wiederkehrenden, überhasteten, atemverkrampfenden, nur vermeintlich unfreiwilligen Aufstiege ins Hochgebirge oder in die oberen Stockwerke eines Hauses signalisieren die Flucht nach oben, in den Kopf, in die Abgeschlossenheit vor den Menschen und der Welt, in eine Endstation ohne Sehnsucht, die es nicht gibt. Der Kopf, der das Denken als eine „Form des Kopfschmerzes“ vermerkt, ist hier zur Zentrale unmenschlicher, Hilfe verweigernder Beobachtung, zur Schaltstelle der Selbstvernichtung verkrankt. „Von dem Zeitpunkt, in welchem uns klar gewesen ist: alles vom Kopf aus!, immer größere Abgeschlossenheit, immer größere Kälte. Erinnerst du dich?“ (M 114) fragt einer der Brüder, die – von Erinnerungen an die Eltern gehetzt – zu einer alten Sennhütte *Am Ortler* hinaufflüchten, um dort, von anderen unbeobachtet, nur einander beobachtend, ihre „rücksichtslose Existenzzerbröselung“ sich zu Ende auswirken zu lassen. Die Sennhütte aber, die Fluchtburg sein sollte, steht nicht mehr. Die „Natur“ war stärker. Sie hat die Mauern der Abgeschlossenheit zerstört.

Denn *die* Abgeschlossenheit, der sich Bernhards Figuren dann häufig durch physischen Selbstmord entziehen, ist eine Abgeschlossenheit in „grauenhafte Vorstellungen“ von sich selber. Die Finsternis sitzt im Kopf, der diese Vorstellungen fabrizierte und sich dadurch „unvorstellbare Schmerzen“ schafft. „Merken Sie: die Finsternis ist immer Sache des eigenen abgeschlossenen, abgehauenen Kopfes“ (F 61).

Der mit Gedankenketten ausgestopfte, trotzdem hohle und zu einer sinnlosen, schwer zu balancierenden Last verkommene Kopf stört das Gleichgewicht, wie der Maler Strauch erkennt, kurz bevor er als vermißt gemeldet wird: „Durch diesen Kopf müssen Sie wissen, habe ich, sobald ich aufstehe, Gleichgewichtsstörungen...“ (F 266). Auch die Gehörorgane, die Gleichgewichtsregulatoren, sind im Kopf zu finden, der, da er nichts enthält, was des Sagens und Gehörtwerdens wert wäre, sich isoliert und das Hören stört. Das Ehepaar Konrad im Kalkwerk, das sich nichts zu sagen hat, bietet das beste Beispiel für den Ersatz des Hörens durch *Hörigkeit*, die wiederum das Hören verunmöglicht, und für die eben dadurch verursachte Gehorsamssucht, die Opfer und Schinder aneinanderbindet: Konrad traktiert das Gehör seiner an Otagie erkrankten Frau mit infamen Reizwortkanonaden. Sie gehorcht, hört aber nichts. Das alles wegen der Studie über das Gehör, die schließlich im Kopf des besonders von Klopfgeräuschen verfolgten Konrad verschlossen bleibt. Bernhard fand für diesen

gerade durch Kopflastigkeit hervorgerufenen Zustand der gehörlosen, gleichsam geköpften Gleichgewichtsverstörung den erhellenden Ausdruck „brausende, ohrenbetäubende Finsternis“ (A 11).

Ein „Verfinsterungsort“ wie das Kalkwerk, das Konrad, schon ehe er es bezog, nur „in Zusammenhang mit Feuchtigkeit, Kälte, Finsternis, Verletzungsmöglichkeit“ erinnerlich war, erklärt allein durch sein Vorhanden- und Sosein Finsternis und Kälte als austauschbare Aspekte ein und desselben Urübels: der Erkrankung an Selbstmordsucht. Viele der Figuren Bernhards aber benötigen nicht einmal zusätzliche, Kälte und Finsternis hervorrufende und bewahrende Mauern eines Bauwerks, um an ihrer kalten und lichtlosen Kontaktlosigkeit zu ersticken. So sagt der überlebende, „mit völlig gestörtem Gleichgewicht“ weiterwankende Bruder in *Amras*, dem nun sein Pendant als Beobachtungsobjekt fehlt: „Wie viele, unzählige Male bin ich jetzt, da ich mich in der größten mir möglichen Menschenbeherrschung auf einmal *in mir* beobachte, schon getötet . . .“ (A 77).

Dieser angeborene Lebensüberdruß, die absichtliche „Grenzüberschreitung von der Müdigkeit zu Erschöpfung“, die Unfähigkeit sich zu entkrampfen und zu schlafen, um auch kraftlos und erschöpft bleiben zu können, das widerwillige Einatmen vermeintlich toter Luft liefern bei Bernhard nicht etwa die Voraussetzung zur Untersuchung individualpathologischer Fälle. Seine Selbstmordexistenzen zeigen zusammen das Seelendiagramm der von einer „konfessionslose(n) Erbfolgekrankheit“ (V 186) Befallenen, denen diese Krankheit, die nun ihr Endstadium erreicht hat, in Jahrhunderten „anbezogen“ worden ist. Keiner der daran Erkrankten ist imstande, die Last des in der Vergangenheit angehäuften seelischen „Unrats“ wieder auszuatmen. Keiner will dazu imstande sein. Die „verbrochenen Existenzen“ werden zu verbrecherischen.

Mit Dostojewskis Ingenieur Kirillow, der sich umbringen will, um frei von Gott zu sein, haben Bernhards Selbstmörder nichts gemein. Kirillow kämpft aus „Vernunftgründen“, wie er meint, gegen einen Kontrahenten und gegen die Furcht vor ihm. Dazu fehlt Bernhards Erschöpften die Kraft. Eher sind sie Hermann Hesses „Steppenwolf“, dem Selbstmörder Harry Haller vergleichbar, der, ebenfalls ein Opfer seiner Erziehung, vom „Schuldgefühl der Individuation“ (Hesse) verfolgt wird. Wille zur Individuation, ob schuldhaft oder nicht, kann Bernhards nach oben Flüchtenden allerdings nicht mehr nachgesagt werden. Sie sind, um eines der Bernhardschen Wörter abzuwandeln, Endergebnisse einer „Hinunterentwicklung“, die ihren Anfang in der – wie bei Harry Haller – anbezogenen Selbstverachtung nahm. Keiner von ihnen weiß eine „Verwendung“ für sich. Jeder läßt sich für den Grundbesitz, das Geschäft, die Wirtschaft usw. verwenden, keiner entgeht letztlich dieser rücksichtslosen Verletzung seiner Menschenwürde. Jeder lebt sein Leben „als konsequente Ablenkung“ von seinem Leben, während er seine eigene Vernichtung aus wachsender Entfernung beobachtet, ohne Hilfe zu erwarten oder zu gewähren. „Diese unendlich langen und mühseligen Jahre, sage ich, habe ich ununterbrochen *beobachtet* . . . was mich aber letzten Endes vernichtet hat . . .“ (W 65).

Die Todesursache der Selbstverachtung trennt jeden der davon Betroffenen in zwei einander – scheinbar – ausschließende Welten: in die Hochregion des Kopfes, in die hochliegende Sphäre aufeinander bezogener, klarer, überschaubarer Begriffe, der wissenschaftlichen Studien, mit denen gleichsam tatenlos die Welt zu retten sein soll, und in die dunkle, lange verleugnete, weil abgelehnte Tiefe des eigenen Unbewußten, bei Bernhard in der Chiffre der „von Natur aus verbrecherischen Natur“ dargestellt. Das Zurückscheuen vor eben dieser Natur, die, weil gefürchtet, als verächtlich in Acht und Bann getan worden und sich nun „rechtmäßig“ ihre Verbrechen verschafft, der ängstliche Rückzug in den Kopf hat die am Hang zur Selbstvernichtung Erkrankten soweit aus der Natur extrapoliert, daß sie ihr frierend als Fremde in der Klarheit der Kälte⁷ gegenüberstehen und gezwungen sind, „nachweisbar *außermenschliche* Krankheiten mitten im Menschen“ (A 52) auszuhalten. Das unsichere Schwanken zwischen Selbstüber- und Selbstunterschätzung, der Verlust der Balance, macht es unmöglich, die Welt weiterhin mit dem ruhigen, unreflektiert „natürlich“ urteilenden Blick der Gewohnheit anzusehen. „Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren muß: Wirbel sind sie, in die hinabzusehen mich schwindelt, die sich unaufhaltsam drehen und durch die hindurch man ins Leere kommt“, heißt es in Hugo von Hofmannsthals (1874–1929) berühmtem Chandos-Brief. In Form dieses fingierten Schreibens an den verständnisvollen Freund Francis Bacon schildert Philip Chandos, lange vor Bernhard, die Folgen des Verlusts seines gewohnheitsmäßigen Verhältnisses zur Welt, sein ohnmächtiges Schaudern und tatenloses Beobachten dessen, was sich ereignete, als sich „dieser Keller“ in seinem Innern plötzlich öffnete. Ihm, dem einst glänzenden Literaten, ging darüber die Fähigkeit verloren, über irgend etwas im Zusammenhang zu denken oder zu sprechen.

Doch während Hofmannsthals Lord Chandos, dem Horror vacui durchaus nicht hoffnungslos erlegen, „ein neues ahnungsvolles Verhältnis zum ganzen Dasein“ als möglich kommen fühlt, „wenn wir anfangen mit dem Herzen zu denken“, sind Bernhards Figuren der „Faszination der Sinnlosigkeit“ (U 50) schon zu lange erlegen. Und die Unterwerfung unter diese Faszination hindert sie, in eine „regelrechte Verzweiflung“ (U 50) zu verfallen. Wie Finsternis und Kälte ist auch die Verzweiflung der Bernhardschen Selbstverächter im Kopf hergestellt, ein lebenslängliches, schlecht gespieltes Beiseite, ein Theater. Sie alle müssen schließlich entdecken, daß ihre Verzweiflung „nur eine Idee der Verzweiflung gewesen ist“ (A 78), ihre jämmerliche Existenz nichts als „Vorschubleistung der ja ohnehin andauernden Verzweiflungsbereitschaft“ (K 37). Eine „generelle Kraftlosigkeit und ein genereller Wille zu nichts“ (P 52) bringen die davon beherrschten Elendsfiguren soweit, Kierkegaards Bestimmung der Ver-

⁷ Vgl. dazu Bernhards Rede „Mit der Klarheit nimmt die Kälte zu“ (anlässlich der Verleihung des Literaturpreises der Stadt Bremen), in: Jahressring 1965/1966.

zweiflung als einer ohnmächtigen Selbstauszehrung, die nicht vermag, was sie selber will, in beträchtlichem Abstand zu unterlaufen. Diese monoton und monomanisch sturzbachartig ihre Zustandsberichte aus sich herausredenden und sich dadurch noch mehr erschöpfenden schemenhaften Figuren verfügten niemals über soviel Substanz ihres Selbst, daß es hätte ausgezehrt werden können, ob ohnmächtig oder nicht. Dafür verschaffen sie einem anderen Satz Kierkegaards um so nachdrücklicher Geltung. Er lautet: „Kein Mensch, der ein schlechtes Gewissen hat, kann Schweigen aushalten.“ Der Form auflösende Äußerungszwang der Bernhardschen Un-Existenzen ist unverkennbar. Sie reden und reden, zusammenhang- und atemlos, reden, wie der Fürst Saurau, eigentlich nur „in Anführungszeichen“, als Folge der „Sätzezerbröckelung“ bisweilen nur noch in Stichwörtern, hinterlassen Sätze, Notizen, reden post-mortem weiter. Ihr physischer Selbstmord erhält dadurch nicht einmal soviel Gewicht wie der Punkt, der einen Satz abschließt.

Gerade deshalb sollte die Bemerkung eines Kritikers, Bernhards Werk sei frei von jeder „Blasphemie“, zum Nachdenken veranlassen: Können Bernhards „Natur-“ und „Kreaturenhasser“, die völlig der vom leeren Gehirn aus gelenkten Beobachtung ihrer Auflösungszustände hingegeben sind, die sich durch Gummischeuhe, die Absenkung des Familienbesitzes, das Auslöschen jeder, wenn auch unwillig gesammelten Erfahrung und damit durch die Annihilation der Zeit gänzlich von Leben und Welt abschließen und die zur emotionalen, vom Gehirn aus unkontrollierbaren Schilderung ihres Zerfalls gezwungen sind – können diese Lebensleugner zu einer expliziten „Blasphemie“ überhaupt noch fähig sein? Die Art und Weise ihrer traurig-erbärmlichen Existenz, Zeugnis des gescheiterten Versuchs, „die alte selbstmörderische Ordnung in eine neue selbstmörderische Ordnung umzudrehen“ (W 88), ihr Stranden in dem, was Maler Strauch „den tödlichen Stillstand der hinunterführenden Vehemenz eines ungehörigen Menschenruins nennen möchte“ (F 256), dürfte den Tatbestand der Blasphemie erfüllen, ja über-erfüllen sogar; denn die Dauerredner Bernhards (*blasphemia* = lästerliche Reden führen) *reden* nicht nur, sie fassen in Worte, was sie *sind* und *tun*. Überwältigt vom Bewußtsein ihres Überflüssigseins, überkommt Bernhards mitleid- und absolut humorlose Menschenschatten schließlich das lästerliche Gefühl ihrer eigenen Lächerlichkeit – und damit der Lächerlichkeit der Schöpfung.

Lange vor Bernhard, zu dessen häufig gebrauchten Wörtern „lächerlich“ zählt, stellte Georg Büchner (1813–1837) in seiner Studie *Lenz* die psychologischen Folgen des freudlosen, lächerlich machenden Lachens über die Welt dar. Büchners Lenz geht über die Höhe eines Gebirges. „... und der Himmel war ein dummes blaues Aug, und der Mond stand ganz lächerlich drin, einfältig. Lenz mußte laut lachen, und mit diesem Lachen griff der Atheismus in ihn und faßte ihn ganz sicher und ruhig und fest.“ Als Lenz genausowenig wie Bernhards „Abgrundmenschen“ die Lust bezähmen kann, die Qual des Sogs dieses schwindelerregenden Zustands der „hinunterführenden Vehemenz“ immer wieder zu wiederholen, „steigerte sich seine Angst, die Sünde wider den Heiligen Geist stand vor ihm“ (Büchner).

Die Frage nach dem Einverständnis

Büchner beschreibt Lenzens Untergang in der 3. Person, Bernhard bevorzugt den Bericht in der 1. Person (Ausnahmen: *Der Kulterer* und *Der Zimmerer*), in *Midland in Stilfs* verwendet er das treffendere „wir“. Beide Erzählformen sind legitim, beide haben ihre Tradition. Die in der modernen Literatur immer häufiger gebrauchte Ich-Form verlangt wegen der Einbeziehung des Autors in das Pronomen „ich“ mehr Künstlichkeit und mehr Bewußtheit, mehr Distanz von dem Dargestellten bei mehr persönlicher Aufrichtigkeit, fordert nicht Dichtung *und* Wahrheit, sondern Dichtung als Wahrheit und – vor allem! – einen hohen Grad an spielerischen Fähigkeiten, um das Gleichgewicht zwischen Kunst und bloßem autobiographischem Exhibitionismus zu wahren. Das ludische Element aber fehlt Bernhards Texten völlig. Dabei wirkt die Anhäufung superlativischer, stets negativer Pauschalurteile, die Konzentration wahrscheinlich schwer übersetzbarer Substantivungetüme („Dissertationsdelirium“, „Diluviumszerfall“, „Daseinsdilettantismus“), die pausenlose Reihung von Unglück, Elend und Krankheit weder lächerlich noch, wie etwa der schwarze Humor Swifts, moralisierend und schockierend. Bernhards geglückte Darstellung eines Welt und Wort, Welt und Mensch ver- und zerstörenden „Mißtrauensverhältnisses“ löst nachhaltige „Deprimiation“ aus.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis des Autors zu dem, was er darstellt (auch wenn er in der fingierten Funktion eines Moderators auftritt) nicht beantwortet, sie ist nur gestellt. Bernhards Figuren, die, wie eine von ihnen gesteht, mit einer Stimme sprechen, die nicht die ihre ist, sind wissenschaftlich oder künstlerisch Begabte, deren Fähigkeiten keinen Ertrag abwerfen; kranke, des Heilens unfähige oder dazu nicht bereite Ärzte, die in Zusammenhang mit Kafkas *Landarzt*, Célines und Benns unglücklichen Unheilbringern gesehen werden müssen; sie sind Anwälte, die ihre Mandanten, welche selbst nicht in der Lage sind, sich zu vertreten, auch nicht vertreten, bestenfalls deren *Sache*, und Lehrer, die nicht wissen, was sie lehren, geschweige denn wie und wozu. Sie alle haben „keine Kraft, weil keine Lust“. Unter diesen zu Schatten ihrer selbst herabgewürdigten Archetypen von Helfern der Menschheit fehlt die Gestalt des Richters, die Brechts Welt beherrscht. Bei Bernhard hingegen ist unter dem Eindruck des Frosts der Schrei nach Gerechtigkeit schon erstickt, die Frage nach Rechtfertigung, gleichgültig wer vor wem, hat sich von selbst erledigt. Bei den Bernhardschen Nachfahren derer, die jahrhundertlang von der Justiz „geschändet“ worden sind, gibt es auch keine Liebe. Übriggeblieben ist die sich selbst überlassene, *ihren* Gesetzen folgende, von allem Menschlichen unberührte, wenn auch mechanisierte „verbrecherische“ Natur. „Liebe ist ein Absurdum und in der Natur überhaupt nicht enthalten“, sagt Fürst Saurau (V 151).

Wegen der indirekten Schreibweise Bernhards muß die Antwort auf die Frage nach dem Einverständnis des Autors mit dem, was seine Figuren tun und sagen, bei dem noch nicht abgeschlossenen Werk des heute 40jährigen Autors vorläufig offen bleiben.

UMSCHAU

Zur Diskussion über katholische Erwachsenenbildung

Aus dem Bedürfnis, das Gegenwärtige verständlich zu machen, indem man sich Rechenschaft darüber gibt, wie es geworden ist und warum so, wie es ist, können Bücher entstehen, die sich wie Karten und Bilder von Landschaften lesen, die einem von Wanderungen und wechselnden Tätigkeiten her vertraut sind. Die Freude an der Lektüre solcher Bücher kommt sowohl aus der Wiederbegegnung mit dem Bekannten wie aus dem Gewinn neuer Aspekte dessen, was einem bekannt schien, wie aus der überschauenden und kritischen Ordnung des den am Thema Beteiligten Gemeinsamen und – vor allem – des Verschiedenen, und schließlich aus der Erweiterung des geschichtlichen Horizonts. Aus dieser Erweiterung ergeben sich mannigfache Querverbindungen zu anderen Bereichen, in dem Buch von Alfons Benning¹ für mich etwa in der Gestalt des Konstanzer Generalvikars I. H. von Wessenberg, dessen außerordentliche und bis heute feststellbare Wirksamkeit für die Teilnahme des Volkes an der Liturgie mir durch eigene Studien vertrauter war als die für die Volksbildung – ein auch für die heutige Problematik katholischer Erwachsenenbildung aufschlußreicher Zusammenhang, den, nicht so sehr historisch als kategorial, darzustellen lohnen würde.

Die Dissertation Alfons Bennings ist zu einer Zeit geschrieben, in der die Erwachsenenbildung zur öffentlichen Angelegenheit geworden ist. Parlamente, Ministerien, Bildungsräte, die Großgruppen der Gesellschaft befassen sich mit ihr; im Vorschlag der Umbenennung („Weiterbildung“) drücken sich

veränderte Zielsetzungen aus, zum Teil eingreifender Art. Auseinandersetzungen um Konzeptionen, Fragen der Organisation, der gesellschaftlichen Bedeutsamkeit, im Zusammenhang mit alledem um die finanzielle Förderung zwischen den Gruppen und Trägern der Erwachsenenbildung, schließlich um die Kompetenzkompetenz sind die Folge. Für die katholische Erwachsenenbildung geht es dabei um die Eigenständigkeit, nämlich die Unverkürztheit von Aufgabe und Ziel, die Präsenz innerhalb der Gesamtgesellschaft und die uneingeschränkte Kooperationsmöglichkeit. Leistet das Buch Bennings in dieser Lage einen dienlichen Beitrag?

Wie eingangs angedeutet, legt Benning einen außerordentlich umfangreichen Quellenbestand vor, darunter viel bisher unberücksichtigtes Material. Er unternimmt es darüber hinaus, diesen Bestand mittels nicht weniger als 14 Begriffsformen kategorial zu ordnen und ihn auf sozial- und geistesgeschichtliche Grundmodelle zurückzuführen. Da Erwachsenenbildung als „Weiterbildung“ sehr viel mehr als die primären, sekundären und tertiären Bildungsstufen Funktion von gesellschaftlichen, politischen, kulturellen Entwicklungen ist, scheint es mir unerheblich, daß bei diesem Versuch sich systematische und historische Gesichtspunkte überkreuzen; voll erkennbar werden historische, also einst aktuelle Sachverhalte doch nur im Licht systematischer Kategorien. Und wenn aus Vergangenen Klärungen für heute gewonnen werden sollen, so jedenfalls nur, wenn auf hermeneutische und kritische Weise zugleich das nicht Zurückholbare, sei es weil bloß Situative, sei es als schlicht falsch Erkennbare, und das Gültige geschieden werden. Das versucht Benning in immer neuen Ansätzen. Diese Vielheit der Ansätze allerdings und der da-

¹ Alfons Benning, Der Bildungsbegriff der deutschen katholischen Erwachsenenbildung. Paderborn: Schöningh 1970. 292 S. Lw. 17,80.

mit verbundene Zwang zur Schematisierung machen es schwer, über allgemeine philosophische und theologische Gültigkeiten hinaus das für die gegenwärtige Lage Wesentliche zu erkennen. Die gewonnenen Bilder und Ideen gerinnen leicht in die Form von Abstraktionen a posteriori, und diese verschließen meist eines der Grundaxiome bildender Aktivität: „Es gibt keine in sich geschlossene Wesensgestalt *des* Menschen und *dieses* Menschen... Was es gibt, ist nur der werdende Mensch und der Raum der Wirklichkeit mit ihren Dingen“ (Romano Guardini). Das heißt auch, daß katholische Erwachsenenbildung nicht einfach als eine spezifische Form kirchlicher, gar seelsorgerischer Tätigkeit verstanden werden darf und daß es zwar einige fundamentale Unterscheidungskriterien gegenüber Ideologien und an sie gebundene Bildungsvorstellungen gibt, aber nicht *die* Konzeption katholischer Erwachsenenbildung. Diese Erkenntnisse lassen sich zwar aus den Darlegungen der Kapitel A und B gewinnen, aber Benning spricht nur von der „Mehrdeutigkeit“ katholischer Erwachsenenbildung, welcher Ausdruck das Problem eher verdeckt als präzisiert.

In einem 3. Kapitel fragt Benning nach der „spezifischen Eigenständigkeit des katholischen Erwachsenenbildungsbegriffs, die ihn als diesen unverwechselbar erkennbar macht“, nach dem „bestimmten Vorverständnis, das diesem Begriff unterlegt ist“, nach „letzten normierenden Prinzipien, die den katholischen Erwachsenenbildungsbegriff begründen“. Die Methode auch dieses eher systematischen Kapitels ist die – einer Dissertation angemessene (509 Fußnotenhinweise auf 50 Seiten) – der Sammlung, Sichtung, Analyse und Ordnung von Aussagen, also nicht die der Entfaltung aus eigener Wurzel. Eine gewiß mühsame, manchmal ärgerliche Lektüre; trotzdem eine für weiteres Nachdenken über das Selbstverständnis katholischer Erwachsenenbildung und alle weiteren Äußerungen darüber gewichtige, Dankbarkeit verdienende Leistung, da sie dafür Kontrolle und vor allem Klärung heutiger Positionen u. a. auf dem Wege der Distanzierung ermöglicht. Das

Ergebnis des überreichen, dennoch sauber gearbeiteten Kapitels ist die weiterführende Erkenntnis eines „Umbruchs des Denkens von einer ausschließlich metaphysisch orientierten zu einer durch die Erfahrung geprägten Teleologie der Bildung, die den Menschen als in der Heils- und in der Weltordnung stehend begreift“. Diese Ergebnisformulierung ist jedoch in mehrfacher Hinsicht ungenau. Es gab wohl „ausschließlich metaphysische Begründungen“ katholischer Erwachsenenbildung; gemeint ist aber doch wohl die voreilige Religionisierung der Welt und der Bildung. Und in den grundlegenden Auseinandersetzungen heute geht es nicht so sehr um eine „Teleologie der Bildung“, die durch bestimmte Erfahrungen bewirkt worden wäre, sondern um das Ernstnehmen der Welthaftigkeit der Welt, so nämlich, daß der Anspruch der geoffenbarten „Wahrheit nicht von dieser Welt“ erst voll begriffen werden kann. Die alternativen Folgerungen aus diesen Fragestellungen sind noch keineswegs voll bedacht worden.

Die letzten dreieinhalb Seiten entwerfen eine „Neuformulierung des Begriffs Katholischer Erwachsenenbildung“, die der Verfasser selbst mit einiger Zurückhaltung in der Form von Implikationen vorlegt. Diese sind unanfechtbar; doch müssen sie, um wirksam zu werden, aus der rundum abgesicherten Sprache der Unanfechtbarkeit in die diskursive Sprache unserer Welt übersetzt werden, die gegen jede andere Sprache sofort den Verdacht systematisch verzerrter Kommunikation erhebt. Das heißt auch: sie müssen durch andere „Implikationen“ ergänzt werden. Die zählenden Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Erwachsenenbildung gehen heute letztlich um die Notwendigkeit eigenständiger katholischer Erwachsenenbildung überhaupt und sie tendieren zu einer Rückhaltlosigkeit in der Frageformulierung, die nicht mehr zurückgenommen werden sollte, da nur sie die Gewähr künftiger richtiger Antworten enthält.

Franz Pöggeler, der wissenschaftliche Betreuer dieser Untersuchung, nennt sie in seinem Vorwort „ein Wegzeichen“. Diesem Ur-

teil kann ich mich anschließen: Wegzeichen nehmen Entscheidungen nicht notwendig ab.

Im Anschluß an diese Arbeit erschienen, vom gleichen Verfasser ausgewählt, bearbeitet und, was die Auswahl anlangt, begründet, „Quellentexte Katholischer Erwachsenenbildung“ mit einem Vorwort von Bischof Tenhumberg, das für die gegenwärtige Situation aufschlußreich ist². Eine überaus bedeutsame Publikation. Sie macht wichtige Grundschriften aus der Geschichte katholischer Erwachsenenbildung vom 1814 bis 1953 ständig verfügbar, rektifiziert nebenbei gängige Fehlurteile und kann für die Arbeit der Erziehungswissenschaft als schlechthin unentbehrlich gel-

² Alfons Benning, *Quellentexte katholischer Erwachsenenbildung. Eine Auswahl.* Paderborn: Schöningh 1971. 307 S. Lw. 22,80.

ten – für die reflektierte Praxis nicht weniger. Angesichts der vom Herausgeber wohlbedachten und gerechtfertigten Auswahl und der Erstmaligkeit einer solchen Edition soll die naheliegende Frage, warum bestimmte Texte fehlen, nicht aufgeworfen werden; sie wird dem Herausgeber in der weiteren Diskussion sicher nicht erspart werden. Verlegerische Beschränkungen sind gewiß einsichtig. Aber Arbeiten von für die gegenwärtige Fragestellung so außerordentlicher Bedeutsamkeit wie etwa der (aufgenommene) Vortrag von Robert Grosche „Katholiken und neutrale Volksbildungsarbeit“ gibt es noch andere, nicht weniger erhellende, so daß die Frage einer erweiterten Neuauflage oder konkurrierender und ergänzender Unternehmungen nicht lange unbeantwortet bleiben wird.

Felix Messerschmid

Subkultur als „letzte Möglichkeit“?

Ein Gespenst geht um die Welt, eine Verheißung: Subkultur. Für die einen Popanz aus Hasch, Sex-Kommune und parasitärer Anarchie – für die anderen Sammelpunkt progressiver Veränderung. Eine Darstellung des schwer überschaubaren Phänomens war fällig. Sie geschieht bei Rolf Schwendter als Theorie und, im Gegensatz zu soziologisch-professoralen Ansätzen, von innen¹. Der Verfasser war in der Projektgruppe Subkultur Stuttgart tätig. Dem „antiautoritären Lager“ zugehörig, verfißt Schwendter einen „kritischen Sozialismus“, eine „Radikaldemokratie“, die der Prophet und Organisator Mao Tse-tung inspirierte.

Kultur, Inbegriff alles nicht Biologischen, definiert Schwendter als „die Summe aller Institutionen, Bräuche, Werkzeuge, Normen, Wertordnungssysteme, Präferenzen, Bedürfnisse in einer konkreten Gesellschaft“ (10). Subkultur bezeichnet das Abweichen und den Gegensatz zur so beschriebenen, herrschenden

Kultur der Gesamtgesellschaft, die von ihrem Establishment angeführt wird. Urchristen, Sklaven, Vaganten, Ghettojuden, rassische und völkische Randgruppen, in der Kunst die Bohème, ebenfalls im 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. die Arbeiterbewegung, waren Angehörige der Subkulturen. Das Phänomen der Subkultur(en) ist seit der Beat-Bewegung in den USA und den breiten Strömungen einer neuen Jugendbewegung bis hin zur kämpferischen politisch-studentischen Linken in den industriellen Massengesellschaften nicht mehr zu übersehen. Gesamtgesellschaft und Subkultur stehen in einem dialektischen Verhältnis. Unzufriedenheit mit dem Zustand der Gesamtgesellschaft zeugt Subkultur. Die Emanzipationstendenzen der Subkultur, ihr Angriff auf die alten Wertvorstellungen wirkt auf die Normen der Gesamtgesellschaft zurück.

In den 60er Jahren haben Soziologen die jugendlichen Subkulturen als Übergangserscheinung zur Erwachsenenwelt beschrieben, ihnen einen grundsätzlichen Widerspruch zur Gesamtgesellschaft abgesprochen, zumal sie durch einen kommerzialisierten Pop integriert

¹ Rolf Schwendter, *Theorie und Subkultur.* Köln, Berlin: Kiepenheuer u. Witsch 1971. 363 S. Kart. 28,-.

wurden. Seit dem Anwachsen politisch ernst zu nehmender Aktionsgruppen ist diese Verharmlosung des Phänomens Subkultur nicht mehr möglich.

Schwendter unterscheidet zwischen „regressiven“ und „progressiven“ Subkulturen. Regressive Subkulturen wollen „einen vergangenen Stand der Gesellschaft, Normen, die nicht mehr, oder nicht in dieser Weise in der gegenwärtigen Gesellschaft wirksam sind, wiederherstellen“. Progressive Subkulturen wollen „den gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft aufheben, weitertreiben, einen grundsätzlich neuen Zustand erarbeiten“ (37). Zu den regressiven Subkulturen zählt Schwendter die einstige deutsche Jugendbewegung einschließlich Nationalbolschewismus, regressive Teile der Bohème im 19. und frühen 20. Jahrhundert, in den USA heute Hell's Angels, Pilgrims, Charles Mansons Kommune, sodann kriminelle, Banden-, rechtsradikale Subkulturen. Die progressiven Subkulturen werden in „rationalistische“ (warum nicht „rationale“?) und „emotionelle“ geschieden. Zu den „rationalistischen“ gehören politische, Studenten-, Intellektuellengruppen, politisierte ethische Minderheiten, Randgruppenarbeiter; zu den emotionellen Gammler, Hippies, Beatniks, Provos, der andere Teil der Bohème, esoterische Gruppen. Die progressiven Subkulturen verstehen sich als Gegenmilieu, Gegenöffentlichkeit, als Selbstorganisation gegen die repressive (eindimensionale) Gesamtgesellschaft. Ihr Fortschrittsbegriff kann „marxistisch“ sein, „polyarchisch“ (d. h. Selbstbestimmung der Betroffenen anstelle von Fremdbestimmung durch interessengelenkte Apparate), „evolutionistisch“ (Teilhard de Chardin, Robert Jungk, „Theologie der Hoffnung“), „technologisch-futurologisch“, „anarchisch“ (Gammler, Beatniks), „esoterisch“ (Hippies, Beat-Bands, Zen-Gruppen). Gemeinsam ist ihnen der Anspruch auf materielle und geistige Selbstbestimmung anstelle von Fremdbestimmung, eine qualitative Verbesserung des menschlichen Lebens durch die technologischen Möglichkeiten. „Der Kampf der verschiedenen progressiven Subkulturen gegen die Herrschaft der konzerngesteuerten

Technokratie ist vielleicht die letzte Möglichkeit, inhaltliche Demokratie, Humanisierung, Aufhebung der Entfremdung zu erreichen“ (193).

In zwei umfangreichen Kapiteln beschreibt Schwendter die Normen der Gesamtgesellschaft und die Normen der Subkultur, wobei unter Subkultur zunehmend nur noch die „progressive“ im Blickfeld steht. In Thesenform stellt er am Ende die gegensätzlichen Normen einander gegenüber. Als geschulter Jungdialektiker bietet er jeweils die „höhere“ Synthese an. Weder kapitalistische Konkurrenz noch „Abschaffung derselben“, sondern „sozialistischer Wettbewerb der Praxis“, weder „Konsumzwang“ noch „Konsumaskese“, sondern „Selbstorganisation der Bedürfnisse, Produktivität“, weder einfach „Gehorsam“ noch einfach „Weigerung“, sondern „Kritik und Selbstkritik“, nicht „sexuelle Repression“ noch „sexuelle Freiheit“, sondern „Liebe, Kommune“ (194 f.). Schwendter möchte nicht nur die „Nebenwidersprüche“ in den bestehenden Subkulturen überwinden, emotionalen Überhang, Anarchismus, politische Inaktivität, Kommerzialisierung. Er möchte die Subkulturen auch aus der bloßen Anti-Haltung herausziehen, die „konkrete Utopie“ anvisieren. Das wäre die „Synthese zwischen all jenen Elementen, deren einseitige Praktizierung eine permanente Fehlerquelle der Subkulturen darstellt: Spontaneität und Organisation, Emotionalität und Rationalität, Lustprinzip und Realität, individuelle Emanzipation und gesamtgesellschaftliche Praxis“. Das sind schöne Worte, Worte, die Versöhnung stiften wollen, manche mit dem Antrieb einer neuen Botschaft, manche nur Schlagworte.

Das Fernziel heißt: „Die progressiven Subkulturen schlagen in die kompakte Majorität um, nicht ohne ihre eigenen progressiven Subkulturen als Nachfolger gebildet zu haben („Kulturrevolution“)" (292 f.). Eine große Hoffnung für die Subkulturen und eine mögliche Unterstützung sieht Schwendter in den sogenannten „Drehpunkt-Personen“, so benannt nach dem „pivot-player“, dem Drehpunktspieler der Spieltheorie. Drehpunkt-

Personen sind solche, „die sowohl mit dem Establishment (bzw. der kompakten Mehrheit) als auch mit einer Subkultur in Interaktion stehen“ (62). Sie tragen die Pluralität der Gesellschaft, die Durchlässigkeit von Gegenschichten und die „kognitive Dissonanz“ in sich aus. Man kennt sie unter anderem Namen als „Intellektuelle“. Wie aber, wenn die Mehrzahl der Drehpunkt-Personen an ihrer Stelle der Interaktion bleiben, weder zu Establishment-Beamten, noch zu Revolutionären der Subkultur werden, sich dem neuen Schnellkurs auf eine „heile Welt“ verweigern? Werden die heterogenen subkulturellen Gruppen ihrerseits je zu gemeinsamer Aktion oder auch nur zu vorausgehender gemeinsamer Analyse fähig sein?

Schwendter versucht als aktiver Vertreter der Subkultur das Nein zum Bestehenden mit einer Analyse, die Analyse mit dem Aufruf zur Praxis, zur Interaktion zwischen den Subkulturen zu verbinden. Unversehens wird

die Theorie zur Botschaft vom befreiten Leben. Der Verfasser absolvierte ein immenses Lese- und Zitatenspensum. Typographisch und mehr noch sprachlich bereitet das Buch dem Leser einige Mühe. Fremdwörter und Politjargon überschlagen sich. Ein scheußliches Verwaltungsdeutsch feiert Urständ („um das nichtangepaßte Überleben der Maßnahmen der Gesamtgesellschaft zu gewährleisten“: überleben sollen aber nicht die Maßnahmen, sondern der Mensch in den Subkulturen). Die Sprache ist in Theorie und Praxis der großen Erneuerung nicht eingegangen. Man denkt an Konfuzius: „Wenn die Worte nicht stimmen, kommen die Werke nicht zustande.“ Auch mit den ins Jargon-Kraut schießenden Abkürzungen tut sich der uneingeweihte Leser schwer. Eine Theorie der Subkultur in Selbstdarstellung, informativ, umfassend, in den Klassifizierungen oft sehr pauschal. Der moralische Anspruch erscheint größer als die Moral der Sprache. *Paul Konrad Kurz SJ*

Logische Vorüberlegungen zum Thema „Hierarchie der Wahrheiten“

Man spricht in unseren Tagen gern und häufig von einer „Hierarchie der Wahrheiten“. Leider wird mit diesem Ausdruck mancher Mißbrauch getrieben. Ida Friederike Görres hat in einem geistreichen Aufsatz empfohlen, derartigem Gerede mit der direkten Frage entgegenzutreten: „Welche Lehre möchten Sie dann an unterster Stelle sehen?“¹ Eine andere Möglichkeit, den Mißbrauch dieses Ausdrucks zu verhindern, ist – hoffentlich – eine genauere Analyse dessen, was mit diesem Wort gemeint ist.

Der Ausdruck „Hierarchie der Wahrheiten“ besteht, rein grammatisch betrachtet, aus zwei Substantiven, von denen das erste im Singular, das zweite im Plural, das erste im Nominativ, das zweite im Genitiv steht. Das erste wird in der heutigen Umgangssprache

meist zur Bezeichnung der Gesamtheit der Kleriker benutzt, daneben aber auch als Äquivalent für „Rangfolge“. In dieser zweiten Bedeutung erfordert es notwendig einen attributiven Genitiv; so spricht man etwa von der „Hierarchie der Dinge“ oder der „Hierarchie der Werte“. Im Gegensatz zu diesen Zusammensetzungen ist in unserem Fall der Genitiv Plural problematisch: Gibt es nicht nur *eine* Wahrheit, im Unterschied zu den vielen Unwahrheiten? Oder soll der Plural die Einteilung in ontologische und logische Wahrheit umgreifen?

Vielleicht wird jemand sagen, das seien doch Wortklaubereien, der Plural „Wahrheiten“ werden hier offensichtlich als Abkürzung für „wahre Sätze“ oder „wahre Aussagen“ gebraucht. Damit sind jedoch keineswegs alle Fragen beantwortet: Wer will alle wahren Sätze, die jemals von Menschen formuliert worden sind, zusammenstellen? Und noch wichtiger: Nach welchem Prinzip will man

¹ In: Rheinischer Merkur 1 (1970). Jetzt auch in: I. F. Görres, Im Winter wächst das Brot (Einsiedeln 1970) 43 ff.

diese Aussagen dann ordnen? Gibt es also überhaupt *eine* Hierarchie oder gibt es mehrere?

Die vorstehenden Überlegungen dürften deutlich gemacht haben, daß der Ausdruck „Hierarchie der Wahrheiten“ erstens sehr unbestimmt und zweitens kaum sinnvoll anzuwenden ist. Es empfiehlt sich daher, ihn nach Möglichkeit zu vermeiden.

Wenn Theologen von „Hierarchie der Wahrheiten“ sprechen, meinen sie in der Regel, einen Begriff des 2. Vatikanischen Konzils zu verwenden. Als Belegstelle wird Nr. 11 des Dekrets über den Ökumenismus angegeben. Was aber wird dort gesagt? „In comparandis doctrinis meminerint (sc. theologi) existere ordinem seu ‚hierarchiam‘ veritatum doctrinae catholicae, cum . . .“ (Wir werden das Ende des Satzes weiter unten zitieren).

Das Konzil spricht also keineswegs von einer allgemeinen Hierarchie der Wahrheiten, sondern von der „Hierarchie der Wahrheiten der katholischen Lehre“. In der offiziellen deutschen Ausgabe dieses Dekrets wollte man offenbar den doppelten Genitiv vermeiden und hat daher übersetzt: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt.“ Damit ist nicht nur der unglückliche Ausdruck „Hierarchie der Wahrheiten“ den Konzilsvätern in den Mund gelegt, sondern darüber hinaus die Möglichkeit eines zusätzlichen Mißverständnisses geschaffen, daß nämlich die katholische Lehre eine „Hierarchie der Wahrheiten“ behauptet. Es wäre deshalb richtiger gewesen, wenn man etwa übersetzt hätte: „daß es eine Hierarchie oder Rangordnung unter den Wahrheiten der katholischen Lehre gibt“. Denn ohne Zweifel ist die zweite Genitiv-Verbindung enger als die erste, da sie eine notwendige nähere Bestimmung des Kernworts enthält, während die erste nur eine Eigenschaft der solcherart spezifizierten Sache hervorhebt.

Da aber der Plural „Wahrheiten“ auch an dieser Stelle als Abkürzung für „wahre Sätze“ steht, und das Adjektiv „wahre“ in diesem Zusammenhang nur schmückendes Beiwort

ist (wenn man schon nicht zugeben will, daß die katholische Lehre nur aus wahren Sätzen besteht, muß man doch gestehen, daß im Zusammenhang der Aussage nur von den wahren Sätzen die Rede sein kann), so läßt sich die Behauptung des Konzils auch wie folgt formulieren: „Es gibt eine Rangordnung unter den Sätzen der katholischen Lehre.“ Damit ist aber eine Eigenschaft dieser Sätze angegeben, und wir können die Aussage weiter umformulieren: „Die Sätze der katholischen Lehre sind hierarchisch geordnet.“ In der formalisierten Sprache der modernen Logik² könnte man stattdessen auch schreiben:

$$\forall xy \cdot x \in K \wedge y \in K \rightarrow xRy \vee yRx \vee xGy$$

(wobei „K“ die Klasse der Sätze der katholischen Lehre, „R“ die Relation „ranghöher als“ und „G“ die Ranggleichheit bezeichnen soll). Betrachten wir die einzelnen Bestandteile dieser Aussage genauer.

Zunächst erhebt sich die Frage, wie groß „K“, die Klasse der Sätze der katholischen Lehre sei. Man wird sagen müssen, daß ihr Umfang nie genau definiert worden ist und auch wegen des Fortschritts der menschlichen Erkenntnis nie endgültig begrenzt werden kann. Es lassen sich aber verschiedene Unterklassen angeben: Die Sätze der im „Denzinger“ oder „Neuner-Roos“ abgedruckten Urkunden, insbesondere die dort näher gekennzeichneten formellen Dogmen; die Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils selbst; die in den Katechismen niedergelegten Lehren; die Sätze der Glaubensbekenntnisse; aber auch, was die Theologen im Lauf der Kirchengeschichte mit Billigung des Lehramts vorgetragen haben; und schließlich auch alles, was in kirchlichen Gebet- und Liederbüchern als Glaubenszeugnis festgehalten worden ist. Auch ohne besondere theologische Studien wird wohl niemand der Meinung sein, alle diese verschiedenen Sätze seien von gleicher Bedeutung.

Wir kommen damit zur zweiten Frage: Was heißt „Rangordnung der Sätze“? Wir

² Vgl. A. Menne, Einführung in die Logik (Bern 1966) und bes. J. M. Bocheński, Logik der Religion (Köln 1968).

hatten bereits oben den Genitivus qualitatis in eine Relation („ xRy “) umgewandelt. Diese Relation bietet formal keine besonderen Schwierigkeiten: Sie ist irreflexiv (es gilt nicht xRx), asymmetrisch (es gilt nicht $xRy \leftrightarrow yRx$), und transitiv (aus xRy und yRz folgt stets xRz), und hat damit die gleichen Eigenschaften wie der Begriff „größer“ in der gewöhnlichen Arithmetik.

Schwieriger zu beantworten ist dagegen die Frage, welcher von zwei gegebenen Sätzen nun der ranghöhere sei. Theoretisch lassen sich verschiedene Maßstäbe angeben. Man könnte etwa die sog. theologischen Gewißheitsgrade als Ordnungsprinzip nehmen und erhielte dann die Abstufung: Sätze definierten Glaubens, Sätze göttlichen und katholischen Glaubens, Sätze göttlichen Glaubens, Sätze kirchlichen Glaubens, an den Glauben grenzende Sätze, theologisch sichere Sätze, allgemeine Meinung, *sententia probabilis*, *opinio tolerata*³. Man könnte auch gliedern nach der logischen Nähe zur Heiligen Schrift und käme dann zu der Rangfolge: Zitat aus der Schrift, Verbindung zweier oder mehrerer Sätze der Schrift, unmittelbare Folgerung aus einem Satz der Schrift, Konklusionen aus den Folgerungen etc.

In dem bereits oben erwähnten Artikel des Ökumenismus-Dekrets wird ein anderer Maßstab zur Beurteilung der Rangfolge genannt: „*cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae*“ (im deutschen Text: „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“).

Ohne zunächst näher auf die einzelnen Bestandteile dieser Aussage einzugehen, kann man doch erkennen, daß hiermit eine weitere Eigenschaft der Sätze der katholischen Lehre angegeben wird: ihr Verbundensein mit dem Fundament des christlichen Glaubens. Aus der Zuordnung von „*nexus diversus*“ und „*hierarchia*“ kann man außerdem erschließen, daß „verschiedener Zusammenhang“ an dieser Stelle bedeutet „engerer Zusammenhang“.

Die Entscheidung des Konzils lautet also: Ein Satz der katholischen Lehre ist ranghöher als ein anderer, wenn er enger mit dem Fundament des christlichen Glaubens verbunden ist. Bezeichnen wir die Relation „enger mit dem Fundament des christlichen Glaubens verbunden“ durch „ xFy “, so können wir auch schreiben: $\forall xy \cdot xRy \leftarrow xFy$.

Leider wird weder im Ökumenismus-Dekret noch in einem anderen Dokument des 2. Vatikanischen Konzils definiert, was mit „Fundament des christlichen Glaubens“ gemeint ist. Das wäre verständlich, wenn dieser Ausdruck schon seit langer Zeit *Terminus technicus* der Theologen wäre. Das aber ist keineswegs der Fall, wie man leicht in jedem theologischen Wörterbuch feststellen kann.

Versuchen wir, selbst eine Definition zu finden. Theoretisch könnte man mit einiger Berechtigung das Hör-Vermögen des Menschen als Fundament des Glaubens bezeichnen (vgl. Röm 10, 17), in einem anderen Sinn die Gnade Gottes (vgl. etwa Joh 6, 44) oder den Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 2, 10), wieder in einem anderen Sinn die Predigt der Apostel (vgl. Röm 15, 20) oder die Heilige Schrift. Man könnte auch eine umfassendere Wesensbestimmung suchen und etwa sagen: Fundament des christlichen Glaubens ist das Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus, das vom Heiligen Geist in der Kirche perpetuiert wird. Eine derartig komplexe Aussage eignete sich aber nicht als Ausgangspunkt weiterer Überlegungen.

Ich möchte folgende Definition vorschlagen: „Fundament des christlichen Glaubens ist der Gottmensch Jesus Christus.“ (Man beachte, daß ich nicht sage, Fundament des christlichen Glaubens sei der *Satz*: „Jesus Christus ist Gott-Mensch“! Nicht ein Satz, sondern eine Person ist das Fundament.) Diese Definition ist kurz und gut verständlich, sie dürfte dem Sinn nach von allen christlichen Theologen akzeptiert werden, sie ähnelt einer Formulierung des 2. Vatikanischen Konzils (in Nr. 6 der dogmatischen Konstitution über die Kirche wird Christus als Fundament der Kirche bezeichnet), und sie kann sich auf eine Aussage des Apostels Paulus

³ Vgl. etwa L. Ott, Grundriß der Dogmatik (Freiburg 81970) 11.

stützen: „Ein anderes Fundament kann niemand legen als das, das schon gelegt ist, Jesus Christus“ (1 Kor 3, 11).

Es bleibt schließlich noch zu klären, was der Ausdruck „enger verbunden“ bedeutet. Wenn man bedenkt, von welchen Objekten diese Eigenschaft ausgesagt wird, liegt es nahe zu definieren: „x ist enger mit dem Fundament des christlichen Glaubens verbunden als y, wenn weniger Gedankenschritte erforderlich sind, um vom Fundament aus zu x zu gelangen.“ Diese Definition scheint eindeutig; leider wird man sagen müssen, daß sie nur für eine Teilklasse von K gilt. Wenn wir uns nämlich an unsere oben angegebene Definition des Fundaments des christlichen Glaubens halten, lassen sich offenbar zwei Teilklassen in K unterscheiden: diejenigen Sätze, die sich unmittelbar auf Jesus Christus beziehen, d. h. in denen „Jesus Christus“ das Subjekt ist – wir wollen solche Sätze „JC-Sätze“ nennen –, und zweitens Sätze, die aus JC-Sätzen durch Deduktion oder regressive Reduktion abgeleitet sind, – wir wollen sie „F'JC-Sätze“ nennen.

Diese F'JC-Sätze sind untereinander logisch verkettet; man kann daher ihren Abstand von den JC-Sätzen abzählen und sie danach als „F'JC-Satz 1. oder 2. oder 3. Grades“ etc. bezeichnen. Auch unter den JC-Sätzen werden mehrere sein, die logisch miteinander verknüpft sind. So folgt etwa aus dem Satz „Jesus Christus hat als Mensch auf Erden gelebt“ der Satz „Jesus Christus konnte lachen und weinen“. Wir wollen derartige Sätze als „unechte oder abgeleitete JC-Sätze“ bezeichnen.

Daneben gibt es aber offensichtlich JC-Sätze, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können, z. B. die Sätze: „Jesus Chri-

stus ist vom Heiligen Geist empfangen“, „Jesus Christus ist von der Jungfrau Maria geboren“, „Jesus Christus ist für uns gekreuzigt worden“, „Jesus Christus ist von den Toten auferstanden“. Man wird sagen müssen, daß alle diese „echten JC-Sätze“ gleich eng mit dem Fundament verbunden sind. Man kann sich diesen Sachverhalt auch gut bildlich vorstellen: Verschiedene Säulen, die auf einem gemeinsamen Fundament – etwa einer großen Betonplatte – stehen, sind offenbar alle gleich eng mit dem Fundament verbunden.

Wir erhielten dann folgende Hierarchie oder Rangordnung der Sätze der katholischen Lehre: 1. echte JC-Sätze; 2. unechte JC-Sätze und F'JC-Sätze 1. Grades; 3. F'JC-Sätze 2. Grades etc.

Brechen wir damit unsere Überlegungen ab, und nennen wir noch ein paar Folgerungen aus dem Gesagten: Der von uns untersuchte Satz aus Nr. 11 des Ökumenismus-Dekretes ist formal nur eine Anweisung für das interkonfessionelle Theologengespräch⁴. Auf Grund seines Inhalts ist der Satz aber für viele andere Gebiete von erheblicher Bedeutung. Glaubensgespräch, Predigt und Katechese wären gut beraten, wenn sie sich ebenfalls an diese Mahnung hielten. Das aber setzt voraus, daß die theologische Wissenschaft und insbesondere die Dogmatik ihr Lehrgebäude entsprechend diesem Konstruktionsplan umbaut, und zwar nicht um den im Grund nebensächlichen Forderungen der formalen Logik Genüge zu leisten, sondern „damit in allem Gott verherrlicht werde durch Jesus Christus“ (1 Petr 4, 11).

Dieter Froitzheim

⁴ Vgl. dazu H. Mühlen, in: ThGl 56 (1966) 303 ff.

BESPRECHUNGEN

Neues Testament

KÜMMEL, Werner Georg: *Das Neue Testament*. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. 2., überarb. u. ergänzte Aufl. Freiburg: Alber 1970. VIII, 613 S. (Orbis Academicus 3, 3.) Lw. 65,-.

Die erste Auflage (1958) dieses im wahren Sinne des Worts „monumentalen“ Werks ist bereits in dieser Zeitschrift (84, 1958/59, 479) ausführlich gewürdigt worden. Was damals, noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, beanstandet wurde, die Beschränkung auf die protestantische Bibelwissenschaft – und auch hier auf eine nicht dogmatisch gebundene, konsequent geschichtliche Auslegung –, gilt fast unverändert auch von der zweiten Auflage, die sich im wesentlichen nur durch die Neubearbeitung der Anmerkungen, des Literaturverzeichnisses und des biographischen Anhangs unterscheidet.

Trotzdem möchte man heute diesen Mangel nicht mehr so scharf rügen: denn einmal sind wirklich bedeutende Namen katholischer Provenienz wie Richard Simon, Alfred Loisy und J. M. Lagrange nicht ganz vergessen, und zweitens geht es in dem bis etwa 1930 reichenden dokumentarischen Überblick hauptsächlich um Autoren, die der Erforschung des Neuen Testaments theologische und hermeneutische Impulse gegeben haben. Vielleicht muß man dem stets vornehm und zurückhaltend urteilenden Verfasser sogar dankbar sein, daß er auf eine Darstellung der katholischen Exegese des Neuen Testaments vor 1930 verzichtet hat. Inzwischen ist freilich auch von seiten katholischer Gelehrter so viel Gutes und Positives erarbeitet worden, daß eine später sicher notwendig werdende Fortsetzung des Werks bis in die Gegenwart hinein keine konfessionellen Unterscheidungen mehr anzubringen bräuchte.

Auch ein anderer strittiger Punkt hat seit der ersten Auflage seine Klärung erfahren. Während die hermeneutischen Diskussionen früherer Jahrzehnte sich eine kirchlich-gläubige Interpretation nur im strengen sprachlichen und denkerischen Rahmen katholischer oder altprotestantischer Dogmatik vorstellen konnten, hat man allmählich eingesehen, daß Glaube und Dogma nicht einfach gleichzusetzen sind. Gerade der im ersten Ansatz zwangsläufig „liberalen“ Theologie ist das historische Verdienst nicht abzusprechen, daß uns Christen die Vielfalt und Fülle neutestamentlicher Verkündigung wieder erschlossen wurde.

F. J. Schierse

SCHÜRMAN, Heinz: *Das Lukasevangelium*. Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1, 1–9, 50. Freiburg: Herder 1969. XLVIII, 592 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament. 3.) Lw. 96,-.

Die nur mühsam vorankommende Kommentarreihe hat in diesem schon äußerlich imponierenden Band einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Angesichts des enormen wissenschaftlichen Aufwands (etwa 3650 Anmerkungen!) kann der exegetische Laie nur staunen und der Fachkollege seine höchste Bewunderung aussprechen. Von diesem Kommentar wird die Lukasforschung der nächsten Jahrzehnte – wenn nicht Jahrhunderte – zehren. Den biblischen Normalverbraucher werden freilich weniger die meisterhaft durchgeführten literar- und traditionsgeschichtlichen Operationen in den Bann schlagen als die sein eigenes Glaubensverhältnis berührenden Fragen lukanischer Theologie und Geschichtsdarstellung. Hier, so hofft er, werden ihm klare Auskünfte geboten, wie er den hi-

storischen Gehalt der Kindheitsgeschichte beurteilen soll, ob die Jungfrauengeburt physiologisch zu verstehen ist, was man von den wunderbaren Ereignissen des Lebens Jesu, für die sich der „Historiker“ Lukas anscheinend verbürgt, zu halten hat. Leider werden die Erwartungen in dieser Hinsicht ein wenig enttäuscht. Der Erfurter Gelehrte hat sich als Mitglied der Päpstlichen Theologenkommission für eine vorsichtige und differenzierte Apologie der überkommenen Deutungen entschieden – allerdings nicht ohne immer wieder Gründe und Überlegungen zu nennen, die für andere Möglichkeiten sprechen könnten. So zeichnet sich der Kommentar gerade an theologisch relevanten Stellen durch jene kluge Zurückhaltung aus, die dem katholischen Exegeten so gut ansteht. In besonnener Abwägung des Für und Wider stellt sich ihm heraus, daß philologische und historische Arbeit immer nur approximativ an die kirchliche Verbindlichkeitserklärung einer Textaussage heranführen kann (vgl. 64). Immerhin weiß wohl auch Schürmann, daß die Kirche doch wieder den Exegeten braucht, um die genaue Verbindlichkeit einer auf dem Wort der Schrift aufruhenden Lehraussage zu klären. Schließlich waren es die Exegeten der Alten Kirche, die aufgrund ihres biblizistischen Schriftverständnisses zur Entstehung zahlreicher Theologumena beigetragen haben – von denen sich die Kirche der Neuzeit nur allmählich befreit hat –; müßten es dann jetzt nicht wieder die Exegeten sein, die mit dem Gewicht ihrer wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Neuinterpretation kirchlicher Verbindlichkeitserklärungen ermuntern?

F. J. Schierse

PESCH, Rudolf: *Jesu ureigene Taten?* Ein Beitrag zur Wunderfrage. Freiburg: Herder 1970. 166 S. (Quaestiones Disputatae. 52.) Kart. 19,80.

Obwohl in den vergangenen Jahren mehrere Arbeiten zur Wunderfrage erschienen sind, ist das Problem keineswegs schon ausdiskutiert. Abgesehen von der durchschnittlichen Predigttheologie, die exegetische Erkenntnisse grundsätzlich kaum zur Kenntnis

nimmt, besteht auch unter ernsthaften Exegeten keine einheitliche Beurteilung. Dem sehr verbreiteten Standpunkt, daß Jesus zwar Besessene und Kranke geheilt haben mag, alle konkreten Wundergeschichten aber keine historischen Berichte sein wollen (von den sogenannten Naturwundern ganz zu schweigen), steht die Meinung gegenüber, man könne doch wenigstens einige Erzählungen der Evangelien als historisch gesichert nachweisen. Wie in der Wortüberlieferung die „ipsissima verba“, die mit größter Wahrscheinlichkeit authentischen Logien, so gebe es auch in der erzählerischen Tradition „ipsissima facta“, das heißt, für Jesus charakteristische Taten, die nur ihm allein zugeschrieben werden könnten.

Der durch zahlreiche methodisch-kritische Untersuchungen bekannt gewordene Verfasser geht dieser vor allem von Franz Mußner vorgetragenen Auffassung nach und zeigt am Beispiel der Aussätzigenheilungen ihre Unhaltbarkeit. Mit gewohnter Gründlichkeit werden alle in Betracht kommenden Überlieferungen genauestens geprüft, so daß die Arbeit zugleich auch einen pädagogisch wertvollen Einblick in die heutigen exegetischen Verfahrensweisen vermittelt. Dabei kann von übertriebener Skepsis und negativer, den Glauben zerstörender Kritik – wie man die form- und redaktionsgeschichtlichen Methoden immer noch gern abqualifiziert – keine Rede sein. Rudolf Pesch hält durchaus daran fest, daß Jesus „Machttagen“, das heißt Kranken- und Besessenenheilungen, gewirkt hat, aber er bestreitet m. E. zu Recht, daß diese auch von anderen jüdischen Therapeuten und Exorzisten geübte Praxis ohne die entsprechende Wortinterpretation, gleichsam für sich allein, christologische Relevanz besitzt. Von den im Schlußkapitel formulierten sechzehn Thesen dürfte die fundamentaltheologische Einsicht am wichtigsten sein, daß man den christologischen und soteriologischen Anspruch Jesu nicht mehr von einem abstrakten Wunderbegriff aus, sondern nur noch aufgrund der die *Gottesreichsbotschaft* illustrierenden Machttagen (implizit) begründen kann.

F. J. Schierse

LOHSE, Eduard: *Umwelt des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1971. 224 S. (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. 1.) Kart. 15,80.

Die „Grundrisse zum Neuen Testament“ verdanken ihre zunehmende Beliebtheit der Tatsache, daß sie solides exegetisches Wissen in gut verständlicher Form und ohne komplizierten Anmerkungsapparat darbieten. Nicht nur Studenten der Theologie, sondern auch Religionslehrer, Seelsorger und interessierte Laien gleich welcher Konfession können sich hier rasch und zuverlässig informieren. Diese Empfehlung verdient der vom früheren Göttinger Neutestamentler und jetzigen niedersächsischen Landesbischof geschriebene Band in ganz besonderem Maß. Je mehr dem heutigen Christen die geschichtliche Bedingtheit des Neuen Testaments bewußt wird, umso wichtiger ist es, die politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Verhältnisse ausreichend zu kennen. Nur so läßt sich ein Urteil

gewinnen, was an der Botschaft des Neuen Testaments nun wirklich „neu“ und bleibend gültig ist.

Die Darstellung beginnt mit der politischen Geschichte des Judentums in der hellenistischen Zeit, zeichnet dann ein sehr lebendiges Bild von den religiösen Bewegungen und geistigen Strömungen, die dem Frühjudentum sein Gepräge gaben, schildert anschließend die Lebensbedingungen, Institutionen, Bräuche und Heilserwartungen der Volksgenossen Jesu, um sich im zweiten, weitaus kürzeren Teil der hellenistisch-römischen Umwelt des Neuen Testaments zuzuwenden. Innerhalb dieses gedrängten, aber alles Wesentliche einbeziehenden Überblicks widmet der Verfasser zwei Erscheinungen mit Recht eine ausführlichere Betrachtung: der Qumrangemeinde (63–82) und der Gnosis (187–205). Schon um dieser beiden Kapitel willen lohnt es sich, dem Buch einen Platz in der persönlichen Handbibliothek einzuräumen.

F. J. Schielse

Pädagogik

Der Lehrer in Schule und Gesellschaft. Texte hrsg. v. Klaus BETZEN und Karl Ernst NIPKOW. München: Piper 1971. 319 S. Kart. 14,80.

Die Reihe „Erziehung in Wissenschaft und Praxis“ erfreut sich weiter Verbreitung und großer Beliebtheit bei denen, die Lehrer ausbilden, und denen, die ausgebildet werden. Wird hier doch versucht, Ergebnisse der erziehungswissenschaftlichen Forschung so darzustellen, daß man in der Praxis etwas damit anfangen kann. Der vorliegende Band erfüllt diese Erwartungen aber nur zum Teil. Er enthält teils Übersetzungen aus dem Amerikanischen, teils wurden ältere Arbeiten hier nochmals veröffentlicht, teils aktuelle Diskussionsbeiträge eigens für diesen Sammelband geschrieben. Ein erster Abschnitt „Zur allgemeinen Berufs- und Rollenproblematik des Lehrers“ (11–139) umfaßt 4 amerikanische und 2 deutsche Beiträge, der zweite Abschnitt

enthält Beiträge „Zum Lehrerverhalten in den Unterrichtsprozessen“ (140–200), im dritten Abschnitt „Lehrer in einer sich verändernden Schule“ (201–253) nehmen vier Autoren zu aktuellen Problemen Stellung. Ein umfangreicher Anmerkungsapparat, eine reichhaltige Bibliographie sowie ein Namen- und Sachregister schließen den Band ab.

Die amerikanischen Beiträge stammen aus den sechziger Jahren und sind in manchen Details überholt. Aber sie zeigen, daß Rollenproblematik und Rollenunsicherheit des Lehrers keineswegs eine bundesdeutsche Spezialität sind; sie zeigen vor allem, daß die Rollenproblematik unabhängig von einer bestimmten Schulorganisation existiert und begründet ist einmal in einem „diffusen“ Rollenverständnis (Wilson, 23 f.), zum anderen darin, daß der Lehrerberuf als Massenberuf auf rigide Auslese unter den Bewerbern verzichten mußte. Mollenhauers Beitrag zu die-

sem Thema stammt aus dem Jahr 1962 und ist mit einem „Nachwort 1971“ versehen. Frage: Wäre es nicht redlicher gewesen, den gegenwärtigen Stand der Diskussion in einem neuen Aufsatz darzulegen?

Im 2. Teil referiert Nickel im wesentlichen die Untersuchungen von Tausch und Tausch zum Lehrerverhalten. So verdienstvoll es ist, das umfangreiche, sehr detaillierte und in der endlosen Aneinanderreihung von Untersuchungsergebnissen zuweilen ermüdende Originalwerk auf begrenztem Raum lesbar darzustellen, so fragwürdig werden die Verkürzungen und Verallgemeinerungen, zumal der Verfasser die Kenntnis der Korrelationsstatistik und ihrer Terminologie dann doch voraussetzt. Das gleiche gilt von Wierczerkowski. Der Beitrag von Thiersch ist unverändert aus „Begabung und Lernen“ übernommen und wirkt hier etwas isoliert.

Der wichtigste Abschnitt des Bands scheint uns Teil III; „Der Lehrer in einer sich verändernden Schule“. D. Knab weist in „Lehrer und Lehrplan“ auf ein heute viel diskutiertes Problem hin. H. und Fr. Thomas untersuchen „Funktionelle Veränderungen in der Schule und ihre Bedeutung für den Lehrer“, und wenn sie auch manche mühsam in Gang gebrachte und von Lehrern mit Überzeugung und Engagement durchgehaltene Reform mit nicht immer zureichender Begründung verketzern, so bleibt ihnen doch das Verdienst, auf die prinzipielle Ambivalenz reformerischer Maßnahmen hingewiesen zu haben. Auf ihre Polemik hätte man allerdings gern verzichtet, und ihr „Jargon der Uneigentlichkeit“ führt zu sprachlichen Entgleisungen, von denen die „allgemeine Vermittelständigkeit des Schulwesens“ (205) nur ein und noch nicht einmal das krasseste Beispiel ist.

Was M. Stock „Zur Rechtsstellung von Lehrern und Lehrerschaft in einer demokratischen Schulverfassung“ schreibt, halten wir für den besten Beitrag des ganzen Bands. Die allgemeine Unsicherheit, die heute über der Schule liegt, wird für ihn Anlaß zu gründlicher Reflexion über die Zweckbestimmung von Schule: „Den Schüler zur ‚Mündigkeit‘ zu befähigen, ist der oberste und vorrangige

Schulzweck, die schulrechtliche Generalklausel“ (244). Er entwirft ein „Netz horizontaler und vertikaler Strukturen“, darin Recht des Staates, Recht der Eltern, Recht der Lehrer und Recht der Schüler in einem „System von Kontrollstufen und Schlichtungsinstanzen“ (247) untergebracht werden sollen, ohne billige Harmonisierung, aber auch ohne modische Perpetuierung des Konflikts.

K. E. Nipkow, einer der beiden Herausgeber, ist mit einem eigenen Beitrag vertreten: „Beruf und Person des Lehrers. Überlegungen zu einer pädagogischen Theorie des Lehrers“ (113–139). Für Nipkow sind Unterricht und Erziehung nicht einfach die Resultate aus sozialwissenschaftlichen Forschungsbefunden, allerdings auch nicht nur das Ergebnis philosophischer Zielspekulation. Unter den Erziehungswissenschaftlern heute ist die Einsicht in die Notwendigkeit *beider* Dimensionen nicht eben weit verbreitet: Zu oft wird Pädagogik entweder einfach mit Soziologie verwechselt, oder die hochmütige Distanz von allen gesellschaftskritischen Überlegungen wird zum „Eigentlichen“ des Lehrerberufs erklärt. Nipkows Überlegungen entgehen diesen Gefahren. Sie greifen weit und reichen tief. Das sichert ihnen bleibende Aktualität.

E. von der Lieth

AFFEMANN, Rudolf: *Geschlechtlichkeit und Geschlechterziehung in der modernen Welt*. Gütersloh: Verlagshaus G. Mohn 1970. 359 S. Lw. 22,-.

Unsere Gesellschaft ist daran, sich so umfassend wie möglich von sexuellen Konventionen und Tabus zu befreien. Durch die Ablösung einer einseitigen Bindung an die Natur (Fortpflanzung) hat die Kultur der Sexualität einen weiteren Raum freier Entscheidung gefunden. Viele der Bemühungen sind von einem echten Streben nach Gratuität und Authentizität getragen. Man will jeder Gefahr der Entfremdung entgehen und versucht, die vitale Assoziationskraft der Sexualität in gesellschaftlicher Hinsicht zu mobilisieren. Die Frage bleibt, ob es dem Menschen gelingt, die Adaptation an seine Sexualität ohne wer-

tende Stellungnahme und entsprechende Normierung zu leisten.

Unter den neueren Publikationen zu dieser Frage verdient das Buch von Rudolf Affemann Beachtung durch seine *umfassende* Behandlung der Thematik „Geschlechtlichkeit“. Das gilt besonders vor dem Hintergrund sexualkundlicher „Aufklärung“, wie sie in der breiten Öffentlichkeit und oft auch im Schulunterricht geboten wird, und deren Einseitigkeit der Verfasser zu Recht brandmarkt in ihrer Unfähigkeit, zu einer *integralen* Sicht des Menschen als geschlechtlichen Wesens zu gelangen.

Gerade um eine Integration der Sexualität in die Reifung der Gesamtpersönlichkeit geht es dem Verfasser; sie ist der verbindende Gedanke einer Darstellung, die demgemäß besonders Fragen der geschlechtlichen Erziehung unter den verschiedenen Aspekten der physiologisch-psychischen Voraussetzungen, der Auswirkungen der gesellschaftlichen Umwelt sowie der bewußten Einflußnahme vor allem von Elternhaus und Schule hervorhebt. Die Ausführungen nehmen durchgängig Bezug auf Einsichten und Interpretationsansätze der Tiefenpsychologie. Es gelingt dem Verfasser, die Bedeutung der frühkindlichen Sexualität einleuchtend darzulegen. In der Reifung zu personaler Liebe weiß er der Ambivalenz und Ambitendenz menschlicher Sexualität ihr Ziel zu geben, für dessen Richtigkeit die Erfahrungen aus der analytischen Praxis sozusagen den negativen Beweis darstellen. Für die Erziehung auf diese Reife hin fordert Affemann den mittleren Weg eines der jeweiligen Entwicklungsstufe entsprechenden Gewährlassens verbunden mit einer behutsamen Weiterführung.

Daß er hierbei keinem antinormativen Li-

beralismus das Wort redet, zeigt seine Warnung davor, die alte Sexualethik einfachhin durch eine neue naive Sexualfreundlichkeit (41 f.) zu ersetzen. Das gleiche zeigen seine verschiedenen Äußerungen zur Triebgestaltung und seine Vorstellungen zu einschlägigen Entwürfen des Strafrechts. Bezüglich der Abtreibung sei die Anmerkung erlaubt, daß der Verfasser hier offensichtlich den Rezensenten mißverstanden hat. Die Unterscheidungen zur Problematik des Lebensbeginns haben nie den Sinn gehabt, die Schutzwürdigkeit des werdenden Lebens von der Befruchtung an in Frage zu stellen. Sie wollen die Möglichkeit der Güterabwägung im Konfliktfall prüfen.

Dem bisweilen auftretenden harten Urteil über die herkömmliche christliche Sexualethik kann man grundsätzlich die Berechtigung nicht absprechen, sofern damit der allgemeine *Trend* gekennzeichnet werden soll und man darin eher eine pointierte Abgrenzung denn eine umfassende Charakterisierung sehen will. Einzelurteile werden in der Verkürzung falsch (bei Augustinus Sexualität = Ursünde). Dergleichen kann man die Abhebung einer Sachethik zugunsten einer Personethik (342) nur verstehen als eben eine solche Pointierung. Ethik als Reflexion der Anthropologie in ihrer Ausspannung zwischen Gegebenheit und verstanden-angenommener Zielsetzung muß den Gegensatz zwischen Sache und Person integral überwinden.

Gerade wegen dieser durch den Umfang der Thematik gewiß zu entschuldigenden Vereinfachung mancher Aspekte hätte man sich freilich im Anhang einige bibliographische Hinweise gewünscht, die es dem Leser ermöglichen würden, sich zu einzelnen Fragen vertieft zu informieren. F. Böckle

Jugend

MEAD, Margret: *Der Konflikt der Generationen*. Jugend ohne Vorbild. Freiburg: Walter 1971. 135 S. Kart. 12,-.

M. Mead, die bekannte amerikanische Kulturanthropologin, legt in diesem Buch (Ori-

ginalausgabe: Culture and commitment) die Summe ihrer Forschungen zum Verhältnis von Kultur und Erziehung vor. Sie unterscheidet in der Enkulturation drei Modelle: die postfigurative Kultur, in der die Jugend-

lichen die Maßstäbe ihres Verhaltens von ihren Vorfahren übernehmen: die kofigurative Kultur, in der die wichtigsten Verhaltensweisen von vertrauten Ebenbürtigen gelernt werden; die präfigurative Kultur, in der die Kinder – gemeinsam mit den Erwachsenen – in eine unbekannte Zukunft, in eine „Zeit ohne Vorbild“, schreiten müssen. Selbst wenn es in der Weltzivilisation noch ein Nebeneinander der drei Erziehungsstile gibt, setzt sich immer mehr die präfigurative Kultur durch, die den Menschen zu einem „Pionierdasein“ zwingt. Aufgrund dieser neuartigen Situation rät M. Mead zu einem „kontinuierlichen Dialog“, „in dessen Verlauf die Jungen Eigeninitiative in vollem Umfang entfalten und den Älteren den Weg ins Unbekannte weisen können“ (128). – Wie immer bringt M. Mead nicht nur interessante anthropologische Analysen; sie bietet auch zukunftsweisende Imperative zur Bewältigung des Konflikts der Generationen.

R. Bleistein SJ

FYVEL, T. R.: *Die ratlosen Rebellen*. Jugend im Wohlfahrtsstaat. Stuttgart: Klett 1969. 301 S. Kart. 24,50.

Das Thema der Jugendkriminalität wurde treffend dargestellt von A. K. Cohen (Kriminelle Jugend, Reinbek 1961) und H. E. Salisbury (Die zerrüttete Generation, Reinbek 1962), deren Analysen sich hauptsächlich auf Amerika bezogen. Fyvel geht dem gleichen Problem des Wohlfahrtsstaats nach im Hinblick auf England (1960!). Er bedient sich dabei nicht so sehr der empirischen Sozialforschung, sondern der Reportage. In sozialen Miniaturen reiht er eine Schilderung an die andere, konfrontiert er die englische Situation mit der Amerikas, Moskaus und Deutschlands und kommt dann zum theoretischen Problem: Wie ist dieser Jugend zu helfen? Seine Antwort (vor allem für England gültig): die Reform des Erziehungswesens befriedigt nur zum Teil; denn sie übersieht die Sinn- und Wertfrage, die im Hintergrund der „Rebellion“ steht, und schreibt die Aufgabe wiederum zuerst in einer

etastischen Attitüde der „Gesellschaft“ zu. Wer aber ist die Gesellschaft? Ist es der Staat? Sind es die Erwachsenen? – Unter den Nachträgern des Buchs beschäftigt sich einer mit der neuen Situation in der Bundesrepublik Deutschland (1965–1967). Diese Schilderung kommt über Allgemeinplätze nicht hinaus, obgleich sozialpsychologische Ideen zur Kritik herangezogen werden. Wenn endlich der „Krieg der Generationen“ auf drei Parteien verteilt wird, auf Erwachsene, Kinder und „die marschbereite Armee der Jugend“, muß man die Bezeichnung „dritter Stand“ für die jungen Erwachsenen mehr als mißverständlich bezeichnen und hat man sich kaum an die heute noch gültigen Ausführungen K. Mannheims zum „Problem der Generationen“ (1928/29) erinnert. Der Wert des Buchs liegt – neben dem für damalige Zeiten bedeutenden Hinweis auf die Verbesserung des Jugendstrafvollzugs – in der konkreten Darstellung, weniger in der Durchdringung der Tatsachen.

R. Bleistein SJ

Jugend und Gesellschaft. Wegzeichen zu einer Jugendpolitik. Von Pierre ARNOLD u. a. Köln: Benziger 1971. 187 S. Kart. 16,80.

Obleich man feststellt, daß sich Jugend und Gesellschaft immer mehr entzweien – die Krawalle sind nur Symptome dieser Tatsache –, besitzen die wenigsten Staaten eine Jugendpolitik, die einerseits präzise die Situation der Jugend zur Kenntnis genommen hat, die andererseits die optimalen Voraussetzungen für das Hineinwachsen des Jugendlichen in die Gesellschaft schaffen will. Dem Problem „Jugend und Gesellschaft“ geht diese Schweizer Studie nach, die wohl weniger orientiert ist, als vielmehr struktursoziologisch und idealtypisch vorangeht; dennoch sind die Einsichten in die Aktionssysteme der Jugendgruppierungen (62–87) und die Dynamik der Jugendvereine (107–123) neu und anregend. Wenn teilweise Ergebnisse einer empirischen Soziologie durch tieferdringende Spekulation ersetzt werden („... bedürfte es eine Feldforschung. Wir verfügen diesbezüglich über

keine Angaben“, 62), bleibt trotzdem die Forderung nach einer „globalen Jugendpolitik“ (162) gültig, d. h. nach einer Politik, die die vielfältigen Situationen berücksichtigt, in denen sich die Jugend von Tag zu Tag entwickelt, und die zugleich die Jugend an der

Reform der Gesellschaft mitwirken läßt. Ein Buch, das für Jugenderzieher und Politiker von Bedeutung ist, weil es beides in gleicher Weise berücksichtigt: den Wert der informellen Gruppe und die Chance der Jugendverbände.
R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Hans Küngs Buch „Unfehlbar?“ hat eine lebhaftige Kontroverse hervorgerufen, die vor allem in dieser Zeitschrift ausgetragen wurde (vgl. Karl Rahner, Kritik an Hans Küng [186, 1970, 361–377], Küngs Antwort [187, 1971, 43–64, 105–122] und Rahners „Replik“ [187, 1971, 145–160]). Die Beiträge Karl Rahners wurden nochmals abgedruckt in dem kürzlich erschienenen Sammelband „Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng“. WALTER KASPER, Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, geht von diesem Diskussionsstand aus. Er klärt die Problemstellung durch eine Grundlagenbesinnung auf das Wahrheitsverständnis der Theologie.

OSWALD VON NELL-BREUNING beschäftigt sich mit Formen und Deutungen des Wettbewerbs in Wirtschaft und Gesellschaft. Die eigentliche Triebkraft des wirtschaftlichen Wettbewerbs sei nicht der grob materielle Erfolg, der „Profit“, sondern der Erfolg und die Entfaltung des Unternehmens als solchen. Dieser Wettbewerb gehöre zum Wesen einer dynamischen Gesellschaft, bedeute „eine Hochblüte der Kulturgesellschaft“. Ein Wettbewerb, dem es nur um den „Profit“ geht, sei der typische Zustand wirtschaftlich unterentwickelter Länder, ja gerade eine der wichtigsten Ursachen ihres Tiefstands. – Der Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags vom 13. 9. 1971 im Rahmen der Funkuniversität des Senders RIAS Berlin.

FRÄNZI MAIERHÖFER versucht, einen der intensivsten Einzelgänger in der zeitgenössischen Literatur, den Österreicher Thomas Bernhard darzustellen. Es ist, als würde der habsburgische Mensch der Kafka, Musil, Broch, Kraus, Roth in einer unerhörten Bewußtseinsüberhitzung, in einem gnadenlosen Auflösungsprozeß nochmals (und endgültig) sterben; nicht als Erbe eines untergehenden Reichs, sondern als zerebrale Unperson eines Spätzeitalters (Nietzsche, Spengler, G. Benn, Beckett): ohne Liebe, ohne Sympathie, ohne Kontakt, monoman sich der Sinnlosigkeit des voraussehenden Tods überlassend und zwanghaft der reflektierenden Selbstbefriedigung mit Worten.

Der Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche ist nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch bei den Bischöfen auf Kritik gestoßen. Wie Kardinal Pericle Felici bei der Bischofssynode mitteilte, stimmten von den 1 313 Bischöfen, die sich bis Ende Oktober geäußert hatten, nur 61 dem Entwurf zu. 422 Bischöfe lehnten den Text ab, 798 verlangten Änderungen. Zu einem ähnlich negativen Urteil kommt WILHELM STEINMÜLLER. Er untersucht die Aussagen des Entwurfs zu den Fragen von ökumenischer Bedeutung und stellt fest, daß das Grundgesetz in seiner jetzigen Fassung nur ein Hindernis für die Einheit der Christen sein könne. Wilhelm Steinmüller ist Professor für Kirchenrecht, Kirchliche Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie am Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Regensburg und beschäftigt sich derzeit vorwiegend mit Fragen der Rechtsinformatik.

12. MAI 1972

-6. 9. 72

21. SEP. 1972

7. NOV. 1972

-8. JULI 1973

9. JAN. 1974

21. FEB. 1974

14. JULI 1976

6. APR. 1978

26. OKT. 1978

25. 7. 79

15. AUG. 1978

10. JAN. 1980

28. APR. 1980

6. APR. 1981

14. DEZ. 1982

16.23