N12<522832475 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

88 Fachwiss. Z 72/146 Bd 189 M6518E

STIMMEN DER ZEIT

Dr. Frenzel

Heft 1
Januar 1972

K. Rahner
Marsch ins Getto?
P. K. Kurz
„Was ist der Mensch?" in der Literatur
W. Birnbaum
Atomphysik und Gesamtwissenschaft
J. Haas
Monods „Zufall und Notwendigkeit"
P. Neuner
Fr. v. Hügel und sein Kirchenbild
H. Herrmann
Kirchensteuer als Mandat?

U-B TÜB. 10. JAN. 72

Verlag Herder Freiburg

Gh 2449

INHALT

Karl Rahner SJ	Marsch ins Getto?	1
Paul Konrad Kurz SJ	Was ist der Mensch? Sätze, Erfahrungen, Vorstellungen zeitgenössischer Literatur	3
Johannes Haas SJ	Molekularbiologie und Lebensproblem. Zu Jacques Monods „Zufall und Notwendigkeit"	19
Peter Neuner	Friedrich von Hügels Bild von der Kirche. Kirchenvorstellung im Modernismus und moderne Kirchenreform	25
Walter Birnbaum	Atomphysik und Gesamtwissenschaft. Werner Heisenberg zum 70. Geburtstag	43

UMSCHAU

Horst Herrmann	Kirchensteuer als Mandat? Eine Anfrage an Staat und Kirche	58
Herbert Schade SJ	Raum als Herausforderung. Zur Lage im Kirchenbau	60
Ernst Josef Krzywon	Die Inkonsequenz eines Atheisten? Leszek Kolakowski und die christliche Tradition	63

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft und Wirtschaft	66
Theologie	68
Philosophie	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Dr. Johannes Haas, 1 Berlin 33, Bachstelzenweg 20–23 – Peter Neuner, 8 München 2, Sendlinger Straße 63 – Prof. Dr. Walter Birnbaum, 8 München 25, Krüner Straße 10 – Prof. Dr. Horst Herrmann, 44 Münster, Johannisstraße 8–12 – Dr. Ernst Josef Krzywon, 8014 Neubiberg, Eichenstraße 20.

STIMMEN DER ZEIT · 189. BAND · 97. JAHRGANG · HEFT 1

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 17 58 81 u. 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. 10 — Versandort: München — Druck: Salesianische Offizin München. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 5,20 DM; im Abonnement: 4,80 DM, halbjährlich 28,80 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 4,40 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 9,90 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

STIMMEN DER ZEIT

STIMMEN DER ZEIT

189. BAND

1972

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Paul K. Kurz SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Tel. 17 58 81 u. 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. 10 — Versandort: München — Druck: Salesianische Offizin München. Die Stimmen der Zeit erscheinen jährlich in 12 Heften bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 5,20 DM; im Abonnement: 4,80 DM, halbjährlich 28,80 DM, zuzüglich Zustellgebühr; Studentenabonnement: Einzelheft 4,40 DM. Dreimonatiges Probeabonnement 9,90 DM. Die Zeitschrift kann im In- und Ausland auch durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Bestell-Nr. 000 22

Gh 2449

INHALT DES 189. BANDS

Birnbaum, Walter: Atomphysik und Gesamtwissenschaft. Werner Heisenberg zum 70. Geburtstag 43
Bleistein, Roman: Getrübte Aufklärung. Zu neuen Publikationen über die Sexualerziehung* 422
Eisert, Walter: Agitatorische Bewußtseinsverengung. Reduktion als strategische Methode des Marxismus 409
Friedmann, F. G.: Über die Zukunft der Kulturwissenschaften 363
Gehring, Axel: Zur Theorie der pluralistischen Gesellschaft. Die gesellschaftliche Vielfalt 237
Geyer, Carl-Friedrich: Zur Problematik einer „ästhetischen Umwelt". Eine Auseinandersetzung mit der informationstheoretischen Ästhetik* . . . 206
Haas, Johannes: Molekularbiologie und Lebensproblem. Zu Jacques Monods „Zufall und Notwendigkeit" 19
Henrich, Franz: Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft. Ihr Beitrag zu einem pluralen und kooperativen System der Erwachsenenbildung . . 393
Hepp, Hermann: Ärztliche Überlegungen zur Reform des § 218 . . . 375
Herrmann, Horst: Kirchensteuer als Mandat? Eine Anfrage an Staat und Kirche* 58
Hoffmann, Fernand: Krankheit und Krise als Lebenssteigerung. Zur Wertphilosophie des Lebensschädlichen bei Thomas Mann 248
Hofmeier, Johann: Theologische Weiterbildung im diözesanen Pastoralinstitut 339
Kaiser, Matthäus: Grundgesetz der Kirche? Zum Problem der Lex Ecclesiae Fundamentalis 99
Kern, Walter: Der freiere Glaube. Faktoren und Tendenzen der heutigen Glaubenssituation 219
– Hegel theologisch gesehen und anders 125
Kroker, Eduard J. M.: Mao Tse-tung und die Veränderung des Bewußtseins . 147
Krzywon, Ernst Josef: Grenzgänger der Weltliteratur. Über die „Tagebücher" von Witold Gombrowicz* 134
– Die Inkonsequenz eines Atheisten? Leszek Kolakowski und die christliche Tradition* 63

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Kurz, Paul Konrad: Die Anstrengung der Sprache 289
– Die Literatur seit 1945 wird historisch* 274
– Max Frisch: Aus Berzona nichts Neues oder Tagebuch als „kombattante Resignation“* 419
– Was ist der Mensch? Sätze, Erfahrungen, Vorstellungen zeitgenössischer Literatur 3
Leserbriefe: Widerspruch auf „Marsch ins Getto“* 203
Lieth, Elisabeth von der: Schule und Leistungsgesellschaft 303
Merkert, Rainald: Das Vermittlungsproblem im Fernsehen. Bemerkungen zu einem vernachlässigten Aspekt 326
Mulde, Norbert: Das erste internationale Lexikon der Psychologie* . . . 278
Nell-Breuning, Oswald von: Gewerkschaften in der „aufgeklärten Marktwirtschaft“ 291
– Krise der katholischen Soziallehre? 86
Neuner, Peter: Friedrich von Hügels Bild von der Kirche. Kirchenvorstellung im Modernismus und moderne Kirchenreform 25
Norberg-Schulz, Christian: Mensch, Raum und Architektur 193
Podskalsky, Gerhard: Kirche und Staat in Bulgarien 112
Rahner, Karl: Marsch ins Getto? 1
Schade, Herbert: „Profitopolis“ 73
– Raum als Herausforderung. Zur Lage im Kirchenbau* 60
– Salvador Dali – ein religiöser Maler der Triebstruktur 177
Schierse, Franz Joseph: Abschied vom paulinischen Christentum?* . . . 351
Schmitz, Philipp: Normenfindung in der Sexualmoral 165
Schütt, Artur: Konflikt und Erziehung. Pädagogische Aspekte im Spannungsfeld allgemeiner und beruflicher Erziehung 315
Seibel, Wolfgang: Ende des Dialogs? 145
– Fragen zur Synodenthematik 217
– Zum „Gesamtkonzept“ kirchlicher Publizistik 361
Semmelroth, Otto: Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie . . 75
Vries, Wilhelm de: Christen in Ägypten heute 266

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Horst Herrmann: Kirchensteuer als Mandat? Eine Anfrage an Staat und Kirche* 58
Matthäus Kaiser: Grundgesetz der Kirche? Zum Problem der Lex Ecclesiae Fundamentalis 99
Leserbriefe: Widerspruch auf „Marsch ins Getto"* 203
Karl Rahner: Marsch ins Getto? 1
Wolfgang Seibel: Ende des Dialogs? 145
– Fragen zur Synodenthematik 217

II. THEOLOGIE

Johann Hofmeier: Theologische Weiterbildung im diözesanen Pastoralinstitut 339
Walter Kern: Der freiere Glaube. Faktoren und Tendenzen der heutigen Glaubenssituation 219
Peter Neuner: Friedrich von Hügels Bild von der Kirche. Kirchenvorstellung im Modernismus und moderne Kirchenreform 25
Franz Joseph Schierse: Abschied vom paulinischen Christentum?* . . . 351
Philipp Schmitz: Normenfindung in der Sexualmoral 165
Otto Semmelroth: Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie . . 75

III. PHILOSOPHIE

Carl-Friedrich Geyer: Zur Problematik einer „ästhetischen Umwelt". Eine Auseinandersetzung mit der informationstheoretischen Ästhetik* . . 206
Walter Kern: Hegel theologisch gesehen und anders 125
Ernst Josef Krzywon: Die Inkonsequenz eines Atheisten? Leszek Kolakowski und die christliche Tradition* 63

IV. PSYCHOLOGIE

Norbert Mulde: Das erste internationale Lexikon der Psychologie* . . . 278

V. LITERATUR

Fernand Hoffmann: Krankheit und Krise als Lebenssteigerung. Zur Wertphilosophie des Lebensschädlichen bei Thomas Mann 248
Paul Konrad Kurz: Die Anstrengung der Sprache 289
– Die Literatur seit 1945 wird historisch* 274
– Max Frisch: Aus Berzona nichts Neues oder Tagebuch als „kombattante Resignation“* 419
– Was ist der Mensch? Sätze, Erfahrungen, Vorstellungen zeitgenössischer Literatur 3
Ernst Josef Krzywon: Grenzgänger der Weltliteratur. Über die „Tagebücher“ von Witold Gombrowicz* 134

VI. ZEITGESCHICHTE

Eduard J. M. Kroker: Mao Tse-tung und die Veränderung des Bewußtseins 147
Gerhard Podskalsky: Kirche und Staat in Bulgarien 112
Wilhelm de Vries: Christen in Ägypten heute 266

VII. GESELLSCHAFT UND WIRTSCHAFT

Walter Eisert: Agitatorische Bewußtseinsverengung. Reduktion als strategische Methode des Marxismus 409
Axel Gehring: Zur Theorie der pluralistischen Gesellschaft. Die gesellschaftliche Vielfalt 237
Hermann Hepp: Ärztliche Überlegungen zur Reform des § 218 375
Oswald von Nell-Breuning: Gewerkschaften in der „aufgeklärten Marktwirtschaft“ 291
– Krise der katholischen Soziallehre? 86

VIII. BILDUNGSPOLITIK

F. G. Friedmann: Über die Zukunft der Kulturwissenschaften 363
Franz Henrich: Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft. Ihr Beitrag zu einem pluralen und kooperativen System der Erwachsenenbildung . . 393

IX. PÄDAGOGIK

Roman Bleistein: Getrübte Aufklärung. Zu neuen Publikationen über die Sexualerziehung* 422
Elisabeth von der Lieth: Schule und Leistungsgesellschaft 303
Artur Schütt: Konflikt und Erziehung. Pädagogische Aspekte im Spannungsfeld allgemeiner und beruflicher Erziehung 315

X. KUNST

Christian Norberg-Schulz: Mensch, Raum und Architektur 193
Herbert Schade: „Profitopolis“ 73
– Raum als Herausforderung. Zur Lage im Kirchenbau* 60
– Salvador Dali – ein religiöser Maler der Triebstruktur 177

XI. NATURWISSENSCHAFT

Walter Birnbaum: Atomphysik und Gesamtwissenschaft. Werner Heisenberg zum 70. Geburtstag 43
Johannes Haas: Molekularbiologie und Lebensproblem. Zu Jacques Monods „Zufall und Notwendigkeit“ 19

XII. MEDIEN

Rainald Merkert: Das Vermittlungsproblem im Fernsehen. Bemerkungen zu einem vernachlässigten Aspekt 326
Wolfgang Seibel: Zum „Gesamtkonzept“ kirchlicher Publizistik 361

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Gesellschaft und Wirtschaft 66
Kirche und Theologie 284
Kirchengeschichte 143, 359
Kommunismus 357
Literatur 281
Moraltheologie 431
Pädagogik 287
Philosophie 70
Psychologie 428
Schule 141
Staat, Kirche, Gesellschaft 425
Staat und Gesellschaft 212
Theologie 68
Theologie und Philosophie 210
Zeitgeschichte 355

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Adolph, Walter: Kardinal Preysing und zwei Diktaturen 355

Andresen, Carl: Die Kirchen der alten Christenheit 359

Aretin, Karl Otmar von: Papsttum und moderne Welt 143

Arntzen, Helmut: Literatur im Zeitalter der Information 283

Atheismus kritisch betrachtet. Hrsg. v. Emerich Coreth und Johannes B. Lotz 211

Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube 284

Auerbach, Walter: Beiträge zur Sozialpolitik 212

Basis. I (1970), II (1971). Hrsg. v. Reinhold Grimm und Jost Hermand 283

Ben-Chorin, Schalom: Paulus 352

Berger, Peter L. – Neuhaus, Richard John: Protestbewegung und Revolution oder Die Verantwortung der Radikalen 215

Bjarne, Segefjord: Summerhill-Tagebuch 288

Bleistein, Roman: Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie 422

Bornkamm, Günther: Paulus 352

Civitas. Hrsg. v. der Görres-Gesellschaft und dem Heinrich-Pesch-Haus Bd. 9 u. Bd. 10 66

Clark, Walter Houston: Chemische Ekstase 430

Congar, Yves: Ministères et Communion Ecclésiale 69

Congar, Yves: Situation und Aufgabe der Theologie heute 68

Die deutsche Literatur der Gegenwart. Hrsg. v. Manfred Durzak 274

Festgabe für Theodor Maunz zum 70. Geburtstag am 1. September 1971. Hrsg. v. Hans Spanner, Peter Lerche, Hans Zacher, Peter Badura, Axel Frhr. v. Campenhausen 425

Franke, Konrad: Die Literatur der Deutschen Demokratischen Republik 274

Freire, Paulo: Pädagogik der Unterdrückten 142

Frisch, Max: Tagebuch 1966–1971 419

Gombrowicz, Witold: Die Tagebücher. Band 1–3 134

Haas, Adolf: Teilhard de Chardin-Lexikon. 2 Bände 210

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 16. Jahr 67

Hegel und die Folgen. Hrsg. Gerd-Klaus Kaltenbrunner 131

Heisenberg, Werner: Schritte über Grenzen 43

Hentig, Hartmut von: Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule? 141

Jahrbuch der Psychoanalyse. Hrsg. v. Käte Dräger u. a. Bd. VI: Probleme der psychoanalytischen Technik 429

Jung, C. G.: Freud und die Psychoanalyse 428

Kleber, Karl-Heinz: De parvitate materiae in sexto 431

Knörrich, Otto: Die deutsche Lyrik der Gegenwart (1945–1970) 282

Kolakowski, Leszek: Geist und Ungeist christlicher Traditionen 63

Küng, Hans: Menschwerdung Gottes 125

Kurz, Paul Konrad: Über moderne Literatur III 284

Kuss, Otto: Paulus 352

Leist, Marielene: Angst vor Sex? 423

Lexikon der Psychologie. Hrsg. v. W. Arnold, H. J. Eysenck und R. Meili. Bd. 1–2 278

Lexikon der Sexualerziehung für Eltern, Lehrer, Schüler. Hrsg. v. Tobias Brocher und Ludwig von Friedeburg 423

Listl, Joseph: Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland 426

Literaturlexikon 20. Jahrhundert. 3 Bände. Hrsg. v. Helmut Olles 281

Monden, Louis: Wie können Christen noch glauben? 285

Monod, Jacques: Zufall und Notwendigkeit 19

Müller, Max: Erfahrung und Geschichte 70

Nunner-Winkler, Gertrud: Chancengleichheit und individuelle Förderung 287

Ordo. Hrsg. v. F. Böhm, F. A. Lutz, F. W. Meyer. Bd. 22 66

Protokoll zur Person. Hrsg. v. Ekkehart Rudolph 281

Raddatz, Fritz, J.: Traditionen und Tendenzen 274

Regli, Sigisbert: Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart 286

Reutter, Lutz-Eugen: Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich 356

Ruff, Wilfried: Organverpflanzung 285

Scherer, Georg: Anthropologische Aspekte der Sexwelle 422

Schmid, Richard: Unser aller Grundgesetz? 214

Sexualpädagogik I. Hrsg. v. Wolfgang Fischer, Jörg Ruhloff, Horst Scarbath u. Hans Thiersch 423

Solte, Ernst-Lüder: Theologie an der Universität. Bd. 13 426

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Bd. 4. Hrsg. v. C. D. Kernig 357

Spieker, Josef: Mein Kampf gegen Unrecht in Staat und Gesellschaft 357

Splett, Jörg und Ingrid: Meditation der Gemeinsamkeit 71

Tendenzen der deutschen Literatur seit 1945. Hrsg. v. Thomas Koebner 274

Wess, Paul: Wie von Gott sprechen? 69

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Abtreibungsverbot 375
Adorno, Th. W. 8
Ägypten 266
Alexandrien 271
Almeida, Hieronymus Graf 203
Andersch, Alfred 6
Anthropologie 3
Architektur 193
„ästhetische Umwelt" 206
Atheismus 63
Atomphysik 43

B

Beethoven, Ludwig van 136
Bekenntnis 77
Bewußtseinsveränderung 147
Bewußtseinsverengung 409
Bildungspolitik 363
„Bildungsschule" 308
Bohr, Niels 48
Brecht, Bertolt 16
Breton, André 179
Brosch, Joseph 204
Büchner, Georg 255
Bulgarien, Kirche und Staat 112

C

Carus, C. G. 54
China 147
Christen in Ägypten 266
Christentum, paulinisches 351

D

Dali, Salvador 177
DDR-Literatur 274
Deutsche Literatur seit 1945 274
Dialog 145
Dogmen 36
Dürrenmatt, Friedrich 4, 265

E

Eigentum 95
Eliot, T. S. 264
Encken, Rudolf 27
Erwachsenenbildung 393
Erziehung 315

F

Fernsehen 326
Fort, Gertrud von Le 265
„Freisinger Modell" 343
Frisch, Max 5
Funktionalität 222

G

Gemeinsame Synode 217
Gesamtwissenschaft und Atomphysik 43
Gesellschaft, pluralistische 237
Gettomentalität 1, 203
Gewerkschaften 291
Glaubenssituation 219
Gombrowicz, Witold 134

Griech.-orth. Patriarchat 271
Grundgesetz, kirchl. 99
„Gruppe 47" 7
„Gruppe 61" 13
Gymnasium 307

H

Handke, Peter 11
Hegel, G. W. F. 125
Heim, Karl 47
Heimann, Paul 328
Heisenberg, Werner 43
Herzog, Roman 240
Hügel, Friedrich von 25
„humanities" 365

I

Informationstheoretische Ästhetik 206
Interesse 241

J

Johannes XXIII. 99

K

Kafka, Franz 137
Kapitalismus 93
Katholische Erwachsenenbildung 393
Katholische Soziallehre 86
Kirche, Bulgarien 112
Kirche, Grundgesetz 99
Kirchenbau 60
Kirchenbautagung 60
Kirchenreform 25
Kirchensteuer 58
Kirill, Patriarch 113
Klassengesellschaft 94
Kolakowski, Leszek 63
Kommunikationstheorie 332
Kommunismus 161
Komm. Partei, Bulgarien 118
Konflikt 241, 315
Konflikterziehung 315
Konzertierte Aktion 300
Kopt.-kath. Kirche 273
Koptische Kirche 267
Krankheit 248
Krise als Lebenssteigerung 248
Kultur 365
Kulturwissenschaften 363
Küng, Hans 125

L

„Lamentabili" 27
Lebensproblem 19
Leprius, M. Rainer 245
Leistungsgesellschaft 303
„Lex Ecclesiae Fundamentalis" 99
Literatur seit 1945 274
Literatur, zeitgenössische 3
Loisy, Alfred 27

M

Mann, Thomas 135, 138, 248
Mao Tse-tung 147
Marktwirtschaft, „aufgeklärte" 291
Marktwirtschaft, soziale 291
Medien 326
Mensch 193
Mensch, in der Literatur 3
Militarisierung 152
Mitbestimmung 96
Modernismus 25
Molekularbiologie 19
Monod, Jacques 19
Mystik 29

N

Naturrecht 91
Nell-Breuning, Oswald von 242
Neomarxismus 409
Nietzsche, Friedrich 135
Normenfindung 165

O

Ökumenische Bewegung 41
Orthodoxie, bulg. 113

P

Pädagogik 303, 315
Pannenberg, W. 51
„Pascendi domini gregis" 27
Pastoralinstitut, diözesanes 339
Paul VI. 99
Paulus 351
Pius X. 40
Pius XII. 94
Pluralismus 75, 145, 224, 237
Pluralistische Gesellschaft 237
Priester 339
„Profitopolis" 73
Przywara, Erich 47
Psychologie, Lexikon 278
„Publik" 1

Q

„Quadragesimo anno" 94

R

Rahmenconsensus 244
Rahner, Karl 203
Rasp, Renate 10
Raum 193
Reduktion 409
Religionsphilosophie 29
Revolution 159
Richter, Hans Werner 6
Rilke, Rainer Maria 258
Rüstow, Alexander 92

S

Säkularisierung 220
Sexualmoral, Normenfindung 165
Soziale Marktwirtschaft 291
Soziallehre, kath. 86
Sprache 289
Surrealismus 179
Synode 217
Schleiermacher, Friedrich 50
Schmitt, Carl 239
Schule 303, 316
Schwangerschaftsabbruch 375
Schwarz, Rudolf 202
Stadt 73

T

Thanner, Ignaz 53
Theologie, Pluralismus 75
Theologische Weiterbildung 339
Thomas, Hobbes 238
Troeltsch, Ernst 27
Tyrrell, George 27

U

Universitätsreform 363

V

Vermittlungsproblem 326

W

Weber, Werner 239
Weiterbildung, theologische 339
„Werkkreis 70" 13
Wimmer, Franz 205

Marsch ins Getto?

Es soll hier nicht vom Untergang von „Publik" gesprochen werden. Aber von vielen wird dieser Untergang als Symptom betrachtet, daß diejenigen, die diesen Untergang zu verantworten haben (dazu gehören nicht bloß die Vertreter der „Amtskirche" im engeren Sinn, sondern auch sehr viele, die, um mit Alois Schardt zu reden, das „Milieu" bilden), von einem geheimen Willen zu einem Marsch des deutschen Katholizismus ins Getto beseelt sind, auch wenn diese ihren Willen sich selbst und erst recht anderen nicht eingestehen werden. Es ist auch betont worden, daß sich solche Symptome im deutschen Katholizismus mehren. Sie sollen hier nicht im einzelnen aufgezählt werden.

Der vor sich selbst sich versteckende Wille zum Getto besteht darin, daß man den deutschen Katholizismus und die deutsche katholische Kirche so haben will, wie sie früher waren: Eine in Glaube und Lebenspraxis und in der Reaktion auf die gesellschaftliche Umwelt in sich sehr homogene, nach außen deutlich abgegrenzte Gruppe, die auf ihre Geschlossenheit und auf die damit gegebene Bedeutung nach außen stolz war. Sie wußte ihre letzten Glaubensüberzeugungen relativ rasch und unter einer in der Gruppe fast allgemeinen Zustimmung in praktische Maximen und Verhaltensmuster umzusetzen. Sie besaß eine sehr einheitliche Theologie, für welche die verschiedenen Schulen und Richtungen im Grund doch nur recht harmlose Variationen bedeuteten. Sie war eine Gruppe, die praktisch in einer politischen Partei repräsentiert wurde. Sie übte, ohne es recht zu merken, im großen und ganzen eine „Religion", die in ihrem konkreten Stil trotz allen universalen Anspruchs einer kleinbürgerlichen und bäuerlichen Gesellschaftsgruppe entsprach. Sie vertrat eine für alle geltende Botschaft und fühlte sich andererseits dennoch in ihrer Partikularität konfessioneller, politischer und kultureller Art nicht besonders beunruhigt, weil sie für sich selbst zahlreich und gesellschaftlich nicht ohne Macht war. Daß man faktisch zu einem solchen Katholizismus nicht zurück kann und daß der Versuch zu einer solchen Rückkehr auch dem Geist des letzten Konzils widerspräche, müßte klar sein. Diese Einsicht wirkt sich auch ziemlich überall dadurch aus, daß niemand zugeben wird, er wolle eine Rückkehr zu einem pianischen Monolithismus und in ein Getto. Aber ob dieser Wille sich nicht doch tatsächlich in vielen Einzelerscheinungen des kirchlichen Lebens geltend macht – und zwar ohne eine explizite Theorie des Gettos?

Man spricht von der „kleinen Herde"; man konzipiert sie aber unreflex nach dem Muster einer Sekte, die gar nicht offen sein will für das Ganze der Gesellschaft und der Kultur, sondern sich als einen „heiligen Rest" betrachtet, ohne sich ernsthaft der universalen Sendung der Botschaft des Evangeliums und der Kirche zu widmen. Man identifiziert zu einfach christlichen Glauben und Theologie und hält darum jeden,

gewiß oft unbequemen, Pluralismus in der Theologie für eine Sprengung der Einheit des Glaubens. Tatbestände und Ereignisse, die am Rand des kirchlichen Lebens immer noch und immer wieder als Beispiele eines mutig weltoffenen Christentums gegeben sind, benutzt man als Argumente, man sei doch gar nicht reaktionär. Extreme, die nicht selten „links" vorkommen, werden zu Legitimationen, möglichst „rechts" zu sein oder einfach im bisherigen Stil weiterzumachen. Man hält das traditionell Überkommene, die bloße Gewohnheit, für die goldene Mitte, der gegenüber alles Neue sich erst noch zu rechtfertigen habe. Man übersieht, daß auch das Gewohnte sehr „extrem" sein kann. Man macht die geringe Zahl der „praktizierenden" Christen in anderen Kirchen zum Argument, daß man sich nicht sonderlich bemühen müsse, möglichst vielen ein für sie heute wirklich assimilierbares Christentum anzubieten. Man macht sekundäre Dinge, deren Relativität man theoretisch gar nicht im Ernst bestreiten kann, in der Praxis zu absoluten Fixpunkten, von denen aus alle kirchliche und geistespolitische Strategie errechnet und entschieden wird. Man vergißt, daß es auch einen Tutiorismus des Wagnisses gibt, das in bestimmten Fällen mehr Aussicht auf Sieg bietet als eine steril kluge Vorsicht. Man wagt nur „Experimente", die keine sind, weil sie, wie immer sie ausgehen, nichts schaden. Es gibt eine Pseudotheologie des Marsches ins Getto, eines Willens dazu, geboren aus Angst, Enttäuschung über Mißerfolge, berechtigter, aber verängstigter Sorge um das Evangelium und die Kirche in einer Zeit, in der ein aus und in der Mitte des heutigen Lebensgefühls neu gewonnener Christ mehr bedeuten müßte als die Bewahrung zweier Christen, die es nur aus der gegebenen Macht ihres traditionellen gesellschaftlichen Milieus noch sind. Vor einer solchen Pseudotheologie, auch wenn sie nicht reflektiert und zu einem System vereinigt ist, sollte man heute sehr auf der Hut sein.

Karl Rahner SJ

Paul Konrad Kurz SJ

Was ist der Mensch?

Sätze, Erfahrungen, Vorstellungen zeitgenössischer Literatur

Da sind wir also bei der Allerweltsfrage. Da wird uns zugemutet die rätliche Antwort, arrangiert, aktualisiert, ein bißchen fromm, ein bißchen unfromm, wenn möglich, distanziert, ästhetisch. Da sitzen wir und erwarten zur einen Hälfte das Höhere, wenn auch durch Schleier, immer noch Ewige, erwarten zur anderen Hälfte pädagogische Verwendbarkeit, Gebrauchswert, moralischen Nutzen. Und weil sich beide Hälften nicht mehr schließen, wenn von Literatur die Rede ist, muß eingeräumt werden ein Drittes. Nennen wir es Narrenfreiheit. Die Narrenfreiheit der Herren Achternbusch, Bernhard, Chotjewitz, Dürrenmatt, Frisch, Grass, Handke, Jandl, Kriwet – um bei der ersten Hälfte des Alphabets und den deutschsprachigen Autoren zu bleiben.

Wer sind wir selbst, die besorgt, vielleicht mit Kennermiene, nach dem „Bild" des Menschen fragen? Einem beschädigten Bild, das wir gern wiederherstellen, einem aus dem Rahmen geratenen Bild, das wir gern rahmen, einem heruntergerissenen Bild, das wir gern aufheben möchten? Wir verurteilen nicht – wir sind „tolerant". Wir „zersetzen" nicht – wir sind Pädagogen. Wir bitten um ein wenig „Trost" – wir sind Christen. Vor dem Trost steht der Untrost der Literatur, sogar das „Zersetzende", bewußt Verurteilende.

Die Antwort der Literatur? Auf der einen Seite Dichtung – und damit sind wir aufgewachsen –: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut", das „Göttliche" also. Auf der anderen Seite „Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch". Damit sind wir abgesprungen vom deutschen Idealismus, den Goetheschen und Kantischen Imperativen, abgesprungen aus dem vorrevolutionären Jahr 1783, aufgesprungen 1917, mitten im Krieg, im Großstadtrealismus des Mediziners Gottfried Benn, der sich seinen Schock nicht freiwillig wählte, in einem Revolutionsjahr, das der Menschheit Folgen bescherte.

Lang, lang ist's her, daß in der Literatur vom „Ebenbild Gottes" die Rede war. Bei Matthias Claudius, Joseph von Eichendorff, Jeremias Gotthelf oder dem Friede, Ordnung und Gespräch stiftenden Adalbert Stifter: traumhaft schöne Bilder und Sätze des Menschen, eingetragen in Annalen, die weder DDT-Pulver, noch Ideologie, noch Napalm ausrotten werden. Aber spätestens bei Kafka, Musil, Benn ging das „Gottfriedische" in diesem Jahrhundert zu Ende. Bei Brecht ist, was wir „Gnade"

nannten, denunziert als faules Ei, als christliches „Ei-ei". Eine Zeitlang haben wir uns noch mit eigener, d. h. „christlicher Literatur" getröstet. Aber im Verlauf der späten fünfziger Jahre ist auch ihr der Dotter ausgelaufen. Auf einmal war nicht mehr da, was wir aufs Brot zu streichen gewohnt waren, womit wir uns stärkten gegen den Unfrieden des Tags, Inseln bauten gegen die aggressiven Veränderungen. Wer freilich genauer lesen konnte, sah, schon bei Elisabeth Langgässer und Reinhold Schneider wurde der „unbehauste Mensch" sichtbar. Seither gab es „Schwierigkeiten beim Häuserbauen" [1].

Die Schwierigkeiten der zeitgenössischen Literatur mit dem Menschen sind beträchtlich. Was soll sie sagen, kann sie sagen, wem? Sind nicht Gruppeninteressen, Parteieninteressen, Computerbeschlüsse in jedem Fall stärker als Sätze der Literatur? Was nützt eine literarische Ansicht, wenn dem Menschen des industriellen Zeitalters in West und Ost zugemutet wird, daß er funktioniert, daß er sich den politischen und wirtschaftlichen Organisationen unterwirft, daß er als Käufer und Verkäufer die Warenspiele dieser Gesellschaft, die in Wahrheit Kämpfe sind, mitspielt? Je realistischer die Schriftsteller den Menschen anschauen, desto verlorener, nummernhafter, grotesker erscheint das Bild des Menschen. Ein „verlorenes Ich" bei Benn, keine tragenden „Eigenschaften" bei Musil, hoffnungslos alt und absurd bei Beckett, ein ziemlich anonymes Opfer und ein ebenso anonymer Täter bei den meisten, arrogant, spießig und enttäuscht im Wohlstandsbrei, die „Ermittlung" schwierig, obschon die Literatur voll ist von Gerichtsszenen.

Die Theologie und die „höhere Schule" reden von Person. Zu erlernen aber sind Anpassungsmuster, Rollen, technische Verwendbarkeit, Nicht-Person. Schriftsteller sind Wahrnehmende. Sie haben keine Offenbarung. Sie sehen, daß sogar dort, wo der Anspruch einer Offenbarung aufrechterhalten wird, diese Offenbarung offenbar wenig nützt für und gegen diese Welt, daß sie allenfalls ausreicht für privaten Trost. Was sollen Schriftsteller, die solches und anderes wahrnehmen, schreiben? Brecht sagte, eine andere Gesellschaft muß her und mit ihr ein anderer Mensch. Dürrenmatt schreibt in seiner politischen Dramaturgie: „Der Mensch gerät in sein Jüngstes Gericht, der Mensch muß sich selbst aushalten." Seit Jahren halten breite Tendenzen dokumentarischer Literatur dem Menschen und der Gesellschaft immer wieder die eigenen Sätze vor, vom „Wörterbuch des Unmenschen" zum „Wortschatz unserer Kämpfe".

Dürrenmatt sagte und schrieb vor 15 Jahren: „Es ist immer noch möglich, den mutigen Menschen zu zeigen." Er verwies auf seinen „Blinden", auf „Romulus, Übelohe, Akki". Mit den „Physikern" wurde die Thematik härter. Sein Bischof aus den „Wiedertäufern" von 1967 endet irritiert Rede und Stück: „Diese unmenschliche Welt muß menschlicher werden. Aber wie? Aber wie?" Die im Epilog des „Guten

[1] Der „unbehauste Mensch" siehe E. Langgässer, Das unauslöschliche Siegel (Hamburg 1946) 271; R. Schneider, Winter in Wien (Freiburg 1958); R. Lettau, Schwierigkeiten beim Häuserbauen. Geschichten (München 1962).

Menschen von Sezuan" von Brecht insinuierte Antwort steht dem Bischof und seinem Autor offenbar nicht zur Verfügung.

Die Antwort der „modernen" Literatur auf die Frage nach dem Menschen gibt es nicht. Es gibt Autoren, Blickpunkte, Standorte, Fragen; Sätze, die aus Erfahrungen und Vorstellungen kommen. Aus schlimmen Erfahrungen. Aus Vorstellungen von einer Welt, wo der Mensch dem Menschen helfen würde, zu sich und zu anderen kommen, glücklich sein könnte (von Brecht bis Böll und Enzensberger). Diese Sehnsucht ist viel, Frisch sagte „unser Bestes". Das Auseinanderklaffen von Realität und dem, was man christlich „Paradies" nannte, in der deutschen Klassik „Arkadien" oder „Elysium", heute „Utopie" heißt, ist allen Beteiligten schmerzlich bewußt. Daß der zunehmend aggressive Ton in der Literatur mit diesem Auseinanderklaffen von Wirklichkeit und Sehnsucht zu tun hat, ist ebenfalls deutlich.

Welcher Weg ist bei der Frage nach heutigen Vorstellungen vom Menschen in der Literatur einzuschlagen? Da es hier nicht um die Vorstellung eines einzelnen Autors geht, muß ein thematischer Weg versucht werden. Er hat die von literarischer Seite geübte Kritik an „humanistischen" Menschenbildern festzuhalten und neue Blickrichtungen zu öffnen.

Kleine Retrospektive: „Nun singen sie wieder" oder „Nie mehr Claudel"

Im Frühjahr 1945 übergab *Max Frisch* dem Zürcher Schauspielhaus sein Theaterstück *„Nun singen sie wieder.* Versuch eines Requiems." Karl, der Sohn eines deutschen Oberlehrers, mußte als Soldat auf Befehl seines Vorgesetzten Geiseln erschießen. Dieser, mit Namen Herbert, war der beste Schüler des gleichen Oberlehrers. Karl desertiert aus Schrecken, sucht moralische Hilfe bei seinem Vater. Dieser will ihm persönliche „Schuld" an der Erschießung ausreden, die Untat als „Gehorsam" einreden, fordert ihn auf, sich zurückzumelden. Doch Karl erhängt sich. Der Oberlehrer beginnt zu erkennen. Er hat als Mitläufer – damit ihm und seiner Familie nichts passiere – gelebt, gelehrt und geschwiegen. In der Schule hat er die „Gesetze des Schönen" vertreten und von der „Freiheit des Geistes" geredet, deutschen „Humanismus" tradiert. Die Verbindung zur Wirklichkeit, zum Konkreten, zu politischem Erkennen und gesellschaftlicher Verantwortung wurde nicht hergestellt. Es blieb alles im „Geist", allgemein und abstrakt. Der ehemalige Schüler Herbert läßt seinen ehemaligen Oberlehrer hinrichten.

Herbert: Ihre Hinrichtung ist eine vollkommene. Wir erschießen nicht Sie allein, sondern Ihre Worte, Ihr Denken, alles, was Sie als Geist bezeichnen, Ihre Träume, Ihre Ziele, Ihre Anschauung der Welt, die, wie Sie sehen, eine Lüge war –

Oberlehrer: Kann sein, daß ich selber nicht wußte, wie wahr es ist, was ich ein Leben lang lehrte; daß ich selber nicht ganz daran glaubte, was ich sagte –

Herbert: ... Sie haben den Mut bewundert in den Versen unserer Dichter ... Und wie verhielt es sich? Der Geist gab nach, wir klopften dran, und es war hohl. Das war die Enttäuschung! Die Kameraden hatten recht, so dumm wie sie waren; es war ein Schwindel, was man uns lehrte[2].

Die Frage nach dem Menschen hat mit der deutschen Schule, mit dem humanistischen Gymnasium und der deutschen Kultur sehr viel zu tun. 1946 notiert Frisch in sein *„Tagebuch"*: „Ich denke an Heydrich, der Mozart spielte; als Beispiel einer entscheidenden Erfahrung. Kunst in diesem Sinn, Kunst als sittliche Schizophrenie ... Gerade das deutsche Volk, dem es nie an Talenten fehlte und an Geistern, die sich den Forderungen des gemeinen Tages enthoben fühlten, lieferte die meisten oder mindestens die ersten Barbaren unseres Jahrhunderts. Müssen wir davon nicht lernen?" Und nochmals, 1949:

Zu den entscheidenden Erfahrungen, die unsere Generation, geboren in diesem Jahrhundert, aber erzogen noch im Geiste des vorigen, besonders während des zweiten Weltkrieges hat machen können, gehört wohl die, daß Menschen, die voll sind von jener Kultur, Kenner, die sich mit Geist und Inbrunst unterhalten können über Bach, Händel, Mozart, Beethoven, Bruckner, ohne weiteres auch als Schlächter auftreten können; beides in gleicher Person. Nennen wir es, was diese Menschenart auszeichnet, eine ästhetische Kultur. Ihr besonderes, immer sichtbares Kennzeichen ist die Unverbindlichkeit, die säuberliche Scheidung zwischen Kultur und Politik, oder: zwischen Konzert und Straße. Es ist eine Geistesart, die das Höchste denken kann und das Niederste nicht verhindert, eine Kultur, die sich strengstens über die Forderung des Tages erhebt, ganz und gar der Ewigkeit zu Diensten ... Wie oft, wenn wir einmal mehr von Deutschland sprechen, kommt einer mit Goethe, Stifter, Hölderlin und allen anderen, die Deutschland hervorgebracht hat, und zwar in diesem Sinn: Genie als Alibi[3].

In der ersten Nummer des „Ruf", der Zeitschrift der „jungen Generation" der Nachkriegszeit, forderte Alfred Andersch einen „neuen, von aller Tradition abweichenden Humanismus, einen vom Menschen fordernden und an den Menschen glaubenden Glauben, einen sozialistischen Humanismus". Und Hans Werner Richter, der andere Mitherausgeber und spätere Organisator der „Gruppe 47", schrieb am 1. September 1946:

Der Mensch, gestern noch der Herr der Schöpfung, ist dem Menschen fragwürdig geworden. Seine Existenz ist zutiefst bedroht. Sein Bild, errichtet durch die Arbeit der Jahrhunderte, sinkt zu dem Transparent herab, das von Schlagworten gekennzeichnet ist. Das Bild selbst zerfällt, zerfällt vor dem grauenvollen Erlebnis dieser Zeit, das von der Inquisition bis zum Fronterlebnis, vom Konzentrationslager bis zum Galgen reicht. Über diesen immer noch andauernden Zerfall eines wohlgeordneten menschlichen Bildes können auch die schönsten Professorenreden nicht hinwegtäuschen ... Diese Generation weiß, daß jenes Bild des Menschen, das die ältere Generation von ihren Vorvätern ererbt hat und das sie nun wieder errichten möchte, nicht mehr aufgebaut werden kann. Sie weiß, daß dieses Bild endgültig zerstört ist ... So tritt der Mensch, brüchig geworden in seiner Existenz vor Gott, vor dem Universum, vor sich selbst, wiederum in den Mittelpunkt des Lebens, muß er wiederum zum ruhenden Pol eines neuen gesellschaftlichen Seins gemacht werden ... Es ist das Bild jenes

[2] M. Frisch, Stücke I (Frankfurt 1962) 141 ff.

[3] M. Frisch, Tagebuch 1946–1949 (Frankfurt 1950) 115, 326 f. Vgl. M. Frisch, Öffentlichkeit als Partner (Frankfurt 1967) 20 f.

Menschen, das aus dem Lebensgefühl der jungen Generation geboren werden muß, wenn es nicht erneut vor dem Ansturm irrationaler Gewalten zerfallen soll[4].

Heute sind auch diese Sätze schon geschichtlich geworden, geschichtlich in ihrem Protest, ihrem Aufruf, ihrer Wirkungslosigkeit. Der Mensch als „ruhender Pol eines neuen gesellschaftlichen Seins" klingt fast so fern wie Eichendorff- oder Stifterbriefe. Die wirtschaftliche, politische und ideologische Entwicklung der Bundesrepublik hat diese Sätze ebenso in der literarischen Ecke stehen lassen wie andere damals wohlgemeinte Appelle von Reinhold Schneider, Werner Bergengruen oder Thomas Mann.

Wir überspringen in dieser fragmentarischen Retrospektive die späten fünfziger Jahre der Generation Enzensbergers und Walsers und werfen einen Blick auf die noch vor kurzem jüngste Generation. Er gehe nach jenseits des Rheins, nicht weil die Sache, der studentische Protest, nicht auch aus Berlin oder sogar München vermeldet werden könnte, sondern weil von dort eine ganz bestimmte Mauerinschrift unser katholisches Ohr trifft. Bei den Pariser Studentenunruhen, im Mai 1968, stand auf die Mauern der Sorbonne gepinselt *„Nie mehr Claudel"*. Die Unruhen waren weniger eine Revolution als Protest, Auflehnung, Streik, Streit mit der Obrigkeit, den Professoren, dem kulturverwaltenden Staat. Die Mauerinschrift, die den Dichternamen zum Symbol einer im voraus definierten Ordnung erhob, richtete sich gegen das Autoritätsprinzip, gegen die Rhetorik, die Harmonisierungstendenzen dieser Autorität, gegen die quasi gottgewollte Versöhnung der Gegensätze, gegen die Macht der Institutionen und der institutionalisierten Moral, gegen die staatlich-universitäre Hierarchie. „Professoren, ihr macht uns alt!", hieß ein anderer Kampfspruch. Der Lehrbetrieb von der Sexta bis zum Diplom tue, als ob er nichts wisse „vom Leben und von der Liebe, von der Poesie und von der dramatischen oder häßlichen Wirklichkeit der heutigen Welt"[5]. Er trachte nur danach, den Menschen in das System einzuordnen. Neu ist hier: die Literatur hat mit Mauerinschriften zu tun. Mauerinschriften gehören zur Literatur – zur Frage nach dem Menschen.

Natürlich könnte man den Kampfspruch „Nie mehr Claudel" spezifisch christlich ausdeuten, spezifisch katholisch. Reinhold Schneider hat sich im „Winter in Wien" gegen den Versöhner Claudel gewandt, gegen den Alleswisser Claudel, den Obermaschinisten der Gnade, gegen den Dichter, der den Lauf der Weltgeschichte kennt als wäre er Gott.

„Ohne Leitbild" oder „Du sollst dir kein Bildnis machen"

Die Haupttendenz der „Gruppe 47" – wenn es überhaupt eine Gemeinsamkeit der Gruppe gab – war antiideologisch. Es ist hier nicht der Ort, den komplizierten

[4] A. Andersch und H. W. Richter, in: Der Ruf. Eine deutsche Nachkriegszeitschrift (München dtv 1962) 22, 31 f.

[5] Siehe dazu A. Fermigier, Nie mehr Claudel, in: Kunst ist Revolution (Köln 1969) 41 f.

Ideologiebegriff zu verhandeln. Aber deutlich gehört zur Ideologie nicht nur eine harmonisierende Lehre (das Schema), der Meinungs- und Herrschaftsanspruch einer Gruppe, sondern auch ein Menschenbild. Alle Ideologien vertreten ihr Menschenbild. Auch die deutsche Schule vertrat ihr Menschenbild. Sie stellte es vor als moralisches „Leitbild". Es hatte in den dreißiger Jahren andere Akzente als in den späten vierziger Jahren. Einmal war auf einen vagen Humanismus Nazismus aufgepropft worden, später neochristliches Abendland, vor dem ersten Weltkrieg preußischer Wilhelminismus. Insofern die „Gruppe 47" in der Tat „zersetzend" wirkte, zersetzte sie (z. B. in Romanen von Wolfgang Koeppen, Heinrich Böll, Günter Grass, Siegfried Lenz) diese „Leitbilder" als Ausdrucksformen von Ideologie, indem sie deren Sprechen, Verhalten, Handeln und Nicht-Handeln an typisierten Figuren vorzeigten. „Zersetzt" wurde in „Tod in Rom", in „Billiard um halb zehn", in „Ansichten eines Clowns", in der „Blechtrommel", den „Hundejahren", in der „Deutschstunde" und anderswo. Manchen Lesern geriet dieser Zersetzungsprozeß in die falsche Kehle. Ihre „richtige" Kehle war ideologisch durchaus nicht so unbesetzt wie sie selbst meinten. Man hätte über Geschehenes und Nicht-Geschehenes lieber geschwiegen als kritisch geredet, lieber ein Auge zugedrückt als mit beiden Augen nach den Ursachen gefragt. Die Schriftsteller zeigten die Negativa vor. Sie trieben Negation der Negation. Pädagogen aber wollen das Affirmative, den Aufstieg zum Positiven, möglichst als diretissima. Sie kleben an Inbildern, Vorbildern, Leitbildern, die mehr als einmal in der Geschichte das „Höhere" und Unwirkliche waren. Peter Rühmkorfs Gedicht „Anti-Ikarus" (1959) darf als symptomatisch betrachtet werden für die Absage der damals jungen Generation an ein Ideal und Symbol des Klassizismus, der humanistischen Schule. Es ist die Absage an die Helden-Mythologie griechischer und germanischer Provenienz, Gegenstimmung zu den Heroen Ikarus, Prometheus, Wieland, Hermes, zur Auferstehung von gestern und Raketenauffahrt von heute[6].

Im Berliner „Rias" hat Adorno 1960 einen Vortrag gehalten unter dem Titel *„Ohne Leitbild"*. Ich sehe darin Gemeinsames zur antiideologischen Einstellung der „Gruppe 47" und zur schnoddrigen Absage an die große, idealische Norm bei Rühmkorf. Der Frankfurter Philosoph hat seinen Vortrag später einem Essay-Band programmatisch vorangestellt.

Als ich seinerzeit vom „Rias" eingeladen wurde, über ästhetische Normen und Leitbilder der Gegenwart zu sprechen, erklärte ich mich für ungeeignet, einen Begriff wie den des Leitbildes zu übernehmen und positiv anzuwenden ... Erörtern kann ich Leitbilder und Normen einzig als „Problem" ... Das Wort „Leitbild" ist heimisch im Bereich einer konservativ-restaurativen Kulturkritik diesseits und jenseits der Grenze zur DDR ... Was der Leitbildner für geborgen hält, ist von vornherein verlorener, als was ihm verloren dünkt. Einzig in jener Zone, die der Konformismus als experimentell ächten möchte, findet die Möglichkeit des künstlerisch Wahren noch ihre Zuflucht[7].

[6] Rühmkorfs Gedicht „Anti-Ikarus" steht im Gedichtband „Irdisches Vergnügen in g" (Hamburg 1959) 37.

[7] Th. W. Adorno, Ohne Leitbild (Frankfurt, edition suhrkamp 1967) 7, 18 f.

Sieht man ab von der neuen ideologischen Linken, so gilt das Stichwort „ohne Leitbild" heute für die Ästhetik und für die Literatur, für das Bild des Menschen allgemein, auch für weite Teile der Pädagogik. Man mag das beklagen. Aber vor den Klageliedern sollte man die geschichtliche Situation bedenken und die Ausrüstungen mit „Höherem" betrachten, die heute zu einem philosophischen und gesellschaftlichen „oben ohne" geführt haben. Man muß erkennen, daß Zeiten mit großen Leitbildern miserabel am Menschen, an seiner Selbstwerdung und Freiheit brutal gehandelt haben.

Wider die Fixierungen schrieb auch der Schweizer Max *Frisch*. Er hat das erste Gebot, „Du sollst dir kein Bildnis machen", nämlich von Gott, auf das Gegenüber des Menschen übertragen. „Du sollst dir kein Bildnis machen vom Menschen", heißt für Frisch das erste Gebot im Umgang mit Menschen. Die „Bilder" vom Menschen haben seit je mitgeholfen, den Mitmenschen einem „Bild" gemäß zu taxieren, positiv oder negativ, meist negativ und in jedem Fall in unzulässiger Weise. Vom „Bild" zum „Bildnis" ist nicht weit. Die meisten Bilder vom Menschen haben sich am Ende als „Bildnisse" erwiesen, als Fixierungen mit dinglichen, fetischhaften, ideologischen, götzenbild- und sündenbockhaften Merkmalen. Sich vom andern ein „Bildnis" machen ist das Ende der Liebe, das Ende der lebendigen Beziehung, die sich fix und herrschend ansetzende Meinung.

In gewissem Grad sind wir wirklich das Wesen, das die andern in uns hineinsehen, Freunde wie Feinde. Und umgekehrt! auch wir sind die Verfasser der andern; wir sind auf eine heimliche und unentrinnbare Weise verantwortlich für das Gesicht, das sie uns zeigen ... Wir sind es, die dem Freunde, dessen Erstarrtsein uns bemüht, im Wege stehen, und zwar dadurch, daß unsere Meinung, er sei erstarrt, ein weiteres Glied in jener Kette ist, die ihn fesselt und langsam erwürgt. Wir wünschen ihm, daß er sich wandle, o ja, wir wünschen es ganzen Völkern! Aber darum sind wir noch lange nicht bereit, unsere Vorstellung von ihnen aufzugeben. Wir selber sind die letzten, die sie verwandeln. Wir halten uns für den Spiegel und ahnen nur selten, wie sehr der andere seinerseits eben der Spiegel unsres erstarrten Menschenbildes ist, unser Erzeugnis, unser Opfer[8].

Frisch hat das Bildnisthema in seinem „Andorra"-Stück (1961) an einem gesellschaftlichen Modell dargestellt. Die Andorraner nehmen eine doppelte Fixierung an Andri vor. Die Möglichkeit der Selbstwerdung wird ihm verweigert vom herrschenden Kollektiv, von jedem einzelnen. Wie Andri als Jud konnte und kann ein Deutscher als Deutscher fixiert werden, ein Katholik als Katholik, ein Neger als Neger, ein Kommunist als Kommunist.

Wer ist der Mensch? Nicht mehr Parzival, Don Quichotte, Simplicissimus, Wilhelm Meister, Antigone, Iphigenie, Faust; zu Robert Musils Zeit in einer vor lauter menschlichen Eigenschaften untergehenden Welt „der Mann ohne Eigenschaften", zu Kafkas und Becketts Zeit namenlos (Kafkas „K.", Beckett „Der Namenlose"), heute in der Literatur, ich möchte sagen, ein „ungeratener Kaspar".

[8] M. Frisch, Tagebuch 1946–1949 (Frankfurt 1950) 34.

Ein „ungeratener Kaspar"

Auch diese Überschrift zieht zwei literarische Titel zusammen, den Roman „Ein ungeratener Sohn" von Renate Rasp und das Theaterstück „Kaspar" von Peter Handke. Onkel Felix, der Erzieher in *Rasps* Roman *„Ein ungeratener Sohn"*, sagt im Brustton seiner unangefochtenen Autorität: „Der Mensch ist frei geschaffen." Der Erzähler kommentiert, „nur die ihn näher kennen, wissen, was er mit Freiheit meint"[9]. Der verklemmte, tyrannische Stiefvater und eine sentimental devote, meinungslose Mutter erziehen ihren Sohn Kuno. Der Stiefvater („Onkel Felix") hat sich in den Kopf gesetzt, den Jungen zu einem „Baum" zu erziehen. Rasp entwickelt eine groteske Parabel. Mit pädagogischer Besessenheit zwingt Onkel Felix seinen Stiefsohn zu Turn- und Stehübungen, zu einer Pflanzen-, Gemüse-, Wasserdiät, zu widernatürlichen Körperkorrekturen, damit Kuno, eingeübt, eines Tages in den Topf „gepflanzt" und Wurzeln schlagen könne. Geradezu pervers passiv läßt Kuno die stiefväterlichen Experimente an sich geschehen. Nach seinem siebzehnten Geburtstag wird Kuno eingepflanzt und die Erde begossen. Da ein junger Baum auch kupiert werden muß, schneidet ihm der Onkel die Hände ab. Das Experiment scheitert zuletzt an der natürlichen Unzulänglichkeit des Opfers und an der Nachgiebigkeit der vom Gefühl heimgesuchten Mutter. In einem Ohrenbackenstuhl vegetiert Kuno fett, teilnahmslos und unbrauchbar durch die Jahre: ein ungeratener Sohn, weder Baum noch Mensch. Der Roman ist eine groteske Parabel. Er stellt die brutale Erziehungsidee, die häusliche Pflanzstätte, das unmotivierte Zurechtstutzen und Zurückschneiden am jungen Menschen bloß, zugleich auch die Tugend der Subordination. Gezeigt wird Böses: die Herrschaft des Menschen über den Menschen, des Erziehers über sein Objekt, die Bildung eines Menschen als Monstrosität. Was ist der Mensch? Ein ungeratener Sohn in den Augen des Stiefvaters, ein monströser Stiefvater in den Augen des Lesers. Ist solche Literatur grausam? Sie ist es. Aber nur deshalb, weil die Grausamkeit in der Gesellschaft zuerst da ist, weil es eine grausame Wirklichkeit gibt und diese Wirklichkeit literarisch angezeigt werden muß. Die Anzeige kann nicht idyllisch oder idealisch, sondern allein grotesk geschehen. Eine schwarze Groteske. Sie stellt die Entstellung des Menschen durch Menschen dar. Die Darstellung schockiert. Renate Rasp travestiert mit ihrer bösen Erziehungsparabel eine bürgerliche Wachstumsidee, einen bürgerlichen Idealismus. Sie attackiert die brutale Selbstverständlichkeit eines absurden Erziehungsplans. Sie zeigt ohne die Attitüde eines genüßlich schwarzen Humors die Verletzung des Menschen durch Menschen: das Böse.

Nicht als spätmittelalterlicher, christlich-österreichisch aufbereiteter „Jedermann" wird heute der Mensch dargestellt, nicht in der Welttheaterkonstellation zwischen Festlichkeit, Vergeßlichkeit, Domfassade, Gericht, nicht in einer Szenenkette aus Be-

[9] R. Rasp, Ein ungeratener Sohn (Köln, Berlin 1967; München dtv 1970) 6. Siehe dazu auch G. Elsner, Die Riesenzwerge (Hamburg 1964) (rororo 1968).

gehren, Gnade, reparabler Schuld, nicht auf einem Schauplatz zwischen unterirdischer Hölle und überirdischem Himmel, nicht als Vorzeigestück von Festspielen für die höhere Gesellschaft, die nicht ihre Kritik, sondern die Freilegung ihrer Gefühle als Erlebnis und Selbstbestätigung sucht. Der neue „Jedermann" heißt „Kaspar". Und er wird – so weit das Stück reicht – nicht gerettet. Er ist eine ziemlich anonyme Figur. Freundliche Kräfte, die ihm helfen, werden nicht sichtbar. Das vom Sprechtheater herkommende „*Kaspar*"-Stück Peter *Handkes* ist Anti-Theater. Kaspar ist ein junger Mensch, dessen Selbstwerdung, Identität durch die „Einsager" der Gesellschaft gehindert wird.

Angeregt durch die Kaspar-Hauser-Fabel entwickelt Handke ein Stück vom isolierten einzelnen, der allenthalben – nicht in erster Linie und bloß durch die schulischen Erzieher – in die Gesellschaft eingegliedert, „zum Sprechen gebracht", „in die Wirklichkeit übergeführt" wird[10]. Wirklichkeit ist hier gemeint als bloße Faktizität der Gesellschaft, die ihre Faktizität zur Norm erhebt, den einzelnen in einem fast unmerklich gewaltsamen und sukzessiven Prozeß sich anpaßt. Kaspar hat zu Beginn des Stücks – Relikt aus der historisch-legendären Fabel – einen einzigen Satz als Eigentum: „Ich möcht ein solcher werden wie einmal ein andrer gewesen ist." Das ist, zugegeben, eine ungenaue Sehnsucht, möglicherweise das Verlangen des Findlings nach dem Bild des Vaters. Der bei Handke nach allen Seiten hin offene Satz wird Kaspar von den „Einsagern", den Sprechern der Gesellschaft und den „Stimmen" ihrer Medien, ausgetrieben. Ausdrückliche Regieanweisung: „Die Stimmen, die auf den Helden einsprechen, sollten, obwohl in ihrem Sinn immer ganz verständlich, die Sprechweisen von Stimmen sein, bei denen auch in der Wirklichkeit ein technisches Medium dazwischengeschaltet ist: Telefonstimmen, Radio- und Fernsehansagerstimmen, die Stimmen der Zeitansage im Telefon, die automatischen Antworttonbänder, die Sprechweisen von Fußballkommentatoren, von Stadionsprechern, . . . von Interviewern, von Gymnastiklehrerinnen, . . . von Sprachkursschallplatten, von Polizisten . . .". Von den „Einsagern" wird Kaspar eine ordentliche Kommunikationssprache beigebracht, die allenthalben gegenwärtig ist und jedermann spricht, eine Sprache, mit deren Hilfe man sich orientieren, verständigen, „Ordnung" schaffen kann. Kaspar wehrt sich mit seinem Satz gegen die Sätze. Auf die Dauer vermag seine Abwehr dem ihn von allen Seiten einschließenden und anschließenden „enviroment" nicht standzuhalten. Er beginnt, zunächst in Einzellauten, dann in Worten, schließlich in ganzen Sätzen die Sprache seiner „Einsager" nachzusprechen. Er gewöhnt sich an ihre Satzschemata, hört ihre Sentenzen: „Jeder ist für seinen Fortschritt verantwortlich." „Jeder stellt sich in den Dienst der Sache. Jeder sagt Ja zu sich selber." „In einem aufgeräumten Raum wird auch die Seele aufgeräumt." „Die Ordnung der Gegenstände schafft alle Voraussetzungen für das Glück" (36 ff.). Schließlich ist er so weit, daß er eine ganze Rede halten kann. Ironisch reproduziert Kaspar sein Kaspar-Porträt:

[10] P. Handke, Kaspar (Frankfurt, edition suhrkamp 1968) 99.

Ich bin gesund und kräftig. Ich bin ehrlich und genügsam. Ich bin verantwortungsbewußt. Ich bin fleißig, zurückhaltend und bescheiden. Ich bin stets freundlich. Ich stelle keine großen Ansprüche. Ich habe ein natürliches und gewinnendes Wesen. Ich bin bei allen beliebt. Ich werde mit allem fertig. Ich bin für alle da. Meine Ordnungsliebe und Sauberkeit geben nie zu Tadel Anlaß. Meine Kenntnisse sind überdurchschnittlich. Ich führe alle übertragenen Arbeiten zur vollen Zufriedenheit aus. Jeder kann eine gewünschte Auskunft über mich geben. Ich bin friedliebend und unbescholten. Ich gehöre nicht zu denen, die bei jeder Kleinigkeit gleich ein großes Geschrei erheben. Ich bin ruhig, pflichtbewußt und aufnahmefähig. Ich bin begeisterungsfähig für jede gute Sache. Ich möchte vorwärtskommen. Ich möchte lernen. Ich möchte mich nützlich machen. Ich habe Begriffe über Länge, Breite und Höhe. Ich weiß, auf was es ankommt. Ich gehe mit den Gegenständen gefühlvoll um. Ich habe mich schon an alles gewöhnt. Es geht mir besser. Es geht mir gut ... Ich möchte mich von meiner besten Seite zeigen. Ich beschuldige niemanden. Ich lache viel. Ich kann mir auf alles einen Reim machen. Ich habe keine besonderen Kennzeichen ... (68).

Das ist der Mensch. So wollen ihn die „Einsager" haben. So ausgerichtet darf er „dabei sein", teilhaben an ihrer „Ordnung", ihrem „Muß", ihrer „Freiheit", ihrem „Wohlergehen". Der zum Sprechen gebrachte, in die Wirklichkeit übergeführte Kaspar weiß jedoch um seinen Zustand. Das heißt, er steht in einem reflektierten und distanzierten Verhältnis zu sich selbst und den ihm eingebläuten Sätzen. Er ist sich am Ende seiner Nicht-Identität bewußt. Und weil er dies weiß, bleibt er gefährlich, wird er der Rebell gegen die „Einsager". Durch seinen Grad der Bewußtheit und durch seine Widersetzlichkeit unterscheidet er sich von den übrigen Kaspars, die im Stück auftreten, abgerichtet und unterworfen werden. Unser Kaspar ist sozusagen der intellektuelle Kaspar, der sich seine Situation klar machen kann und sich durch Bewußtsein über das Bewußtsein der „Einsager" erhebt. Kaspars letzter Satz „wirft die Gesellschaft um".

Der Zuschauer des Stücks mag einwenden, daß Handke ein sehr einseitiges Modell vorführt. Hier ein ungeformter Held, ein Simplicius mit gänzlich individualistischem Anspruch, der seinerseits nicht in eine gesellschaftliche, kommunizierende, gebende Beziehung tritt – dort die „Einsager" als Vertreter der Gesellschaft in der Funktion ausschließlich des Dummen, Verhärteten, Bösen. Das Modell ist in der Tat vereinseitigt, abstrahiert, antithetisch gebaut. Dennoch läßt das Stück, auch und gerade in seiner Übertreibung, die Antithetik der Ratenden und des Ungeratenen, der Erziehenden und des Erzogenen, die Problematik des Verhältnisses der Bildenden zum Auszubildenden erkennen. Sprachen früher die Erzieher (im weitesten Sinn) im Einvernehmen mit der Gesellschaft den Schüler schuldig, wenn er nicht einwilligte in die Erziehungsnormen, das System, so sprechen heute die Schüler (ebenfalls im weitesten Sinn) ihre Erzieher und deren Gesellschaft schuldig. Autorität wird bloßgestellt. Normen müssen sich rechtfertigen. Autorität ist in die Antithese umgeschlagen. Ein demokratisches Zueinander von Lehrer und Lernenden wird gefordert. Aber zwischen Forderung und Fähigkeit, Anspruch und Praxis liegen Barrieren, emotionale, ideologische, organisatorische. Gemeinsame Praxis setzt gemeinsame Ziele und Wege voraus. Sie sind in einer Gesellschaft, die ihr ideologisches Selbstverständnis verloren und

ein neues Selbstverständnis nicht gefunden hat, nur partiell möglich – wobei sich partiell auf das Objekt und das Subjekt bezieht.

Was ist der Mensch in der Literatur? Nicht mehr Wilhelm Meister, sondern zum Beispiel Kaspar. Verwandte des Handkeschen Kaspar sind Oskar Mazerath, Andri aus „Andorra", der Clown Hans Schnier, aber auch der Physiker Möbius. Außenseiter, Diversanten, Störenfriede, Zweifler und Narren bevölkern die zeitgenössische Literatur.

„Damit die Wirklichkeit überhaupt nicht mehr zu erkennen ist" oder: „Die Feiertagsschranke der Literatur wird durchbrochen"

Literatur ab Belletristik, Feuilleton, PEN-Tagungen, die Frage nach dem Menschen ab höherer Schule ist eine Sache der „humanistisch" Gebildeten. Das ist immer etwas „wie wenn am Feiertage", wobei das große Hölderlinsche „so – wie" der Hymne den spätbürgerlichen Als-ob-Charakter annimmt. Als ob es noch einen Feiertagsmantel gäbe. Als ob er den gemaßregelten Werktag zudecken sollte, könnte. Welche Rolle spielt überhaupt der Arbeitstag in unserer Vorstellung vom Menschen? Der Arbeitstag von Arbeitnehmern? In einem überdurchschnittlich guten Lesebuch für die Oberstufe höherer Schulen, in dem vom Bayerischen Schulbuchverlag herausgegebenen Band „Fragen" (1969) mit dem anspruchsvollen Untertitel „Kritische Texte für den Deutschunterricht" steht kein Text von Arbeitern und kein Text über Arbeit. So sauber vermag man hierzulande immer noch Schule und Wirklichkeit, höhere Schule und Arbeitermasse, die großspurige Frage nach dem Menschen und die engspurigen Bedingungen der Arbeitnehmer zu trennen. Zugegeben, die Welt der Arbeit tritt auch bei den Schreibenden erst seit einigen Jahren, und zwar vorab als Reportage, ins Blickfeld. Die „Gruppe 61", in stärkerem Maß der „Werkkreis 70 für Literatur und Arbeitswelt", sind gewillt, „die Feiertagsschranke der Literatur zu durchbrechen".

Im jüngsten Almanach der „Gruppe 61" berichtet Alfred B., ein Werkzeugmacher:

Ich habe bei BBC-Werkstattkontakt Heidelberg Werkzeugmacher gelernt. Gerade an meinen Ausbildern habe ich zu kritisieren, daß sie pädagogisch vollkommen unausgebildet waren und sich somit als Ausbilder überhaupt nicht qualifizierten. Die Ausbilder wiederum hatten am Tag nur zwei Stunden für Ausbildung ihrer Lehrlinge zur Verfügung ...

Dies führte natürlich zu schweren Konflikten. Z. B. kam es vor, daß ein Lehrling zum Ausbilder ging und fragte: „Wie ist das Stück? Was mache ich falsch? Was mache ich richtig? Was muß ich ändern?" Und der Ausbilder sagte: „Geh' aufs Klo oder rauch' eine Zigarette oder irgendwas, aber ich habe jetzt keine Zeit für dich." Durch dieses ständige abgewiesen werden war natürlich Interesselosigkeit die Folge. Was sollte auch mehr dabei herauskommen, wenn ein Lehrling, statt ihm zu helfen, angeschrien wurde, etwa: „Was machst du denn da wieder für einen Scheiß! Ich habe es dir doch schon zweimal gezeigt! Jetzt mach' doch endlich was, oder fang ein neues Stück an. Oder mach' doch, was du willst. Das ist doch mir

egal. Das ist dein Leben!" ... Von Ausbildung keine Spur. Im Gegenteil, die sogenannte Ausbildung war nichts anderes als reiner Leistungszwang. Meiner Meinung nach ist es sowieso ein vollkommenes Hindernis, wenn alles auf reiner Leistung aufgebaut ist und die Leistung nicht der Fähigkeit des Lehrlings angepaßt ist. Leute, die weniger fähig sind, bestimmte Leistungen zu vollbringen, gehen dabei menschlich ganz kaputt ... Der Mensch wird zu einem reinen Leistungstier gemacht. Es ist klar, daß es davon schwerwiegende nervliche Krankheiten gibt ...

Aufgrund dessen gibt es Leute, die blind streben, ohne darüber nachzudenken, woher, warum, sondern nur arbeiten, Geld, Auto usw. Die anderen, die sich in diesen Leistungszwang nicht fügen wollen, werden auf den Stundenlohn gedrückt ... So wird der einzelne am Ende immer durch irgendeine Art gezwungen, sich dem Leistungszwang anzupassen. Überhaupt ist das ja schon in der ganzen jetzigen Gesellschaft festgelegt ...[11]

Ein Angestellter, Bernd Bergen, schreibt über seinen Arbeitstag:

Siebeneinhalb Stunden am Tag und siebenunddreißigeinhalb wöchentlich bin ich bezogen auf das speziell zu Erledigende. Es steht fest, was zu tun ist, und daß es getan werden muß. Die wesentlichen Kräfte sind außer Betrieb. Als Person bin ich nicht in Anspruch genommen. Ich bin eigentlich unterbeschäftigt, was sich lähmend auswirkt, als Benebelung und Benommenheit. Es ist anstrengend, den ganzen Tag nicht zu denken. Die eigentliche Bezugslosigkeit bringt einen Mangel an Wirklichkeit mit sich, der während des Tags wächst. Ich bin hingehalten und leergelassen und doch vollgefüllt von kleinen Gewichten. Ein Absinken des allgemeinen Interesses ist die Folge, ein langsames Aufweichen der Person ... Der eigentliche Leerlauf der Person macht sich gar nicht dringend bemerkbar. Er ist vertuscht vom Klima des Hauses, von müheloser Geschäftigkeit.

Haben Berichte dieser Art mit der Frage nach dem Menschen zu tun? Nur wer elitär, klassendenkerisch oder im allgemeinen fragt, wird es verneinen. Die Herausgeber der Reportagen von Arbeitnehmern über einen gewöhnlichen Arbeitstag reflektieren einleitend das Auseinanderklaffen von Arbeitszeit und Freizeit: „Die Harmonielügen am Feierabend, die die Arbeitenden über Illustrierte, Romane, Groschenhefte, Shows, Schlager, Fernsehspiele passiv einregistrieren, machen sie wieder fit und fast sehnsüchtig nach harter ‚echter' Arbeit (Wochenendneurose). Die mit großen Geld- und Machtmitteln von den Herrschenden hergerichtete Trennung des Lebens der Lohnabhängigen in harte Arbeitszeit und weiche, problemlose Freizeit, muß von beiden Seiten her verändert werden."[12]

„Gebildete" reden leicht von „Identität", „zu sich selbst kommen", „der Frage des Menschen nach sich selbst" und wie die Formeln sonst noch heißen. Sie haben ihren Sinn. Doch gemessen an der Wirklichkeit des Großteils der Bevölkerung hier und anderswo erscheinen sie als hochtrabende Phrasen. Wer kann sich denn wo in dieser Gesellschaft Identität leisten? Die Zwänge – Leistungs-, Konsum-, Prestige-, Beschö-

[11] Gruppentheorie (A. Mechtel) in: Gruppe 61. Arbeiterliteratur – Literatur der Arbeitswelt?, hrsg. v. H. L. Arnold (Stuttgart, München 1971) 148. Alfred B. ebd. 98 ff.

[12] Werkkreis 70 für Literatur der Arbeitswelt: Ein Baukran stürzt um. Berichte aus der Arbeitswelt, hrsg. v. K. D. Bredthauer, H. Pachl, E. Schöfer (München 1970) 25. 12. Ebd. 18. Siehe auch Werkkreis Literatur der Arbeitswelt: Lauter Arbeitgeber. Lohnabhängige sehen ihre Chefs, hrsg. v. J. Alberts, A. Scherer, K. Tscheliesnig (München 1971).

nigungszwänge kosmetischer, ideologischer und moralischer Art – und die Vereinnahmungen stehen dagegen. Konkrete Wahrheit – auch als literarische Darstellung – stört nur. Sie stört den einzelnen, der sich des Nicht-Erreichten bewußt wird, die Gruppen, die ihre Interessen angezeigt sehen, das amorphe Konglomerat, das sich Gesellschaft nennt und vom Baby an aufwärts in Frage gestellt werden kann. Einem Autor, der im Fernsehen einiges aufzudecken gedachte aus der Welt der Arbeit und Industrie, wurde bedeutet: „Sie können bei uns im Jahr zwei Fernsehspiele machen, aber dann harmlos, ... Einzelfälle, womöglich Einzelschicksale, womöglich mit Relativierungen. Man kommt dann mit dem berühmten Rashomon-Prinzip, der Schluß könne ja auch drei Schlüsse haben – damit die Wirklichkeit überhaupt nicht mehr zu erkennen ist." Mit Grund hat Günter Wallraff als Mitglied beim Seminar der „Gruppe 61" 1970 in Uppsala den Begriff der *„sozialen Wahrheit"* als Kriterium für Literatur betont[13]. Ich meine, daß „soziale Wahrheit" auch ein Kriterium für die Frage nach dem Menschen sein muß. Der Mensch existiert nicht bloß als Individuum und in den höheren Schichten der Gesellschaft. Der Schriftsteller von heute weigert sich, beiden als Hoflieferant zu dienen. Er kann nicht zu Komparativen ermuntern, solange die Positive nicht annähernd erreicht, die Negativa konkret uneingestanden oder unangeschaut sind.

Ein namhafter Professor der neueren deutschen Literatur schreibt 1969 als Vorüberlegung zum „Bild des Menschen in der modernen deutschen Literatur": „Schließlich zielt die dichterische Darstellung des Menschen nicht nur auf die Erhellung ihres Objekts, sondern auch und in erster Linie auf seine Verwirklichung im Medium der Kunst. Sie ist ein selbständiger künstlerischer Akt..." Der Satz ist nicht falsch, wenn man Literatur in erster Linie unter dem Aspekt der Kunst betrachtet. Er stimmt aber nicht mehr, wenn man Literatur unter dem Aspekt der „sozialen Wahrheit" anschaut. Dann geht es in der Literatur gerade nicht mehr „in erster Linie" um die „Verwirklichung im Medium der Kunst", sondern um die möglichst konkrete Erkenntnis des Menschen im gesellschaftlichen Gefüge. Dann kann eine stilistisch nicht vollendete Reportage mehr aussagen als ein künstlerisch vollendetes Sinnbild. Mit anderen Worten – und auch das gehört zur Darstellung des Menschen in der zeitgenössischen Literatur – die Kunst als Kunst, die Dichtung als Kunst wird zurückgestellt zugunsten einer Literatur, die „sozialer Wahrheit" ansichtig wird, sie anzeigt, hinstellt. Ich glaube, daß es dieser Literatur intensiv um den Menschen geht. Heinrich Heine schrieb in der Vorrede zur zweiten Auflage des „Buchs der Lieder" (1837): „Es will mich bedünken, als sei in schönen Versen allzuviel gelogen worden, und die Wahrheit scheue sich in metrischen Gewanden zu erscheinen." Setzen wir den Satz auf unser Thema an. Sind Parzival, Iphigenie, die Jungfrau von Orleans, die Ikarus-Gestalt, Wilhelm Meister, Prinz Friedrich von Homburg und die vielen anderen Gestalten der „klassischen Literatur" Lügen? Das sind sie nicht. Aber es ist mit ihnen allzuviel gelogen, abge-

[13] G. Wallraff in „Gruppe 61", a. a. O. 166, 20.

lenkt, vorgestellt, verschönert, verharmlost, mit einem Wort Ideologie getrieben worden. Die Wahrheit vom Menschen heute scheut sich in diesen „metrischen Gewanden" zu erscheinen – was nicht heißt, daß jene Figuren nicht neu entdeckt und in Beziehung zu unserer Welt gesetzt werden könnten. Aber sie müßten erst einmal als Text im gesellschaftlichen Kontext wahrgenommen und dürften nicht bloß – wie über Generationen geschehen – zitiert werden. Die Fremdheit und der Prozeß der Auseinandersetzung in jeder dieser Gestalten wurde durch Zitieren überdeckt. Man hat sie zu Tod zitiert und sich mit Bildungszitaten von der Wirklichkeit abgewandt.

Es geschieht erkenntnismäßig zu wenig, wenn, wie in besagtem Referat über das Menschenbild in der modernen Literatur diese Menschenbilder also benannt und gereiht werden: 1. „der isolierte Mensch", 2. „der daseinsblinde Mensch", 3. „der existenzblinde Mensch" [14]. Eine solche Nomenklatur gilt für Zeit und Ewigkeit. Man kann sie für die Antike ebenso verwenden wie für das neunzehnte oder zwanzigste Jahrhundert. Und eben dies erweist, daß Zeitgenossenschaft als solche konkret nicht ins Blickfeld kommt. Die Formeln sind nicht falsch. Aber sie wiederholen nur Gestriges mit Worten von gestern. Sie reichen gleich ins Metaphysische, ohne des „Physischen" ansichtig zu werden. Aber dieses Physische an Orten der Masse, der Verstädterung, der industriell-technokratischen Allmacht, in Zeiten der gesellschaftlichen Zwänge und Systeme, in Zerreißproben auf Fleisch und Hirn müssen erst einmal wahrgenommen werden, ehe man vom Ewigen spricht und mit Maßstäben eines geradezu metaphysischen Erkennens einherfährt.

Wahrscheinlich geschieht heute bei einer Reihe jüngerer Schriftsteller eine Auslassung des Metaphysischen, geschieht die Konfrontation des Menschen mit dem, was man früher als das Absolute bezeichnete, nicht. Aber diese Auslassung kommt als Affront und Antithese gegen die frühere Betrachtung des Menschen „sub specie aeternitatis". Wobei sich im nachhinein herausstellte, daß dieser Anspruch des Ewigen oft mit sehr zeitlichen Interessen liiert war. Da wurde gesellschaftliches Pulver sozusagen in die Ewigkeit abtransportiert, damit es hier keinen Schaden anrichte. Heutige Schriftsteller betrachten das eher als Flucht, als Nichtvermögen oder Nichtkönnen. Vielleicht wäre manches heiler geworden, wenn man sich nicht so lange und nicht so ideologisch in den Gefilden des abendländisch „behausten" Menschen aufgehalten hätte, wenn man das Unbehauste, und zwar nicht mehr und bloß mit „Wir sind nur Gast auf Erden" zugegeben hätte.

Bertolt Brecht, der schon als Schüler den Glauben an das ihm zugemutete Menschenbild verloren hatte, läßt 1929 als junger Marxist den „Gelernten Chor" im „Badener Lehrstück vom Einverständnis" sprechen: „Es weiß seit langer Zeit / Niemand mehr, was ein Mensch ist". Das ist unter Schriftstellern heute die vehemente Frage. Brecht glaubte damals, das neue Wissen aus der eben erlernten marxistischen Lehre zu haben.

[14] W. Binder, Das Bild des Menschen in der modernen Literatur, in: Das moderne Menschenbild und das Evangelium, hrsg. v. O. Cullmann und O. Karrer (Zürich, Einsiedeln 1969) 17, 33 ff.

In seinen späten Jahren war er über die Konkretisierbarkeit dieses Wissens nicht mehr so sicher. Auffallenderweise wird unter Marxisten, die frei denken und einigermaßen frei reden dürfen, seit den sechziger Jahren diese Frage nach dem Menschen neu gestellt, nachdem man auch dort bemerkt hat, daß das marxistische Denksystem noch längst nicht alle Fragen beantwortet und noch weniger verwirklicht hat[15].

Zweimal „ecce" und einmal tun

Lassen Sie mich zum Schluß drei Verstexte aus den Jahren 1969/70 zitieren, einen Text der jungen Linken, einen aus der „dirty speech"- und Underground-Perspektive und einen aus sozusagen „metaphysischer" Sicht. Alle drei Texte provozieren, der erste durch die Aggressivität des Wollens, der zweite durch die Aggressivität der Worte und Bilder, der dritte mit jener Provokation, mit der Jesus sagte: „Arme habt ihr allezeit bei euch" (Joh 12, 8). Ein täterischer also und zwei beschauende Texte; ein Wir-, ein Ich-, ein Er-Text.

Was ist Humanität

werden wir einen gedankenstrich
in die kanonen schießen
und die bombentrichter
mit honig füllen
dann werden
in einigen Jahren oder später
die nachfolgenden
uns utopisten heißen
denn wir vergaßen
den honig zu essen
und
in die geschichtsbücher die
gedankenstriche zu setzen.

(Hermann Korte)

Bildnis

Ich rasiere
mir den Kopf.
Ohne Zähne
sehe ich dich
aus zwei dicken
Warzen an.
Mein Mund
wenn ich lache!
Ich bin fleckig.
Ich antworte
mit Gestank.
Meine Fingerspitzen
sind scharf und
ich säge Holz
mit den Händen.
Ich fühle mich
kalt an. Wenn
ich aufstehe

[15] Siehe dazu E. Fromm, Das Menschenbild bei Marx (Frankfurt 1963); A. Schaff, Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen (Frankfurt 1966); E. Bloch, Karl Marx und die Menschlichkeit (Hamburg 1969); F. Mordstein, Ist der Marxismus ein Humanismus? (Stuttgart 1969); A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum (Hamburg 1970).

bleibt auf
dem Stuhl eine
Haut zurück.
Ich fresse
meinen eigenen Dreck.

Ich bin Dreck.
In einem Haufen
schmutziger Wäsche.
Sage bloß
daß du mich nicht liebst, jetzt!
(Renate Rasp)

Ecce Homo

Weniger als die Hoffnung auf ihn
das ist der Mensch
einarmig
immer

Nur der gekreuzigte
beide Arme
weit offen
der Hier-Bin-Ich
(Hilde Domin)[16]

Die drei Texte zeigen etwas vom Mit- und Gegeneinander heutiger Menschenbilder (ein konzentriertes Bild vom arbeitenden Menschen kenne ich außerhalb der Reportage literarisch nicht). Was ist der Mensch? Der erste Text speichert jugendlich politischen Zorn, der zweite „dirty-speech"-Zorn, der dritte eine Erfahrung die beide Formen des Zorns übersteigt. Das ist der Mensch: Täter, Rebell, Opfer; nachdenkend, jedesmal fremd. Die Rechnung Mensch geht nicht auf.

Die hier vorgestellten Sätze und Bilder sind Auswahl. Eine andere Wahl ist denkbar. Literatur heute? Weithin *negative Anthropologie.* Die Schriftsteller insgesamt sehr betroffen von den Wegen, Nicht-Wegen des Menschen, von den Planierungen, Nivellierungen, Verwaltungsnummern. Die Darstellung der Armut und Ohnmacht des Menschen nimmt geradezu biblische Züge an. Wahrscheinlich gab es keine literarische Periode, die so heftig wie die gegenwärtige den Menschen verhandelt, aufhebt, vorzeigt. Dichtung früher zeigte den verlassenen Menschen, tröstete mit dem Ewigen Menschen. Die Schriftsteller heute zeigen den entfremdeten Menschen. Und das ist mehr als der verlassene Mensch. Der verlassene Mensch, das war der einzelne, den man trösten oder bemitleiden konnte, über den sich die Gesellschaft als ganze nicht zu beunruhigen brauchte. Der entfremdete Mensch, das ist die Gesellschaft als ganze und die Schuld der ganzen Gesellschaft. Keiner kann sich ausnehmen, am wenigsten die Autorität – sei sie politischer, pädagogischer, religiöser Art. Die Schriftsteller schreien den Untrost des Menschen in der Zeit heraus. Sie schreien, drohen, vermelden, denunzieren, klagen an, verstummen. Gottes Schrift ist schwer zu lesen. Der Menschen Schrift auch.

[16] H. Korte, Was ist Humanität, in: Kürbiskern 4/1970, 647; R. Rasp, Bildnis, in: R. Rasp, Eine Rennstrecke (Köln, Berlin 1969) 60; H. Domin, Ecce Homo, in: H. Domin, Ich will dich (München 1970) 19.

Johannes Haas SJ

Molekularbiologie und Lebensproblem

Zu Jacques Monods „Zufall und Notwendigkeit"

Von den zahlreichen Rätseln, die uns das organische Leben aufgibt, kann man eine Frage als das Lebensproblem kennzeichnen, nämlich die: Was ist es eigentlich? Welches ist seine tiefste Eigenart, sein Wesen und Werden? Diese Frage ist nicht neu, sondern wahrscheinlich so alt wie die Betrachtung des lebendigen Kosmos. Wir können Ansätze zu ihrer Beantwortung bei allen Versuchen vergangener Jahrhunderte finden, sich über die Welt in ihrer Gesamtheit klar zu werden. Das Lebensproblem beansprucht auch nicht ein rein akademisches Interesse, sondern geht alle an; denn der Mensch fühlt sich ja dem lebenden Kosmos zugehörig, weshalb die Lösung dieses Problems zum Selbstverständnis des Menschen gehört.

Das Lebensproblem in diesem Sinn hat bisher keine von allen Denkern angenommene Lösung gefunden, weshalb es im Verlauf der Jahrhunderte immer wieder aufgegriffen wurde. Zu seiner Lösung reicht die jedem Menschen geläufige Kenntnis der Lebewesen nicht aus, es wird ein tiefergehendes, wissenschaftlich begründetes Wissen um das Lebendige erfordert. So beobachten wir denn, daß, wenn immer die Biologie einen entscheidenden Schritt nach vorn getan hat, der menschliche Geist versucht, das Lebensproblem neu zu lösen. So hat beispielsweise Hans Driesch zu Beginn unseres Jahrhunderts im Lichte der eben am Tierkeim gewonnenen entwicklungsphysiologischen Erkenntnisse das Lebensproblem neu aufgeworfen und mit seinen Schriften die zeitgenössische Biologie jahrzehntelang in Atem gehalten. In einer ähnlichen Situation befinden wir uns gegenwärtig in bezug auf die Molekularbiologie. So wird es niemanden wundern, daß im Licht ihrer tiefgreifenden Erkenntnisse die Frage nach Wesen und Werden der Lebewesen aufgegriffen wurde, so von *Jacques Monod*, einem der Väter dieser neuen Wissenschaft, dessen Arbeiten und Impulsen sie viel von ihrem Aufschwung verdankt[1]. Zusammen mit André Lwoff und François Jacob wurde ihm im Jahr 1965 der Nobel-Preis für Medizin zuerkannt.

Ergebnisse der Molekularbiologie

Diese neue Wissenschaft ist zum allergrößten Teil an Viren, Bakteriophagen und Bakterien erarbeitet worden. Da den meisten Lesern diese Objekte nur wenig vertraut

[1] Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München: Piper 1971.

sind, muß man nach einem Weg suchen, ihre Ergebnisse in einen vertrauteren Rahmen zu stellen. Die an Bakterien und Viren erarbeiteten Einsichten gelten auch für die kernhaltigen Zellen, deren Biologie den meisten Lesern vertraut sein dürfte. Alles organische Leben ist an die Zelle gebunden, es vollzieht sich in Zellfunktionen, die auf eine große Anzahl biochemischer Reaktionen an organischen Verbindungen zurückzuführen sind. Die meisten können bei den in der Zelle herrschenden Bedingungen von Druck, Temperatur und Säuregrad (pH) nur dann ablaufen, wenn sie von den Enzymen (Fermenten) der Zelle katalysiert werden. Die Enzyme sind fast ausschließlich Proteine, für jeden Reaktionstyp gibt es jeweils einen besonderen Enzymtyp. Da nun in jeder Zelle sehr viele unterschiedliche Reaktionstypen ablaufen, enthält jede Zelle auch zahlreiche, manchmal tausende, Enzyme.

Damit ein Enzym eine bestimmte biochemische Reaktion katalysieren kann, muß es einen bestimmten Bau haben. Proteine sind aufgebaut aus Aminosäuren, von denen die Natur zwanzig verschiedene Sorten zum Bau von Eiweißkörpern heranzieht. Bei ihrer Synthese werden die Aminosäuren kovalent zu langen, kettenartigen Gebilden, den Polypeptidfäden, zusammengebaut. Die meisten Enzyme bestehen aus vielen, meist mehr als hundert, Aminosäuren. Je nachdem, welche Aminosäure-Sorten bei der Synthese eines Proteintyps Verwendung finden, und je nachdem, in welcher Reihenfolge die Aminosäuren im Polypeptidfaden liegen, entstehen jeweils andere Proteintypen mit unterschiedlichen enzymatischen Fähigkeiten. Man spricht von der Primärstruktur eines Proteins.

Jede Zelle synthetisiert ihre Enzyme selbst. Die Baumuster für die Synthese der Proteine sind in den Chromosomen des Zellkerns, genauer in der Desoxyribonukleinsäure (DNS) enthalten. Die DNS-Molekeln sind ebenfalls kettenartige Gebilde, in denen viele tausend kleinmolekularer Verbindungen, die Nukleotide, zusammengebaut sind. Von den Nukleotiden gibt es vier verschiedene Sorten, deshalb besteht die Möglichkeit ihrer unterschiedlichen Anordnung und damit der Informationsspeicherung. Die Reihenfolge der Aminosäuren in den Polypeptidfäden der Proteine ist enthalten in der Reihenfolge der Nukleotide in der DNS. Nach einem bestimmten Schlüssel legen jeweils drei Nukleotide eine bestimmte Aminosäure fest. Diesen Schlüssel nennt man den genetischen Code, dessen Entzifferung der Molekularbiologie einen der höchsten Triumphe brachte. Die eine Reihenfolge muß aber in die andere „übersetzt" werden. Das geschieht in der Weise, daß an den Nukleotidfolgen der DNS nach dem Prinzip der Komplementarität die Boten-Ribonukleinsäure (RNS) synthetisiert wird, die die Information zu den Ribosomen, winzigen im Zellkörper liegenden Gebilden „bringt", wo, mit Hilfe eines weiteren RNS-Typs, der Transfer-RNS, und zahlreicher Enzyme die Polypeptidfäden synthetisiert werden.

Die DNS selbst ist zur Replikation befähigt, das heißt, sie kann weitere DNS-Molekeln mit dem gleichen Informationsgehalt synthetisieren, wie sie ihn selbst besitzt. Zu dieser Information gehören die Baumuster aller Proteine, die für jede einzelne biologische Art charakteristisch sind; ferner alle zur Proteinsynthese benötigten Boten-,

Transfer- und Ribosomen-RNS. Diese Informationen zusammengenommen bilden das genetische Erbe oder Genom einer Organismenart. Ermöglicht wird die Replikationsfähigkeit der DNS durch den Umstand, daß die DNS-Molekeln aus zwei zueinander komplementären Strängen bestehen, deren jeder den anderen nach einem auf dem Prinzip der Komplementarität bestehenden Mechanismus reproduzieren kann.

Das Lebensproblem bei Monod

Wir haben es formuliert als die Frage nach Wesen und Werden des organischen Lebens. Das Wissen darüber ist uns nicht in einer intuitiven Wesensschau gegeben, sondern muß aus der Erscheinungsweise der Lebewesen, das heißt aus der Art und Weise, wie sie sich unserer Erfahrung darbieten, erarbeitet werden. Zu diesem Zweck brauchen wir eine Phänomenologie des Organischen (von Phänomenon, griech., = Erscheinung), das heißt, wir müssen alle jene Merkmale aufsuchen, die wir in allen Organismen finden und an denen wir sie als Lebewesen erkennen und von nichtbelebten Gebilden unterscheiden. Nach Monod sind Lebewesen mit einem Plan ausgestattete Objekte, den sie in ihrer Struktur darstellen und durch ihre Leistungen ausführen (17). Ihre Merkmale sind: Teleonomie, Selbstbestimmung und Fortpflanzungsfähigkeit („invariante Reproduktion", 20). Sie sind chemische Maschinen (61), die zur Sicherung der Kohärenz ihrer Struktur und Leistung eines kybernetischen (Steuerungs-)Systems bedürfen. Diese Steuerung wird durch die Proteine besorgt, und zwar durch ihre katalytische Funktion, durch die sie den Stoffwechsel regulieren (65); durch ihre Regelungsfunktion als allosterische Enzyme, durch die sie die funktionale Kohärenz des intrazellulären chemischen Ablaufs sichern (81 f.); und durch ihre Aufbaufunktion, durch die sie makroskopische Gebilde, wie Zellen, Gewebe und Organe aufbauen (105 f.). Die Grundlage für das Steuerungsvermögen der Proteine ist ihr stereospezifisches chemisches Erkennungsvermögen, dessen „Geheimnis" in ihrer Struktur, letztlich in ihrer Primärstruktur gründet. Diese ist „zufällig" (121), das heißt, es gibt keine Regel, nach der eine bestimmte Aminosäure eine bestimmte andere fordert. Die Primärstruktur der Proteine hat sich aus einem „völlig blinden Spiel" (122) ergeben, ebenso auch Ursprung und Evolution der gesamten Biosphäre.

Ihre Invarianz, das heißt die Planmäßigkeit ihrer Struktur und Leistung, bewahren die Arten durch ihre DNS und den Mechanismus ihrer Replikation (133), in ihr gründet auch die Information für die Primärstruktur der Proteine eines jeden Lebewesens. Das ganze System ist total konservativ und scheint sich jeder Evolution zu widersetzen (139). Der Mechanismus ist aber als Mikrosystem anfällig für Störungen – Mutationen –, die dem Zufall unterliegen und keine Beziehung zu den Auswirkungen haben, die sie in der teleonomen Funktion der Proteine ausüben können. Der Zufall liegt also jeglicher Schöpfung in der belebten Natur zugrunde, das ist die einzig mögliche Hypothese (142). Sind die Störungen einmal in die DNS-Struktur eingegangen,

so werden sie getreulich verdoppelt und in Proteine mit neuen Primärstrukturen übersetzt. An den Produkten des Zufalls arbeitet die Selektion (149), vor allem im Bereich des Zellstoffwechsels. Damit erfahren die bekannten Prinzipien Darwins ihre molekularbiologische Begründung. Durch diesen Mechanismus erfolgte auch die Entstehung der ersten Lebewesen und ihre Evolution, auch die des am meisten teleonomen Systems, des menschlichen Nervensystems (179 f.). Ganz rätselhaft ist die Entstehung des genetischen Codes (176) und seine Universalität (177). Die apriori-Wahrscheinlichkeit für die Entstehung und Evolution des Lebens war fast gleich Null, ein Treffer innerhalb einer Milliarde (179).

Beurteilung der Konzeption Monods

Der Autor kommt zu der Schlußfolgerung, daß die unbegreiflich große Planmäßigkeit (Teleonomie) eines jeden individuellen Lebewesens und der ganzen Welt des Lebendigen ihr Sein und ihre Entstehung dem Zufall verdankt, das heißt mit anderen Worten, daß es dafür eine rationale Begründung nicht gibt. Der allgemeine Eindruck, den diese Konzeption von Wesen und Entstehung des Lebendigen macht, bestätigt das Wort Mauriacs: „Was dieser Professor sagt, ist noch viel unglaublicher als das, was wir armen Christen glauben" (172). Sie erscheint als absurd, als einem denkenden Geist unerträglich und unannehmbar; denn Zufall bedeutet ja das Nichtbestehen einer rationalen Begründung und Erklärung. Zwar besteht für das Lebendige und seine Planmäßigkeit eine teilweise Begründung in den Gesetzen der materiellen Welt. Alle bisherigen materialistischen Konzeptionen des Lebendigen hatten nachzuweisen versucht, daß sich das Leben aus den Kräften und Gesetzen mit Notwendigkeit ergibt. Diese Notwendigkeit leugnet Monod entschieden (179). Nach ihm liegen in den Gesetzen der materiellen Welt die Möglichkeiten für die Einrichtungen des Lebendigen, vor allem für die Gegebenheiten, die die Molekularbiologie erforscht. Nun ist nach dem allgemeinen Kausalitätsprinzip für die Realisierung einer Möglichkeit eine Wirklichkeit erforderlich, die wir als Ursache bezeichnen. Monod leugnet die Existenz von Ursachen bei der Entstehung und Evolution des Lebendigen und leugnet damit implicite, daß das allgemeine Kausalitätsprizip für die Biosphäre gilt. Das macht seine Konzeption für den denkenden Geist „absurd".

Aufgrund welcher Voraussetzungen kommt Monod zu so absurden, unerträglichen Folgerungen? Die wichtigste muß in der stillschweigenden – übrigens von so gut wie allen Molekularbiologen – gemachten Annahme gesehen werden, daß die DNS die (einzige) Trägerin der immanenten Planmäßigkeit eines jeden Lebewesens ist. Daß diese Annahme nicht zutrifft, erkennt man schon daraus, daß die DNS mit der in ihr enthaltenen Information in eine viel umfassendere Planmäßigkeit eingebettet liegt, die unter anderen die Mechanismen der DNS-Replikation, der RNS-Synthese, der Protein-Synthese und des genetischen Codes enthält. Die einleuchtendste Ursache für

die Verwirklichung einer planmäßigen (teleonomen) Struktur und Leistung, wenn diese aufgrund der vorliegenden Bedingungen als im höchsten Maß unwahrscheinlich erscheinen, ist das Wirken eines intellektbegabten Wesens. In diesem Sinn spricht die so unvorstellbar kleine apriori-Wahrscheinlichkeit (199) bei der Entstehung und Evolution der Biosphäre für das Wirken eines Wesens mit höchster Intellektualität, welches man im herkömmlichen Sprachgebrauch als „Schöpfer" bezeichnet.

Die Wesensstruktur der Lebewesen

Der entscheidende Grund dafür, daß die DNS einer Zelle, ja die ganze Zelle als materielles System, nicht der letzte Träger der immanenten Planmäßigkeit der Organismen sein kann, liegt in folgendem Sachverhalt: Die Keimesentwicklung und die Durchführung des Lebenslaufs eines Lebewesens ist eine ungemein komplizierte Leistung, wofür die Fähigkeit und der Drang dazu in der befruchteten Eizelle enthalten sind. Wäre das materielle Substrat der Keimzelle der einzige aktive Träger dieser Leistung, so müßte sie grundgelegt sein in einer der Komplexität dieser Leistung entsprechenden Struktur des entwicklungsfähigen Keims, die sich mit unseren empfindlichen Forschungsmethoden, vor allem mit dem Elektronenmikroskop nachweisen lassen müßte, was nicht der Fall ist. In der genetischen Substanz der Keimzelle gespeichert ist lediglich die Information für die Primärstruktur der Proteine und Ribonukleinsäuren, die bei der Proteinsynthese eine Rolle spielen. Von Informationen, die sich auf die Lebenspläne der Keimzelle beziehen, weiß die Molekularbiologie nichts. Dieses Schweigen kann nur in dem Sinn verstanden werden, daß derartige Informationen in der DNS des genetischen Systems nicht enthalten sind. Mit hoher Wahrscheinlichkeit *kann* die Erbsubstanz nicht einmal die Trägerin der Lebenspläne sein. Es fällt äußerst schwer, sich auszudenken, daß die übliche Entsprechung von Struktur und Leistung zwischen der Erbsubstanz und den ungezählten Merkmalen der Lebenspläne bestehen könnte. Wenn man sich diese Frage einmal stellt, sieht man sofort ein, daß sie mit den Methoden und Vorstellungen der Molekularbiologie nicht beantwortet werden kann. Es sieht so aus, als könne es überhaupt keine Möglichkeit einer solchen Entsprechung zwischen der molekularen Struktur der Erbsubstanz und den zahllosen Besonderheiten der Lebenspläne geben. Die in den Chromosomen enthaltene DNS wäre überfordert, wollte man sie zur Trägerin der Lebenspläne für die ungezählten Organismenformen machen, in deren Zellkernen sie die Rolle der Erbsubstanz spielt.

Da nun der für die Durchführung des Lebenslaufs eines jeden Organismus verantwortliche Lebensplan eines realen Trägers bedarf, um sich in der realen materiellen Welt auszuwirken, und da dieser Träger nicht die in den Chromosomen der Zellkerne enthaltene DNS sein kann, muß geschlossen werden, daß dieser Träger eine nichtmaterielle Wirklichkeit ist, die wir als den „Planträger" (Nomophor) des Orga-

nismus bezeichnen wollen. Dieser Schluß zieht den weiteren nach sich, daß jedes Lebewesen seinsmäßig eine duale Konstitution besitzt, es „ist" in der Vereinigung einer materiellen und nichtmateriellen Seinskomponente. Wie der Organismus selbst, so hat auch sein biologisches Erbe eine duale, aus zwei Komponenten bestehende Konstitution. Die eine Komponente besteht aus den Baumustern für die in den Zellen des Organismus enthaltenen Proteine, die als Enzyme und Strukturproteine eine entscheidende Rolle im Zellstoffwechsel spielen. Diese Baumuster sind in chiffrierter Form in der DNS der Erbsubstanz als genetische Information gespeichert, worüber die Molekularbiologie genau Auskunft gibt. Die enzymatisch katalysierten biochemischen Reaktionen sind aber nicht das Leben selbst, sondern das *Mittel* für die Verwirklichung von Leben. Diese Mittel unterliegen den Gesetzen der Physik und Chemie, die mit der strengen „Objektivität" erforscht werden müssen, wie Monod zu betonen nicht müde wird. Organisches Leben im vollen Sinn ist die Durchführung eines Lebenslaufs als Verwirklichung eines Lebensplans. Der Lebensplan ist die zweite Komponente des biologischen Erbes, er wird von der nichtmateriellen Seinskomponente des Organismus, dem „Nomophor", getragen. So spiegeln die beiden Komponenten des biologischen Erbes die zwei Komponenten im seinsmäßigen Bau der Lebewesen wider. Aus ihm folgt, daß alle von ihnen vollbrachten Leistungen, alle Lebenstätigkeiten, ebenfalls zusammengesetzt sind: Sie sind den Gesetzen des Materiellen gehorchendes materielles Geschehen und stehen zugleich unter dem Gesetz des Lebensplans. Es gelingt einfach nicht, was immer wieder versucht worden ist, die beiden Ursächlichkeiten auf eine einzige zurückzuführen.

Wenn also die Lebenspläne nicht von der Erbsubstanz der Zellen getragen werden, so ist auch nicht zu erwarten, daß sie durch Änderungen – Mutationen – der Erbsubstanz entstehen, wie das Monod zu zeigen versucht. Damit soll aber nicht geleugnet werden, daß die Molekularbiologie ein wichtiges Wort bei Evolutionsfragen mitzureden hat. Dieser kurze Hinweis muß hier genügen; offenbar muß man sich erst über das Sein des Lebendigen klarwerden, ehe man sein Werden aufhellen kann[2]. Zu dieser vertieften Reflexion über Sein und Werden der Organismen führen die Ergebnisse der Molekularbiologie den nachdenklichen Biologen; darin besteht vielleicht ihr wichtigster Beitrag zu einer wissenschaftlich fundierten Weltanschauung.

[2] Vergl. Johannes Haas, Sein und Leben. Ontologie des organischen Lebens (Karlsruhe 1968); ferner diese Zschr. 172 (1963) 209 ff.

Peter Neuner

Friedrich von Hügels Bild von der Kirche

Kirchenvorstellung im Modernismus und moderne Kirchenreform

Romano Guardinis Feststellung aus dem Jahr 1923 „Die Kirche erwacht in den Seelen" hat sich in der Gegenwart in einer Weise erfüllt, die Guardini damals kaum hätte voraussehen können. Unser Jahrhundert ist, wie es Otto Dibelius formulierte, zu einem „Jahrhundert der Kirche" geworden. Vor allem das Konzil hat Guardinis Vorahnung bewahrheitet, indem es die Kirche zu seinem Hauptthema machte. Dies geschah im Gegensatz zum I. Vatikanum nicht in einem neuen Triumphalismus, sondern in einer echten Solidarität mit den Sorgen und Nöten der Menschen und der Welt. Die Reflexion über die Kirche und ihre Aufgaben führte zu der klaren Erkenntnis, daß die Kirche nicht die Hauptsache des Glaubensinhalts ist, daß sie als Instrument Gottes und seines Auftrags an die Menschen ein notwendiges Mittel darstellt, nicht aber das Ziel sein kann. Daraus ergibt sich, „daß die Kirche nach dem Konzil nicht mehr Thema Nummer eins ist, daß es wichtigere Fragen und Aufgaben gibt als die Kirche" [1]. Die Klärung der Ekklesiologie machte es unmöglich, daß Absolutheitsansprüche der Kirche oder einzelner ihrer Glieder und Ämter heute noch unreflektiert in der Praxis durchgesetzt werden könnten. Die Kirche ist sich ihrer Bedeutung und damit auch ihrer Relativität bewußt geworden.

Das Erwachen der Kirche führte aber unter der Hand auch in eine andere Richtung, in der die Kirche als eine in sich stehende Größe, die auf ein Idealbild hin ausgestaltet werden müsse, gesehen wird. Hier lautet die Frage nicht, wie die Kirche ihre Aufgabe am besten erfüllen könne, sondern wie sie auszusehen habe, um das Reich Gottes möglichst adäquat zu repräsentieren. Ob als Zielvorstellung dabei die brüderliche „Gemeinde des Herrn", auf die sich die Volkskirche gesundschrumpfen solle, oder das „Haus voll Glorie" erscheint, diesen Vorstellungen ist gemeinsam, daß christlicher Glaube und kirchliches Engagement miteinander identifiziert werden. Glaube wird dabei – je nachdem ob sich diese Ekklesiologie im progressiven oder im konservativen Gewand darbietet – zum Eintritt in eine soziologisch fest umrissene Gemeinde oder zum Gehorsam gegenüber einem allgemeinverpflichtenden Gesetz und einer allgemeingültigen Lehre. Kirchlichkeit erscheint hier als das Maß des Christlichen; Kirche steht dabei nicht mehr primär im Dienst der Glaubensvermittlung, sondern wird zum alleinigen Glaubens-

[1] H. Fries, Kirche – fünf Jahre nach dem Konzil, in: Hochland 63 (1971) 6.

subjekt und als Glaubensgegenstand zum beherrschenden Mittelpunkt der gesamten Theologie.

Angesichts dieses auf breiter Front neu aufbrechenden kirchlichen Triumphalismus scheint es heute angebracht, Modelle in der Geschichte zu beachten, die sich gerade gegenüber solchen Kirchenvorstellungen entwickelten und die so die vom II. Vatikanum vorgelegte Ekklesiologie mit vorbereiteten. Als solches Modell bietet sich der gegenüber der Neuscholastik zum Beginn unseres Jahrhunderts entstandene *Modernismus* an, der zwar zunächst durch römische Gewaltmaßnahmen unterdrückt wurde, dessen Erkenntnisse in der Exegese durch *Alfred Loisy*, in der Dogmenhermeneutik durch *George Tyrrell*, in der Verhältnisbestimmung von Politik und kirchlicher Autorität durch *Romolo Murri* und in der Grundlegung einer „politischen Theologie" durch *Ernesto Buonaiuti* aber dennoch Maßstäbe für die heutige Forschung gesetzt haben. Im Modernismus wurden viele der Fragen erstmals formuliert und wurden Lösungsversuche angeboten, an denen die Theologie heute nicht mehr vorübergehen kann.

Im folgenden sollen die Vorstellungen über Religion und Kirche von *Baron Friedrich v. Hügel* vorgestellt werden[2], der zwar in der Modernistenverfolgung der persönlichen Exkommunikation entgehen konnte, von dem aber doch der Eindruck herrschte: „Durch seine Hand scheinen die internationalen Fäden des Modernismus zu laufen."[3]

I. Friedrich v. Hügel, der „Laienbischof der Modernisten"

Baron Friedrich v. Hügel war schon durch seine äußere Lebenssituation dazu prädestiniert, zentrale Figur im Hintergrund des Modernismus zu werden und die verschiedenen Stränge der Bewegung durch persönliche Kontakte miteinander zu verbinden. Er sprach gleich gut Englisch, Französisch, Italienisch und Deutsch. Er wurde 1852 als Sohn des österreichischen Gesandten in Florenz geboren. In Italien und später in Brüssel verbrachte er seine Jugend und seine entscheidenden Bildungsjahre. Nach seiner Heirat lebte er fast ständig in England, der Heimat seiner Frau und seiner Mutter. England wurde zu seiner Heimat, Englisch die Sprache der meisten seiner Werke. Durch familiäre Beziehungen, besonders auch seiner Frau, fand er Zugang zu höchsten kirchlichen Kreisen. So verkehrte er unter anderem mit den Kardinälen Newman, Manning, Bourne, Merry del Val, Rampolla und war mit den späteren Päpsten Pius XI. und Pius XII. persönlich bekannt.

Hügel besuchte nie eine Schule oder Universität. Als Privatgelehrter konnte er sich ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmen. Damit dürfte zusammenhängen, daß er im neuscholastisch geprägten theologischen Schulbetrieb keine Antworten auf die

[2] Überarbeitete Fassung eines Referats im Rahmen von Seminarübungen über „Kirchenreform im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart" im fundamentaltheologischen Seminar der Universität München unter der Leitung von Prof. Dr. H. Fries.

[3] J. Kübel, Geschichte des katholischen Modernismus (Tübingen 1909) 144.

Fragen fand, die ihn bewegten, nämlich die Bedeutung der verschiedenen Wissenschaften und der religiösen Erfahrung für die Theologie.

Hügel beschäftigte sich zuerst mit der historisch-kritischen Methode und ihrer Bedeutung für die Schriftexegese. Er schloß sich dabei weitgehend an die Ergebnisse der eschatologischen Schule von *Johannes Weiß* und *Albert Schweitzer* an. Entscheidend wurde seine Freundschaft mit *Alfred Loisy*, die auch dessen Exkommunikation überdauerte und erst durch Loisys spätere Entwicklung auf eine fast ausschließlich humanistisch geprägte Weltanschauung hin getrübt wurde.

Größere Bedeutung als in der Exegese erlangte Hügel in der Religionsphilosophie, in der er „vor allem die Bedeutung der unmittelbaren Gotteserfahrung und der Beschäftigung mit dem Konkreten als eines Weges zu Gott zur Geltung brachte“ [4]. Besonders in der mystischen Gotteserfahrung und ihrer Bedeutung für die Kirche wurde *George Tyrrell* sein engster Weggefährte. Hügel führte den Jesuiten, der mit der Scholastik gebrochen hatte, in die Exegese und besonders in die Religionsphilosophie von *Rudolf Eucken* und *Ernst Troeltsch* ein und blieb einer seiner wenigen Freunde und unerschrokkenen Verteidiger auch nach dessen Entlassung aus der Gesellschaft Jesu und dessen Exkommunikation.

Großen Einfluß gewann Hügel durch seine überaus umfangreiche Korrespondenz mit vielen namhaften Gelehrten seiner Zeit, darunter Henri Bergson, Maurice Blondel, Rudolf Eucken, Antonio Fogazzaro, Adolf v. Harnack, Friedrich Heiler, Alfred Loisy, John H. Newman, Albert Schweitzer, Nathan Söderblom, Ernst Troeltsch [5] und George Tyrrell. Von vielen Seiten, vor allem auch von gebildeten Nichtkatholiken, wurde Hügel um persönlichen seelsorglichen Rat angegangen, eine Aufgabe, der er sich mit besonderer Intensität widmete. Auf Grund der weitreichenden Beziehungen mit fast allen Theologen, die in der Modernistenverfolgung von Rom belangt wurden, erscheint das Urteil von Paul Sabatier, der Baron sei der „Laienbischof der Modernisten“, als durchaus verständlich.

So war es für Hügel auch persönlich eine Tragödie, als 1907 die Schicksalsstunde des Modernismus schlug. Das Dekret *„Lamentabili“* und die Enzyklika Pius' X. *„Pascendi dominici gregis“* bedeuteten eine Verwerfung aller modernen Wissenschaft und ihrer Methoden, zum mindesten für die Theologie, und wollten die Vorstellungen der neuscholastischen Philosophie und Theologie mit allen nur erdenklichen, wenn auch moralisch nicht zu rechtfertigenden Methoden durchsetzen. Tyrrell und Loisy protestierten leidenschaftlich [6], wohl wissend, daß ihre Exkommunikation damit unausbleiblich war; Hügel dagegen blieb, jedenfalls in der Öffentlichkeit, zurückhaltend. Er tat alles, was er mit

[4] H. Kuhn, Hügel, in: LThK² V, 507.

[5] Die Veröffentlichung der Briefe Troeltschs an Hügel wird z. Zt. vorbereitet.

[6] A. Loisy, Simples réflexions sur le décret du Saint-Office ‚Lamentabili sane exitu' et sur l'encyclique ‚Pascendi dominici gregis' (¹1908, ²1908). G. Tyrrell nahm zur Enzyklika in 2 Artikeln in der „Times“ v. 30. Sept. und 1. Okt. 1907 Stellung. Die Artikel erschienen deutsch mit einigen Veränderungen in: Das XX. Jahrhundert (München 1907) 512 ff.

seinem Gewissen vereinbaren konnte, um kirchlicher Maßregelung zu entgehen; und er hatte Erfolg: Er wurde nicht persönlich exkommuniziert, keines seiner Werke kam auf den Index.

Sicher hatte es Hügel dabei als Laie leichter als seine Freunde Loisy und Tyrrell. Er kam nie in die Verlegenheit, daß ihm der Antimodernisteneid zur Unterschrift vorgelegt worden wäre. Vor allem aber bewährte sich jetzt Hügels ererbtes *diplomatisches Geschick*. Er schrieb seine Bücher in einer Kompliziertheit des Satzbaus, die den Benediktinerabt Dom Butler in einem Nachruf auf Hügel zu der Vermutung führte, entgegen Hügels Befürchtungen habe die Gefahr einer Exkommunikation nie bestanden, „besonders weil die Schriften von einer Art waren, die wenig dazu angetan war, daß sie viele Leser außerhalb der Kreise finden würden, für die sie bestimmt waren“ [7]. Noch 1922 lehnte Hügel die Bitte Friedrich Heilers ab, die „Essays and Addresses“ ins Deutsche übersetzen zu dürfen: „Ich will das Prinzip eines langen Lebens nicht gefährdet sehen; es muß bei mir mein reines, festes Aushalten bei und unter Rom ganz klar, auch aus den trivialen Umständen, hervorleuchten. Ich habe es jetzt erreicht, daß mich auch Jesuiten im ‚Tablet‘ und Dominikaner auf der Kanzel der Westminsterer Kathedrale als katholischen Denker mit Lob zitieren. Mir ist dies teurer als irgendwelche Ausbreitung unter Andersdenkenden. ... Also bitte freundlichst alle Übersetzungspläne fallen zu lassen.“ [8] Hügel wollte lieber unbekannt und unerkannt bleiben, als durch eine weitere Verbreitung seiner Werke die Gefahr einer Maßregelung durch Rom zu vergrößern.

Neben diesen diplomatischen Schritten, die Hügel aus dem Kreis seiner Freunde den Vorwurf der Feigheit erbrachten, ist seine *persönliche Frömmigkeit* ein mit entscheidender Grund für seinen Erfolg im Kampf um den Verbleib in der Kirche. Im Gegensatz zu Loisy und Tyrrell zog er sich mehr und mehr von den kirchenpolitischen Tagesfragen und ihrem Intrigenspiel zurück. Daß er dabei seine frühere kritische Stellung zur kirchlichen Autorität und seine Auffassung von der Bedeutung der Profanwissenschaften für die Theologie nicht änderte, beweist seine gerade in diesen Jahren immer enger werdende Freundschaft mit Ernst Troeltsch, der sich selbst in der evangelischen Kirche in einer ähnlichen Lage sah, wie sie die Modernisten im Katholizismus einnahmen. Zentrum des Lebens wurde für Hügel aber immer mehr die Erfahrung des lebendigen Gottes, die er auch anderen Menschen mitzuteilen suchte. Relativ unberührt von der finstern Epoche der Kirchengeschichte, die er zum Teil ausgelöst hatte und in die er mit verwickelt gewesen war, starb er 1925 in London.

[7] D. C. Butler, To Friedrich v. Hügel, in: The Tablet v. 14. 2. 1925.

[8] Brief Hügels an Friedrich Heiler v. 6. Sept. 1922, in: Ökumenische Einheit, Jg. 3, H. 2, S. 37. Bei Heilers Bitte handelte es sich um Friedrich v. Hügel, Essays and Adresses on the Philosophy of Religion, Bd. I (London 1921). Bd. II erschien erst 1926 nach Hügels Tod (Abk.: EA I, II). Die in diesem Aufsatz häufiger zitierten Werke Hügels sind: The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, 2 Bde. (London ^{1}1908, ^{2}1923) (Abk.: ME); Eternal Life. A Study of its Implications and Applications (Edinburgh 1912) (Abk.: EL).

II. Die Religionsphilosophie Friedrich v. Hügels

Hügels Denken ist durch eine Weite und Vielfalt bestimmt, die sich gegen eine Systematisierung sperrt. Die Erkenntnisse der profanen Wissenschaften und die Erfahrungen des religiösen Lebens lassen ihn seine Fragen an die Theologie stellen.

Die Berechtigung für diesen weiten Fragehorizont gewinnt Hügel aus seiner Auffassung von der Inkarnation als „raumzeitliche Herablassung Gottes“ [9], die sich für ihn nicht allein im Bereich des Christusgeschehens ereignete. Überall in der Welt und in der Geschichte findet er Spuren des lebendigen Gottes. Die Gegebenheit („givenness“) aller Wirklichkeit verbindet ihm Natur und Übernatur, natürliche und übernatürliche Religion, Religionsphilosophie und Theologie, Religion und Offenbarung. Seine eigene Arbeit in der Religionsphilosophie trennt ihn nicht von theologischen Fragestellungen, vielmehr ermöglicht sie ihm, ebenso wie seine Bemühung um die profanen Wissenschaften, Erkenntnisse, an denen die Theologie nicht unter Berufung auf besondere, übernatürliche Erkenntnisquellen vorübergehen kann. Empirische Forschungen an der Religion stellen ihm auch für das Christentum bindende Ergebnisse auf.

Nach Hügel ereignet sich Offenbarung besonders in der menschlichen Geschichte, vor allem im Leben der Religionsstifter und Heiligen, in höchster Weise in Jesus von Nazareth. Religionspsychologie [10] und ansatzweise auch die vergleichende Religionswissenschaft werden ihm so zur Methode, die natürlich-übernatürliche Religion zu erforschen. Er kommt dabei zu einer umfassenden Konzeption von Religion, die sich ihm als Zusammenspiel von drei Elementen darstellt, nämlich dem mystischen Element, der institutionellen Kirche und dem wissenschaftlichen Element der Religion. Mit dieser Vorstellung von einer Mehrdimensionalität der Religion hat Hügel bereits Errungenschaften der modernen Religionssoziologie vorweggenommen.

1. Das mystische Element der Religion

Die Mitte der Religion liegt für Hügel in der *Erfahrung Gottes*, die er als „Mystik“ bezeichnet. Er versteht unter diesem Begriff nicht eine sich unter außergewöhnlichen Umständen realisierende Begabung einzelner weniger Menschen, sondern eine grundsätzlich für jeden Menschen mögliche und notwendige Erfahrung des lebendigen, in die Welt inkarnierten Gottes [11]. Mystik ist in diesem Zusammenhang nicht nur eine Fröm-

[9] F. v. Hügel, Der Mystiker und die Kirche, in: Hochland 1924, 325.

[10] M. Schlüter-Hermkes, Die geistige Gestalt Friedrich von Hügels, in: F. v. Hügel, Religion als Ganzheit (Düsseldorf 1948) 443, macht darauf aufmerksam, daß Hügels Arbeit streckenweise eine Auseinandersetzung mit W. James, The Varieties of Religious Experience (New York 1902) darstellt.

[11] W. Dantine, Friedrich von Hügel, in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert (Stuttgart, Olten 1966) stellt fest, daß sich Hügels Begriff „Mystik“ weithin mit dem heutigen Begriff „Glaube“ deckt.

migkeitsbewegung, sondern in erster Linie ein *Gegengewicht* zum Glaubensverständnis der *Neuscholastik* und eine Kampfansage an sie.

Die Neuscholastik entwarf eine Theologie, die von allgemeingültigen Articuli fidei ausgehend durch immer feinere Distinktionen ein umfassendes System deduzierte: Das Allgemeine war vor dem Besonderen, das Ganze vor seinen Teilen, die Kirche vor ihren Gliedern, die Autorität der Hierarchie vor dem Gehorsam der Gläubigen. Theologische Erkenntnis und Struktur der Kirche waren gleich aufgebaut: in der Spitze der Pyramide war das Ganze bereits enthalten und mußte nur *deduktiv* aus ihr abgeleitet werden.

Demgegenüber brachte die Mystik zusammen mit der Exegese und der historischen Wissenschaft die für den Modernismus entscheidende *induktive Methode* in der Theologie zur Geltung[12]. Für Hügel bestimmt die Glaubenserfahrung der Mystik die Gestalt der Kirche und der dogmatischen Formulierung. Die persönliche Frömmigkeit ist damit nicht mehr einem festgefügten Ordnungs- und Lehrsystem nachgeordnet, sondern prägt dieses und gestaltet es immer neu. Der einzelne ist nicht allein Teilchen am Organismus der Kirche; Glaube bedeutet nicht mehr primär die gehorsame Annahme von allgemeinverpflichtenden Sätzen[13].

In seinem fast 1000seitigen Hauptwerk „The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends" stellt Hügel, von dem einzelnen Heiligenleben als der größtmöglichen Konkretion ausgehend, Religion dar. Er wählt dabei eine Heilige aus, die nicht der Hierarchie angehörte, sondern die als verheiratete Frau in der Welt ihren Glauben lebte. Ihre Glaubenserfahrungen werden Hügel zur Grundlage, auf der sich Religion aufbaut. Wahrheit und Allgemeingültigkeit der Kirche und ihrer Lehre gründen ihm im Konkreten des geschichtlich existierenden Menschen und seiner Gotteserfahrung. Im Spiel um das Wort „concrete", das im Englischen sowohl die Konkretheit des einzelnen als auch „Beton" und „Zement" bedeutet, läßt Hügel seine Auffassung anklingen, nach der ihm das einzelne zur Grundlage für das Ganze, das Besondere zum Fundament für das Allgemeine wird (vgl. EA I 66). Die Wahrheit ist ihm konkret.

In der Literatur über Friedrich v. Hügel wird diese *kritische Funktion der Mystik* an der neuscholastischen Auffassung von Kirche und Theologie weithin übersehen. So erscheint er entweder im Zusammenhang mit der Auswahl der „Briefe an seine Nichte"[14] als der fromme alte Onkel, dessen tiefe Gelehrsamkeit man bewundert, dessen Freundschaft mit Loisy und Troeltsch man aber ratlos übergeht, oder man sieht in ihm den kritischen Modernisten, dessen persönliche Frömmigkeit als Kuriosum oder als unbewältigtes Relikt wissenschaftlich längst überwundener Positionen erscheint. Tatsächlich

[12] F. v. Hügel, Experience and Transcendence, in: Dublin Review 1906, 357.

[13] Zum Beginn unseres Jahrhunderts entstand vor allem in Frankreich als Gegengewicht zur Neuscholastik eine umfangreiche Literatur über die Mystik. Prälat S. Irschl verdanke ich den Hinweis, daß in Deutschland besonders die Beschäftigung mit der Mystik Eckharts die Gegenbewegung zur offiziellen Neuscholastik darstellte.

[14] Deutsch von K. Schmidthüs (Freiburg 1938).

ist beides für Hügel ein und dasselbe: Gerade seine Frömmigkeit und Mystik lassen ihn die Gestalt von Kirche und Dogma in ihrer jeweiligen Abhängigkeit von der einzelnen Glaubenserfahrung und in ihrer Funktion für neue Glaubenserfahrungen erkennen.

2. Das historisch-institutionelle Element der Religion

Hügel sieht deutlich auch die Gefahren einer sich verselbständigenden Mystik, die allein in der Tiefe des menschlichen Lebens und durch eine Versenkung in das eigene Innere Religion erfüllt glaubt. Exklusive Mystik verfehlt den transzendenten Gott und verfällt einem Immanentismus und Pantheismus, die den Bereich des Menschlichen nicht mehr überschreiten[15]. Die Mystik bedarf, um dieser Gefahr zu entgehen, eines ihr entgegengesetzten, historischen Elements. Religiöse Erfahrung hat ihren Ausgangspunkt nicht am eigenen Inneren des Menschen zu nehmen, sondern am historischen Ereignis der Offenbarung Gottes.

Damit diese Selbsterschließung Gottes in der Geschichte präsent bleibt, ist ein Ort der Verkündigung, eine Institution, eine Kirche wesentliches Element der Religion. An ihrer Verkündigung hat sich die Glaubenserfahrung zu entzünden. Neben dieser Initiierung hat die Kirche auch die Aufgabe, die mystische Erfahrung zu begleiten und ihr gegenüber das Mehr-als-Menschliche, das Überindividuelle und Transzendente des religiösen Erlebnisses zu gewährleisten.

Somit wird für Hügel die Institution, die *Kirche, ein wesentliches Element jeder Religion*, das die Mystik davor bewahrt, sich im Pantheismus zu verlieren. Mystik und Kirche stehen wesentlich nebeneinander als gleich ursprüngliche, nicht aufeinander rückführbare Elemente der Religion, die in fruchtbarer Spannung stehen müssen, um unverfälschtes religiöses Leben zu ermöglichen.

3. Das wissenschaftliche Element der Religion

Neben die Mystik und die Kirche tritt bei Hügel als drittes Element der Religion die *Wissenschaft*, die die Anstöße der Geschichte und die Glaubenserfahrungen verstandesmäßig durchdringt und systematisiert. Die Wissenschaft ist dabei ein selbständiges, unableitbares Element, das seine Berechtigung nicht aus der Institution ableitet und damit nicht auf Grund kirchlicher Delegation als einer Bevollmächtigung durch die Hierarchie betrieben wird. Theologie ist für Hügel folglich nicht eine systemimmanente Funktion der Institution, deren Aufgabe es sein müßte, bestehende Strukturen grundsätz-

[15] Hügel bedauert, die deutsche Unterscheidung zwischen „Mystik" und „Mystizismus" im Englischen nicht wiedergeben zu können. Er verwendet dafür die Unterscheidung von „Inclusive Mysticism" und „Exclusive Mysticism" (Vgl. ME II 291).

lich zu rechtfertigen. Besonders die Exegese bekommt hier das Recht, auch kirchenkritische Funktionen auszuüben.

Für Hügel haben neben der Theologie auch die *profanen Wissenschaften* eine direkte religiöse Bedeutung, weil sie den Menschen daran hindern, in einer Ich-Versponnenheit sich eine Wirklichkeit nach eigenen Wünschen vorzutäuschen oder sich in einen weltentfremdeten religiösen Bereich zurückzuziehen. Er sieht in ihnen die *Wahrhaftigkeit* gewährleistet, die für die Religion unabdingbar, zugleich aber „die weitaus schwierigste aller Tugenden für den normalen institutionell religiösen Menschen" (EA I 288) ist. Durch diese Wahrhaftigkeit stellen die Wissenschaften heute für die Religion das selbstentsagende, reinigende, asketische Moment dar, das sich früher aus der Theologie der Erbsünde und der Parusie ableiten ließ (vgl. ME II 380). Darwins aufopfernde, selbstvergessene Arbeit ist für Hügel ein Vorbild im Streben nach wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, das für die Religion und um der Religion willen fruchtbar gemacht werden müsse.

4. Das Verhältnis der drei Elemente der Religion zueinander

Jedes dieser drei Elemente der Religion hat nach Hügel die Dynamik in sich, jeweils die beiden anderen zu unterdrücken, aufzusaugen oder sich von ihnen zu trennen. So steht die Mystik in der Gefahr, in der alleinigen Pflege der inneren Gotteserfahrung einem Individualismus und Pantheismus zu verfallen. Die Wissenschaft tendiert auf eine alleinige Anerkennung ihrer Methoden und Erkenntnismöglichkeiten, die sie in den Rationalismus führen müßte. Das institutionelle Element versucht, Zwang und Autorität an die Stelle von Beweisen zu setzen und jeden religiösen Neuaufbruch von unten als der Revolution verdächtig zu unterdrücken.

Hügel entwickelt hier eine Theorie von *Reibung, Spannung und Konflikt*, nach der sich die Erkenntnis von Realität nicht auf die Eindimensionalität intellektuell nachvollziehbarer Klarheit zurückziehen darf, sondern Unausgeglichenheit und innere Spannung Zeichen einer Annäherung an die Wirklichkeit sind. Descartes' „idea clara et distincta" wäre ihm kein Beweis von Wahrheit, sondern würde lediglich zeigen, daß die Realität verkürzt gesehen wird oder daß die Überlegungen noch gar nicht in Berührung mit der Wirklichkeit gekommen sind. Klare Einsichtigkeit beweist ihm: „Wir haben keinen Fisch gefangen, sondern unser eigenes leeres Netz." [16] Eine innere Spannung und eine daraus entspringende *Fruchtbarkeit für die Praxis* stellt für Hügel das Wahrheitskriterium dar.

Daraus folgt für Hügel, daß Religion nur gedeihen kann, wenn in ihr alle drei einander entgegengerichteten Elemente lebendig bleiben und durch ständigen Kampf in

[16] F. v. Hügel, Experience and Transcendence, For private circulation only (1903) 26 (nicht zu verwechseln mit dem Aufsatz gleichen Titels in: Dublin Review 1906).

eine labile Balance und Harmonie gelangen. Sie ist darum nie ruhender und gesicherter Besitz, sondern ununterbrochener und immer „kostspieliger" Kampf. Innere Spannung ist ihm nicht Zeichen einer Gefährdung, sondern Wesensmerkmal jeder gesunden Religion. Nicht in eindimensionaler Klarheit, sondern in gegenseitiger Durchdringung der Elemente stellt sich fruchtbare und wahre Religion dar. Die Praxis des religiösen Lebens wird gleichsam zum Experiment, in dem die theologischen Vorstellungen geprüft und verifiziert werden. Wir könnten heute sagen, die Orthopraxie hat den Beweis für die Orthodoxie zu erbringen.

In unserem Jahrhundert wurde durch ein starkes Anwachsen der Bedeutung des historisch-institutionellen Elements die von Hügel vorgelegte Vielfalt religiösen Lebens häufig auf die Dimension der Kirchlichkeit reduziert, so daß Engagement für die Kirche, Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang vielfach zum entscheidenden Kriterium des Glaubens erhoben wurden. Erst die neuere Religionssoziologie kommt wieder zu einer Vielfalt der religiösen Dimensionen. In seinem Aufsatz „Über die Dimensionen der Religiosität", den J. Matthes als „einen wichtigen Wendepunkt in der neueren religionssoziologischen Diskussion" bezeichnet[17], kommt Charles Y. Glock wieder zu einer Mehrzahl von Elementen der Religion. Aus seiner Feststellung, daß die verschiedenen Erhebungen über die Entwicklung der Religiosität in Amerika zu den widersprüchlichsten Ergebnissen kommen, folgert er, daß diese Forschungsergebnisse nicht das gleiche Element des Gesamtphänomens Religion untersucht haben und daß die Einzelaspekte offensichtlich nicht so zusammenhängen, daß die Stärkung des einen Elements unmittelbar auch die anderen Dimensionen positiv beinflussen würde. Glock folgert daraus, daß nur eine Anerkennung verschiedener Dimensionen und eine Erforschung ihrer gegenseitigen Abhängigkeiten dem Phänomen Religion und seiner Untersuchung durch die Soziologie gerecht werden könne.

Es ist hier unerheblich, daß Glock die Dimensionen der Religion im einzelnen etwas anders bestimmt, als es Hügel zum Beginn unseres Jahrhunderts versuchte. Entscheidend ist, daß heute die Religionssoziologie sich wieder um das gleiche Ziel bemüht, das auch Hügel leitete, nämlich die Eindimensionalität der Religion aufzubrechen und die Verengung von Christlichkeit auf institutionelle Kirchlichkeit zu überwinden.

III. Die Kirche in der Sicht Friedrich v. Hügels

Im folgenden soll nun dargestellt werden, wie sich für Hügel auf dem Hintergrund der allgemeinen religionsphilosophischen Überlegungen speziell die christliche Kirche darstellt, wo die ihr eigenen Möglichkeiten und ihre besonderen Gefahren liegen.

[17] J. Matthes, Kirche und Gesellschaft II (Reinbek 1969) 7.

1. Kirche und Reich Gottes

Der Schriftbeweis für die theologische Notwendigkeit der Kirche bleibt bei Hügel zurückhaltend. Er nennt hier die Sammlung der Apostel und ihren Auftrag zur Verkündigung und die Berufung des Simon Petrus. Diese Argumente treten aber in ihrer Bedeutung hinter Hügels Überzeugung zurück, daß der historische Jesus keine Kirche gegründet habe und daß „das genaue Wort ‚Kirche' vom irdischen Jesus allem Anschein nach nie verwendet wurde" (EA I 261). Jesus habe den Anbruch des Reichs Gottes in unmittelbarer Zukunft erwartet, eine fortdauernde und längere Zeiträume umfassende Kirche sei ihm darum ferngestanden. Die Forschung am Neuen Testament führt Hügel zu der Aussage: „Als Historiker wissen wir jetzt, daß die Institution der Kirche erheblich weniger direkt und vollständig auf unseren Herrn bezogen werden kann, als man normalerweise meint" (EA II 11). Dieser Kritik unterliegen auch die Ämter in der Kirche: „Historische Kritik hat zu der klaren Erkenntnis geführt, wie diese Kirchenorganisation und Amtsstruktur, außer in der sehr rudimentären, von den synoptischen Evangelien dargestellten Form ihrer ursprünglichen Wirksamkeit – einer Form so ähnlich der franziskanischen Brüdergemeinde zu Lebzeiten des Poverello – nicht die direkte und gewollte Stiftung unseres gepriesenen Herrn selbst ist" (EA II 18).

Von hier aus ergeben sich für Hügel weitreichende Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes. Er schließt sich dabei eng an Loisy an, dessen berühmten Satz „Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen" er zwar in seinen Hauptwerken nicht zitiert, aber doch anklingen läßt: „Für einen Katholiken kann das volle Ziel und die tiefste Mitte der Kirche niemals einfachhin die Kirche sein... Für den Katholiken besitzt, sucht, findet und führt die Kirche wesentlich zu Gott, der allein die voll entsprechende Heimat der übernatürlich erwachten Seele darstellen kann und darstellt. *Die Kirche ist, historisch gesprochen, zweifellos eher der Ersatz als die Ausbreitung des Reiches Gottes*" (EA I 276). Ebenso wie bei Loisy enthält auch bei Hügel diese Auffassung keinerlei Ironie, die Loisy hier oft unberechtigterweise vorgeworfen wird; vielmehr ist die Kirche die notwendige Folge des ausbleibenden Reichs Gottes und hat die unverzichtbare Aufgabe zu erfüllen, den Menschen auf dieses Reich Gottes als die Erfüllung seines Lebens vorzubereiten. Kirche gründet für Hügel damit nicht in der Beliebigkeit und Zufälligkeit menschlichen Handelns, sondern sie ist um ihrer Aufgaben für das Reich Gottes in einer fortdauernden Geschichte willen unaufgebbar. Kirche gründet zwar nicht in der unmittelbaren Stiftung Jesu, aber doch in den sich aus dem Leben Jesu ergebenden Aufgaben. Sie hat ihr Recht und ihre Bedeutung nicht in sich, sondern tritt hinter ihrer Aufgabe zurück, aus der sie ihre Berechtigung ableiten muß. Nach den Notwendigkeiten, die sich für die Kirche aus der Pflicht ergeben, ihren Auftrag zu erfüllen, hat sich ihre konkrete Gestalt zu bestimmen.

2. Die Aufgabe der Kirche

Die entscheidenden Beweise für die Notwendigkeit der Kirche führt Hügel über die Aufgaben, die nur eine Institution erfüllen kann. Das wichtigste Argument gewinnt er dabei aus seiner Erkenntnistheorie, nach der jede Erkenntnis von den *Sinnen* ausgehen muß. Als leibliches Wesen kann der Mensch nicht direkt mit Gott in Verbindung treten; eine rein geistige, unmittelbare Gotteserkenntnis ist ihm unmöglich. Nur eine Vermittlung durch die Sinne, eine Anschaubarkeit, eine Verleiblichung, eine fortwährende Verkündigung durch eine Gemeinschaft von Glaubenden ermöglicht ihm Gotteserfahrung. Dies entspricht der Grundauffassung von Inkarnation: „Die ganze Lehre von der Inkarnation, von jedem Niedersteigen Gottes zum Menschen, der ebenso wesentlich Leib wie Geist ist, richtet sich gegen jeden ‚reinen' Spiritualismus" (EA I 251). An der Verkündigung von historischen Ereignissen, in denen sich Gott verleiblicht hat, muß sich die Gotteserfahrung entzünden, will sie nicht Gefahr laufen, einem Immanentismus zu verfallen.

Die inkarnatorische Bewegung von außen nach innen wird in jeder höheren Religion durch eine Kirche als Institution gewährleistet. Hügel zitiert hier Ernst Troeltsch: „Nun aber ist es eines der klarsten Ergebnisse aller Religionsgeschichte und Religionspsychologie, daß das Wesentliche in aller Religion nicht Dogma und Idee, sondern Kultus und Gemeinschaft ist."[18] Durch die Kirche wird das Extra nos Gottes, seine „Over-againstness" (eines der Wortungetüme, die Hügel prägt, um seine Gedanken möglichst adäquat zum Ausdruck bringen zu können) festgehalten. Aus der Inkarnation und nicht aus einer direkten Einsetzung durch den historischen Jesus leitet Hügel nicht nur das Daß einer Kirche, sondern auch deren Ausformung und *konkrete Ämterstruktur* ab: „Entweder wird die Einheit der Kirche durch den Geist allein konstitutiert, und dann sind auch Priester und Bischof nicht wesentlich; oder die Einheit der Kirche wird konstituiert durch Geist und Sinne, und dann ist der Papst ebenso wesentlich wie Priester und Bischof" (EA II 248).

Für Hügel ist es unmöglich, daß sich die Fülle und Vielfalt religiösen Lebens in einem Einzelmenschen entfalten kann. Jeder einzelne vermag nur einige Seiten der Religion aktiv zu gestalten, andere wird er bewußt oder unbewußt vernachlässigen. Der notwendige Ausgleich der verschiedenen Richtungen kann darum nur auf überindividueller Ebene erfolgen. Erst eine *Gemeinschaft von Glaubenden* kann eine Balance der Kräfte ermöglichen, die wiederum das einzelne Element zu seiner vollen Fruchtbarkeit heranreifen läßt. Er verlangt, man solle „nicht nur gegenüber einseitigen Entwicklungen sehr duldsam sein, sondern wir werden sie sogar unter der Voraussetzung ermutigen, daß jede einzelne Fühlung mit den Elementen behält, die sie selbst nicht in Fülle entfalten kann, und daß sie sich und ihre besondere Begabung als nur eine der vielen verschieden

[18] E. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (Tübingen 1911) 25, zit. bei Hügel EL 327.

begabten Mitdienerinnen im Reich Gottes, als nur eine der zahllosen, sich gegenseitig ergänzenden, in der Vereinzelung immer nur sehr unvollständigen Darstellungen der vielseitigen Größe, der reichen Einheit der Menschheit, so wie Gott sie gewollt hat, und Gottes selbst betrachtet" (ME II 116). Die Aufgabe, Harmonie und Einheit der verschiedenen Elemente der Religion zu gewährleisten, kann nur eine sich über Zeit und Raum erstreckende Kirche erfüllen, denn auch ganze Kirchenprovinzen können und selbst die Weltkirche kann über Zeitalter hinweg bestimmte Formen der Religion überbetonen und andere vernachlässigen.

3. Innerkirchliches Leben und Dogma

Die Aufgabe des institutionellen Elements, die verschiedenen religiösen Elemente, Kräfte und Strömungen zu einem überindividuellen Ausgleich zu führen, veranlaßt Hügel, auch die durch diese Koordination entstehende Gemeinschaft der Glaubenden in traditioneller Weise als „Kirche" zu bezeichnen. In dieser so verstandenen Kirche, in der die mystische, die wissenschaftliche und die institutionelle Dimension der Religion einander durchdringen, stimmen diese verschiedenen Elemente ebensowenig lückenlos zusammen wie im einzelnen Gläubigen, sondern wollen sich voneinander lösen und sich gegenseitig unterjochen. Damit ist für Hügel die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden nicht ein Ort friedlichen Zusammenlebens, sondern der ständigen Auseinandersetzung, in der Konflikte zwischen den einzelnen Elementen und ihren Vertretern wesentlich sind. Im *Kampf* der gegensätzlichen Kräfte und im immer gefährdeten und „kostspieligen" Bemühen des einzelnen, dabei nicht unterzugehen, erblickt Hügel nicht eine Gefährdung der Einheit oder einen Mangel an Loyalität, sondern den Ursprung der *Fruchtbarkeit* der Kirche für das religiöse Leben.

Hügel selbst mußte diese Spannung leidvoll erfahren; aber er sieht gerade darin das *Kreuz* im Leben des Christen aufgerichtet, daß er lebendige Gotteserfahrung, wissenschaftliche Redlichkeit und Loyalität gegenüber der Institution zu verbinden sucht, ein Kreuz, das nicht passiv erlitten, sondern wirkmächtig, wenn auch schmerzlich, ausgestaltet werden muß. Kurz vor seinem Tod nahm Hügel zu einem indischen Mystiker Stellung, der sich zum Christentum bekehrt hatte, sich aber keiner Kirche anschließen wollte, um nicht in der Spontaneität seiner Glaubenserfahrung beeinträchtigt zu werden. Hügel schrieb, daß ihn selbst seine „Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche ... über zehn Jahre heißen Ringens und Kämpfens gekostet hat", daß er aber gerade dadurch die Erfüllung seines Lebens gefunden habe. „Ich schlage also nichts vor, dessen Preis ich nicht gut kenne. Dieser Preis ist wahrhaftig so groß, daß ihn nur ein starker Glaube zahlen kann. Aber der Gewinn ist hoch – der höchste, den eine solche Seele erlangen, den ihr Gott gnädigst schenken kann."[19] Im Kampf um die Kirche findet Hügel das Kreuz im Leben des Christen aufgerichtet.

[19] F. v. Hügel, Der Mystiker und die Kirche, in: Hochland 1924, 330.

Hügels Abkehr vom optimistischen Bild der Kirche und ihrer Entwicklung drückt sich darin aus, daß er zwar von Newman den Terminus „Organismus" übernimmt, in seinen Ausführungen aber meist schnell von „Organism" zu „Organization" überwechselt. Die Kirche ist für Hügel nicht primär der Organismus, wo ein Glied das andere auferbauen und stärken würde, sondern eher das Kampffeld einander entgegengesetzter Richtungen. Die Vorstellung vom Organismus stellt ihm das Ganze der Kirche allzusehr in den Vordergrund und schränkt damit die Freiheit und Eigenbedeutung des einzelnen in unerträglicher Weise ein. Das Bild vom Organismus würde ihm dazu dienen, daß die jeweilige Gestalt der Kirche als gottgewollt und sakrosankt erklärt und eine Kritik auch hinsichtlich der Einzelstrukturen unmöglich gemacht würde.

Nicht zuletzt dürfte Hügel den Organismusgedanken auch deshalb ablehnen, weil für ihn die *Dogmenentwicklung* in der Kirche keineswegs in der Form einer organischen Entfaltung stattfand. Viele von der kirchlichen Autorität vorgelegten Glaubenssätze erscheinen ihm als „eine Vergangenheit, die zwar in ihrer Zeit die ‚unendliche Vielfalt' einer prächtig lebenden Kleopatra hatte, heute aber, wie so viel Mumienstaub, in die weit geöffneten, flehenden Augen von lebendigen, lichtsuchenden Seelen geworfen wird" (EA II 6 f.).

Hügel nimmt alle Dogmen an und hält an ihrer prinzipiellen Notwendigkeit fest, glaubt aber doch, daß manche von ihnen einer so grundlegenden *Neuinterpretation* bedürfen, daß sie ihm „als wahr in einem nichtfaktischen Sinn oder in einem faktischen Sinn, der sich vom alten etwas unterscheidet" (EA II 109 f.) erscheinen. Die Dogmen sind ihm unfehlbare Äußerungen der Kirche im Hinblick auf ihren Gehalt an geistlicher Fruchtbarkeit und geistiger, religiöser Vertiefung, nicht aber notwendigerweise auch als historische Aussagen. „Meine klare Überzeugung hinsichtlich des streng historisch-phänomenalen Charakters der jungfräulichen Empfängnis und der leiblichen Auferstehung Jesu wäre nicht Glaube, sondern Wissenschaft."[20] Insgesamt steht die Unfehlbarkeit der Kirche unter der Bestimmung, „daß es tatsächlich unmöglich ist, daß Theologen, oder auch die kirchliche Autorität im allgemeinen, eine höhere oder nach Grad oder Art weiter ausgedehnte Irrtumsfreiheit haben sollten als die unseres Herrn; oder vielmehr, daß er weniger unfehlbar wäre als sie" (EA II 21). Nach Hügel hat sich nun Jesus in der zentralen Frage der Naherwartung des Reichs Gottes offensichtlich geirrt. Seine Vorstellungen über das Hereinbrechen des Reichs Gottes waren darum in ihrer historischen Bestimmung sicher nicht irrtumsfrei, sie waren aber unfehlbar hinsichtlich der aus ihnen entspringenden religiösen Fruchtbarkeit. Daraus ergibt sich Hügels Grundsatz für die Dogmenhermeneutik: Die Dogmen sind als Ausdruck persönlicher, religiöser Erfahrung zu verstehen und müssen auf den in ihnen enthaltenen Frömmigkeitsgehalt hin ausgelegt werden. Sie haben ihre Aufgabe primär darin, als *Anstöße für neue Glaubenserfahrungen* zu dienen. Es bleibt allerdings für Hügel unumstößlich, daß

[20] F. v. Hügel, L'Abate Loisy e il problema dei Vangeli Sinottici, in: Il Rinnovamento III (Mailand 1908) 224.

einige Dogmen des Christentums als geschichtlicher Religion selbst wieder einen historischen Kern neben ihrer religiösen Bedeutsamkeit enthalten müssen. Er legt aber nie fest, worin für ihn dieser unaufgebbare historische Kern des Christentums als inkarnatorischer Religion besteht.

4. Die Gefahren des institutionellen Elements der Religion

Auf dem Hintergrund der Notwendigkeit einer Kirche stellt Hügel auch deutlich die Gefahren dar, die sich aus einem Überwuchern des institutionellen Elements der Religion ergeben.

a) Unterdrückung der Wissenschaft

Hügel wirft der offiziellen Kirche vor, daß sie die Scholastik zum alleingültigen philosophischen System erheben will, das grundsätzlich auch die Herrschaft über die Naturwissenschaften beansprucht. Er betont dagegen, daß Philosophie und Naturwissenschaften grundsätzlich frei sein müssen. Auch „Lamentabili" und „Pascendi dominici gregis", die er mit päpstlichen Äußerungen gegen Galilei vergleicht (EL 340 f.), können Erkenntnisse der modernen Wissenschaften nicht dadurch verändern, daß sie diese pauschal des „Modernismus" verdächtigen.

Besonders bedrückend erscheint Hügel der Herrschaftsanspruch der kirchlichen Autoritäten über die historische Wissenschaft. Er gibt zu, daß die Geschichte „das Kreuz jeder institutionellen Religion, besonders einer so tief geschichtlichen, wie der römisch-katholischen Kirche" (EL 342) ist, und er hält es für eine wesentliche Aufgabe der kirchlichen Autoritäten, durch die Betonung der historischen Ursprünge des Christentums den Glauben vor Fideismus und Mystizismus zu bewahren. Auf der andern Seite sieht er aber auch: „Rom kann die historische Erkenntnis nicht anders machen, als sie ist" und kann auch nicht die Tatsache ändern, „daß die Menschen in der Vergangenheit sich des Unterschieds zwischen faktischem Ereignis und symbolischer Erzählung nur wenig bewußt waren, und daß die Menschen heute diesem Unterschied geschärfte Aufmerksamkeit widmen" (EL 344).

Hügel fordert, weite Teile des Alten Testaments, im Neuen Testament besonders das 4. Evangelium und aus späteren Jahrhunderten viele fromme Erzählungen nicht historisch, sondern symbolisch zu interpretieren. Er wendet sich gegen Amtsträger, die die Erkenntnisse der modernen historischen Methode unterdrücken wollen und die Erzwingbarkeit einer Lehre über die Wahrhaftigkeit, den Gehorsam über die Redlichkeit stellen. Er selbst folgt der Regel: „Sei ganz redlich – die Rechtgläubigkeit wird der Redlichkeit folgen."[21] Er vertraut darauf, daß auch bei wissenschaftlicher Wahrhaftig-

[21] Eine der Lebensregeln, die Hügel von Abbé Huvelin 1886 erhalten hatte. Abgedruckt in: Baron Friedrich von Hügel, Selected Letters 1896–1924, hrsg. v. B. Holland (London 1927) 58–63.

keit die historische Begründung des Christentums immer möglich sein werde. Eine autoritäre Begrenzung oder eine Festlegung auf bestimmte zu erbringende Ergebnisse lehnt er entschieden ab.

b) Unterdrückung persönlicher Freiheit und spontaner Frömmigkeit

Hügel wendet sich gegen jede Form von Gewalt, mit der religiöse Institutionen Überzeugungen Andersdenkender erzwingen wollen. Er stellt gegenüber der noch bestehenden Inquisition und ihren Methoden fest: „Exkommunikationen und darauf folgende Kirchenspaltungen sind nicht notwendigerweise einfachhin die Schuld der Ausgeschlossenen" (EL 352).

Einer speziell kirchlich-institutionell geprägten Frömmigkeit ist nach Hügel vor allem daran gelegen, jede spontane Neuheit im religiösen Leben zu unterbinden und das gewohnte Überkommene zu pflegen, das Einmalige, Herausragende, Besondere unter das Maß des Üblichen, Normalen, Regelbaren zu stellen; jede lebendige Aktivität zugunsten einer passiven, mechanischen Wiederholung zu verdrängen und die Sicherheit eines objektiv richtigen Vollzugs einer mutigen Lebendigkeit vorzuziehen (vgl. EA II 6–8).

Gegenüber dieser institutionalisierten und durch die Organisation vermittelten Frömmigkeit betont Hügel die *Unverfügbarkeit des religiösen Erlebnisses* des einzelnen Gläubigen, das seinen Wert in der Einmaligkeit, Spontaneität und Nicht-Reglementierbarkeit findet. Religiöses Leben gründet ihm nicht in der Institution, sondern bestimmt diese.

Der Vorwurf, den Hügel hier gegenüber Rom erhebt, es würde die persönliche Frömmigkeit unterdrücken, erscheint uns heute als sehr hart, zur Zeit der Modernistenverfolgung erwies er sich als durchaus berechtigt. Sogar Anton Gisler, der von neuscholastischer Seite die ausführlichste Schrift gegen den Modernismus verfaßt hatte[22], wurde des Modernismus angeklagt, weil er sich darüber erfreut gezeigt hatte, daß das religiöse Leben offensichtlich einen Neuaufschwung erlebte. Es wurde ihm entgegengehalten, „die Freude an einem solchen Erwachen sei der logische Weg zum Modernismus", denn es „sei ein solches Erwachen für die Kirche nicht das leiseste Hoffnungszeichen"[23]. Es erscheint uns heute als eine Tragödie, daß der Modernismus als die vielleicht bedeutendste *Frömmigkeitsbewegung* der neueren Kirchengeschichte vom sicherlich frommen Papst Pius X. und von einer religiös wenig fruchtbaren Neuscholastik zerschlagen wurde. Ein Neuaufbruch der Religion von unten bedeutete nach dieser Auffassung in sich schon Revolution, die es mit allem Mitteln zu unterdrücken galt.

c) Kirchliche Verfassung und weltliche Macht

In einem Brief an Tyrrell liest Hügel aus den Dokumenten des I. Vatikanischen Konzils eine eigenständige apostolische Autorität der Bischöfe heraus, die nicht von

[22] A. Gisler, Der Modernismus (Einsiedeln, Waldshut, Köln 1912).
[23] A. Gisler, Im Kampfe gegen den Modernismus (Stans 1913) 25.

Rom delegiert ist. Er weiß allerdings auch, daß diese Erkenntnis „von der römischen Politik praktisch verneint wird“[24]. Hier setzt seine Kritik an. Er spricht von einer „ruhelosen Absorption oder Eliminierung aller nicht-päpstlichen, nicht-kurialistischen Kräfte und Aktivitäten durch Rom... bis das vatikanische Konzil 1870 alle doktrinäre und disziplinäre Gewalt in die Hände eines monarchischen Papstes legte“ (EL 358). Den noch lebenden Pius X. greift er dabei wegen der Fortführung dieser immer zentralistischeren Politik erstaunlich offen an. „Es waren eifrig Glaubende, meist Laien und Nicht-Italiener, wie de Maistre, Chateaubriand, Stolberg, Görres, Veuillot und W. G. Ward, die Rom diese Politik aufdrängten. Und eifrige Glaubende, vielleicht wiederum meist Laien und Nicht-Italiener, mögen sich erheben, die erfolgreich zur Rückkehr zu einer weiteren und reicheren, einer wahrhaft katholischen Handlungsweise verhelfen werden“ (EL 359). Er beruft sich auf Rosmini und Newman als Gewährleute dafür, daß auch in der Kirche „Revolution und Despotismus immer die fruchtbaren Eltern füreinander sind“ (EL 360). Eine tatsächliche Hoffnung auf eine Rückkehr zur echt katholischen Handlungsweise hat aber Hügel zum Ende der Regierungszeit Pius X. nur dahingehend, daß sich der Weg des Papsttums so sehr ins Unerträgliche steigern würde, daß das ganze System zusammenbrechen müßte. Vielleicht aber, so meint er, wird die Vorsehung, wenn es heute dieses praktisch allmächtige Papsttum schon gibt, doch so gnädig sein, diesen ganzen Machtbereich „einem Papa Angelico zu geben, der es versteht, mit der einfachen, traditionellen Frömmigkeit und Güte, die immer noch ungebrochen unter uns lebendig sind, ein mitempfindendes Einfühlen, das sosehr fehlt oder so ärgerlich verdächtigt wird, mit allem, was wahr und edel ist mitten in den Wirren und dumpfen Wünschen unserer so sehr veränderten Welt, zu verbinden“ (EL 363). Nur wenn Rom seinen „Hunger nach äußerer politischer Anerkennung und nach Einfluß auf die Regierungen der Welt“ (EL 362) ablegen würde, nur wenn neben dem Papst auch die anderen Amtsträger und neben dem *Amtsträger* auch wieder der *Prophet*, der *Lehrer*, der *Professor*, der *Charismatiker*, der *Heilige* den ihnen zustehenden Platz einnehmen würden, nur dann könnte für Hügel das Gleichgewicht der Elemente der Religion und damit echter Katholizismus wieder erblühen.

IV. Ansätze zu einer Kirchenreform

Hügels Anregungen zu einer Reform der Kirche bewegen sich zunächst auf einem verhältnismäßig bescheidenem Niveau: Kirche ist ihm *Mittel zum Zweck* und verdient damit nicht mehr Aufmerksamkeit, als einem Instrument zukommt. Weil es ihm nicht um die ideale Kirche als die Verwirklichung des Reichs Gottes auf Erden geht, sind seine Anstrengungen von jeder Fieberhaftigkeit frei. Kirche steht von ihrem Ursprung her ganz in ihrer Aufgabe und muß sich so gestalten, daß sie ein möglichst *funktionsgerech-*

[24] Fr. v. Hügel, Selected Letters, 150. Brief vom 16. April 1908.

tes Instrument für die Erfüllung dieser Aufgabe darstellt. Von hier aus sind ihre Strukturen und ihre Ämter zu gestalten. Hügels konkrete Vorschläge hinsichtlich der Reform der Kirche sind von den praktischen Möglichkeiten seiner Zeit aus zu sehen und müssen uns darum heute verhältnismäßig konservativ erscheinen. Tatsächlich ergeben sich aber aus seiner theologischen Ortsbestimmung für die Kirche Möglichkeiten für praktische Schritte, die alle Versuche einer Kirchenreform, die sich im Kampf um Strukturen ihr Handlungsschema von einer verhärteten Ämterverfassung aufzwingen lassen, weit übertreffen. Die Funktionstüchtigkeit in der Erfüllung ihrer Aufgabe ist das höchste Gesetz, dem sich alle anderen Überlegungen letztlich zu beugen haben.

Subjekt des Glaubens ist für Hügel nicht die Kirche, sondern der *glaubende Mensch*, den die Institution in seiner religiösen Erfahrung fördern muß. Hügel kämpft darum gegen jede übersteigerte Betonung des Institutionellen und des kirchlichen Amtes. Ämter sind ihm als Ausgestaltung der Kirche als Ganzer wesentlich; er wehrt sich aber gegen die Vorstellung, sie seien die ganze Kirche. „Amtsträger in der Kirche sind nicht mehr die ganze Kirche, als Scotland Yard oder das Kriegsministerium oder das Oberhaus, wenn auch zugegebenermaßen notwendige Teile des nationalen Lebens, das Ganze oder das Ganze darstellende Beispiele des Lebens und der Fruchtbarkeit der englischen Nation sind." „Amtliche Organisation und Autorität sind immer Mittel, notwendige Mittel, des Lebens; Mittel, nicht Ziele; des Lebens, nicht des Todes" (EA II 17).

Mit dieser Festlegung schafft Hügel ein weites Feld für die Verantwortung der *Laien*. Den eigentlichen Repräsentanten religiösen Lebens sieht Hügel nicht im Amtsträger, sondern im Heiligen, in einem Laien wie Katharina von Genua. Zur Zeit des Antimodernismus war dies ein gefährliches Unterfangen: Fogazzaros Roman „Il Santo", der einen Laien als Heiligen und als Repräsentanten der Kirche gegenüber dem Papst schildert, kam auf den Index; Hügel trug der Versuch, in Rom eine Diskussion über die anglikanischen Weihen und ihre Gültigkeit zu erreichen, den Vorwurf ein, für einen Laien sei so etwas eine „impertinenza" [25].

Hügels Vorstellung vom innerkirchlichen Dialog ist durch seine Auffassung von *Reibung, Spannung und Konflikt* gekennzeichnet. Kirche ist ihm nicht primär die brüderliche Gemeinde, sondern Kampffeld einander widerstreitender Meinungen. Er sieht die *Einheit* der Kirche in einer *weiten Vielfalt* verwirklicht. Jede zu eng gefaßte Vorstellung von Einheit bedeutet ihm eine Verarmung, die zu einer Überbetonung der Ämter führen muß, die sich allzuleicht durch die Berufung auf ihre „Dienstfunktion" jeder Kontrolle entziehen und alle Elemente der Religion entweder auf sich konzentrieren oder unterdrücken.

Große Bedeutung erlangte Hügel als Vorläufer der *ökumenischen Bewegung*. Während er im katholischen Bereich durch die Modernistenverfolgung weitgehend unbekannt blieb, war er im ökumenischen Gespräch als dialogfähiger Katholik geschätzt. Bedeutende Anglikaner nannten ihn den führenden Apologeten des Christentums und be-

[25] Vgl. J. Heaney, The Modernist Crisis: v. Hügel (London, Dublin, Melbourne 1969) 25.

kannten, keinem lebenden Theologen so viel zu verdanken wie ihm. In Heilers „Der Katholizismus" ist Hügel nach Thomas von Aquin und Augustinus der am häufigsten genannte katholische Theologe. Die Universität Oxford verlieh ihm als dem ersten Katholiken seit der Reformation die Ehrendoktorwürde der Theologie.

Hügels Ziel, „die alte Kirche intellektuell so wohnlich zu machen, wie ich es vermag" [26], beschränkte sich nicht auf einen engen Konfessionalismus. Er nahm die Ergebnisse der evangelischen Exegese und der Religionsphilosophie weitgehend auf und versuchte, sie mit seinem überzeugt katholischen Standpunkt in Übereinstimmung zu bringen. Vor einem meist nichtkatholischen Auditorium bemühte er sich, immer in großer Loyalität zu seiner Kirche und unter klarer Betonung seiner katholischen Überzeugung, aber ohne jede Proselytenmacherei, Christentum und Religion zu lebendiger Fruchtbarkeit zu erwecken. Daß er dabei die Reformation, Luther und Calvin teilweise in recht vereinfachender Weise darstellte und ihren Anliegen nur bedingt gerecht wurde [27], bleibt zu bedauern, kann aber doch das Gesamturteil nicht ändern: „Der Freiherr Friedrich v. Hügel will uns als eine prophetische Gestalt erscheinen, die die Kirche in das ökumenische Zeitalter weist" [28].

[26] Briefe an seine Nichte, 75.

[27] Darauf macht besonders aufmerksam G. E. Hultsch, Kreuz und Vernunft bei Friedrich von Hügel (Diss. Wien 1970) 217–220.

[28] W. Dantine, Friedrich von Hügel, a. a. O. 54.

Walter Birnbaum

Atomphysik und Gesamtwissenschaft

Werner Heisenberg zum 70. Geburtstag

Die Entwicklungen der modernen Physik sind in das allgemeine Bewußtsein nur mit einer merkwürdigen, zwiespältigen Einschränkung eingegangen. Selbstverständlich sind jedem Menschen, vom Wissenschaftler bis zum einfachen Mann auf der Straße, die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaft gegenwärtig, jedem nach dem Grad seiner Verstehensmöglichkeiten; ihre Bedeutung jedoch wird in weitesten Kreisen hauptsächlich in ihren technologischen Anwendungen gesehen: Atomphysik ist Atombomben- und Atomreaktor-Physik. Aber auch im geistigen Bereich und bis in die Fachkreise hinein findet sich eine bestimmte Einschränkung: zwar leugnet niemand den außerordentlichen „Fortschritt" und die „Erweiterung" unserer Kenntnis vom Naturgeschehen, aber man sieht darin keine revolutionäre Umwälzung wissenschaftlichen Denkens, sondern eben den natürlichen Fortgang der Forschung, wie er sich entwickeln mußte, nachdem sich in der vorausgehenden „klassischen Mechanik" gewisse Unzulänglichkeiten herausgestellt hatten.

Demgegenüber äußert sich gerade wieder in den letzten Veröffentlichungen alter Kämpen der Atomphysik eine ganz andere Grundanschauung. Forschern wie W. Heisenberg und C. F. Freiherrn von Weizsäcker sind die Grundlagen der Atomphysik nicht Weiterbildung früherer Konzeptionen, sondern ein revolutionärer Neuansatz, nicht neue Einzelerkenntnisse, sondern ein neues Denken, ja nicht eine Angelegenheit nur des physikalischen Fachbereichs, sondern ein Phänomen von weit umfassenderer Bedeutung. Es war „wirkliches Neuland" der Wissenschaft, das hier betreten wurde, und das „kann nur gewonnen werden, wenn man an einer entscheidenden Stelle bereit ist, den Grund zu verlassen, auf dem die bisherige Wissenschaft ruht" (101). Damit ist der Gegensatz zur früheren Auffassung offenkundig.

Diese philosophische Seite der neuen Physik hat ihre Entwicklung gehabt; das zeigt sich, wenn man die große Reihe einzelner Vorträge und Aufsätze *Heisenbergs*, die jetzt vom Verlag Piper in einer gesammelten Ausgabe herausgebracht und damit leichter zugänglich werden[1]. Wie Heisenberg die Dinge heute sieht, offenbaren vor allem seine „Gespräche im Umkreis der Atomphysik"[2], die vor einiger Zeit

[1] Werner Heisenberg, Schritte über die Grenzen. Gesammelte Reden und Aufsätze (München 1971).

[2] W. Heisenberg, Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik (München 1969). Zahlen in Klammern ohne weitere Angaben beziehen sich auf dieses Werk.

ebenfalls bei Piper erschienen sind. Gern folge ich der Aufforderung des Schriftleiters dieser Zeitschrift, aus der Fülle der dort gegebenen Feststellungen und Anregungen im folgenden einige wenige Punkte herauszuheben.

Das kausal-mechanische Weltbild der alten Physik

Man kann die Entwicklungen nur vor dem Hintergrund der alten Physik, der sogenannten „klassischen Mechanik" verstehen. Diese verdankt ihre Ausprägung dem wissenschaftlich durchaus anzuerkennenden Bemühen, eine eindeutige, gesicherte, unangreifbare Grundlage zu schaffen. Sie sah die einzige Möglichkeit dazu so: sie faßte die Welt als ein Konglomerat materieller Punkte, den „Stoff"; diese Punkte würden durch Kräfte bewegt, und die Veränderungen seien allein in das Schema Ursache-Wirkung zu fassen. Kennt man alle Ursachen, die auf einen bestimmten Punkt wirken, so kennt man auch alle Wirkungen, und in jedem solchen Fall von Ursachen sind die Wirkungen wieder die gleichen. In dieser unausweichlichen Verzahnung gibt es also keine Ausnahmen – alles ist „bestimmt", determiniert. Laplace hat den zu seiner Zeit berühmten Satz aufgestellt: wenn ein Geist auf der Erde so umfassend und so groß wäre, daß er alle Gegebenheiten und alle Kräfte im jetzigen Zeitpunkt übersähe, dann bliebe seinem Auge für Gegenwart und Zukunft nichts verborgen – denn alles verläuft allein nach dem unverbrüchlichen Gesetz von Ursache und Wirkung.

Diese Anschauung hat im geistigen Diagramm etwa der letzten hundert Jahre, mit Kulmination um die Jahrhundertwende, eine ungewöhnliche Rolle gespielt. Sie breitete sich zunächst auch über andere naturwissenschaftliche Disziplinen aus, Biologie, Psychologie und auch Medizin. Sie drang auch in die Geisteswissenschaften, ja auch in die theologische Wissenschaft ein. Wurde ein Theologieprofessor Rektor seiner Universität, so geschah es oft, daß er in seiner Antrittsrede betonte: auch für die Theologie gelte nur, was „meßbar, zählbar, wägbar" sei (Holtzmann/Straßburg, 1878); das eigentlich religiöse Moment galt dann als eine Welt der Werte, die aber für die Wissenschaft nicht nur unzugänglich, sondern durchaus uninteressant war. Vor allem aber blieb der Determinismus nicht wissenschaftliche Theorie in seinem Bereich, sondern er wurde Weltanschauung, Weltbild. Durch seine anschauliche, übersehbare Objektivität schien er sich besonders dazu zu eignen.

Für die ganz offenkundigen Mängel dieser Weltanschauung war man merkwürdig blind. Sie konnte gerade den Anfang, den Ur-Sprung der Welt nicht erklären; wenn auch Beobachtungen und Berechnungen der Astronomie und Kosmologie den „Anfang" einige Milliarden Jahre weiter hinausschoben, so war damit nur das Problem, die Frage nach der Causa prima weiter hinausgeschoben, aber prinzipiell war man der Lösung keinen Schritt näher. Im Weltbild der Kausalität blieb deren Ursache im dunkeln. Der Determinismus konnte nur dann den Anschein eines geschlossenen Weltbilds haben, wenn man stillschweigend aus dem großen Verlauf der Welt den

Sektor der für uns einigermaßen übersehbaren Vergangenheit herausschnitt und das übrige auf sich beruhen ließ. Diese Unzulänglichkeit hatte nicht verhindert, daß der Determinismus als Weltanschauung in den letzten Jahrzehnten vor dem ersten Weltkrieg weithin die „Gebildeten" beherrschte; begreiflicherweise wurde dabei die Religion verdrängt, für die ja in diesem System kein Platz blieb.

Der neue Ansatz der Atomphysik

Der Angriff auf den Determinismus kam von völlig unerwarteter Seite, aber er geschah so gründlich, daß er sowohl die Weltanschauung wie die naturwissenschaftliche Grundtheorie überrollte.

Im Anfang unseres Jahrhunderts traten die Atomfragen stärker in das wissenschaftliche Interesse, und vor allem in den zwanziger Jahren wandte sich dann eine Gruppe junger Physiker dem Mikrobereich zu. Die Erfahrungen und Entdeckungen, die sie machten, waren zu ihrer großen Überraschung mit der kausalmechanischen Theorie schlechterdings nicht mehr zu vereinen und zu deuten. Um – im notgedrungen laienhaften Rahmen! – nur einige dieser neuen Erkenntnisse anzudeuten: Die Atome sind ja nicht die kleinste Einheit des Stoffs, ein Atom besteht aus einem Kern und verschiedenen dynamischen Elementarteilchen; aber bald wurde klar: diese „Teilchen" sind nicht einfach nunmehr kleinste Materie, sondern Materie wird zu Energie, wechselt gewissermaßen in den Energiezustand hinüber. Damit erwies sich die alte Grundformel „Kraft *und* Stoff" als nicht mehr haltbar. Es tritt die merkwürdige Erscheinung auf, daß Atom-Elemente teils als Korpuskel, teils als Welle aufzufassen sind – zwei Fakten, die nach unseren allgemeinen Begriffen einander ausschließen; Niels Bohr hat dafür die Formel „Komplementarität" geprägt. In den Strahlungen in diesem Mikrobereich liegt ferner eine beständige „Unstetigkeit" vor, also keine kausale Ordnung; wie sich mathematisch beweisen läßt – und Mathematik ist ja die einzige „Sprache", um die völlig unanschaulichen Verhältnisse der Mikrophysik zu beschreiben –, liegt diese Unstetigkeit in der Natur der Sache, nicht in einem noch unabgeschlossenen Forschungsstadium. Weiter ist diesem Bereich, wie Heisenberg ausführt, eine merkwürdige „Stabilität" eigen, das heißt eine Tendenz im Atom, nach Störungen von außen immer wieder in die ursprüngliche Form zurückzukehren, was aus den Prinzipien der klassischen Mechanik nicht zu erklären sei. Schließlich ergab sich eine unlösbare Verbindung zwischen dem beobachteten „Objekt" und dem beobachtenden „Subjekt", so daß von einer reinen Verobjektivierung der Natur, die das hohe Ziel der klassischen Mechanik war, nicht mehr die Rede sein konnte und das Subjekt-Objektverhältnis neu gefaßt werden mußte. Die Grundlagen der Natur zeigten sich also im Mikrobereich so völlig anders als im Makrobereich, daß die Prinzipien der „klassischen Mechanik" nicht mehr als *die* Theorie der Naturwissenschaft aufrechtzuerhalten waren: die Welt besteht nicht aus einem Konglomerat

kleinster Materiepartikel, auf die Kräfte von außen wirken, sondern im „Grund" gehen Materie und Energie ineinander über, und im subtilsten Bereich läßt sich – nach einer Bemerkung Heisenbergs – sagen, daß die Elementar-„Teilchen" nicht mehr oder noch nicht Materie, sondern, platonisch, „Urbilder der Materie" sind (326).

Damit ist die Allgemeingültigkeit der kausalmechanischen Theorie außer Kraft gesetzt. Selbstverständlich ist die Theorie als solche nicht einfach „beseitigt" – aber sie muß sich begnügen, nur an der ihr zukommenden Stelle, nur für einen Teilbereich in das neue Weltbild übernommen zu werden; sie hat ihren Ort da, wo es sich um starre oder praktisch starre Körper von einer gewissen Größe handelt. Für das Ganze der Weltwirklichkeit ist „ihre Basis zu eng" (119); sie ist nicht mehr als „ein idealer Grenzfall". Ihre Rolle als Weltbild freilich ist mit dieser Beschränkung restlos ausgespielt.

Die Gedanken und Anschauungen, die von Atomphysikern wie Max Planck, Niels Bohr und der jüngeren Gruppe, vor allem Heisenberg, von Weizsäcker, Pauli u. a. entwickelt sind, stehen damit so stark im Gegensatz zu jahrhundertalten Denkgewohnheiten, daß sie von Anfang und selbst heute noch umstritten sind. Ein bedeutender Münchner Physiker spöttelte am Anfang über die „Atomystik"; manche Fachvertreter versuchen auch die neuen Erkenntnisse mit den alten rationalen Denkformen zu bewältigen. Demgegenüber hat Heisenberg in seiner letzten systematischen Veröffentlichung, den „Gesprächen im Umkreis der Atomphysik", mit Klarheit und Schärfe die Unvereinbarkeit rational-kausalen Denkens mit den Verhältnissen im Mikrobereich dargelegt. Er erleichtert dabei seinen Lesern den Zugang zu diesen Gedanken und das Verständnis, indem er dafür die Form von Gesprächen wählt und chronologisch die Entwicklungen schildert. Das lockere Fortschreiten der Gedanken im Gespräch erlaubt auch immer wieder Ausblicke von der Atomphysik auf die wissenschaftliche Methodik in anderen Bereichen sowie auf das allgemeine Leben wie Gesellschaft, Politik und Religion, denn diese und gerade auch die letztere, die Religion, „gehören zu unserer Wirklichkeit" (288). Von den reichen Anregungen der „Gespräche" bezüglich dieser Probleme seien hier einige Einzelheiten hervorgehoben, zumal sich Heisenbergs Buch ja ausdrücklich auch an Nicht-Physiker wendet.

Das Problem Subjekt–Objekt

Im Umkreis der Atomphysiker begegnet allgemein eine bestimmte Haltung in den letzten Fragen der Erkenntnistheorie. Trotz der epochalen Entwicklungen fehlt ganz der naive Fortschrittsenthusiasmus, wie er bei der alten Physik wahrhaftig nicht selten war. Es wäre aber auch verfehlt, dabei von Skepsis oder gar von Resignation zu sprechen. Vielmehr liegt hier angesichts letzter Erkenntnisse eine Zurückhaltung, eine Bescheidung vor, die aus der Sache stammt und so stark ist, daß sie, rückwirkend, den Typ dieser Denker geprägt hat. Dieser Sachverhalt hängt damit zusammen, daß

den Kernphysikern der unbekümmerte Umgang der alten Physik mit ihren „Objekten", mit der „Materie" verlorengegangen ist. „Atome sind keine Dinge oder Gegenstände mehr" (171). Sie lassen sich also auch nicht vom „Subjekt" verobjektivieren. Vielmehr bezieht sich jede Wahrnehmung „auf eine Beobachtungssituation", und sie ist nur für diese „vollständig"; und selbst wenn zwei Beobachtungssituationen nach der komplementären Regel von Niels Bohr zusammenhängen, ist immer nur die eine Kenntnis vollständig, die andere unbestimmt (169). So stehen wir in diesen Grundverhältnissen nicht mehr der Natur „gegenüber", sondern was wir „fest"-stellen können, sind „Bestandteile von Beobachtungssituationen", und nur für die letzteren erhalten wir „empirische Gesetzmäßigkeiten" (170 f.).

Damit stehen wir allerdings in einer Situation, wo die Natur uns ihr letztes Geheimnis nicht preisgibt. Goethes Gedanken aus der Farbenlehre kommen uns in den Sinn: wir mühen uns vergebens, das Wesen der Welt um uns zu erkennen; Wirkungen werden wir gewahr. Mit der Kenntnis, welche Empfindungswirkungen von den Dingen auf uns auftreffen, müssen wir uns begnügen; an die Dinge selbst kommen wir nicht heran – wir müssen uns bescheiden.

So entsteht eine geistige Haltung, in der eine bestimmte, immer noch verbreitete wissenschaftliche Methodik unmöglich wird – jene frisch-fröhliche Verobjektivierung, in der der Forscher seinen „Gegenstand" unbeteiligt und überlegen abhandelt; wie etwa selbst eine gewisse Theologie in reiner Deduktion ihre „Objekte" bis hin zu Gott dem Herrn und innertrinitarischen Vorgängen fest und unbekümmert in den Griff nimmt. Eine solche Methodik wird sich heute von der Naturwissenschaft sagen lassen müssen, daß ihre Tage gezählt sind, daß sie zu einem Schicksal analog der alten Physik bereits verurteilt ist.

Ein neuer Ansatz wird dagegen etwa im Alterswerk von *Erich Przywara SJ* sichtbar. In den letzten von ihm veröffentlichten Arbeiten, besonders in „Logos" und „Kirche in Gegensätzen", liegt eine der Kernphysik analoge Subjekt-Objektbeziehung vor; der tiefste Begriff der strengen dogmatisch-geistesgeschichtlichen Entwicklung ist nicht eine knallige „Fest"-Stellung, sondern „Schwebe". „Kirche ist Schwebe des Zueinander und Ineinander von Wort und Sakrament, Evangelium und Liturgie."

Eigenartig ist die Konsequenz, die der verstorbene protestantische Tübinger Systematiker *Karl Heim* aus den kernphysikalischen Arbeiten gezogen hat; sie ist sozusagen eine äußerste Möglichkeit nach der nicht-materialistischen Seite hin. Karl Heim sagte mir einmal – es war noch vor dem ersten Weltkrieg –, seiner Überzeugung nach müßte sich „heutzutage" ein systematischer Theologe in wenigstens einem naturwissenschaftlichen Fach auskennen; so studierte er nach seiner theologischen Habilitation Physik. In einer Arbeit „Die Wandlung im naturwissenschaftlichen Weltbild" (Hamburg 1951) hat er seine Sicht dieser Entwicklungen in sehr originalen Gedanken dargelegt. Besonders tiefen Eindruck macht ihm der in der Kernphysik nachgewiesene unlösbare Zusammenhang von Subjekt und Objekt, der nicht auf irgendwelchen Spekulationen beruht, sondern unwidersprechliches experimentelles Ergebnis ist. Mit

diesem Hineingenommensein des lebendigen Subjekts „in den letzten Urbestand der Wirklichkeit, mit der wir zu tun haben", ist das Gesamtbild der atomaren Welt „nicht mehr ein totes Etwas, das unserem Geist fremd gegenübersteht, sondern es ist etwas Seelisches und Lebendiges geworden, etwas, das in einer wenn auch noch so entfernten Analogie zu dem steht, was wir im menschlichen Bereich ein Ich nennen". Die Andersartigkeit uns gegenüber mag noch so groß sein – dennoch begegnet hier ein Seelenleben, ja ein Bewußtsein, und die Größe des Abstands der Analogie „bedeutet keineswegs, daß das Bewußtsein, auf dessen entfernte Spuren wir hier stoßen, auf einer tieferen Stufe stände als unser eignes Innenleben". Denn es kann „unermeßlich weite und reiche Welten des Bewußtseins geben, zu denen wir Menschen aus Mangel an Erfahrung keinen Zugang haben"; und vielleicht steht dieses „schicksalhafte Gesetztsein" unter der gleichen Frage nach dem Woher und Wohin, wie wir selbst auch.

Man mag mit dieser Auslegung mitgehen oder nicht – auf jeden Fall wird klar, wie tief die Überwindung einer materialistischen Denkweise bereits in die Naturbetrachtung eingedrungen ist. Eine Konsequenz wird daher auch sein müssen, die alte Trennung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften aufzuheben. Sie hatte nur ein gewisses methodisches Recht, solange es Naturwissenschaft mit dem „Stoff" im Gegensatz zum „Geist" zu tun hatte. Das ist vorbei. Hier sind die Grenzen zum mindesten fließend geworden.

Konsequenzen der Komplementarität

Wenn im folgenden noch eine weitere „Einzelheit" behandelt wird, so ist das nicht so zu verstehen, als ob methodische Begriffe der Atomphysik für sich zu anderen Wissenschaften in Beziehung gesetzt werden sollten. Vielmehr sind gewisse „Einzelheiten" einigermaßen anschauliche Erscheinungsbilder der neuen Methode im Ganzen; am Schluß soll dann eine Zusammenfassung der Grundlagen versucht werden.

Eine solche Einzelheit ist das Phänomen der *Komplementarität*. Der Ausdruck war 1927 von *Niels Bohr* geprägt worden; er sollte „eine Situation beschreiben, in der wir ein und dasselbe Geschehen mit zwei verschiedenen Betrachtungsweisen erfassen können", wie die bekannte Erscheinung von Korpuskel und Welle. Beide schließen zwar einander aus, aber „erst durch das Nebeneinander der beiden widersprechenden Betrachtungsweisen wird der anschauliche Gehalt des Phänomens voll ausgeschöpft" (113).

In dieser These, die nicht auf Spekulation, sondern auf Erfahrungen beim Experiment beruht, stecken also zwei wesentliche Momente. Einerseits wird der unvermeidbare Zusammenhang zwischen Objekt und beobachtendem Subjekt ausgesagt, der eine reine Verobjektivierung, wie sie das Ziel der alten Physik war, ausschließt. Zu-

gleich wird damit gesagt, daß das „Objekt", wenigstens für uns, immer komplementär erscheint.

Besonders für die zweite Seite finden sich in der Literatur zur Atomphysik mancherlei Beispiele dafür, daß diese Anschauung nicht als auf den physikalischen Bereich beschränkt zu denken ist. So hat Niels Bohr in einer Diskussion über Biologie gesagt, man könne die Grundlagen dieser Wissenschaft nur komplementär fassen: die eine Seite sei der physiologische, physikalisch-chemische Funktionsablauf, die andere sei das, was man nur „Leben" nennen könne, und erst beide zusammen ergäben das Ganze; es bestätige sich dabei sogar das Gesetz der Unschärferelationen: je genauer man den funktionalen Ablauf untersuche, um so mehr entschwände das „Leben", und ähnlich umgekehrt.

Im psychologischen Bereich hat Heisenberg einmal ein besonders eindrückliches Beispiel gegeben: die „prinzipielle Komplementarität zwischen Überlegung und Entscheidung" [3]. Bei den Entscheidungen im Leben ist gewiß ein möglichst genaues rationales Abwägen der positiven und negativen Gründe erforderlich. Aber dann kommt ein Moment, wo wir alle Argumente, die durchdachten und die vielleicht bei weiterem Nachdenken zu erwartenden, einfach beiseiteschieben, weitere Erwägungen abschneiden und „entscheiden": die Entscheidung ist nicht nur das Ende der Überlegung, sondern *schließt sie aus*. So umschließt der psychologische Vorgang einer Entscheidung zwei Teilvorgänge, die einander ausschließen, aber komplementär zusammengehören.

Es entsteht die Frage, ob diese Grundstruktur modernster wissenschaftlicher Methodik, die zur Beschreibung dessen, was ihr von der Wirklichkeit entgegentritt, auf sozusagen einphasige Begriffe verzichtet und ein zweiphasiges, wechselphasiges System bereithält, nicht überhaupt in den verschiedensten Wissenschaftszweigen bessere Ergebnisse als bisher liefern könnte. Das ist zu bejahen.

Für die Medizin leuchtet ohne weiteres ein, daß auch für sie die These richtig ist, die Niels Bohr für die Biologie aufgestellt hat. Weithin gilt zumal im klinischen Alltag der Funktionsablauf, vielleicht sogar nur das Funktionieren einzelner Organe als das abzusteckende Beobachtungsfeld – demgegenüber das „Leben", diese gewachsene Einheit von Natur und Schicksal, belanglos bleibt, obwohl doch erst beide komplementäre Glieder der Mensch sind. Eine solche Auffassung nach dem Gesetz der Komplementarität hätte dann auch sehr bestimmte therapeutische Konsequenzen.

Auch in der theologischen Wissenschaft – um diese als Beispiel zu wählen – kann die Befreiung vom Zwang zu einphasigen Begriffen zu sehr sachgerechten Beschreibungen führen. In der Christologie bietet sich die Komplementarität für den Sachverhalt, den die Lehre von der göttlichen und der menschlichen „Natur" Christi ausdrücken will, geradezu an. Auch das Problem der Theodizee – die den Glauben bedrängende Frage, wie das Übel in der Welt, Leiden und Böses, mit Gottes Gerechtigkeit und Vollkommenheit vereinbar sei – könnte durch einen komplementären Bezug

[3] W. Heisenberg, Physik und Philosophie (Stuttgart 1959) 200.

so formuliert werden, daß ohne Abgleiten ins nur Weltanschauliche ein christlich leichter zu verstehender Satz entsteht.

Schließlich dürfte in der Komplementarität als wissenschaftlicher Methodik ein ungemein wertvoller Hinweis für die Behandlung der Fragen liegen, die auf die gegenwärtige Religionsforschung vor allem von der Religionsgeschichte her zukommen. Das übliche alte christliche Geschichtsbild: Altes Testament – Neues Testament – Abendländische Kirchengeschichte – Gegenwart wird ja als *religiöses* Bild immer blasser, weil seine Basis in ihrer Eingleisigkeit für das moderne Bewußtsein zu schmal geworden ist. Angesichts der bedeutenden archäologischen Entdeckungen im mittleren und fernen Osten und dem gegenwärtigen Einströmen fernöstlicher Religiosität[4] hat das Alte Testament nur mehr in christologischem Bezug Bedeutung. Das Handeln Gottes mit Israel, also Israels Geschichte kann für uns nicht mehr die alleinige Quelle der Gotteserkenntnis jener Zeit sein. Israel tritt erst gegen Ende des 2. Jahrtausends vor Chr., kaum vor 1200, in das Licht der Geschichte; was tat denn Gott mit den von ihm erschaffenen Menschen bis dahin, in den Jahrtausenden vorher? Und war denn die Fürsorge für diese halbnomadischen Wüstenstämme Israels das einzige Geschäft des Herrn der Welt? Auch von andern Völkern sind uns Spuren tiefer und reiner Gotteserkenntnis bekannt geworden. Es wird Aufgabe künftiger Religionsforschung sein, die neuen Erkenntnisse von Religiosität aus dem mittleren und fernen Osten mit Israel und auch mit Hellas zusammenzuarbeiten. Und da dies nur so möglich ist, daß Jesus Christus, „dieser Einzige", wie Hölderlin sagte, im Mittelpunkt dieses unseres neuen größeren Gottesbilds bleibt, erscheint eine prinzipielle Komplementarität dafür die gegebene wissenschaftliche Methode.

Sucht man im bisherigen wissenschaftlichen Denken eine Analogie zur Komplementarität zu finden, so kann man wohl am ehesten an *Schleiermacher* (1768–1834) und seine Identitätsphilosophie denken. Auch er entwickelt seine Thesen nicht in einphasigen Begriffen, sondern in „Gegensätzen". Allerdings sind bei Schleiermacher diese Gegensätze nicht kontradiktorisch, nicht ausschließend, sondern sie bedeuten immer nur ein Überwiegen des einen Moments über das andere; das hängt mit dem obersten Grundsatz seiner Wissenschaftslehre zusammen, wo Sein und – als dessen Ausdruck – Wissen einander gegensatzlos durchdringen, identisch geworden sind. Schleiermacher hat damit in seiner Weise eine Art Weltformel gewonnen. Indem dann aus der absoluten Identität das reale und das ideale Sein gegensätzlich auseinandertreten, erscheinen die Bereiche der Natur und der Vernunft, denen als Wissenschaftsformen Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft – im weitesten Sinn, als Wissenschaft von den „Taten des Geistigen" – zugeordnet sind. So wahrt Schleiermacher die Einheit aller Wissenschaft, und er führt ihre Beschreibungen in Gegensätzen durch. Wenn er diese Gegensätze nicht als kontra-diktorische, sondern als überwiegende bezeichnet, so ist das schließlich nur der Ausdruck für die Zusammen-

[4] Vgl. U. Mann, Theogonische Tage (Stuttgart 1970).

gehörigkeit des Gegensätzlichen, die die Komplementarität in der Physik ebenfalls voraussetzt und handhabt.

Der Hinweis auf Analogien mit Schleiermacher wird uns später noch ein wichtiges Argument für die Eingliederung des neuen Denkens in das geistesgeschichtliche Ganze liefern.

Schließlich erscheint naheliegend, auf Tendenzen zumal in der protestantischen Theologie hinzuweisen, die die einphasige Begriffsbildung für diese Wissenschaft ebenfalls zu überwinden suchen, dafür jedoch „Paradoxalität als theologische Denkform" setzen (H. Schröer, 1970). Aber eine Analogie zum komplementären Denken der Atomphysik wird sich dabei schwerlich ergeben. Denn nimmt man den Begriff des Paradoxen in seiner allgemeinsten Form, als Eintreten des Unerwarteten, so würde sich dafür eher der Begriff der Kontingenz empfehlen, und *W. Pannenberg* hat ja mit viel Kunst versucht, mittels dieses Begriffs eine Parallele zwischen der „Geschehens-Kontingenz", der alttestamentlichen Erfahrung vom unvorhergesehenen Eingreifen Gottes in die Geschichte, und der Kontingenz von Ereignissen im Mikrobereich, den „Unstetigkeiten" und Quantensprüngen zu sehen und so für naturwissenschaftliche und theologische Problematik „eine gemeinsame Ebene vorbereitend zu umreißen" [5]. Nimmt man jedoch Paradoxie in dem philosophisch strengen Sinn, wo damit zwei aus demselben Obersatz durch logische Operationen abgeleitete Ergebnisse, die aber einander diametral widersprechen, bezeichnet sind, so kann in keiner Weise zwischen Paradoxie und Komplementarität eine Analogie, eine Verwandtschaft gesehen werden. Denn Paradoxie ist dann ein Scheitern des rein verstandesmäßigen, intellektualistischen Denkens in einer Denkoperation am einzelnen. Komplementarität aber ist aus einem grundsätzlich anderen Denken geboren, aus einem Denken im Ganzen, man kann auch sagen: aus einem organischen Denken.

Erst mit diesem Begriff dürfte das neue Denken der Atomphysik gegenüber dem alten in seiner Mitte charakterisiert sein. Es bleibt noch übrig, dies nachzuweisen.

Die beiden wissenschaftsmethodischen Denkformen

Wie schon angedeutet, handelt es sich bei der kernphysikalischen Wissenschaft nicht einfach um eine Fortsetzung und Erweiterung der kausalen Mechanik, sondern um einen Neuansatz, um ein „neues Denken".

Diese These hat Heisenberg vor allem in seinen „Atomgesprächen" mit weit mehr Nachdruck und Entschiedenheit als je zuvor durchgeführt: ohne ein „neues Denken" seien die Ergebnisse der Atomphysik nicht zu erreichen gewesen. Das führt von selbst zu der Frage weiter, ob dieses „neue Denken" speziell der Atomphysik eigen ist, oder ob nicht damit überhaupt ein neues wissenschaftliches Modell aufgestellt ist.

[5] K. Müller – W. Pannenberg, Zur Theologie der Natur (1970).

Fragt man deshalb, was in den „Atomgesprächen" als die Natur dieses neuen Denkens angegeben wird, so bekommt allerdings wohl schon der Laie, unbedingt aber der normale Wissenschaftler einen Schock; denn bisher erschien Atomphysik als ungeheuer komplizierte, nur wenigen zugängliche mathematische Verfahrensweise. Jetzt aber werden wir zunächst in eine ganz andere Richtung geführt: von Niels Bohr heißt es, er habe „intuitiv" eine Vorstellung von der Struktur der Atome gehabt, ja er habe zunächst seine Resultate nicht durch Berechnungen und Beweise, sondern durch „Einfühlen und Erraten" gewonnen, und es ist die Rede von seinem „untrüglichen Instinkt" für diese Dinge (57 ff.). Später spricht Heisenberg in einem Gespräch mit Prof. Butenandt von der „entscheidenden Rolle der Phantasie gerade auch in den Naturwissenschaften"; nach der sorgfältigen exakten Arbeit gelinge „das Zusammenordnen der Tatsachen doch nur, wenn man sich in die Phänomene eher hineinfühlen als hineindenken kann" (254). Der Mathematik bleibt dann die Aufgabe der exakten Beschreibung und der Nachprüfung der Phänomene und Vorgänge.

Wie das alles gemeint ist, läßt sich – exkurshaft – zunächst gut mit zwei Professorenanekdoten beleuchten, die heute noch in der mit solchen Dingen gesättigten Atmosphäre von Göttingen erzählt werden. Von dem großen Mathematiker David Hilbert wird berichtet, ein Besucher habe ihn nach einem jungen Mitarbeiter gefragt, den er früher bei ihm kennengelernt hatte. „Ach", sagt Hilbert, „der hat die Wissenschaft aufgegeben und ist Schriftsteller geworden – für die Mathematik hatte er nicht genug Phantasie." – Als Göttingens größter Mathematiker Friedrich Gauß noch als Bub in der Dorfschule saß, wollte der Lehrer in der Klasse Ruhe haben, um etwas zu lesen, und dachte die Kinder für lange mit der Aufgabe beschäftigt, die Zahlen von 1 bis 100 zu addieren. Aber nach wenigen Augenblicken meldet sich der kleine Gauß: „Herr Lehrer, ich bin fertig." „Du kannst doch unmöglich so schnell die Summe gezogen haben!" „Doch, denn 1 + 100 ist doch 101, 2+99 ist wieder 101, man braucht also nur die Zahlenpaare mit 101 zu multiplizieren." Das ist mathematische Phantasie!

Geht man den obigen Andeutungen nach, so wird klar, daß hier ein Denken geübt wird, bei dem nicht nur der reine kahle Verstand, sondern der ganze innere Mensch samt Fühlen, Phantasie und Willen am Erkenntnisakt beteiligt ist; das ist die „Struktur" des neuen Denkens (102). Man kann auch sagen: das reine Verstandesdenken ist nur ein „Teil", aber das neue Denken erfordert das „Ganze" des Menschen.

Die Dinge liegen hier entsprechend dem Verhältnis von kausaler Mechanik und Atomphysik, wie es schon oben dargestellt wurde. Das methodische Denken der alten Physik war rein rational – Ratio im Sinne von Verstand, nicht von Vernunft. Das hing damit zusammen, daß in dieser Wissenschaftsform alles Interesse auf das einzelne gerichtet war; Zusammenhänge wurden hergestellt, indem man Einzelheiten zusammenfügte, addierte. Aber damit kommt man bestenfalls zu einer „Gesamtheit", wie es eine unten genauer anzuführende Philosophie nannte, nie zu einem „Ganzen", denn nach dem alten Satz Platons ist „das Ganze mehr als die Summe seiner Teile". Denn das Ganze ist immer ein Organismus.

Der Atomphysik aber drängte sich, da das rein rationale Denken in ihrem Bereich versagte, die Notwendigkeit auf, die von ihr beobachteten Phänomene und Vorgänge anders zu verknüpfen; das gelang nur mit einem Denken, an dem *alle* „Fühlhörner des Geistes" beteiligt waren, und es stellte sich heraus, daß ein solches Denken wirklich den Grundstrukturen der Natur entspricht; unser Denkvermögen wird, wenn es gesund und nicht verbildet ist, von den gleichen ordnenden Kräften geleitet wie die Natur in ihren Grundstrukturen auch (142).

Es handelt sich also um zwei verschiedene Denkformen, um zwei Möglichkeiten, die uns entgegentretende Welt zu erfassen, zu ordnen, geistig zu bewältigen: die eine, die sich auf das rein Rationale beschränkt, die andere, die, weil sie mit allen seelisch-geistigen Organen arbeitet, am besten ganzheitlich genannt wird. Die Kernfrage ist: sind beide Denkformen „wissenschaftlich"? Ist es die eine mehr, die andere weniger? Wie ist dann ihr Verhältnis zueinander? Ist nur die eine Form „streng wissenschaftlich", die andere eher „künstlerisch"?

Bevor auf diese Fragen eine abschließende Antwort versucht wird, sei auf eine historische Parallele hingewiesen, die das Problem gut klären helfen kann.

Die „intellektuelle Anschauung" der Frühromantik

Die Frühromantik stand ähnlich wie in unserem Jahrhundert die Atomphysik vor der Aufgabe, das völlig auf das Rationale und Zweckhafte eingeschrumpfte Denken des Rationalismus aus seiner Enge zu befreien. Eine der besten Darstellungen dieses damals „neuen Denkens" findet sich bei dem Schellingschüler *Ignaz Thanner* (1770–1856), ein Vergessener, für den selbst die heutigen Neuauflagen der katholischen wie der evangelischen Enzyklopädien kein Stichwort haben; die philosophischen Sammelwerke begnügen sich mit bruchstückhaften, oft auch fehlerhaften Bemerkungen. Aber das schmale Bändchen „Die Idee des Organismus" (München 1806) und „Enzyklopädie" (München 1809) sind Fundgruben für unser Problem[6].

Thanner entwickelt seine Thesen sehr präzis aus seiner Identitätsphilosophie, so daß er sich in vielem mit Schleiermacher berührt. Für unser Problem wichtig ist seine immer wiederkehrende Unterscheidung von Idee und Begriff, von Spekulation und Reflexion. Die Idee ist „ihrer Natur nach" das, was den Organismus „wie aus einem befruchteten Keime hervortreibt". Sie zu erkennen ist daher nur möglich, indem man ihrem produktiven Gang folgt, genetische Betrachtung also der einzige Weg, das wahre Sein der Dinge aufzunehmen. Das ist die Geistestätigkeit der Spekulation, sie folgt der Entfaltung vom Höchsten in das Besondere und Einzelne. Demgegen-

[6] Eine berichtigte Darstellung über Thanner – soviel ich sehe die erste seit mehr als hundert Jahren – in meinen „Theologischen Wandlungen von Schleiermacher bis Karl Barth" (Tübingen 1963) 20 ff., 26 ff. und ö. Dort auch die Literaturnachweise.

über faßt der Begriff – der sich zur Idee verhält wie der Körper zum Geist – die konkrete Erscheinung, beschreibt sie, stellt sie nach logischen Gesichtspunkten zusammen, kann auch aus ihnen zu höheren Gesichtspunkten abstrahieren – aber man kommt damit nie zum Wesentlichen, zur Idee, und selbst wenn sich der Begriff der Ordnung der Idee nähert, hat er doch „Ordnung nur angenommen", aber es ist kein Leben darin. Diese Tätigkeit in Begriffen heißt Reflexion.

Wissenschaft nun ist bei Thanner allein „die dynamische Ansicht des produktiven Geistes, der Spekulation, im Gegensatz der mechanischen, bloß reflektierenden, bloß logischen des Begriffs", die nicht Wissenschaft, sondern im besten Fall „Erudition", „Gelehrsamkeit" ist, als „Anhäufung von Einzelnem". Wissenschaft aber tendiert „in jeder Beziehung zur Vollendung, innerer und äußerer", und ist gerade „durch diese Tendenz zur Einheit und Totalität charakterisiert".

Es handelt sich also nicht darum, einer exakten Forschung „pragmatisch historische, teleologische Prinzipien" unterzuschieben. Vielmehr: „In unserer Betrachtung gilt einzig der Causalnexus der Tatsachen so wie derselbe mit kritischer Genauigkeit zu erheben ist. Das Bild der Ereignisse wird durchaus *faktisch* entworfen auf dem Wege der *empirischen* Untersuchung. . . . Aber dieses Bild wird dann in seinem *Urbilde* als dessen Nachbild erkannt"; das philosophische Auge erfaßt den höheren Sinn, es ist gleichsam „der Geist Gottes, der über diesem und jenem Theile der Schöpfung schwebt". Dieses wissenschaftliche Verfahren nannte man in der Frühromantik „die intellektuelle Anschauung". Sie umfaßt also „das Ideale wie das Reale"; damit wird ausdrücklich die idealistische Philosophie abgewehrt, weil sie „das Reale verkürzt".

Eine solche ganzheitliche Betrachtung der Wissenschaft war damals nicht nur naturwissenschaftliche Theorie der Philosophen, sondern Praxis von Wissenschaftlern verschiedenster Fächer; so gehören in diesen Kreis Johann Wilhelm Ritter, Experimentalphysiker und Strahlentheoretiker in München („Physik als Kunst", 1806); die beiden Königsberger Anatomen Ernst von Baer („Zwei Worte über den jetzigen Stand der Naturgeschichte", 1822) und Karl Friedrich Burdach; der Botaniker Franz Unger, der Physiologie Friedrich Kielmeyer und viele andere.

Als einer der letzten, zugleich bedeutendsten gehört zur Wissenschaftsauffassung dieser Gruppe der Dresdner Leibarzt des königlichen Hauses, Philosoph, Graphiker und Maler und Freund Goethes *C. G. Carus* („Grundzüge allgemeiner Naturbetrachtung", 1823). Ich möchte ihn wenigstens in einem bestimmten Bezug erwähnen, weil sich in W. Heisenbergs Vorträgen mehrfach Spuren davon finden, daß er sich mit Carus beschäftigt hat; in einem Brief vom 3. 9. 69 schrieb er mir, daß er fast sein ganzes Leben hindurch die Art dieses organischen Denkens, „wie wir es etwa in besonders eindrucksvoller Form bei Carus finden, mit dem Denken der modernen exakten Naturwissenschaft und der Logistik zu verbinden" versucht habe. Bei Carus steht, ähnlich wie bei Thanner, auch das Wort Organismus beständig im Mittelpunkt seines wissenschaftlichen Denkens; er ist ihm ein Gebilde, „das ein Ganzes ausmacht", und, um seiner Idee gemäß zu wachsen, „sich Werkzeuge, Organe schafft" und sich

durch immer erneutes „Teilen", wie schon bei der Zellteilung, fortentwickelt. Man muß nur beachten, daß Carus „teilen" im Sinn von „sich teilen" gebraucht; wir würden heute wohl eher sagen: sich gliedern. Hier liegt der Unterschied zum Mechanismus: der Organismus „verjüngt sich" beständig, eben durch Teilung, der Mechanismus wird zusammengesetzt und nützt sich ab. Von dieser wissenschaftlichen Theorie aus ist nun besonders interessant, wie Carus zumal im Alterswerk die Rückwirkung dieses ganzheitlichen Denkens auf den Denker selbst hervorhebt. Die Schrift „Über den Begriff und Vorgang des Entstehens" von 1859 schließt mit dem Satz: „Menschen, denen im geistigen der rechte organische Sinn eigen ist, d. h. diejenigen, welche etwa so folgerichtig und natürlich denken, wie die Pflanze oder das Tier sich körperlich gestaltet und wächst – sie werden stets einen merk-würdigen Gegensatz darstellen zu denen, deren Denken mehr ein bloßes Zusammensetzen aus von außen gegebenen Vorstellungen ist und insofern dem mechanischen Aufgebautwerden einer Maschine mehr als einem von selbst fortwachsenden Organismus verwandt bleibt." – Geradezu klassisch hat Carus einmal in seinen „Lebenserinnerungen" (ed. Zamnick, S. 125) diesen wachstümlichen Entwicklungsprozeß zwischen seiner Forschung und seiner Gesamtpersönlichkeit an seinem Verhältnis zur Religion dargestellt; er sagt: „Nachdenken und Vernunft haben nach und nach intuitiv in mir den Glauben an Christus und die Offenbarung entwickelt ..., so bin ich ganz auf umgekehrtem Wege, nicht von Gefühl und Glauben und Gehorsam ausgegangen, sondern durch die Forschung und Entwicklung des Geistes bin ich christlich geworden", so daß „mir immer das allerindividuellste Verhältnis zu Gott, was von keiner Form mehr weiß, das nächste ist."

Das Verhältnis von rationalem und organischem Denken

An diesem Exkurs in die Frühromantik wird nun endgültig klar: auch in dem modernen Denken, das sich in der Physik entwickelt hat, handelt es sich um zwei Grundformen möglicher Bewältigung dessen, was uns in der Welt entgegentritt. Die eine Form ist die, die in der kausalen Mechanik ausgebildet ist. Sie mag am besten rational, mechanistisch, intellektualistisch genannt werden. Ihre Tendenz geht auf das einzelne in seiner konkreten Erscheinung. Ihre große Leistung ist die Akribie, die sie selbst ausgebildet, zu der sie die gesamte wissenschaftliche Arbeit erzogen hat.

Die andere Form ist das organische Denken. Es erfaßt das Ganze, verknüpft sowohl die Einzelheiten, wie es auch bisweilen ohne sie, frei von sich aus in blitzartiger Erleuchtung – so berichtete der Biologe Hans Driesch seine Wandlung vom mechanistischen zum organologischen Denker – das Wesentliche im Kern erkennt, und die Nachprüfung der Richtigkeit dieser „Schau" dann dem rationalen Denken zur Aufgabe macht. Jeder Forscher kennt die Erfahrung, wie man sich bisweilen in harter, rationaler Arbeit vergebens müht, ein Problem in den Griff zu bekommen – und

plötzlich, etwa am Morgen nach einem erquickenden Schlaf, liegt alles klar vor dem geistigen Auge.

Man wird also sagen dürfen, daß zwischen dem „neuen Denken" in unserer Zeit und dem Denken der Frühromantik strukturell starke Analogien bestehen. Selbstverständlich ist nicht an eine Abhängigkeit zu denken; dazu bietet auch die Literatur keinen Anlaß. Man wird vielmehr in eine tiefere Schicht gehen müssen: immer, wenn im Verlauf der Zeit der geheimnisvolle Grundstrom platonischen Geistes wieder einmal an die Oberfläche kam und das abendländische Denken befruchtete, hatte das eine besondere Blüte der Wissenschaften zur Folge. Schleiermacher hat ja als erster den gesamten Platon in eine adäquate deutsche Form gebracht; seine Übersetzung wurde noch vor wenigen Jahren vom Lambert Schneider Verlag neu vorgelegt, und man darf fragen, ob Schleiermacher stärker als der große Theologe oder als Praeceptor Germaniae in platonicis auf das deutsche Geistesleben gewirkt hat. Ebenso ist offenkundig, wie stark zumal Heisenberg sich mit Platon beschäftigt hat. In diesen Tiefenschichten liegt wohl die Analogie zwischen der Frühromantik und der Gegenwart begründet. Und man muß folgern: wo das rationale Denken als „das" wissenschaftliche Denken angepriesen wird, ist nicht Moderne, sondern auslaufendes 19. Jahrhundert.

Zu dem Verhältnis der beiden Denkformen zueinander wird etwa soviel gesagt werden dürfen: Beide Formen sind wissenschaftliche Operationen des Geistes – insofern wird man Thanner nicht vollständig folgen können. Wir müssen nur endlich die Präpotenz, die geistige Zwangsvorstellung aus dem 19. Jahrhundert, besonders seiner zweiten Hälfte, überwinden, die uns einreden will, das rationale Denken sei *allein* das wissenschaftliche. Das ist weder wahr noch auch nur richtig. Die Atomphysik hat, gedrungen von ihren experimentellen Erfahrungen, den Durchbruch zum „neuen Denken", dem organischen gemacht, und damit der gesamten Wissenschaft den Weg aus Beschränkung und Erstarrung gebahnt. Das wissenschaftliche Denken, das zu den höchsten Geistestätigkeiten gehört, dessen der Mensch fähig ist, kann gewiß nur aus dem Ganzen der menschlichen Geisteskraft entwickelt werden, nicht aus einer Teilkraft, der Ratio allein.

Man wird deshalb den Unterschied beider auch nicht als ausschließend, als kontradiktorisch bezeichnen können, sondern eher die Schleiermachersche Formel von der überwiegenden Gegensätzlichkeit anwenden mögen. Denn auch im strengsten rationalen Denken wirkt ja doch, sozusagen aus dem Hintergrund, noch der Drang zu einem Blick aufs Ganze mit, und das organische schließt natürlich nicht die Logik aus. Vielmehr stehen beide in einem Verhältnis gegenseitiger Reizung zu immer reinerer Entwicklung: die Gewöhnung an strenge rationale Beobachtung dort, wo sie angebracht ist; die Selbstzucht in einer solchen Tätigkeit wird auch die anderen „Fühlhörner des Geistes" zu immer feineren Organen erziehen, und ebenso wird der immer schärfere Blick für das Wesentliche den Ansatz für die Einzeluntersuchung immer mehr auf das Ganze hinleiten.

Versucht man das Verhältnis beider Denkformen modern auszudrücken, so wird man der oben erwähnten Formulierung Heisenbergs bezüglich Überlegen und Entscheiden einen Hinweis entnehmen dürfen. Analog wird man sagen dürfen: beide Denkformen sind gleichwertige wissenschaftliche Geistestätigkeiten; als solche haben sie natürlich auch gewisse Gemeinsamkeiten; aber wegen der Gegensätzlichkeiten, die sie unterscheiden, stehen sie nicht in einem Verhältnis des größeren oder geringeren Wertes, sondern sie stehen rein unter dem Gesetz der *Komplementarität*. Die These ist richtig, denn auch das besondere Charakteristikum der Komplementarität, die Unschärfenrelation, ist im Verhältnis der beiden Denkformen vorhanden.

Es ist, um einen Vergleich zu brauchen, wie bei der Betrachtung eines Gemäldes. Man muß kunsttheoretisch die Einzelheiten untersuchen, den Untergrund, die Farbmischung, die Farbstellung, den Pinselstrich; aber man wird damit nie zu einer Erfassung und Würdigung des Bildhaften kommen, und andererseits wäre es lächerlich, sich, in wahrscheinlich unterbewußter Abhängigkeit von der alten mechanistischen Physik, kunstgeschichtlich auf Einzeluntersuchungen, auf Formales zu beschränken und auf das „Bild" als Gehalt samt Deutung zu verzichten. Tritt man jedoch einige Schritte zurück, so wird zwar das einzelne unscharf, aber nun läßt sich das „Ganze", das „Bild" erfassen. Zur künstlerischen Betrachtung genügt der Blick auf das Bild, aber die kunstwissenschaftliche erfordert beide Betrachtungsweisen. Heisenbergs Satz über Korpuskel und Welle tritt uns wieder vor Augen: „Erst durch das Nebeneinander der beiden widersprechenden Betrachtungsweisen wird der anschauliche Gehalt des Phänomens voll ausgeschöpft" (113).

So ist es die Leistung der Atomphysik für die Gesamtwissenschaft: sie hat das organische Denken vor dem Forum der Wissenschaft sozusagen wieder hoffähig gemacht, sie hat das rationale und das organische Denken als komplementär zur einheitlichen wissenschaftlichen Methode vereint.

UMSCHAU

Kirchensteuer als Mandat?

Eine Anfrage an Staat und Kirche

Ein aktueller Anlaß (Einstellung der Wochenzeitung „Publik") hat vielerorts die Diskussion um die Kirchensteuer wieder aufleben lassen. Zu diesem Gespräch soll im folgenden ein grundsätzlicher Beitrag geleistet werden. Vorab sei als Prämisse anerkannt und festgehalten, daß jede Begründung einer solchen Steuer theologisch, wenn nicht ideologisch, befrachtet ist und wohl auch bleibt. Daß selbst eine Argumentation, die sich in dieser zugegebenermaßen heiklen Frage über naheliegende emotional bedingte Beweisgänge hinaus zur Rationalität bekennen möchte, subjektiv eingefärbte und damit anfechtbare Gründe erbringen wird, sei hiermit zugestanden. Über eine solche Voraussetzung ernstlich zu diskutieren, lohnt sich für keine Seite: sie bleibt in alle Überlegungen einbezogen.

Eine prinzipielle Neuorientierung und langfristige Neuplanung des Komplexes „Kirche, Staat und Geld des einzelnen" erscheint uns jedenfalls überfällig. Die gängigen Begründungen für die Pflicht von Kirchengliedern, ihre Kirche als solche auch materiell zu unterstützen und dies nun nicht (wie man es sich ja auch denken könnte) in Form einer freiwilligen Spende, sondern als Steuer, die zudem vom Staat für die Kirche einbehalten wird, brauchen hier nicht wiederholt zu werden: sie sind einsichtig und sind es gleichermaßen nicht (oder nicht mehr). Sie appellieren an die Vernunft oder an den guten Willen ihrer Wertadressaten, ohne mit versteckten Drohungen der Unbotmäßigkeit oder gar des Unglaubens zu sparen. Und doch gelingt es ihnen kaum, das am historischen Gewissen der Menschen geschärfte allgemeine Unbehagen auszuräumen. Das mag mit daran liegen, daß eine derartige Beweiskette heute nicht mehr nur binnenkirchlich erstellt werden dürfte, sondern sich als gesellschaftsbezogen und gesellschaftskritisch erweisen müßte. Schwierigkeiten macht ja eine Steuer des Staats ohnehin. Nöte verursacht die Kirche ebenfalls genug. Gegenüber einer so engen Verbindung der beiden „Negativwerte" aber muß sich der Unwille geradezu häufen. Eine praktikable Lösung deutet sich nur an, wenn man tiefergehend beide, Kirche wie Steuer, befragt.

An den Anfang dieses Fragens sei nun gleich – etwas ungewohnt zwar und wohl recht vorschnell – eine konkrete Antwort gestellt: mit „Kirchensteuer" der Zukunft ist weder eine Steuer im bisherigen Sinn noch ihre ausschließliche Beziehung auf die Kirche und deren Aufgaben im herkömmlichen Verständnis gemeint. Das alte Modell weicht einem neuen Vorschlag: der einzelne „Steuerpflichtige" (oder besser: der „Gemeinschaftsverpflichtete") hat künftig eine rechtswirksame (wenngleich revidierbare) Erklärung darüber abzugeben, welche gemeinschaftsgebundene (!) Verwendung seines Geldes er wünscht. Er kann sich dabei zwischen drei gleichrangigen Möglichkeiten entscheiden, nämlich ob er sein Geld wie bislang der Kirche anvertrauen will (nicht mehr muß!) oder ob er es dem Staat für eigens zu fixierende Aufgaben gibt oder ob er es einem besonderen Fonds als „tertium comparationis" (für Aufgaben der Entwicklungshilfe, der Caritas u. ä.) zur Verfügung stellt.

Dieses Reformmodell hat für sich, daß eine neue Freiheit des einzelnen gegenüber dem Staat wie der Kirche sich vereinigt mit dem „Zwang" zu sozialverantwortetem Verhal-

ten (die Summe darf ja nicht mehr für eigene Zwecke einbehalten werden wie etwa nach einem bisherigen Kirchenaustritt). Durch seine Entscheidung ist aber der einzelne Mensch als Bürger wie als Christ den beiden Gesellschaftsmächten Staat und Kirche gegenüber in einem Teilbereich erst eigentlich frei: er zahlt keine „Steuer" im herkömmlichen Sinn mehr, sondern er beauftragt von Fall zu Fall die von ihm unter dreien ausgesuchte Institution, unter einer derart individualisiert öffentlichen Kontrolle sein Geld in seinem Sinn einzusetzen. Es handelt sich also um ein „Mandat", um dessen Erteilung durchaus geworben werden soll und das unter bestimmten Rechtsförmlichkeiten wieder zurückgenommen werden kann. Die Kontrolle über die Verwendung der Einzelmittel erfolgt nicht wie bisher ganz anonym über das Parlament bzw. über die Offenlegung der kirchlichen Haushaltspläne, sondern (noch halbwegs) individuell und konkret, da die „Mandatssteuer" eben bei Unzufriedenheit vom einzelnen ohne Beschlußfassung letztlich doch undurchschaubarer Gremien von heute auf morgen wieder anders verteilt werden kann.

Der mögliche Einwand, den wir vor allem von kirchlicher Seite erwarten, um dieses Mandat entstehe notwendigerweise eine Art „Kulturkampf" zwischen Staat und Kirche als den wahrscheinlichen Hauptinteressenten, läßt eine noch tiefergehende Begründung des Modells zu. Ein wirklicher Interessenkonflikt kann doch wohl nur dann entstehen, wenn die Kirche auch weiterhin von der (oft uneingestandenen) Vorstellung ausgeht, der Staat verfolge mit seinem Arbeiten grundsätzlich ihr konträre Zwecke. Führte die Kirche jedoch durch Selbst- wie Fremdreflexion die längst fällige Klarstellung durch, was sie gerade als Kirche tun soll und was sie zu lassen hat, dann könnte sich herausstellen, daß so manche gesellschaftspolitisch sicher notwendigen Verwendungsgebiete der bisherigen Kirchensteuer ebenso gut hätten vom Staat besetzt werden können, da sie nicht als spezifisch kirchlich gelten dürfen. Es handelt sich doch wohl um ein und denselben Menschen, dem alle Anstrengung zugute kommen soll, ohne daß man ihn und seine Bedürfnisse nach Seele und Leib und entsprechender Sorge auseinanderdividieren dürfte. Hätte man sich früher auf die mutige Einsicht eingestellt, gewisse Gebiete der Sorge von vornherein dem Staat überlassen zu müssen, so wären manche Entwicklungen aufgehalten worden, die heute vor aller Augen ablaufen. Wo viel Geld ist (wie in der Kirche der Bundesrepublik), wird es auch leichter ausgegeben als da, wo es durch Appelle an den einzelnen und die entsprechende Rechenschaftsablegung dauernd neu „erobert" sein will.

Unser Vorschlag kann nur dann realisiert werden – die gewiß schwierigen, aber gleichwohl nicht unüberwindlichen technischen Details hier einmal ausgeklammert –, wenn sich in der Kirche die Einsicht durchsetzt, daß jede der drei möglichen Entscheidungen (für Kirche, Staat oder Fonds) von genuiner „Kirchlichkeit" zeugen kann, wenn diese sich auch (nach gegenwärtiger Meinung wenigstens) in den beiden letzten Fällen höchstens indirekt zu äußern weiß. Jede der verschiedenen Möglichkeiten, für die sich der einzelne zu entscheiden vermag, muß jedenfalls kirchlicher- wie staatlicherseits als (im juristischen wie theologischen Sinn) gleichberechtigt anerkannt sein. Dieses neue Grundrecht des einzelnen sollte also in Kirche und Staat gegen allen Wandel (bei wechselnder politischer oder kirchlicher Konstellation) gesichert werden. Eine etwaige partielle Identifikation mit der Kirche müßte dann in ihren materiellen Konsequenzen (um die es ja in vielen Fällen geht) nicht zum heißumkämpften „Kirchenaustritt mit allein bürgerlich-rechtlicher Wirkung" führen und sich sogar mit der Exkommunikation (als einer doch wohl recht unangemessenen Sanktion) bedrohen lassen. Andererseits wäre es künftig nicht mehr möglich, aus Gewissensgründen Geld zu sparen, da die „Steuer" des aus der Kirche Ausgetretenen nicht ihm zugute käme, sondern etwa dem Staat zur Durchführung dringend notwendiger kostenintensiver Reformpolitik. Der Vorschlag stellt un-

seres Erachtens jedenfalls – auf seine theologische wie kirchenrechtliche Bedeutsamkeit hin richtig bedacht – keine Provokation der Kirche dar – und doch eine: der eventuelle augenblickliche Verlust an Geld führt ebenso augenblicklich zu einem Gewinn an Freiheit für den einzelnen wie für die kirchliche Gemeinschaft und darüber hinaus zu einer Humanisierung der Gesamtgesellschaft in einem Teilbereich. Wenn die Kirche den Mut und den guten Willen aufbringt, gesellschaftliche Belange auch als die ihren zu erkennen und zu akzeptieren, dürften sich auch die Mittel dafür finden lassen, der „Realutopie" einer Mandatssteuer einen theologisch wie juristisch gangbaren Weg zu ebnen.

Horst Herrmann

Raum als Herausforderung

Zur Lage im Kirchenbau

Das Baureferat der Erzdiözese München-Freising lud unter der Leitung von Diplom-Ingenieur Architekt C. Theodor Horn im Neubau der Abtei St. Bonifaz in München zu einer Kirchenbautagung ein. Die Tagung erfolgte auf dem Hintergrund einer Ausstellung von Architekturfotos, die P. Dr. Herbert Muck SJ vom Archiv und Institut für Kirchenbau in Wien zusammengestellt hatte. Das Motto der Tagung und Ausstellung lautete: „Raum als Herausforderung – neue Formen kirchlicher Präsenz". Eine Einführung in die Ausstellung und ein im Auftrag des Baureferats gedrucktes Heft „Räume für kirchlichen Dienst" erläuterte die Thematik, die auch H. Muck bei der Eröffnung der Tagung kurz umriß.

Danach geht es wesentlich um die Anpassung an die explosionsartig anwachsende Großstadt, die eine Kirche nicht als Dominante, sondern als zugeordnet zu einem Gesamtplan integrieren kann. Bei diesem Integrationsprozeß hat der Architekt die „verschiedenen Verhaltensformen" der Gesellschaft stärker zu beachten. Er muß lernen und lehren, „Räume zu nutzen" und die „Überlagerung der Funktionsbereiche" – ein Gedanke von Bakema – zu ermöglichen. Die „Mehrfachnutzung" von Räumen scheint eine wichtige Aufgabe. Dieser Kirchenbau, der sich um „ein situationsgerechtes Angebot echter Dienste" müht, steht selbst unter dem „Druck der Situation".

Die Idee des Praktikablen, die in solchen Gedanken sinnfällig wird, erhält eine eigene Ideologie: „Die Religion, die einen Tisch als Zentrum des Handelns im Mittelpunkt ihres Versammlungsraums nahelegt, muß ihren Kirchenraum als Leerraum konzipieren." „In seiner gestalteten Leere eignet dem Kirchenraum ein wesentlicher Zug. Er ist Bild der Erwartung." Diese Interpretationen von H. Muck wurden von Dr. Kahlefeld theologisch vertieft. Kahlefeld betonte, daß der Abendmahlsraum für die christliche Liturgie maßgebend sei. Der heidnische und jüdische Tempel ist überwunden. Das heißt, der Christ ist nicht mehr an einen heiligen Ort gebunden. Er ist frei von jeder Art mythischer Sakralität. So konnte schließlich C. Theodor Horn in seiner Zusammenfassung das „Streitgespräch über Sakral und Profan" als beendet ansehen. Nach Horn bahnt sich eine Konsolidierung an. Der Kirchenbau befinde sich nicht mehr in einer Krise. Es gehe nicht mehr um „feste Figurationen", sondern darum, „Gemeinde zu bilden".

Diese Gedanken, Entwürfe und Normen waren überzeugend aus den Forderungen unserer Zeit und Umwelt heraus entwickelt. Man sollte sie sehr beachten und eher weiter kultivieren als vernachlässigen. Allerdings entstammen sie so sehr dem Konkreten und Praktischen, daß man auf die sich ändernden Erfordernisse und Fragen bei einer Tagung kaum allgemein gültige Antworten und Rezepte geben konnte. Planer, Bauherren und Architekten werden mit den Gemeinden diese Aufgaben von Fall zu Fall angehen und lösen.

Die Problematik einer solchen Interpretation des Kirchenbaus besteht in ihrer Einseitigkeit. Wenn die Anpassung an die städtebauliche Situation, die anerkanntermaßen chaotische Züge trägt, und die Anpassung an eine Gesellschaft, die mehr und mehr zur Masse degradiert wird, den Kirchenbau so vorrangig bestimmt, daß die religiöse und liturgische Prägung zurücktritt, dann beginnt die normative Kraft des Faktischen ihre totalitäre Herrschaft. So fanden sich in den in scholastischer Thesenform vorgetragenen Leitsätzen des Architekten Uhl aus Wien außer dem Begriff einer „christlichen Freude" keine spezifisch christlichen oder neutestamentlichen Elemente für den Kirchenbau mehr. Mit solchen Grundsätzen – man möge diese Formulierung verzeihen – eines christlichen „Marzipansozialismus" nähern wir uns auch den Grenzen des intellektuell noch Verkraftbaren. Denn diese Thesen funktionieren die Kirche zu einem Verein um, dessen Maxime in der beherzigenswerten Forderung „Seid nett zueinander" gipfelt. Professor Huber – verantwortlich für die Ausstattung des Kirchenraums – brachte denn auch das Maß zum Überlaufen, als er eher mißverständlich als unsachlich sich froh als Möbelverkäufer bekannte. Er versuchte damit, die ideologischen Forderungen nach einer mobilen Ausstattung eines grundsätzlich leeren Kirchenraums ironisch aufzufangen.

Den emotionalen Höhepunkt der Einwände bot Dr. Hugo Schnell, der langjährige Redakteur der Zeitschrift „Das Münster". Seit fünfzig Jahren begeisterter Vorkämpfer der liturgischen Bewegung und ein anerkannter Verfechter des Sakralbaus, sprach Schnell offen von der Krise des Kirchenbaus und erklärte das, was vor sich ging, als „Sterben". Man konnte sich dem Eindruck dieser Elegie auch dort nicht entziehen, wo sich ihr Klagen in Widersprüche verwickelte. Nachdruck erhielt die Diskussion, als Dr. Fellerer vom Ordinariat München die Frage stellte, ob der Kirchenraum zuerst Ort der Begegnung mit Gott sein solle oder Raum reiner Mitmenschlichkeit.

H. Muck suchte diese zentrale Alternative abzudrängen. Er forderte mit eindeutiger Front gegen Fellerer auf, man sollte sich entschließen, keinem Diskussionsteilnehmer zu unterstellen, er stünde nicht auf dem Boden des Glaubens. Diese Forderung versuchte – was recht durchsichtig war – die Frage nach der Notwendigkeit einer religiösen Form auf demokratischem Weg abzuschneiden. Derartige Versuche bemerkte man nicht nur im Tagungsverlauf, sondern sie wurden im Beiheft klar formuliert: „Für eine Darstellung von Bewußtsein und Erfahrung der Transzendenz durch gegenwärtiges Bauen fehlt es an Voraussetzungen für eine überzeugende Symbolik und deshalb auch an Verständnis seitens der Baubenutzer" (S. 14). „Die routinierte und zuletzt sinnwidrige Fortführung einst lebendiger Sakralsymbolik hat diese entwertet" (ebd.). „Für uns ist die Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrem gemeinsamen Bemühen um christliche Lebensverwirklichung als Zeichen viel bedeutungsvoller als die Symbolik des Gebäudes, über die sich schwer reden läßt" (S. 15). Diese Sätze führen sehr weit, weil das Wort Symbolik in der Theologie ein Äquivalent für das Credo, das Glaubensbekenntnis ist. Und die Symbolik des alten Kirchenbaus war nichts anderes als die Architektur des Glaubens, der Gottesverehrung und schließlich die Darstellung einer allgemeingültigen Anthropologie. Sicher hat man recht, wenn man es ablehnt, diese Symbolik historizistisch oder rezeptartig in Architekturen zu simulieren. Die Aufgabe aber bleibt; denn wenn es nicht möglich sein sollte, in der bildenden Kunst religiöse Grundanliegen und Wirklichkeiten sichtbar zu machen, wird es wohl auch nicht möglich sein, sie in der Sprache zu formulieren. Christentum oder frohe Botschaft könnten sich dann nicht mehr inkarnieren und Gestalt annehmen, sie wären gestaltlos. Sicher darf man den anderen nicht unterstellen, sie stünden nicht auf dem Boden des Glaubens. Das gilt für den subjektiven Bereich. Objektiv aber ist es möglich, daß Diskussionspartner sich nicht nur von den Wahrheiten der Frohbotschaft entfernen, sondern daß sie bisweilen sogar einfach Unsinn reden.

Bei aller Wahrung der persönlichen Integrität sollte man in den Diskussionen die sachlichen Unterschiede deutlich beim Namen nennen.

Einen wesentlichen Beitrag zum Thema Freiheit des Christenmenschen leistete Dr. Kahlefeld, wenn er feststellte, daß die christliche Feier an keinen bestimmten Ort gebunden ist und an keine Architektur eines Tempels. Und doch hat Christus den Tempel auch das Haus seines Vaters genannt. Man darf nicht übersehen: Die Christen des Neuen Testaments hatten kaum eine Möglichkeit, eigene Architekturen zu errichten. Wo wir etwa, wie in Dura Europos, vorkonstantinische Anlagen finden, gibt es auch Ansätze zu einer bedeutsamen Symbolik, das heißt zu einer religiösen Aussage in Bau und Bild. Dazu hat die Kirche bis auf den heutigen Tag Bauten geschaffen, deren Symbolik den modernen Menschen nicht nur anspricht, sondern trifft. Auch heute noch betet die Kirche beim Kirchweihfest: „Voll Schauer ist dieser Ort. Gottes Haus ist hier und die Pforte des Himmels." Damit will sie nicht mythologische Fabeleien weitergeben, sondern bewußt machen, daß in diesem Bauwerk das konsekrierte Brot aufbewahrt wird, das ist der Leib Christi, der mit Gottheit und Menschheit auch ohne Gemeinde an diesem Ort anwesend ist. Ferner trägt der Altarstein auch heute noch Reliquien in sich. Er ist ein Grab. Und die Er-Innerung an die Kreuzigung Christi vergegenwärtigt hier und jetzt das Geheimnis von Leben und Tod, das auch uns prägt. Deshalb spricht auch die neue Liturgie noch von einem Opfer, weil Wasser und Blut über den Altarstein fließt. Bau und Liturgie der Kirche bieten auch das Fundament für jede Anthropologie, weil sie in der Feier des Geheimnisses von Leben und Tod definieren, was der Mensch ist. Man kann den Raum auch dieser Gehalte berauben und einer „Mehrfachnutzung" zur Verfügung stellen. Wo diese Not besteht, besitzt der Christ tatsächlich diese Freiheit. Gewonnen hat ein solcher Raum aber anthropologisch kaum.

Die Tagung und Ausstellung stand unter dem Motto: „Raum als Herausforderung". Man definierte allerdings kaum, was man unter der Vokabel Raum zu begreifen habe. In den meisten Fällen verstand man darunter Nutzraum („Mehrfachnutzung", „Nutzungsdynamik"). Raum kann als geometrisches oder technisches Phänomen verstanden werden, das keine Bedeutung beansprucht. Mit Kant können wir diesen Raum als subjektive Kategorie des Menschen verstehen, in der er sein eigenes Dasein entwirft. Raum kann aber auch – wie Max Beckmann sich ausdrückt – „Palast der Götter" sein, das heißt eine fest begrenzte Höhle bilden, in der wir im Bild und Schattenriß eine Welt von Geheimnissen wahrnehmen, die wir erkennen sollten und zwischen denen wir uns zu entscheiden haben. Arthur Schopenhauer und Platon wußten um diese Bildhöhle. Clemens von Alexandrien und die Kabala verstanden den Raum als Ort der Gottheit. Wolfgang Schöne – Kunsthistoriker in Hamburg – wußte, daß nur in einem begrenzten Bildraum (nicht in einem technisch-mathematischen Raum) Gottesdarstellungen möglich sind.

Deshalb sagte schon Philo der Jude (1. Jh. n. Chr.), der Tempel sei ein Bild des Weltalls. Fassen wir die Welt rein technisch als Energiereservoir auf, das man ausnutzen kann, dann wird es sich empfehlen, sich allein an politischen und sozialen Gegebenheiten zu orientieren. Ist aber diese Welt eine Schöpfung oder Mitteilung, so haben wir sehr darauf zu achten, wessen Mitteilung sie ist und welcher Art ihre Informationen sind. Der anthropologische Charakter jeder Architektur und besonders des Kirchenbaus besteht darin, daß sie diese Welt deuten. Architektur ist wesentlich Interpretation von Welt oder Kosmos, weil die Baukunst die Erde und das Licht in eine Ordnung fügen. Deshalb wies Kleffner (Essen) in bedeutsamer Weise auf den Charakter der „Widmung" im Kirchenbau hin. Der Bau ist einem Geheimnis in uns und in der Welt gewidmet oder geweiht und erschöpft sich nicht nur im Nutzen.

Die Bemühungen der Tagung erhielten ihren Höhepunkt in einem Vortrag von Professor Christian Norberg-Schulz aus Oslo mit dem Thema: „Mensch, Raum und Archi-

tektur". Norberg-Schulz zeigte die anthropologische Struktur des Bauens anhand der Geschichte und Literatur auf. Er warnte vor den chaotischen Ballungen der Städte. Ein Satz von Lynch über Los Angeles legte die Problematik eines reinen Nutzbauens bloß: „Es ist, als ob man eine lange Zeit irgendwo geht, und wenn man endlich ankommt, entdeckt man, daß nichts da ist." Gegen diese Situation unserer Großstädte, die auch die Bauten der „Mehrfachnutzung" verdächtigt, stellte der Gelehrte wie ein Leitmotiv für jeden Baumeister das Wort von Saint-Exupéry: „Ich bin ein Städtebauer; ich habe die Karawane auf ihrem Weg angehalten. Sie war nur ein Samen im Treiben des Windes. Ich aber widerstehe dem Wind und grabe den Samen in die Erde ein, damit die Zedern zum Ruhm Gottes emporwachsen."

Herbert Schade SJ

Die Inkonsequenz eines Atheisten?

Leszek Kolakowski und die christliche Tradition

Nach Auskunft des Herausgebers Gerhard M. Martin im Vorwort zu diesen Traktaten eines humanen und theologischen Atheismus[1] bezeichnete sich Leszek Kolakowski selbst als einen „unkonsequenten Atheisten", andere, vor allem ideologische Gesinnungsgenossen, nennen ihn sogar einen verkappten Dominikaner, wie unlängst Tadeusz Nowakowski in einem Rundfunkessay darlegte. Wenn je ein Buch solche Epitheta zu rechtfertigen scheint, so ist es vor allem dieses, weil nirgends sonst Kolakowski den Christen mehr Mut zu ihrer eigenen Identifizierung mit ihren authentischen religiösen Symbolen und Traditionen macht als in diesen 8 Essays. Mit einer Ausnahme stammen sie sämtlich aus der Zeit von 1963 bis 1969, da Kolakowski noch Verwalter des Warschauer Lehrstuhls für Geschichte der modernen Philosophie war. Nach seiner Entlassung im März 1968 lehrte er an den Universitäten in Montreal und Berkeley, und seit August 1970 gehört er dem Lehrkörper des All Souls College in Oxford an. Ebenfalls mit einer Ausnahme wurden alle Essays bereits in polnischer Sprache veröffentlicht: teils als Vorträge in Sammelbänden, teils als Einleitungen zu Editionen philosophischer Werke. Die vielfältigen Anlässe, aus denen die hier versammelten Essays entstanden sind, verdeutlichen, daß es sich hier weniger um eine vom Verfasser vorausgeplante Arbeit handelt, sondern lediglich um eine autorisierte Selektion von leitmotivisch verwandten Beiträgen mit dem erklärten Ziel, „aus fanatischen Christen keine fanatischen Atheisten, sondern tolerante und aufgeklärte Christen" (8) zu machen.

Zum Ausgangspunkt seiner atheistischen Konfrontation mit der christlichen Tradition – sie reicht von Christus, dem Propheten und Reformator, über Erasmus und Pascal bis zu Teilhard de Chardin und Mircea Eliade – wählt Kolakowski den Konflikt zwischen dem laizistisch-sozialistischen Humanismus und der katholischen Welt in seinem Heimatland Polen, um an diesem Problem seine „Kleinen Thesen de sacro et profano" – so der Titel des ersten Beitrags – zu illustrieren. Im Prozeß einer wachsenden Laizisierung, deren Triebkräfte das Anwachsen der Städte und das Anwachsen der Bildung sind, entdeckt Kolakowski schöpferische Elemente, die in dem Maß zu einer Regenerierung des Katholizismus führen, als auch die Kirche – freiwillig oder gezwungenermaßen – sich von politischen Machtansprüchen und materiellem Besitz löst. Unterscheidend zwischen einem integralistischen und einem offenen Katholizismus, sieht Kolakowski in diesem die soziale Gestalt des echten katholischen Bewußtseins, ohne ihn – wegen seiner Öffnung in alle assimilierbaren Richtungen hin

[1] Leszek Kolakowski, Geist und Ungeist christlicher Traditionen. Stuttgart: Kohlhammer 1971. 150 S. Kart. 9,80.

– mit einem religiösen Indifferentismus zu verwechseln. Die Chance eines solchen offenen Katholizismus erblickt Kolakowski in der Koexistenz, ja sogar in der bewußten ideologischen Konkurrenz mit dem Sozialismus und vor allem in einer Assimilationsfähigkeit aller Werte, die außerhalb des Christentums geschaffen wurden. Für diesen Assimilationsprozeß moderner Kulturwerte durch den offenen Katholizismus verwendet Kolakowski den traditionsreichen Begriff der Gegenreformation, da nach seiner Auffassung sich im modernen offenen Katholizismus alle Eigenschaften gegenreformatorischer Religiosität aufzeigen lassen: die Assimilation aller den ideologischen Gegner stärkenden Kräfte, z. B. Kapitalismuskritik; ferner die Verinnerlichung des religiösen Lebens und das mehr existentielle als intellektuelle Glaubensverständnis; schließlich die Absage an die Scholastik und den philosophischen Realismus zugunsten einer mehr anthropologisch und humanistisch ausgerichteten Philosophie. Als Fazit eines solchen Assimilationsprozesses bzw. Gegenreformation konstatiert Kolakowski den modernen Typ eines toleranten und aufgeklärten Katholiken, der die These Lügen straft, die Verbreitung der Naturwissenschaften und der technischen Wissenschaften fördere die Laizisierung.

Nach Kolakowskis Auffassung ist daher die humanistische Bildung heute ein wirksamerer Faktor der geistigen Laizisierung als die naturwissenschaftliche Bildung, weil die Assimilation laizistischer Auffassungen, wie z. B. des menschlichen Lebens, der geschichtlichen Veränderungen oder der Religion, für den Katholizismus weit schwieriger zu vollziehen sei als die Annahme naturwissenschaftlicher oder technischer Fortschritte. Da also nur rationalistisches und laizistisch orientiertes humanistisches Studium Horizonte eröffnet, die vom katholischen Standpunkt aus fast nicht assimilierbar sind, bleiben Gläubige wie Nichtgläubige auf „die banalste Tatsache" verwiesen: daß sie nämlich derselben Gesellschaft, derselben Kultur und im Grund auch derselben Tradition angehören, wie sie ja auch von der gleichen leiblichen Art sind. Diese ausführliche Darlegung von Kolakowskis Grundthese einer humanen Solidarität und Schicksalsgemeinschaft schien notwendig, weil alle nachfolgenden Essays gleichermaßen als Belege für diese Grundthese zu betrachten sind.

Im Blickwinkel eben dieser humanen Solidarität und Schicksalsgemeinschaft deutet Kolakowski Christus – den er nicht vom Standpunkt des Historikers, Psychologen, Biographen oder Religionswissenschaftlers, sondern eines Philosophen zu beurteilen versucht – und seine Lehre als eine „Wesenstatsache" bzw. „einen universalen Wert, der inhaltlich mit einer ihm eigenen faktischen Herkunft verbunden ist" (27), weil seine Mission „die Offenbarung des Elends der Zeitlichkeit" (31) ist. Als Konsequenz ergibt sich daraus eine radikale Aufteilung der Welt, eine unversöhnliche Dichotomie von Welt und Reich Gottes, eine totale Umkehrung aller Werte, die nach Kolakowskis Auffassung auch für unsere Kultur von Bedeutung ist, weil Christi Lehre Weisungen enthält, die tatsächlich etwas Neues waren. Hieraus resultiert die Bedeutung Jesu für uns, die Kolakowski in fünf Punkten zusammenfaßt: 1. die Aufhebung – nicht Ergänzung – des Gesetzes zugunsten der Liebe; 2. die Gewaltaufhebung in den zwischenmenschlichen Beziehungen; 3. die Empfehlung: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein"; 4. die Aufhebung der Idee des auserwählten Volkes; 5. die Erkenntnis des physischen Elends der Zeitlichkeit.

In diesen fünf Punkten anerkennt Kolakowski die exemplarischen Werte, die von der Lehre Jesu her in den geistigen Stoff Europas und der Welt eingedrungen sind. Reißt man sie von ihrem auf die Person Jesu bezogenen Ursprung los, so führt das zu einer Art kultureller Armut. In der Monopolisierung Jesu durch den Kreis der dogmatisch christlichen Gemeinden einerseits und im Verschwinden Jesu aus den anderen Räumen der geistigen Welt andererseits wittert Kolakowski die uns bedrohende Gefahr einer Dekadenzerscheinung, die es zu vermeiden gilt. Daher darf „die Person und Lehre Jesu aus unserer Kultur weder beseitigt noch

ungültig gemacht werden, soll die Kultur weiter existieren und sich fortbilden" (42). Diese – ich würde sagen – Christus-Hymne eines „unkonsequenten Atheisten" klingt dann aus mit dem beherzigend-tröstlichen Satz: „Er [Christus] war also ein Beispiel für jene radikale Authentizität, in der jedes menschliche Individuum die eigenen Werte des Lebens allererst wahrhaftig verwirklichen kann." (43)

Um den Wert solcher Aussagen vollends zu ermessen, muß man sich bewußt machen, daß dies Worte eines Menschen sind, der nach eigenen Worten „sich zu keiner bestimmten Konfession des christlichen Glaubens bekennt, zu keinen Dogmen und zu keiner kirchlichen Gemeinschaft" (22). Es ist gerade dieser Standpunkt, der die Lektüre auch der weiteren Ausführungen so interessant und erregend macht, egal ob sie über „Erasmus und seinen Gott", über „Die Banalität Pascals", über „Teilhardismus und manichäisches Christentum", über „Religiöse Symbole und humanistische Kultur", über „Den philosophischen Sinn der Reformation" oder über „Mircea Eliade: Die Religion als Paralyse der Zeit" handeln. Sicherlich wird man als Christ nicht allen Ausführungen und Behauptungen widerspruchslos zu folgen vermögen, wie z. B. der These, „die Vergöttlichung Christi" sei auch durch die Evangelien nicht bestätigt (stimmt hier die Übersetzung?), aber man wird aus diesen Essays vielleicht mehr Ermunterung und Mut zur christlichen Authentizität schöpfen als aus manchem theologischen Traktat eines Christen oder gar Klerikers.

Ernst Josef Krzywon

BESPRECHUNGEN

Gesellschaft und Wirtschaft

CIVITAS. Jahrbuch für Sozialwissenschaften. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft und dem Heinrich-Pesch-Haus. Bd. 9 u. Bd. 10. Mannheim: Pesch-Haus-Verlag 1970, 1971. 276, 305 S. Lw.

Von den sonst alljährlich besprochenen Jahrbüchern CIVITAS (zuletzt Bd. 8 [1969], in dieser Zeitschrift 185 [1970] 67) stehen nunmehr die beiden Jahrgänge 9 (1970) und 10 (1971) zur Besprechung an. – Bd. 9 läßt die sonst mit Vorzug behandelten Themen der Entwicklungsländer und Entwicklungshilfe etwas zurücktreten und bietet so ein farbenreicheres Spektrum, worin Fragen allgemeiner und grundsätzlicher Art vorwiegen. Recht beachtlich sind die Ausführungen von *H. Steinel*, „Moderne Wissenschaftslehre und kritischer Rationalismus; zur Entwicklung des Denkens von Hans Albert" (50–64), an denen wohl auch Albert selbst nicht wird vorbeigehen können. – Eine Mehrzahl wirklich wertvoller Beiträge behandelt Fragen des Bildungswesens. – Ernste Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von *G. Ellscheid* und *W. Hassemer*, „Strafe ohne Vorwurf; Bemerkungen zum Grund strafrechtlicher Haftung" (27–49). – Den Beitrag von *K. Hemmerle*, „Was heißt ‚katholisch' in der katholisch-sozialen Bildung?" (9–26) kann man lesen als eine grundsätzliche Besinnung, worauf CIVITAS ursprünglich abzielte und wie Haltung und Ziel sich mit der allgemeinen Wandlung der Dinge in der katholischen Welt fortentwickelt haben. *Thematisch* behandelt dies *M. Hättich* auf wirklich überlegene Weise in seinem Beitrag „Ortsbestimmung des Katholizismus; 10 Jahre CIVITAS" in Band 10 (221–231). Im übrigen nehmen in diesem Band die Probleme der Dritten Welt, insbesondere Latein-Amerika, Entwicklungshilfe, die sehr verschiedenen Deutungen des Begriffs „Revolution" usw. wieder wie gewohnt den breitesten Raum ein. Besonders zu rühmen ist der Beitrag von *F. Nuscheler*, „Dritte Welt und Imperialismustheorie" (28–84), nicht zuletzt deshalb, weil er sich nicht auf *eine* Imperialismustheorie festlegt, sondern die ganze Variationsbreite entfaltet. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, die heutige Imperialismusdiskussion der politischen Linken in der BRD „verdecke" nur durch „ihren materialistischen Ansatz und ihre Diktion, daß sich ihre Kritik an dem externen und internen Neokolonialismus, an der weltwirtschaftlichen Diskriminierung und Ausbeutung und weltpolitischen Objektstellung der Entwicklungsländer weithin mit der Kritik der evangelischen Sozialethik und der katholischen Soziallehre berührt" (84). – Als „Jahrbuch der Sozialwissenschaften" hat CIVITAS mit den nunmehr vorliegenden zehn Jahresbänden seinen anerkannten Platz im grundsätzlich interessierten sozialwissenschaftlichen Schrifttum, das sich nicht nur an Spezialisten des Fachs, sondern an alle wendet, die aus höherem Interesse als bloßem Eigennutz sich zu unterrichten wünschen.

O. v. Nell-Breuning SJ

ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Hrsg. v. F. BÖHM, F. A. LUTZ, F. W. MEYER. Bd. 22. Düsseldorf, München: Küpper 1971. 432 S. Lw. 68,–.

Höchste Aufmerksamkeit verdient der Beitrag von *E. Wille*, „Freiheit und Information" (159–179), weil er zu Ende gedacht an die letzten Grundlagen aller (liberalen) Ökonomie und damit nicht zuletzt auch von ORDO selbst rührt; in einer kurzen Buchbesprechung läßt sich das nicht vertiefen; ich hoffe, an anderer Stelle Gelegenheit dazu

zu finden. – In engem Zusammenhang mit dem Fragenkreis der Information (Entscheiden unter Gewißheit oder Ungewißheit) steht der Beitrag von *A. Schüller* mit dem originellen, aber gar nicht ungeschickt gewählten Titel „Ein staatlich verordneter ‚Nürnberger Trichter'?" (181–215), dessen Untertitel „Die Informationslücke als Problem staatlicher Wirtschaftspolitik in der BRD" schon deutlicher macht, worum es geht: um das Vorhaben, staatlicherseits elektronische Datenverarbeitungsanlagen (Datenbänke) zu schaffen und zu betreiben, wodurch die Beschaffung von Informationen, leider aber auch deren Manipulation ganz außerordentlich erleichtert und erweitert würde. – Mit dem Beitrag von *G. Kleinhenz* und *H. Lampert*, „Zwei Jahrzehnte Sozialpolitik in der BRD; eine kritische Analyse" (103–158) hat endlich auch die Sozialpolitik in ORDO die ihr gebührende Beachtung gefunden. – Mehrere sehr qualifizierte Beiträge sind wieder Währungsfragen gewidmet. – Beherzigenswert sind die von *Th. Molnar* vorgelegten „Beobachtungen und Anmerkungen" zum Thema „Unterentwicklung und Auslandshilfe" (255–271). Seine Wiedergabe von Ziff. 26 der Enzyklika „Populorum progressio" (259) stellt allerdings deren Inhalt nahezu auf den Kopf; da der Beitrag aber aus dem Englischen übersetzt und das Deutsch an dieser Stelle holprig ist, kann die Schuld vielleicht an der Übersetzerin liegen. Nicht widersprechen kann man leider seiner Feststellung mangelnden Verständnisses für wirtschaftliche Zusammenhänge bei Msgr. *Helder Camara*, dem er jedoch Unrecht tut, wenn er ihn als „radikalen Erzbischof von Recife" bezeichnet (261). – Der Mitbegründer und Mitherausgeber *F. Böhm* ist dieses Mal gleich mit zwei Beiträgen vertreten: „Freiheit und Ordnung in der Marktwirtschaft" (11–27), einer von ihm bei Verleihung des Freiherr-von-Stein-Preises 1970 gehaltenen Ansprache, und „Wie kann das Image des Unternehmers durch bessere Geschäftsmethoden gehoben werden?" (217–228), einem für die Tagung der Mont-Pélerin-Gesellschaft München 1970 erstatteten Referat; sehr informativ wird dieses *Böhm*sche Referat ergänzt durch *F. Blaich*, „Die Rolle der amerikanischen Antitrustgesetzgebung in der wirtschaftspolitischen Diskussion Deutschlands zwischen 1870 und 1914" (229–254). – Von den *Buchbesprechungen* (315 ff.) wenden einige sich vielleicht etwas zu ausschließlich an Fachkollegen; was das angeht, dürfte ORDO ruhig etwas „liberaler" sein.

O. v. Nell-Breuning SJ

Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Hrsg. v. H.-D. Ortlieb, B. Molitor, W. Krone. 16. Jahr. Tübingen: Mohr 1971. 364 S.

In einer „Umschau" (187 [1971] 134–136) wurde das „Hamburger Jahrbuch" nach Erscheinen von 15 Bänden den Lesern dieser Zeitschrift erstmals vorgestellt. Inzwischen liegt der 16. Band (1971) vor, der es verdient, eigens angezeigt zu werden. Schon allein der erste Beitrag, die Abhandlung von *K. E. Boulding*, „Volkswirtschaftslehre als Moralwissenschaft" (11–25), lohnt es, den Band zu kaufen; selten findet man so kluge Ausführungen darüber, was Kern und Stern der Volkswirtschaftslehre ist, und erst recht selten wird man es in dieser launig-spritzigen, humorvollen Art dargelegt finden, die englisch schreibende Verfasser sich gestatten können, ohne dadurch ihr wissenschaftliches Ansehen zu gefährden, mit der Würde eines deutschen Gelehrten dagegen als unvereinbar gilt. – Von den weiteren Abhandlungen seien als besonders beachtlich aufgezählt *H. Priebe*, „Zur Wandlung der agrarpolitischen Problemstellungen" (94–110), *C. Landauer*, „Atomistische Konkurrenz oder organisierte Wirtschaft? Ein Dilemma der amerikanischen Wirtschaftspolitik seit den Tagen Theodore Roosevelts" (143–157), *G. Steinkamp*, „Funktionen und Folgen des Leistungsprinzips in industriellen Gesellschaften" (216–234), *E. Nolte*, „Studentenbewegung und ‚Linksfaschismus'" (235–249), und *R. Hoffmann*, „Parlamentarismus, soziale Interessen und Gewerkschaften" (250–268); gegen die beiden letzteren hätte ich sehr gewichtige Vor-

behalte anzumelden; wer sich aber ernsthaft mit dem auseinandersetzen will, was derzeit bei unserem akademischen und gewerkschaftlichen Nachwuchs vor sich geht, wird hier nicht nur manche interessante Information, sondern eine Menge zum Teil unbequemer Anstöße zum Nachdenken finden. – Von den „Berichten" seien nur erwähnt ein erstmals abgedruckter Vortrag von *Ed. Heimann* († 1967), „Soziale Ideologie und soziale Reform" (334–342), und ein aus Europäische Revue VI/2 (1930!) wiederabgedruckter Vortrag von *H. de Man*, „Arbeiterbewegung und bürgerliche Kultur" (343–355). – Alle Beiträge des Bandes sind für jeden interessierten Gebildeten lesbar und sind doch auch für den Fachmann noch lesenswert.

O. v. Nell-Breuning SJ

Theologie

CONGAR, Yves : *Situation und Aufgabe der Theologie heute.* Paderborn: Schöningh 1971. 184 S. Kart. 12,–.

Theologie ist ebenso wie jede andere Geisteswissenschaft nicht nur Ergebnis objektiv bestimmbarer und sachlicher Einflüsse; die subjektive Seite, die Person des Theologen, seine Art und seine Sicht von der Aufgabe wirken in gleicher Weise mit. Das muß man im Auge behalten, will man die Absicht der vorliegenden Sammlung von sieben Einzelbeiträgen nicht mißverstehen. Die im deutschen Titel etwas überzogene Aktualität ist mit Hinweis auf das Erscheinen der französischen Ausgabe 1967 und die der meisten Beiträge in noch früheren Jahren wohl schon an den rechten Platz gestellt. Es handelt sich also um das persönliche Zeugnis eines Beteiligten, der zunächst – und das in den vier ersten Beiträgen – schlicht versucht, „eine formale und synthetische Bilanz zu ziehen" (27). Er folgt dabei der historischen Entwicklung, die zunächst global seit dem Krieg, dann eingeschränkter für die theologische Forschung zwischen 1945 und 1965, schließlich auf dem Konzil und dann nach seinem Abschluß so referiert wird, wie sie sich in der Erinnerung dieses französischen Theologen darstellt. Das dürfte grundsätzlich auch für die drei letzten Beiträge und den Anhang gelten, die zwar unter thematischem Gesichtspunkt ausgewählt und dargestellt sind, aber doch auch zum guten Teil Darstellung der geschichtlichen Frageentwicklung enthalten. Die Situationsanalyse macht in Form des persönlichen Zeugnisses den größeren Teil des Buchs und seines Werts aus. Aufgabe ist danach nicht als Prospektive und Planung verstanden, sondern vornehmlich als Folgerung formaler Erfordernisse theologischen Arbeitens aus den Fehlern und Schwächen der Vergangenheit.

Die ganze Sammlung läßt sich in ihrem hauptsächlichen inhaltlichen Anliegen wohl am besten im Sinn des Verfassers mit zwei Begriffspaaren verdeutlichen, die er selbst gebraucht, um sein Urteil über die Situation und die Aufgabe der Theologie zusammenfassend auszudrücken: was die Situation angeht, sind wir heute von der Betrachtung theologischer Aussagen in einem bloßen *Insich* weggenommen und bemühen uns um die notwendige theologische Betrachtung in Beziehung auf die anderen Gegebenheiten und Wirklichkeiten (vgl. 29). Für die Aufgabe geht es nach ihm vor allem um die notwendige Einheit zwischen Anthropologie und Theologie (85; vgl. auch 79). Natürlich kann nach dem Gesagten nicht erwartet werden, daß in dieser Arbeit die deutsche Situation, ja nicht einmal die allgemeinere französische Lage allseits zutreffend dargestellt ist. In diesem Sinn wären eine Reihe von Hinweisen nötig, um einem falschen Eindruck und nicht berechtigten Folgerungen von vornherein vorzubeugen. Da diese Einzelheiten hier zu weit führen würden, muß es genügen, daß dieser Punkt allgemein genannt worden ist.

Der eigentliche Wert dieser Arbeit dürfte neben mancher Anregung, die man nebenbei mitnimmt, ein theologiegeschichtlicher sein: Zeugnis eines Theologen, der an seiner Stelle

mitgearbeitet hat. Nur auf den Titel hin in diesem Buch eine direkte Hilfe für die theologische Arbeit von 1971 und für die Zukunft zu erwarten, wäre ein Irrtum, der die wahre Absicht Congars verkennt.

K. H. Neufeld SJ

CONGAR, Yves: *Ministères et communion ecclésiale.* Paris: Cerf 1971. 272 S. (Théologie sans frontières. 23.) Kart. F 28,–.

Ein kurzer Hinweis auf diesen neuesten „Congar" rechtfertigt sich hier nicht nur durch die Aktualität des Themas in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, nicht nur durch die Person des Verfassers, sondern vor allem durch den Geist, der hinter den vorliegenden Beiträgen steht und sich in der ersten Nummer dieser Sammlung unmißverständlich ausspricht: „Mein Weg in der Theologie von Laien und Ämtern" (9–30). Es geht in diesem persönlichen Bekenntnis, das kaum ein Jahr alt ist, zwar nicht um „Retraktationen" im strengen Sinn, wohl jedoch um „eine generelle kritische Prüfung des Beitrags", den Congar selbst zu einer Theologie von Laien und Ämtern zu leisten versucht hat; „es ist ein wenig eine Selbstkritik. Es ist auch eine vertrauliche Mitteilung" (9). Auch heute ist es selten, daß uns ein Theologe in den kritischen und selbstkritischen Teil der persönlichen Seite seines Werks hineinschauen läßt, vor allem dann nicht, wenn noch niemand danach gefragt hat. Für diese Sammlung bietet der Anfang dennoch mehr als nur eine sentimentale Einleitung; ohne diesen Verständnisschlüssel könnte man die Bedeutung der sachlichen Aussagen in den nachfolgenden Beiträgen kaum ganz erfassen. Vor allem würde manches Hypothetische und Unabgeschlossene dort ziemlich unbefriedigend bleiben, würde man nicht von vornherein um das Ernsthafte des Versuchs wissen, in den Fragen nach Amt und Kirche, Dienst und Apostolizität, Kollegialität und Primat, Unfehlbarkeit und Indefektibilität, Papsttum und Bischofssynode, Einheit und Pluralismus nicht nur den unabweisbaren und berechtigten Forderungen der Kirche von heute gerecht zu werden, sondern in diesem Bemühen auch der ganzen Tradition des christlichen Glaubens treu zu bleiben. Ein Theologe stellt sich in diesen Versuchen ehrlich „unter das Wort", wie es uns in der Botschaft des Neuen Testaments und in deren Verwirklichung – wohl immer inadaequat – durch fast 2000 Jahre hindurch vorgegeben ist. Statt leichtfertig die Gegebenheiten gegeneinander zu stellen, gegeneinander auszuspielen, die eine im Namen der anderen abzuurteilen, wird der schwere Versuch gemacht, zunächst einmal die Gegebenheiten zu respektieren und die eigene Konzeption zu kritisieren. Daß dabei vieles nicht mehr ganz rund und überzeugend wirkt, ist kaum verwunderlich. Congar hat den Mut dazu gehabt, wohl weil ihm das Zeugnis wichtiger war für die „communion" des Volks Gottes, die ihm auch als theologisch mögliche und wünschenswerte Idee vor Augen steht.

K. H. Neufeld SJ

WESS, Paul: *Wie von Gott sprechen?* Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Graz: Styria 1970. 198 S. Kart. 11,80.

Anstoß war das Bedenken des Verfassers, „ob der Grundansatz der Katholischen Theologie (mitsamt der darin eingeschlossenen Philosophie) wirklich so unerschütterlich fest stehe, wie es ihm nahegebracht worden war" (7). Das Gegenargument eines B. Russel scheint ihm offenbar schlagend: „Wenn es etwas geben kann, das keine Ursache hat, kann das ebenso die Welt wie Gott sein, so daß das [Kontigenz-]Argument bedeutungslos wird" (19). Von dorther nun seine Frage: „Wie kann die Katholische Theologie von Gott sprechen, wenn sie selbst sagt, daß Gott absolutes Geheimnis ist?" (29).

Nach einer Skizze der Rahnerschen Lehre ergibt sich als deren konsequent entfaltete Grundvoraussetzung die Unendlichkeit des menschlichen geistigen Horizonts. Aber komme sich nicht jeder Horizont unendlich vor? Der Ausschluß der Endlichkeit geschehe aufgrund mangelnder Unterscheidung von Denk- und Realmöglichkeit, zuletzt aufgrund

der idealistischen Identifikation von Denken und Sein. Damit sei aber die Göttlichkeit Gottes, sein unendliches Größer-Sein vergessen. Tatsächlich kann der Mensch nach Thomas v. Aquin zur Denkmöglichkeit Gottes vordringen, aber Weß arbeitet jene Aussagenlinie des Aquinaten heraus, wonach es bei dieser Denkmöglichkeit bleibe. Die Natur kann nicht mehr als Hinweise geben, so daß schon ein Aufweis zu weit ginge; jeder Gottes*beweis* aber würde „ein vollständiges Begreifen Gottes verlangen" (123).

Allein die Offenbarung vermag hier Antwort zu geben, und auch sie nur faktisch, menschlich, endlich (nicht etwa zu innerer Einsicht in Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes): in Jesus Christus. Wie aber kann dieser Mensch ein derart tragendes Gottesverhältnis haben und eröffnen, wenn der Mensch grundsätzlich nicht „capax infiniti" sein soll?

Wieder einmal scheint sich Leibnitz' These zu bestätigen, daß die meisten in ihren positiven Aussagen recht, in ihren Ablehnungen unrecht haben. Gotteserfahrung ist stets vermittelt. Aber hört sie damit auf, unmittelbar zu sein? Gott ist Geheimnis, aber muß er darum schlechthin unerkennbar sein? Wann je hat ernsthafte Philosophie und Theologie behauptet, Gott erkennen, seine Existenz erweisen heiße, ihn begreifen? Die transzendentale Methode ist natürlich sowenig wie irgendeine alleinseligmachend; aber vielleicht liegt ihre größte Gefährlichkeit in der Beirrung ihrer Gegner durch antitranszendentalen Affekt. Bei allem dankenswerten Engagement für die Göttlichkeit Gottes scheint hier in einer undialektischen Entgegensetzung gedacht zu werden, so zum Begriffspaar „endlich-unendlich", die trotz aller berechtigten Absetzung von Hegel vielleicht doch von ihm zu lernen hätte, und zwar um der Menschlichkeit des Menschen wie gerade um der Göttlichkeit Gottes willen.

J. Splett

Philosophie

Müller, Max: *Erfahrung und Geschichte.* Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendentale Erfahrung. Freiburg: Alber 1971. 616 S. Lw. 58,–.

Max Müller hat aus Anlaß seiner Emeritierung in München und seiner Rückkehr nach Freiburg ein Werk vorgelegt, dessen Aufbau und Anordnung die Art und den Inhalt seines Philosophierens in exemplarischer Weise verdeutlichen. Neunzehn über mehr als ein Dutzend Jahre aus den verschiedensten Anlässen entstandene Abhandlungen sind hier nicht etwa als Darstellungen verschiedener Facetten eines vorgegebenen Ganzen zusammengefaßt, sondern vielmehr als Sprach-Werke, die im Sinn eines symbolischen Realismus, den jeweiligen *Kairos* oder Augenblick nutzend, *Communion* von *Inkarnation* und *Partizipation* (oder *Symbolos*) darstellen. „Die Sprache", meint Müller, „braucht nicht die Zeit, um in ihr ihren Vollendungsgang zu gehen, sondern die Zeit braucht die Sprache, um als je andere Zeit sich anders zu sagen, sich anders *zur Sprache zu bringen.*"

Es geht dem Autor „nicht um die Gestalt einer christlichen Philosophie, sondern um ein Philosophieren, wie es katholische Christen im Gespräch mit der Theologie und der aus der abendländischen Metaphysik herkommenden neuzeitlichen Philosophie vollziehen können." Seine Aufgabe besteht weder darin, sich die Resultate des Philosophierens anderer eklektisch anzueignen noch die Philosophen selbst – etwa Thomas von Aquin, Hegel, Heidegger – miteinander zu versöhnen. „Es galt Metaphysik als Geschichte zu begreifen und die eigentliche Geschichte als Metaphysik. Dies bedeutet in erster Linie, daß die Zeit nicht das gleichgültige Medium der Verwirklichung des immer Gleichen und zeitlos Gültigen sei ... Wir brauchen weder Prinzipien einer Rettung vor der Zeit noch durch sie hindurch; Prinzipien fordern höchstens ihre Realisierung in der Zeit ... Wenn aber Prinzipien ... Sein

[sind], wodurch und durch welches zeitlich Seiendes ist und wenn die Prinzipien selbst nur als das geglückte Seiende sind, dann kann es nicht so sein, daß Sein, Geist, Normativität und Ewigkeit dem Seienden, Geschichtlichen, Faktischen, Zeitlichen als dem anderen seiner selbst derart gegenüber und entgegenstehen. Die ontologische Differenz von Sein und Seiendem, von Normativität und Faktizität, muß eine ursprüngliche Identität voraussetzen." Dieser „Ineinsfall [kann] nur verstanden werden, wenn er nicht vollendeter, endgültiger, statischer Ineinsfall aller Momente einer Bewegung in einem sie zum Abschluß bringenden *Ende* ist, in dem aller *Anfang* als erfüllt zurückgelassen oder einbezogen ist, auch nicht der *Symbolos* als Höhe und Gipfel, zu dem alles hindrängt, erfahren wird, sondern als Mitte, durch die durchgegangen werden muß. Diese Mitte ist ein nicht haltbarer *Augenblick* (Kairos) des Durchgangs, in dem die wieder preiszugebende Einheit aller Momente erreicht wird." Gegenüber Hegel, gegenüber der gesamten Metaphysik, die den Sinn der Geschichte „in einem sie beschließenden und sie von Anfang an leitendvorantreibenden Vollendungszustand" sieht, ist für Müller dieser Sinn „allein geschichtliches Geschehen als solches". Er liegt eben „in ihrer Mitte, auf die nichts vom Anfang oder vom Ende her hindeutet, sondern die allem erst von sich her alle Bedeutung vorgibt".

„Die Erfahrung absoluten Sinnes – nun nicht *in* der Zeit, sondern *als* Zeit und Zeitlichkeit selbst – als das Unhaltbarste und das Vergehendste und dennoch als Gestalt, welche absolut Sinn aufweisend ist, obwohl sie sich in keiner Weise ‚stabilisieren' und verfügen läßt", scheint dem Autor das anzuzeigen, was er „unter dem *Symbolos* und der (kairologischen) Mitte" verstanden haben will. Nur an dieser „unsäglichen Stelle" (Rilke) „ist die Identität zweier Fragen erreicht, aus der die Geschichtlichkeit der Geschichte lebt: die Identität der *quaestio juris* und der *quaestio facti,* die Einheit von Sinn und Sein, von Vollzug und Ziel, von Zukünftigkeit und Gegenwärtigkeit, ohne jeden Charakter des Utopischen." „Dieser Gott Symbolos ist es, der immer neu die Freiheit zur vergänglichen Gegenwart absoluten Sinns herausfordert und nicht aufhört, in dieser Weise uns zu provozieren. Geschichte ist nur zu begreifen als diese niemals vollendete Provokation zum Geheimnis der Freiheit."

Man kann nicht umhin, die Stadt Freiburg um die Rückkehr dieses philosophierenden Philosophen, der sich selbst einen revolutionären Konservativen nennt, zu beneiden.

F. G. Friedmann

Splett, Jörg und Ingrid: *Meditation der Gemeinsamkeit.* Aspekte einer ehelichen Anthropologie. München: Wevel 1970. 140 S., Kart. 12,80.

Daß dies kein gewöhnliches Ehebuch ist, zeigt jede Seite. Seine Ungewöhnlichkeit liegt im philosophischen Rang der Erwägungen, wenn immer man unter „Philosophie" sich nicht erfahrungsüberhobenes Gedankengespinst vorstellt. Auch wo – neben vielen andern Dokumenten von Heraklit bis Hegel, von Pindar bis Musil – die Schrift Alten und Neuen Testaments zu Wort kommt, wird sie zum Zeugnis der tiefen „naturalen" Erfahrungen, die Menschen in ihrem Mit- und Füreinander machen. Nun kann hier gewiß nicht der ohnehin gedrängte Gehalt der meditierenden Sondierungen zusammengefaßt werden. Nur die Fragerichtungen seien angedeutet. Die *Grundgestalt* ist gefügt über die Selbst-Einigkeit eines Menschen hinein in den Gestaltkreis der Zweisamkeit von Mann und Frau, deren Einheit gewährt, getragen, verbürgt wird von dem „Dritten" – nicht vom Kind, von dem späterhin auch gesprochen wird, sondern (hier notgedrungen abrupt gesagt) von Gott: Die Liebenden „stehen gemeinsam dem Abgrund-Grund ihres Eins ‚gegenüber' " (33 f.). Die Unterschiedlichkeit des Geschlechts, in der übergreifenden Gemeinsamkeit, prägt die *Lebensgestalten:* Aus ihr erwachsen Größe und Ernst der Zumutung, einander zu erkennen – in der Wahrheit der Endlichkeit –, die Last des andern zu tragen, in Liebe zu dienen, im Spiel, im stillen Fest der

Liebe ... Das *Hoffen auf die Endgestalt* verabschiedet erst recht (wie z. B. schon S. 77) Romantizismen: Es vollzieht sich in den Erfahrungen von Schmerz, Schuld und Tod. Besonders berühren mögen die Versuche (etwa S. 102), aufzuzeigen, wie der Partner die durch Schmerz und Schuld tatsächlich, gar verschuldet eintretende Isolierung zu überwinden vermöge; der Tod geleitet das Fragen in die gemäßer zu denkende Vollendung der Gemeinsamkeit. Daß das schmale, inhaltsschwere Büchlein ein empfehlenswertes Geschenk für junge Eheleute sei, das könnte banal klingen – aber es ist ja wahrscheinlich nicht unterschiedslos x-beliebigen zugedacht.

W. Kern SJ

ZU DIESEM HEFT

„Was ist der Mensch?" von PAUL KONRAD KURZ wurde auf der Jahrestagung Katholischer Freier Schulen am 11. Oktober 1971 in der Katholischen Akademie in München als Vortrag gehalten. Die Jahrestagung beleuchtete von verschiedenen geisteswissenschaftlichen Aspekten her das Thema „Humanismus und Schule – Fragen und Antworten unserer Zeit".

Der französische Nobelpreisträger Jacques Monod vertritt in seinem vielbeachteten Buch „Zufall und Notwendigkeit" die These, die Primärstruktur der Zellen wie auch Ursprung und Evolution der gesamten belebten Natur habe sich aus einem „völlig blinden Spiel" ergeben. Die Welt des Lebendigen verdanke ihr Sein dem Zufall; das allgemeine Kausalitätsprinzip gelte hier nicht. JOHANNES HAAS, Verfasser mehrerer Werke über die Physiologie der Zelle und das Lebensproblem, setzt sich mit dieser Meinung kritisch auseinander.

Friedrich von Hügel (1852–1925) ist neben J. H. Newman der bedeutendste Theologe und religiöse Schriftsteller der neueren Zeit in englischer Sprache. Als Freund der führenden Theologen des Modernismus spielte er in den damaligen Auseinandersetzungen eine wichtige Rolle. In seiner Religionsphilosophie und in seinem Menschenbild findet sich, wie PETER NEUNER aufzeigt, eine überraschende Nähe zu heutigen Fragestellungen.

WALTER BIRNBAUM, em. o. Professor für praktische Theologie an der Universität Göttingen, untersucht an Hand der letzten Schriften Werner Heisenbergs die Bedeutung der modernen Atomphysik für die Philosophie und die wissenschaftliche Methodik überhaupt. Das rationalkausale Denken, das die klassische Mechanik beherrschte, ist mit den Verhältnissen im Mikrobereich nicht mehr vereinbar. Walter Birnbaum zeigt, wie auf diese Weise die Atomphysik das „organische Denken", das sich schon in der Frühromantik und ihrer Lehre von der „intellektuellen Anschauung" findet, vor dem Forum der Wissenschaft sozusagen hoffähig gemacht hat. Sie habe das rationale und das organische Denken zu einer einheitlichen wissenschaftlichen Methode vereint.

HORST HERRMANN, der in seinem Beitrag eine Neuorientierung der Kirchensteuer im Sinn einer „Mandatssteuer" vorschlägt, ist o. Professor für Kirchenrecht am Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster. Er veröffentlichte 1971 ein „Recht der unehelich Geborenen". Im Februar 1972 erscheinen im Verlag Herder ein „Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis" sowie „Der priesterliche Dienst".

„Profitopolis"

Die Stadt war seit Urzeiten am Heiligen genormt. Nach den Entwürfen des Himmels gebaut, sicherten feste Einfriedungen das Geschehen in ihr gegen eine ordnungslose Welt. Sie lag auf einem „heiligen Berg". In ihrer Mitte befand sich der Schöpfungsfelsen, der Stein, der – ähnlich den Gesetzestafeln im Tempel von Jerusalem oder dem heiligen Gral – Leben und Recht für alle gewährleistete. Dieser Grundstein, den man später mit Christus oder Petrus identifizierte, verdeckte die Höhle des Abgrunds, den Tod und das Chaos. Über der Stadt wölbte sich der Himmel, dessen Licht den Bewohnern Erkenntnis und Orientierung bot. Der Name „Heliopolis" (Sonnenstadt) oder Jerusalem (Friedensstadt) war gleichsam allen Städten gemeinsam und typisch. Die Gesellschaft einer solchen Stadt war nicht sich selbst hörig, sondern einem anderen verpflichtet, das über der Zeit lag und das Gesetz der Stadt bestimmte.

Die moderne Stadt, ein säkularisiertes Gebilde, orientiert sich seit Generationen an wirtschaftlichen und sozialen Maßstäben, ohne daß die Kritik an ihren wuchernden Architekturen verstummt ist. Walter Gropius erklärte schon 1910: „Durch das Bauspekulanten- und Unternehmertum ist das Hauswesen der letzten Jahrzehnte ... derart heruntergekommen, daß das Publikum ... unter diesen Zuständen leidet."

In der „Neuen Sammlung" in München findet augenblicklich eine von J. Lehmbrock und W. Fischer konzipierte Ausstellung statt, die den Titel „Profitopolis – Der Mensch braucht eine neue Stadt" trägt. Die Ausstellung dokumentiert die „gesellschaftliche Sterilität" der „geplanten Slums", zeigt aber auch Auswege aus der Misere. Ein „gigantischer Dschungel" läßt nach der Dokumentation die Bewohner der Stadt „in Beton ersticken". Die irrisierende Lichtreklame verleiht ihr keine Bedeutung. Die Stadt wird „un-heimlich". So läßt denn auch die Kritik an „Profitopolis" nichts zu wünschen übrig. Papst und Bundespräsident, Architekten und Planer, Psychologen und Soziologen werden von den Ausstellern als gemeinsame Zeugen aufgerufen: „Die Stadt läßt neue Formen der Ausbeutung erkennen", erklärt Papst Paul VI. „Sind unsere städtischen Lebensverhältnisse noch menschenwürdig?", fragt Bundespräsident Heinemann. „Millionen Familien (leben) in Wohnungen, die diese Bezeichnung nicht verdienen", kritisiert L. Lauritzen, Minister für Städtebau und Wohnungswesen. Diese „verfassungswidrigen Städte" (H.-J. Vogel) charakterisiert vor allem die falsche Dominanz von Autos, Banken, Geschäften, Kaufhäusern, Versicherungen und Verwaltungsbehörden in den Stadtzentren. Die Städte sind „autogerecht" und nicht „menschengerecht". Ihr Lärm macht krank, und Gift ist jeder Atemzug in ihnen. Der gehetzte Fußgänger wird durch Unterführungen geleitet, damit die Autos oben genügend Freiheit haben. „Der Verkehr droht alle anderen Funktionen der Stadt zu erdrosseln" (H. P. Bardt). Die Bilanz der Straßenschlacht ist denn auch erschreckend. Alle drei Stunden stirbt ein Kind auf der Straße. Im Jahr 1970 fielen in der Bundes-

republik 19 197 Tote und 549 000 Verletzte dem Verkehr zum Opfer. „Der Tod auf den Straßen hat längst das Ausmaß einer Katastrophe erreicht; dieser Skandal unserer Kultur stellt die Gladiatorenkämpfe Roms, die Menschenopfer der Azteken und andere Scheußlichkeiten älterer Kulturen in den Schatten“ (Dr. Oeter). Der Psychologe erkennt in diesem ungleichen Kampf zwischen den Schwachen und den Gewalten von Geld und Maschine eine „Mischung von Brutalität und Hilflosigkeit“. „Das Wort ‚sozial‘ auf den subventionierten Wohnungsbau nach 1945 anzuwenden kann nur der Heuchelei erlaubt sein“ (A. Mitscherlich). In den Monostrukturen der Appartementshochhäuser werden die einzelnen systematisch isoliert und zum „Ornament der Masse“ (S. Kracauer) umfunktioniert. Sie müssen sich den Arbeitsprozessen unterordnen und werden, zur Vermeidung von Aggressionen, zum Konsum angehalten. Konfektionierte Gaststätten, Lichtspieltheater und Selbstbedienungsläden ermöglichen eine physische und psychische, ja selbst erotische Abfütterung der Massen, die leistungsgerecht programmiert werden. Das Geheimnis der Städte ist der Leerlauf von Produktion und Konsum. Ein Archäologe der Zukunft wird in diesen Städten nichts auszugraben haben. Nichts in ihnen, nicht einmal die Kirchen sind für die Ewigkeit gebaut; denn „für eine Darstellung von Bewußtsein und Erfahrung der Transzendenz durch gegenwärtiges Bauen fehlt es an Voraussetzungen“ (H. Muck). Eine sich selbst zelebrierende Gesellschaft, d. h. eine Gesellschaft, die in sich und in ihrer Leistung den letzten Sinn jeden Daseins sieht, wird immer ein Zweckverband von Stärkeren sein. Ob man die Stärke biologisch – wie im „Dritten Reich“ – oder kommerziell – wie heute – definiert, ist dabei belanglos. „Die Zuwachsrate“, erklärte der Oberbürgermeister von München, „(ist) zum Götzen unserer Zeit geworden“. Über die Nutzung des Grundstücks entscheidet „die Höhe des Profits“.

Es ist nicht schwer, in der Dokumentation der Ausstellung die apokalyptischen Städte „Jerusalem“ und „Babylon“ wiederzuerkennen. Die „große Hure“ von Babylon ist die Stadt, von der es heißt, „die Kaufleute der Erde werden reich an ihrer Üppigkeit“ (Offb 18, 3). Sie symbolisiert die Wettbewerbsgesellschaft, die im Wachstum ihrer Unternehmen ihren letzten Sinn sieht. Den Gegensatz zu dieser Stadt bildet das „Neue Jerusalem“, die Braut Gottes unter den Menschen. Dort steht der Baum des Lebens, der den Völkern zur Heilung dient. Die Dominanz von Leben und Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit, Gott selbst verleiht ihr Form und Gestalt. Diese Urformen der Stadt ergänzen die Entwürfe der Ausstellung.

Möge das stille Einvernehmen zwischen Christen, Sozialisten und Kapitalisten, zwischen „Staatsanwalt und Angeklagten“, das wir beim Bauen dieser Städte beobachten, uns nicht davon dispensieren, „Profitopolis“ – unser aller Machwerk – zur Kenntnis zu nehmen. Die Warnung der Apokalypse vor dieser Stadt lautet: „Ihr Rauch steigt auf von Ewigkeit zu Ewigkeiten!“ (Offb 19, 3) Ihr schließt sich der Dichter Bert Brecht mit vergleichbarer Sprachgewalt an: „Von diesen Städten wird bleiben: der durch sie hindurchging, der Wind!“

Herbert Schade SJ

Otto Semmelroth SJ

Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie

Die Aufgabe, die dieser Beitrag sich stellt, besteht nicht sosehr darin, einen Pluralismus, wie er tatsächlich im Lauf der Jahrhunderte in der Theologie ausgeübt worden ist, darzustellen. Es geht vielmehr um den Versuch, das Recht eines Pluralismus im Bereich der Theologie mit seinen Grenzen abzustecken und damit zugleich das Wesen und die Standortbestimmung der Theologie im Leben der Kirche zu beleuchten.

Der Begriff Pluralismus ist zunächst im gesellschaftswissenschaftlichen Bereich beheimatet. Dort bezeichnet er die Tatsache, daß die heutige Gesellschaft sich aus verschiedensten Interessengruppen formiert und es in ihr kaum noch ein einheitliches Normensystem gibt, sondern ein Vielerlei von Angeboten zur Lebensführung der Menschen und ihrer Gemeinschaften. In diesem Vielerlei hat der einzelne Mensch je nach seiner Zugehörigkeit zu verschiedenen, einander oft überschneidenden Gruppierungen die verschiedensten Rollen in häufigem Wechsel zu spielen. So ist Pluralismus eine berechtigte Bezeichnung dieser Situation und ihrer Anforderungen. Und, so umschrieben, ist die Tatsache und damit die Möglichkeit des Pluralismus ausgesagt, aber noch nichts über seine Berechtigung und deren Grenzen ausgemacht.

Da unser Glaube und die ihn konkretisierende Kirche in die menschliche Gesellschaftsordnung, wenn auch mit vielfältiger Eigen- und Andersartigkeit, eingestiftet ist, muß sie sich der Frage stellen, ob und wieweit auch sie und die ihr gestellten Aufgaben – Theologie gehört in qualifizierter Weise dazu – es mit solchem Pluralismus zu tun haben.

I. Die Problematik eines theologischen Pluralismus

Der Theologie das Recht zum Pluralismus zuzusprechen erscheint deshalb problematisch, weil die Theologie ihrem Wesen nach dem Glauben und seinem Bekenntnis untergeordnet ist. Das Bekenntnis aber ist eines. Die Frage nach einem Pluralismus in der Theologie kann daher nur geklärt werden, wenn zunächst nach dem gefragt wird, was Theologie und was Glaubensbekenntnis ist.

1. Was ist Theologie?

a) Wenn wir als erstes fragen, was Theologie ist, grenzen wir – um die Problematik verständlich zu machen, mit der wir hier zu ringen haben – zunächst ab, was Theologie

nicht ist. Sie steht nämlich in enger Verwandtschaft mit einer Wissenschaft, die sich auch mit Religion befaßt, aber nicht in der Weise engagiert ist wie die Theologie. Das ist die Religionswissenschaft mit den beiden Teilgebieten Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. In ihr wird untersucht, was Religion im allgemeinen ist, wie sie anthropologisch, also vom Wesen und von der Eigenart menschlicher Existenz her, begründet ist, und in welchen Formen Religion sich im Lauf der Geschichte konkret artikuliert hat. Diese Wissenschaft versteht sich sachlich, distanziert. Sie will objektiv darstellen, was Religion ist, wie sie sich äußern kann und sich tatsächlich geäußert hat. Ob und wieweit das, was in den Religionen verkündigt wird, wahr und verpflichtend ist, wird nicht untersucht. Ob und wieweit eine Religion fordernd an den Menschen herantritt, ist nur insofern Gegenstand dieser Wissenschaft, als festgestellt wird, was die betreffende Religion ihren Gläubigen abverlangt, nicht aber, insofern gefragt wird, ob die Religion von mir, dem diese Wissenschaft Betreibenden, etwas verlangt.

b) Theologie im christlichen Sinn ist etwas anderes als Religionswissenschaft. Sie ist, weil sie aus dem Glauben kommt und seinem Verständnis dient, engagiert, stellt sich der Forderung der Wahrheit an den Verstand und die Willensentscheidung. Der direkte Gegenstand, mit dem sich die Theologie befaßt, ist nicht das, was andere Religionen praktizieren und ihren Gläubigen als Lehre bieten, sondern eine Aussage meiner Religion, meines Glaubens, den ich als wahr, weil von Gott geoffenbart, annehme und begründe. Daß man sich damit „theologisch" befaßt, setzt nicht die Theologie an die Stelle des Glaubens, sondern ist eigentlich eine qualifizierte Weise des Glaubens selbst, ein mit wissenschaftlichen Methoden vollzogenes Eindringen in die Aussagen des Glaubens. In einem gewissen Bereich vollzieht sich dieses wissenschaftliche Bemühen ähnlich wie in weltlichen Wissenschaften, vor allem in der historischen und der philologischen Wissenschaft. Das kommt daher, daß sich die Theologie mit dem Zeugnis der Kirche im Lauf der Jahrhunderte befassen muß, das in Dokumenten vergangener Zeit niedergelegt ist. Es ist festzustellen, was diese Dokumente beinhalten, in dem doppelten Sinn der Feststellung ihres Texts, aber auch seiner richtigen Deutung, was ja beim Wandel der Denk- und Ausdrucksweise zwischen damals und heute keine ganz einfache Sache ist. In diesem Bereich arbeitet die theologische Wissenschaft, wenn auch in einer von Glaube und Gnade bestimmten geistigen Haltung, methodisch nicht anders als die Wissenschaft von der Geschichte und der Philologie. So wichtig diese Sparte der sogenannten positiven Theologie ist, so liegt sie doch noch im Vorfeld der eigentlichen Theologie.

Dieser eigentliche Bereich liegt dort, wo mit verschiedenen Methoden in weithin der Philosophie ähnlicher Weise in den Sinn des vom Glauben verkündigten Inhalts eingedrungen wird. Nicht nur, daß man die positiv festgestellten Texte zu interpretieren, das heißt, festzustellen hätte, was die Schreiber dieser Texte damals gemeint haben. In der geistigen, charismatischen Verwandtschaft des Glaubens, die die heutige Kirche und ihre Theologen mit den Glaubenden von damals verbindet, muß die heutige Theologie aus den alten Textzeugnissen den Anruf hören und in das heutige

Denken und Leben integrieren oder auch dieses nach den Zeugnissen von damals korrigieren. Diese Arbeit mehr philosophischer Art kann in verschiedener Weise geschehen: In schlußfolgerndem Denken, in intuitivem Aufdecken des in der Tiefe verborgenen Sinns, in meditativem Sich-hinein-Versenken, in der Synthese aus vielen Einzelgedanken und Einzelaussagen.

Der Theologe muß seine gedankliche Arbeit auf dem Grund jener Gegebenheiten vollziehen, die er in den Zeugnissen des Glaubens vorfindet. Soviel denkerische Eigenarbeit auch in der Theologie steckt, diese ist doch nie der Ausgangspunkt der Theologie. Theologie ist nicht voraussetzungslos, sondern setzt an Gegebenheiten an, die der Glaube des in der Kirche versammelten Gottesvolks vom offenbarenden Gott empfangen hat und im Bekenntnis an die kommenden Generationen weitergibt.

2. Was ist (Glaubens-)Bekenntnis?

Damit sind wir beim Zweiten: Was ist das Bekenntnis? Wir müssen es von der Theologie unterscheiden und zugleich ins rechte Verhältnis zu ihr setzen. Am besten erklären wir die beiden Elemente, die dieses Wort „Glaubensbekenntnis" zusammensetzen. Wir haben es als *Glaubens*-Bekenntnis und als Glaubens-*Bekenntnis* zu erklären.

a) Was ist es eigentlich, wozu man sich bekennt? Schon diese Frage führt leicht in die falsche Richtung. Im grammatikalischen Sinn ist die Frage zwar richtig gestellt, wenn man nach dem „Objekt" des Bekenntnisses fragt. Aber die Wirklichkeit, der das Bekenntnis gilt, ist eigentlich kein Objekt, kein Etwas, sondern die absolut personale Wirklichkeit Gottes, insofern er sich den Menschen geoffenbart hat, damit sie interpersonalen Umgang mit ihm pflegen. Damit ist von Gott etwas ins Werk gesetzt, das den allmächtigen Gott selbst vor ein Dilemma stellt. Gott hat den Menschen als sein Bild und Gleichnis geschaffen, wie die Bibel sagt. Das beruft den Menschen, wie die neutestamentliche Offenbarung über die des Alten Testaments hinaus kundgibt, den innerdreifaltigen Dialog zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist als Leben im vertrauten Umgang mit Gott nachzuvollziehen, ja mitzuvollziehen. Um dieses Du-Sagen des Menschen zu Gott in Gang zu setzen, hat Gott sich den Menschen geoffenbart. Hier fängt das Dilemma Gottes an: Wenn er sich den Menschen offenbart, um ihr Gegenüber zu werden, dem der Mensch im Du begegnen kann, dann kann er das nur durch die Vermittlung weltlicher „Gegenstände" und muß sich damit der Gefahr unterwerfen, selbst als Objekt, als Gegenstand verstanden zu werden. Gott ist aber absoluter Geist und als solcher reines Subjekt, nicht Objekt, nicht Gegenstand. Wo er sich also zum Gegenstand der menschlichen Du-Sage macht, entäußert, entleert – das ist ein biblischer Ausdruck (Phil 2, 6–8) – er sich seines Eigensten, um den Menschen nahezukommen. So ist er ins Wort seiner Propheten eingegangen; so ging er in das Menschsein ein, als er in Jesus Christus den Höhepunkt seiner Offenbarung verwirklichte; ja – das ist dem establishment-feindlichen Menschen unserer

Tage am wenigsten verständlich –, so ist er in die Institution der Kirche eingegangen, die in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt wird.

Zu diesen Formen der Selbstentäußerung Gottes gehören auch die in Sätzen formulierten Aussagen seiner Offenbarung, die Dogmen. Wenn Gott in Jesus Christus Mensch wird, wenn Gott frohe Botschaft wird, wenn Gott durch seinen Heiligen Geist Kirche wird, um in dieser Institution unsere Geschichte und Gesellschaft zu durchwalten, dann muß man über die Wirklichkeit, die uns begegnet, auch sprechen können. Wo man aber über etwas spricht, da entstehen Sätze, die diesen Inhalt artikulieren. So wird auch die Begegnung mit Gott und das Sprechen über Gott durch die Sätze des Glaubens vermittelt, die Glaubensartikel, wie man das seit langen Jahrhunderten zu nennen pflegt.

Und doch geht es in allen Glaubenssätzen und Glaubensartikeln um Gott selbst. *Er* ist es, der in den Propheten zu den Vätern gesprochen hat, wie es im ersten Vers des Briefs an die Hebräer heißt. *Er* ist es, der in Jesus Christus geschichtlich unter uns Menschen gegenwärtig geworden ist. *Er* ist es, der als der erhöhte Christus durch den Heiligen Geist in seiner Kirche gegenwärtig ist. Das Glaubensbekenntnis mag also noch so korrekt in langer oder gekürzter Formel abgesprochen werden: Seinen Sinn erfüllt es erst wirklich, wenn darin das persönliche Du an den sich offenbarenden Gott vollzogen wird.

b) Hier liegt der eigentliche Grund, warum der Glaube im Bekenntnis ausgesprochen wird. Im Bekenntnis steht man zu einer Person, deren Wert man erfahren hat, die im Widerstreit der Meinungen und Wertungen sich nicht mit Gewalt durchsetzt, sondern ihren Wert nur in der persönlichen Erfahrung und Begegnung wirklich ermessen läßt. So muß der Mensch, der den Wert und Reichtum dieser Person erfahren hat, während andere sie vielleicht nur im Zwielicht verschiedenster Beurteilung durch andere kennen, sich vor den Mitmenschen für diese Person bekennend einsetzen. Dieses bekennende Zeugnis für das, was er erfahren hat, wird gewiß mit Hilfe von Aussagen über das Sein und Wirken der Person, zu der er sich bekennt, geschehen. Aber wozu er sich bekennt, ist eben doch die Person, die er nicht zum Gegenstand rationaler Beweisführung machen kann. Was so vom Bekenntnis der Menschen untereinander und voreinander gilt, muß auch auf die Art, wie der Mensch glaubend auf die Selbstoffenbarung Gottes reagiert, angewandt werden.

Diesen mehr personalen als sachlichen Sinn von Gottes Offenbarung und menschlichem Glauben hat das zweite Vatikanische Konzil – in einer deutlichen Ergänzung des ersten Vatikanischen Konzils – herausgestellt. Das erste Vatikanum sagte, Gottes Selbstoffenbarung sei deshalb nötig, weil der Mensch sein übernatürliches Ziel ja nicht mit eigenem Verstand erkennen könne. Da er aber darum wissen muß – er muß sich ja in Freiheit dafür entscheiden –, muß es ihm durch Gottes Offenbarung mitgeteilt werden. Hier erscheint also Sinn und Zweck der Offenbarung sachlich begründet. Im zweiten Vatikanischen Konzil wird das zwar nicht geleugnet, aber doch in den Dienst einer mehr personalen Sinnbestimmung der Offenbarung genommen. Die persönliche

Selbstoffenbarung Gottes steht im Vordergrund, wenn die Konstitution des zweiten Vatikanums über die göttliche Offenbarung sagt: „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, *sich selbst* (also nicht nur *etwas)* zu offenbaren." Und der Zweck dieser Selbsterschließung Gottes wird so umschrieben: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen" (Dei Verbum, Art.2). In den Aussagen, die Gott über sich machen oder seinen Propheten und Aposteln in den Mund legen muß, wenn er sich den Menschen offenbaren will, ist also immer Gott selbst gemeint. Er will *sich* in die Kommunikation mit den Menschen geben.

Zu diesem sich offenbarenden Gott muß man sich bekennen, indem man glaubt. Das heißt ein Zweifaches: in der Hingabe an ihn – das Konzil sagt kurz nach dem eben zitierten Text: „Dem offenbarenden Gott ist der ‚Gehorsam des Glaubens' zu leisten. Darin überantwortet der Mensch sich Gott als ganzer in Freiheit" (ebd., Art. 5) – und im Bekenntnis zu ihm. Glaube nämlich vollzieht sich nicht nur in der vertikalen Dimension, zwischen den Menschen und Gott, sondern zugleich in der horizontalen Dimension der Mitmenschlichkeit: Vor den Menschen hat man sein innerliches Verhältnis zu Gott zu bekennen.

So viel zu dem doppelten Thema des ersten Teils: Was Theologie und was Bekenntnis ist. Wenn wir beides in seiner Verschiedenheit und doch gegenseitigen Zuordnung bedenken, wird die Frage nach Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie akut.

II. Recht und Grenzen eines theologischen Pluralismus

Daß geistige Tätigkeit die Freiheit zu pluralistischer Vielfalt haben muß, ist uns Heutigen ziemlich selbstverständlich, wenn auch nicht immer bequem. Da aber das Glaubensbekenntnis, in dem man sich zu dem sich offenbarenden Gott – und das heißt zugleich zu dem von Gott Geoffenbarten – bekennt, die Grundlage der theologischen Arbeit ist, scheint echter Pluralismus wenn nicht unmöglich, so doch eingeschränkt zu sein. Zum mindesten kommt es zur Spannung, weil einerseits Theologie und Bekenntnis gemeinsam unter der Verpflichtung auf die Wahrheit stehen, andererseits dieser gegenüber eine verschiedenartige Aufgabe haben. Wir müssen also zunächst über diese gemeinsame Wahrheitsverpflichtung sprechen, um dann festzustellen, daß und wieso es doch Pluralismus in der Theologie geben kann und muß.

1. Die Einheit von Theologie und Bekenntnis in der Wahrheit

Die Zusammengehörigkeit von Theologie und Bekenntnis ist durch die Wahrheit – wahrhaftig ein gewichtiges Moment – gegeben. Die heute so in die Augen springende

Verschiedenheit beider kommt daher, daß beide in verschiedener Weise an die Wahrheit gebunden sind.

In beiden Fällen, beim Bekenntnis wie in der Theologie, geht es um die Wahrheit. Wenn es auch richtig ist, daß Gott uns seine Offenbarung nicht gegeben hat, um unseren Wissensstand über den Spiegel der allgemein menschlichen Erkenntnis zu erheben, sondern um sich selbst mitzuteilen und die Menschen zum Gespräch in Lebensgemeinschaft mit ihm zu erheben, so bleibt doch auch hier die Wahrheit ein unaufgebbares Moment. Wie sollte der eine dem anderen vertrauen, wenn er ihm nicht zu-trauen kann, daß er die Wahrheit über sich mitteilt? Wie sollte der andere dem einen sich mitzuteilen bereit sein, wenn er nicht trauen kann, daß er ihn so aufzunehmen bereit ist, wie er ist, also in der Aussage die darin eingeborgene Wahrheit aufzunehmen bereit ist? Gerade also, wenn es in der mitgeteilten Aussage um die Mitteilung der Person selbst geht, ist noch mehr als in einer rein sachlichen Belehrung die Frage der Wahrheit ausschlaggebend. Das Glaubensbekenntnis als Aufnahme und Wiedergabe dessen, was Gott über sich selbst offenbarend mitgeteilt hat, um darin sich selbst vom Menschen aufnehmen zu lassen, kann der Richtigkeit des Aussageinhalts nicht gleichgültig gegenüberstehen. Es geht beim Bekenntnis um die Wahrheit.

Darin stimmt die Theologie mit dem Bekenntnis überein: auch bei ihr geht es um die Wahrheit. Gerade daraus entsteht das Problem, mit dem wir uns zu befassen haben und das einen doppelten Zug in sich trägt: Erstens, wenn es beim Bekenntnis wie bei der Theologie um die Wahrheit geht, wieso kann dann eine Spannung zwischen Bekenntnis und Theologie entstehen, da sie doch beide den gleichen Gegenstandsbereich behandeln; und wieso kann es zweitens Pluralismus in der Theologie geben, wenn alles theologische Bemühen von der Wahrheit Gottes bestimmt ist, die doch eine ist?

Mit der Tatsache, daß sowohl die Theologie wie das Bekenntnis im Bereich der Wahrheit angesiedelt sind, ist es doch nicht so einfach, wie es klingt. Die eine Wahrheit Gottes bestimmt das Bekenntnis in einer anderen Weise als die theologische Arbeit. Im Bekenntnis nämlich meint man Gottes Wahrheit, insofern sie vom offenbarenden, vor allem in Jesus Christus sprechenden Gott seinem Heilsvolk eingestiftet worden ist, damit es sie in der Form der Bezeugung durch die Geschichte hindurch weitergebe. Im 2. Korintherbrief des Apostels Paulus steht darüber ein bemerkenswertes Wort: Das „Wort der Versöhnung hat Gott uns (das heißt: der Heilsgemeinde der Kirche) eingestiftet" (2 Kor 5, 19). Dieses eingestiftete Wort hat die Kirche als heilige Hinterlassenschaft durch ihr Zeugnis weiterzugeben.

Aber diese Weitergabe des Gestifteten durch das Bekenntnis kann nicht der Art sein, wie man von Generation zu Generation ein altes Erbstück weitergibt, darum besorgt, daß möglichst wenig mit ihm passiert. Vielmehr ist die Wahrheit, die Gott als Offenbarung seiner Kirche eingestiftet hat, eine lebendige Sache, die als Selbstbezeugung des lebendigen Gottes den lebendigen Menschen berührt. Wenn er den Geist des Menschen anruft, muß dieser Geist in Bewegung geraten, um sich das eingestiftete Erbgut

anzueignen, es mit den Erkenntnissen zu konfrontieren, die er als Mensch in dieser Welt schon in sich trägt und fortschreitend weiter gewinnt. Er muß auch sein Glaubenswissen zu einem Teil jener Erfahrung werden lassen, die seine natürlichen Erkenntnisse längst geworden sind und je neu werden. Das aber heißt, das von der Kirche aus ihrem Uranfang in der apostolischen Zeit als Bekenntnis zu Jesus Christus empfangene Zeugnis muß aus dem einfachen Ja des Glaubens zum theologischen Sich-Befassen mit seinem Inhalt werden. Es muß geistig durchdrungen, mit anderen Erkenntnissen und Erfahrungen verbunden und in disziplinierter geistiger Bemühung, deren innerste Lebenskraft allerdings das Charisma des Gottesgeistes sein muß, ausgelotet werden.

So ist also die Wahrheit, mit der sich die Theologie befaßt, die gleiche Wahrheit wie die des Bekenntnisses, aber unter anderen Gesichtspunkten, nämlich insofern sie vom eigenen menschlichen Geistesbemühen aufgenommen, durchlebt und bearbeitet worden ist. Dies gewiß nicht aus rein sachlichem Interesse, sondern weil der Mensch nicht in Ruhe gelassen werden kann, wenn ihm das Bekenntnis der Kirche den sich offenbarenden Gott mitteilt; und nicht kraft rationalen Eigenbemühens allein, sondern aus der charismatischen Lebendigkeit des Heiligen Geistes, die den menschlichen Geist in den Gegenständen des Bekenntnisses eine innere Verwandtschaft spüren läßt. Und da die göttlich-charismatische Lebendigkeit, mit der die Inhalte des Bekenntnisses im theologischen Bemühen angegangen werden, die menschlich-intellektuelle Eigentätigkeit nicht einfach überspielt und zur Unfehlbarkeit führt, kann es geschehen, daß Ergebnisse dieses Bemühens sich vom ursprünglichen Gut des Bekenntnisses entfernen statt es zu durchdringen. Es kann aber auch ein früheres Verständnis des Bekenntnisses auf ein neues, ergänzendes, vertieftes, korrigiertes Verständnis hin geöffnet werden, woraus eine Phase der Unsicherheit entstehen kann, gegen die man sich zunächst wehrt, bis man erkannt hat, welche Deutung des göttlichen Heilsgeheimnisses die richtige ist.

2. Theologischer Pluralismus

Aus den zuletzt dargelegten Erwägungen ist es nicht verwunderlich, daß es einen Pluralismus im theologischen Bemühen um die eine Bekenntniswahrheit geben kann, innerhalb dessen die verschiedenen Theologien ihrerseits miteinander in Spannung geraten. Darüber soll in drei Schritten gehandelt werden: Zunächst fragen wir, in welcher Weise die Theologie sich der von Gott geoffenbarten Wahrheit nähern muß und kann. Zweitens sehen wir dann, wie aus dieser Aufgabe der Theologie ein Pluralismus möglich und sinnvoll ist und daher – das ist der dritte Schritt – eine entsprechende Haltung von uns verlangt.

a) Kann die theologische Wissenschaft selbst eigentlich die Wahrheit unseres Glaubens erreichen und feststellen? Das heißt: Kann die Theologie aus ihren eigenen Ar-

beitsweisen und Kräften feststellen, ob die Aussagen des Glaubens mit der Wirklichkeit, über die gesprochen wird, übereinstimmen?

So überraschend es vielleicht klingen mag: Tatsächlich muß man sagen, daß die Feststellung der Wahrheit der Bekenntnisaussagen nicht Sache der theologischen Arbeit ist. Was tut und erstrebt die theologische Arbeit? In ihrer „positiven" Sparte stellt sie mit Hilfe historischer und philologischer Untersuchungen fest, was in den Dokumenten der Bibel und der nachfolgenden Jahrhunderte als Glaubensbekenntnis der Kirche bezeugt ist. Sie sucht mit Hilfe immer besser entwickelter Methoden genauer zu erkennen, wie die Aussagen der vorliegenden Dokumente zu deuten sind, was in ihnen eigentlich gemeint ist. Auf diese Weise stellt sie wissenschaftlich fest, was die Kirche zu allen Zeiten geglaubt und bekannt hat, nicht aber unmittelbar, daß dieses Bekenntnis der Wahrheit entspricht. Das zu behaupten wäre ein innerer Widerspruch. Was nämlich die Christenheit glaubt, hat sie von Gottes Offenbarung als Mitteilung über eine Wirklichkeit, die der menschlichen Erfahrung entzogen ist, empfangen. Könnte sie nun in wissenschaftlicher Forschung oder Reflexion die Wahrheit dieser Mitteilung erweisen, dann könnte es sich nicht mehr um die Wirklichkeiten des göttlichen Geheimnisses handeln. Daß die Glaubensaussage der Kirche wahr ist, kann nur geglaubt, nicht aber unmittelbar wissenschaftlich festgestellt werden.

Insofern aber die Theologie gedanklich, spekulativ, mit geradezu philosophischen Methoden arbeitet, ist es ihre Aufgabe, das im Glaubensbekenntnis Überlieferte aufzunehmen, in seinem tieferen Sinn zu erschließen, Zusammenhänge der Glaubenswahrheiten untereinander wie auch mit dem, was menschliches Erkennen und Denken auch selbst schon über die Welt und den Menschen erfahren hat, aufzudecken. Aber auch durch diese Sinnerschließung der Glaubensgeheimnisse kann die Theologie zwar den Zugang des Menschen zu den Wahrheiten des Glaubens erleichtern, nicht aber beweisen, daß die Aussagen des Glaubens wahr sind. Dafür sind wir auf das Bekenntnis der glaubenden Kirche angewiesen, in das wir uns hereinnehmen lassen müssen, um in seinem Mitvollzug im Licht des sich offenbarenden und sich gnadenhaft in unserem Inneren geltend machenden Gottes selbst die Wahrheit des Glaubens – eben zu glauben und darin auch irgendwie zu erfahren.

Von daher scheint dann das zweite Stück unseres Themas – nämlich die Grenze des theologischen Pluralismus – leicht anzugeben zu sein. Die Grenze für die Anerkennung der Mannigfaltigkeit theologischer Methoden und Arbeitsergebnisse ist dort erreicht, wo sie dem Bekenntnis des Glaubens widersprechen. Das scheint also eine recht einfach zu ziehende Grenze zu sein – wenn sie nur immer so einfach zu ziehen wäre; das heißt, wenn immer so eindeutig anzugeben wäre, wie der Inhalt der Bekenntnisaussage zu verstehen ist. Nicht nur aus der Vielfalt des Glaubens-*Inhalts* nämlich, sondern auch aus der Vieldeutigkeit seines Verständnisses ergibt sich der theologische Pluralismus bis zu einer gewissen Gegensätzlichkeit.

b) Wir stehen also vor dem Phänomen, daß ein theologischer Pluralismus trotz der Einheit des Glaubensbekenntnisses möglich und unvermeidbar ist. Mit Pluralismus ist

natürlich nicht nur die Tatsache gemeint, daß es im theologischen Bereich sehr verschiedene Methoden und Ergebnisse gibt, sondern es meint auch die Anerkennung solcher Verschiedenheit, ihre Möglichkeit innerhalb des Bereichs einer rechtgläubigen Theologie. Der Pluralismus und sein Recht ist im Wesen der Theologie selbst begründet und muß deshalb anerkannt werden. Weil es die Theologie mit dem Glauben, also einer bindenden, weil von Gott kommenden Wirkmacht, zu tun hat, sind ihre Vertreter leicht geneigt – die Geschichte hat es bis zum Überdruß gezeigt –, einander zu mißtrauen, vorschnell zu verdächtigen und der Ketzerei zu zeihen. Wer Theologie treibt, steht in einer bestimmten, von seiner Natur und Anlage, seiner Vorbildung und Erziehung, seiner geschichtlichen Herkunft geprägten Haltung. Daher kommt seine Stärke, das Engagement seines Einsatzes, aber auch seine Einseitigkeit und die Schwierigkeit, Verständnis für die zu haben, die aus anderen, aber ebenso starken Voraussetzungen Theologie treiben. Mit anderen Worten: Gerade das, was den theologischen Pluralismus begründet und verständlich macht, ist auch der Grund für die gegenseitigen Mißverständnisse und Anfeindungen, Verdächtigungen und Ketzerriechereien, die im Bereich der Theologie als Glaubenswissenschaft ebenso peinlich wie häufig, ebenso sinnwidrig wie verständlich sind. Sinnwidrig und peinlich, weil Theologie sich um den Glauben an Christus und seine Botschaft bemüht, die doch eine Botschaft der Liebe ist; häufig und verständlich, weil die theologische Arbeit den Glauben der Kirche in die geistige Tiefe des Menschen eingesenkt hat, in der das Glaubensgut so sehr zum eigenen Besitz geworden ist, daß der Theologe sich schwer tut, seine Positionen zugunsten anderer Auffassungen und Ergebnisse aufzugeben oder doch wenigstens von ihnen ergänzen und in Frage stellen zu lassen.

Daß die Theologie in der Arbeit an dem einen Glaubensbekenntnis der Kirche pluralistisch wird, ist zunächst kein glorreicher Beweis vom Reichtum des menschlichen Geistes, sondern Folge und damit Zeichen der Begrenztheit der Fassungskraft gegenüber der einen Wahrheit Gottes und seines Heilswirkens. Schon im Bereich der natürlichen Welt- und Menschenerkenntnis kann der Geist des Menschen die Wirklichkeit immer nur stückhaft und ergänzungsbedürftig einfangen, ist also auf Pluralismus angewiesen. Soll dann noch die erkannte, vielleicht mehr noch erahnte Wirklichkeit im Wort dargestellt und zur Kommunikation gebracht werden, kann das nur approximativ und der Gefahr des Mißverständnisses ausgesetzt geschehen. Solche Bruchstückhaftigkeit läßt die eine Gesamtwirklichkeit notwendig in der menschlichen Erkenntnis pluralistisch auseinanderfallen. Wenn das schon im Bereich unserer natürlichen Erfahrung so ist, um wieviel mehr dort, wo menschliches Erkennen und Sprechen die göttliche Selbsterschließung, die wir Offenbarung nennen und nur im Glauben aufnehmen können, aufnimmt und wiedergibt. Der Pluralismus in der Theologie ist also eine Konsequenz der Kenosis, der Selbstentäußerung, die Gott vollzieht, wenn er sich in Jesus Christus und in seinem Wort den Menschen offenbart. Wie aber Gott selbst diese Entäußerung vollzogen und im biblischen Wort(Phil 2, 6–8) bestätigt hat, darf sich auch der theologische Pluralismus legitimiert sehen. Im theologischen Bemühen

ist Gemeinsamkeit notwendig. Diese aber wirkt sich nicht sosehr aus nach Art von Teamarbeit, sondern mehr in der Dialektik des Hin und Her der Aussagen, die sich gegenseitig ergänzen und korrigieren.

Zur Bestätigung des Pluralismus kommt noch ein anderes Moment hinzu. In welcher Weise und unter welcher Rücksicht die Aussagen des Glaubens theologisch bearbeitet werden, hängt nicht nur von diesen Aussagen und ihrem Inhalt ab. Anlage, Vorliebe, Blickrichtung und Arbeitsweise des betreffenden Theologen, aber auch die Interessenlage, die geistige Situation und das Fragen der Umwelt bestimmen, wie ein Thema angegangen und ausgewertet wird. Gerade weil Theologie, wenn sie auch dem Glauben verpflichtet ist und vom Theologen unter dieser Verpflichtung betrieben wird, doch nicht einfach stereotyp Glaubensartikel wiederholen kann, sondern um ihre Deutung und Ausschöpfung, ihre Einordnung in das Lebensgefühl und die menschliche Gesamthaltung von heute oder auch um die Abgrenzung davon bemüht ist, deshalb gibt es eine pluralistische Möglichkeit der Mentalität und der Gesichtspunkte, der Methode und der Anliegen, von denen aus Theologie betrieben und gestaltet wird.

Die Theologen sind in ihrer Arbeitsweise bestimmt von ihrer Vorbildung, sind bestimmten Schulen entwachsen, stehen unter dem Einfluß ihrer Lehrer, der auch bei großer Selbständigkeit des einzelnen Theologen weiterwirkt. Und in diesem Rahmen bleibend oder ihn sprengend haben die einzelnen Theologen ihre persönlichen Anlagen. Der eine verlegt seine Arbeit vor allem auf die positiven, textkritischen und historischen Gegebenheiten und bringt in den Chor der Theologen die notwendige Akribie der kritisch analysierenden Einzeluntersuchung ein. Der andere vollzieht ebenso kritisch, aber mehr in philosophisch-gedanklicher Weise, die Ergebnisse früherer Zeiten mit und führt sie weiter. Wieder andere finden in mehr intuitiver Weise die Synthese und spüren die Ganzheit und Einheit auf, die in der Vielfalt des einzelnen waltet. Die Theologen sind auch von der Vielfalt der Kräfte bestimmt, wie sie in den anderen Geisteswissenschaften, aber auch in den Naturwissenschaften und der praktischen Verhaltensweise ihrer Zeit wirken. All das macht die theologische Arbeit vielfältig und ihre Ergebnisse pluralistisch.

c) Wenn Pluralismus also im Bereich der Theologie sein – allerdings begrenztes – Recht hat, kann das Verhalten gegenüber der Theologie und den Theologen nicht ganz so einfach sein, wie wir es heute weithin beobachten. Gewiß geht heute viel Unruhe im Leben der Kirche von den Theologen aus. Man muß sich aber fragen, ob diese Unruhe nicht weithin die Folge davon ist, daß man zu gern die Normen des Glaubens als unveränderlich eindeutig geklärt hielt und nicht mit Ergebnissen der theologischen Beschäftigung mit diesen Normen rechnete, die zwar nicht diese Normen aufheben, aber doch für ein besseres und tieferes Verständnis öffnen. Das repressive Verhalten gegenüber dem theologischen Pluralismus, das es nicht nur von seiten kirchlicher Autorität gibt, sondern manchmal noch erschreckender von seiten derer, die ihre eigensinnigen Vorstellungen in Frage gestellt sehen oder zu wenig wahr haben wollen, daß auch die Gemeinschaft der Glaubenden und der einzelnen in dieser Ge-

meinschaft auf der Suche nach der vollen Wahrheit sind. Andererseits wird der Anhänger des theologischen Pluralismus nicht jede Begrenzung dieses Pluralismus als repressiven Akt verstehen dürfen. Er muß bedenken, daß die Pluralität der Theologien im Dienst der rechten Deutung des Bekenntnisses zu stehen hat, dem Glauben verpflichtet ist. Im gläubigen Gottesvolk lebt aber das Charisma des Gottesgeistes und wirkt das Gespür für den Augenblick, wo die theologische Aussage den Raum des legitimen Pluralismus verläßt und zur Heterodoxie wird. Und es gibt kraft der Stiftung Christi in der Glaubensgemeinschaft des Gottesvolks die Instanz, die zu markieren hat, wenn die Grenze überschritten zu werden droht oder überschritten ist.

Die Grundhaltung gegenüber dem Pluralismus muß die Bereitschaft zum Mitsuchen und Mitfragen sein. Diese Grundhaltung wird von ihrem Ziel her einigermaßen ambivalent und daher nicht ganz leicht. Das Ziel nämlich ist zugleich das Festhalten des Bekenntnisses und das Suchen nach seinem richtigen Verständnis, ja nicht nur nach dem richtigen, sondern dem in seiner Tiefe ausgeloteten Verständnis. So muß die rechte Haltung zugleich von der Statik des Bewahrenwollens der von Gott kommenden Offenbarung und von der Dynamik des tieferen Verstehens und je neuen Aktualisierens der Botschaft des Glaubens ins heutige Leben bestimmt sein.

Weithin wird die Anerkennung des Pluralismus die Gestalt der Toleranz annehmen müssen. Es darf gewiß nicht die in manchen Theologien erkannte Unwahrheit als wahr ausgegeben werden, auch nicht um des ökumenischen oder intellektuellen Friedens willen. Aber Toleranz ist das Eingeständnis, daß in der Ausdeutung des Bekenntnisses mit der menschlichen Geisteskraft auch die menschliche Unzulänglichkeit am Werk ist – und nicht nur auf seiten des anderen. Wie der eine nie ganz sicher sein kann, ob seine Ausdeutung des Bekenntnisses die richtige Linie eingeschlagen hat, so muß er die vielleicht objektiv falsche Deutung des anderen doch als Überzeugung dieses Menschen tolerieren. Im Sinn dieser Toleranz weitet sich der theologische Pluralismus sogar auf glaubenswidrige Theologien aus. Ja, der wache Theologe wird auch in einer Theologie, die dem Bekenntnis widerspricht, noch Anregungen und Ergänzungen für seine eigenen Bemühungen um die Ausdeutung des Bekenntnisses finden, während der, der dem Irrtum gleich frontal begegnen will, manche Chance zur Bereicherung seiner eigenen Theologie verliert. Die Kirchenväter des Altertums haben gern die Berechtigung für ihre Praxis, aus der Weisheit der Nichtglaubenden das Gute herauszuholen und dem christlichen Verständnis zuzuführen, damit begründet, daß ja auch die Israeliten, als sie aus Ägypten auswanderten, die Schätze der Ägypter mitgenommen haben, im Gedanken, daß dieses Gut ja eigentlich in Gottes Absicht den fliehenden Hebräern gehörte. So darf der Theologe den Pluralismus auch in der Weise praktizieren, daß er das Wahre und Gute, das auf fremdem Boden wächst, aufnimmt – er nimmt es ja nicht einmal jemandem eigentlich weg – und zur Integration des eigenen Bemühens um das Verständnis des Glaubensbekenntnisses benutzt.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Krise der katholischen Soziallehre?

Alle Welt redet von einer Krise, in der die katholische Soziallehre sich befinde; einige Leute haben ihr sogar schon etwas voreilig die Totenglocke geläutet. Hat es wirklich Sinn, von einer „Krise" der katholischen Soziallehre zu reden? – Vor Eintritt in die Sachfrage selbst dürfte es sich empfehlen, zwei Vorfragen zu klären: 1. wovon reden wir denn überhaupt, was meinen wir, wenn wir „katholische Soziallehre" sagen? 2. gibt es das überhaupt, wo und wann begegnet uns diese „katholische Soziallehre"?[1]

Was ist „katholische Soziallehre"?

Katholische Kirche und katholischer Glaube, darunter kann man sich ohne weiteres etwas vorstellen; aber katholische Soziallehre? Eine Soziallehre kann richtig oder falsch sein; sie kann analytisch oder synthetisch, induktiv oder deduktiv verfahren; sie kann sich darauf beschränken, rein explikativ zu sein, oder den Anspruch erheben, normativ zu sein; aber katholisch oder evangelisch, christlich oder buddhistisch und dergleichen mehr, das sind Unterscheidungsmerkmale, die sich auf eine Soziallehre schlechterdings nicht anwenden lassen. Genauso wie es ein Unding ist, von Rechts- oder Links-Katholiken zu sprechen, weil die politischen Unterscheidungsmerkmale „rechts" und „links" sich auf „katholisch" nicht anwenden lassen – die Franzosen sprechen eben deswegen denn auch sinngemäß von „catholiques de droite" und „catholiques de gauche", Katholiken, die zur politischen Rechten oder zur politischen Linken zählen oder doch ihr nahestehen –, so ist auch „katholische Soziallehre" sprachlich genommen ein Unbegriff; aber wiederum helfen uns die Franzosen; sie sprechen von der „doctrine sociale de l'Eglise", von der Soziallehre der (katholischen) Kirche, d. i. einer Soziallehre, die von der katholischen Kirche, von ihrem Lehramt, von Papst und Bischöfen, in zweiter Linie auch von katholischen Fachgelehrten im Einklang oder in Anlehnung an das Lehramt ihrer Kirche vorgelegt wird; das ist ein vollziehbarer Begriff. – Auf die Begründung, *warum* das kirchliche Lehramt sich als berechtigt, ja als verpflichtet ansieht, sich zu sozialen Fragen zu äußern, von Amts wegen eine Soziallehre zu verkünden, braucht hier nicht eingegangen zu werden; in etwa wird diese Frage an späterer Stelle (beim Naturrecht) berührt werden.

[1] Der Beitrag ist die leicht überarbeitete Wiedergabe eines Vortrags „Zur Situation der Katholischen Soziallehre heute" auf einer Tagung des Franz-Hitze-Hauses Münster am 27. 11. 1971.

Auf den Einwand dagegen, daß doch sinnvollerweise von einer ihrem Lehrgehalt nach wenn auch nicht katholischen, so doch im wahren Sinn des Wortes *christlichen* Soziallehre gesprochen werden könne, muß hier eingegangen werden. Der Einwand ist dieser: wir haben ein christliches Menschenbild. Nun ist aber jede Soziallehre in dem ihr zugrundeliegenden Menschenbild *in nuce* enthalten und bedarf nur noch der weiteren Entfaltung (das und nichts anderes ist ja auch mit meiner nicht immer verstandenen Aussage gemeint, die ganze katholische Soziallehre lasse sich auf einen Fingernagel schreiben). Aus unserem „christlichen" Menschenbild müsse sich daher – so meint dieser Einwand – auch eine als „christlich" zu bezeichnende Soziallehre ableiten lassen.

Was ist es um dieses „christliche Menschenbild"? Fragen wir zunächst einmal, wie denn dieses Menschenbild aussieht. Im Gegensatz zum *individualistischen* Menschenbild, das einseitig den einzelnen in seinem Selbstand überbetont und seine gesellschaftliche Wesensanlage vernachlässigt, wie auch zum *kollektivistischen* Menschenbild, das diese gesellschaftliche Wesenslage überbetont und den Selbstand des einzelnen verkürzt, wird unser Menschenbild beidem – der individualitas *und* der socialitas des Menschen – gleicherweise gerecht, zeigt beide im ausgewogenen Spannungsverhältnis, in ihrer notwendigen wechselseitigen Zuordnung, in Spannungseinheit. Neigen liberalistische und sozialistische Soziallehren entweder der einen oder der anderen Einseitigkeit zu, wenn sie nicht gar ausgesprochene *Ein*seitigkeitslehren sind, so ist unsere Soziallehre eine *Zwei*seitigkeitslehre, sorgfältig darum bemüht, keine der beiden Seiten übergewichtend die goldene Mitte zu halten – nicht, wie Othmar *Spann* und viele andere mit ihm uns vorwerfen, im Sinn eines faulen Kompromisses, sondern im Sinn der verglichen mit den Einseitigkeitslehren sehr viel mühsameren Synthese.

Inwieweit ist dieses unser Menschenbild „christlich"? Wir entnehmen es nicht aus der christlichen Offenbarung, sondern erheben es durch unvoreingenommene Betrachtung des Menschen, wie er wirklich ist, aus der allen Menschen gleicherweise zugänglichen *Erfahrung*. Eben darum ist es auch kein christliches Sondergut, ist uns vielmehr mit vielen anderen Menschen, Christen und Nichtchristen, Gläubigen und Ungläubigen *gemeinsam*.

Immerhin glauben wir, dieses unser Menschenbild bis zu einem gewissen Grad in der christlichen Offenbarung *bestätigt* zu finden. Christus ist für alle Menschen gestorben – auf diese Glaubenswahrheit wird in anderem Zusammenhang noch zurückzukommen sein. *Hier* betonen wir: jede einzelne Menschenseele ist in seinen Augen so kostbar, daß er für jede einzelne von ihnen sein Blut zu vergießen bereit war. Höher kann man Wert und Würde des Einzelmenschen überhaupt nicht erheben. Ebenso wahr aber ist: das Erlösungswerk Jesu Christi darf nicht individualistisch verstanden werden. Er tritt mit der Gesamtschuld der Menschheit beladen vor Gott den Vater, heftet diesen Schuldschein, diese „Globalurkunde", ans Kreuz und löscht sie mit seinem Blut aus (Kol 2, 14). Seine Botschaft kündet vom „Reich Gottes", und die Vollendung des Erlösungswerks besteht nicht in der individuellen Seligkeit noch so vieler einzelner, sondern in der „Gemeinschaft der Heiligen" und in der Verherrlichung, die sie mit Christus als ihrem Haupt Gott darbringt; die letzte Vollendung ist „Gott alles in allem" (1 Kor 15, 28). – Auch das Verständnis der christlichen Religion und des Erlösungswerks Jesu Christi ist nur

allzuoft individualistisch verzerrt worden, viel seltener auch einmal nach der entgegengesetzten kollektivistischen Seite; das *rechte* Verständnis hält beide Seiten im Gleichgewicht. Gilt diese vollkommene Ausgewogenheit von Individualität und Sozialität in der Ordnung der Übernatur, der Gnade und des Heils, dann spricht das zum mindesten gewichtig dafür, daß auch in der Ordnung der Natur dieses Gleichgewicht beider Seiten besteht („gratia supponit et perficit naturam"). In diesem Sinn sehen wir unser aus der Erfahrung gewonnenes und daher Gläubigen und Ungläubigen gleicherweise zugängliches Menschenbild als durch die christliche Offenbarung *bestätigt* an – zum mindesten als in vollkommener Analogie stehend zu dem, was die Offenbarung uns über den Menschen in der Heilsordnung lehrt.

Die Berechtigung, unser Menschenbild, aus dem wir unsere Soziallehre ableiten, „christlich" zu nennen, entnehmen wir jedoch weniger seiner vollkommenen Vereinbarkeit mit grundlegenden Wahrheiten unseres christlichen Glaubens als vielmehr seiner *transzendenten Dimension.* Während andere, bspw. die Anhänger der sog. „dritten", d. i. der humanitären Konfession, von der Transzendenz abstrahieren, wenn nicht gar sie leugnen, ist die transzendente Dimension für uns als Christen schlechterdings *entscheidend.* Nichtsdestoweniger ist auch sie kein Eigen- oder Sondergut des christlichen Glaubens, keine christliche Wahrheit in dem Sinn, daß sie nur durch die Offenbarung uns erschlossen wäre, wenn auch das Christentum in hervorragendem Maß dazu beigetragen hat, sie in der Welt zu verbreiten und zur Anerkennung zu bringen. Für die hier uns beschäftigende Frage kommt es jedoch nur darauf an, ob die transzendente Dimension unseres Menschenbilds sich in der Weise auf die aus ihm zu entwickelnde Soziallehre auswirkt, daß sie davon eine spezifische, als „christlich" zu bezeichnende Prägung empfängt.

Darauf ist zu sagen: für unser *Bemühen* um die Soziallehre, um die Sozialontologie und noch mehr um die Sozial*de*ontologie, ist die transzendente Dimension, das Bewußtsein um das Stehen und die Verantwortung des Menschen vor Gott, von ganz entscheidender Bedeutung und bildet die letzte und stärkste Antriebskraft. Mehr noch: die unserem Bewußtsein stets gegenwärtige transzendente Dimension trägt ganz besonders dazu bei, uns vor den katastrophalen Verirrungen zu bewahren, die wir in den Soziallehren anderer Herkunft nur allzuoft wahrzunehmen und zu beklagen haben. Darin liegt die gar nicht hoch genug zu schätzende Bedeutung dieses Zuges unseres Menschenbildes. In den *Gehalt der Soziallehre* aber geht seine transzendente Dimension nicht ein, macht sie nicht zu einer „transzendenten" oder gar „christlichen" Soziallehre. Unsere Soziallehre ist auch für denjenigen, der von der transzendenten Dimension *abstrahiert,* uneingeschränkt annehmbar und nachvollziehbar; anders mag es sich verhalten, wenn jemand die transzendente Dimension *ausschließt;* eine solche ausdrückliche Verkürzung des Menschenbilds mag zu weittragenden Konsequenzen führen; damit brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen.

Von einer inhaltlich „christlichen" Soziallehre kann demnach ebensowenig die Rede sein wie von einer inhaltlich „katholischen". Wenn wir im Deutschen – anders als die Franzosen und anders als das kirchliche Lehramt selbst in seinen lateinischen Dokumenten – von katholischer Soziallehre sprechen, kann nichts anderes damit gemeint

sein als eine explikative oder normative *Lehre*, eine Ontologie oder Deontologie vom Menschen als gesellschaftlichem Wesen und von der menschlichen Gesellschaft als solcher, die vom Papst oder von den Bischöfen vorgelegt und von katholischen Fachgelehrten wissenschaftlich vertieft und weiter ausgebaut wird, einschließlich der von diesen katholischen Gelehrten dargebotenen divergierenden Auslegungen und einschließlich der Popularisierung dieser Lehre durch Organisationen und Institutionen der verschiedensten Art. Was berechtigt, diese Soziallehre als „katholisch" zu bezeichnen, ist demnach nicht ein ihr eigentümlicher, spezifisch katholischer Lehrgehalt, sondern einfach ihre *Herkunft*, sei es unmittelbar vom Lehramt der katholischen Kirche und durch dessen Autorität gedeckt, sei es von den fachwissenschaftlichen oder volkstümlichen Auslegern, soweit diese sich an die kirchenlehramtlichen Dokumente halten und ihnen nicht eigene Lehrmeinungen entgegenstellen. – So viel zur Frage „quid sit?"

Gibt es eine „katholische Soziallehre"?

In expliziter Form gibt es eine katholische Soziallehre erst in neuerer Zeit, d. i. seitdem die Gesellschaftswissenschaften sich zu entwickeln begonnen haben, und dabei steht denn auch, genau wie die Sozialökonomik die älteste und bis heute am reichsten entwickelte sozialwissenschaftliche Disziplin ist, die Lehre von der *Wirtschafts*gesellschaft stark im Vordergrund. *Im*plizit hat es eine Lehre vom Menschen als gesellschaftlichem Wesen und damit auch von der Gesellschaft in der Kirche immer gegeben; *ex*plizit wurde in Anlehnung an Aristoteles seit Jahrhunderten die Staatslehre gepflegt, insbesondere das Verhältnis von Kirche und Staat erörtert, allerdings genauer gesprochen nur das Verhältnis der kirchlichen und weltlichen Gewalt (Papst und Kaiser, das große Thema der mittelalterlich-abendländischen Geschichte).

Damit steht fest: Lehr*äußerungen* des kirchlichen Lehramts und Lehr*meinungen* katholischer Gelehrter zum Thema „Der Mensch als gesellschaftliches Wesen und die menschliche Gesellschaft" gibt es; ja, in den letzten 80 Jahren ist deren Fülle unübersehbar geworden. Offen ist nur noch die Frage: bilden zum mindesten die lehramtlichen Äußerungen eine einheitliche, geschlossene, von inneren Widersprüchen freie Lehre, ein „System", oder lassen sie sich doch zu einem solchen zusammenfassen? Oder handelt es sich um bloße Gelegenheitsäußerungen ohne systematischen Zusammenhang, vielleicht um solche, deren Buntscheckigkeit und Widersprüchlichkeit sich in den Lehrmeinungen der an der Diskussion sich beteiligenden katholischen Gelehrten noch vervielfacht?

Diejenigen, die von einer Krise der katholischen Soziallehre sprechen, sind der Meinung, vielleicht habe man sich früher einmal auf eine einheitliche, vermeintlich gesichert in sich selbst ruhende, „monolithische" katholische Soziallehre berufen können; heute aber erkenne man in den lehramtlichen Äußerungen bis hinauf zu den

Enzykliken der Päpste und den Aussagen des Konzils deutlich den Einfluß der jeweils an oberster kirchlicher Stelle sich durchsetzenden Strömungen und Schulrichtungen, von der Divergenz der Meinungen unter den Auslegern ganz zu schweigen. Unter diesen Umständen müsse man an allem, wozu man sich früher bekannt habe, irre werden; heute gehe alles drunter und drüber; von einem übereinstimmend vertretenen Lehrgehalt könne keine Rede mehr sein. Die ganz Klugen, die auf keinen Fall zu spät kommen möchten, läuten bereits die Totenglocke: katholische Soziallehre, das war einmal ein naiver Glaube, hatte aber niemals wissenschaftlichen Rang; vielleicht hatte so etwas früher einmal eine Daseinsberechtigung, aber heute ist das überholt; das ist vorbei; darüber sind wir ein für allemal hinaus!

Auch ich möchte lebhaft wünschen, daß wir über eine gewisse primitive Traktätchenliteratur, die sich als katholische Soziallehre ausgab, endgültig hinaus seien; vor allem möchte ich wünschen und habe diesem Wunsch auch entsprechenden Ausdruck gegeben[2], kirchenamtliche Stellen möchten behutsamer sein in der wissenschaftlichen Absicherung ihrer Aussagen. Und wenn Krise die zwar nicht gefahrlose, aber schließlich zum guten Ende führende Wende bedeutet, dann mag nicht nur, sondern *soll* die katholische Soziallehre heute eine Wende durchmachen, die Wende von zu viel naiver Selbstsicherheit zur kritischen Sichtung und Sicherung ihres Lehrgehalts. Unvermeidlich unterlaufen dabei Irrungen und Wirrungen, aber die sind heute nicht größer als eh und je; auch der Fortschritt der Erkenntnis katholischer Gelehrter vollzieht sich immer auf den mühsamen Weg über error and trial. Im Vergleich zu der Krise, die unsere *Theologie* zur Zeit durchmacht, scheint mir das, womit wir Sozialwissenschaftler zu ringen haben, ein Kinderspiel zu sein; nur eines brauchen wir: die Nerven nicht zu verlieren. In unserem Fach ist der Wirrwarr heute nicht größer und darum auch nicht alarmierender, als er immer schon gewesen ist. Solange und soweit es so etwas wie katholische Soziallehre gegeben hat, bestand auch immer schon heftiger Streit der Meinungen:

zu allen Zeiten der Streit um die Institution des Eigentums und um die Verpflichtung, *die* „superflua" abzugeben oder später *von den* „superflua" abzugeben;

im Mittelalter der Streit der Papalisten und der Regalisten;

zu Beginn der Neuzeit der Streit um das *Zins*verbot, später ausgeweitet zum Streit um die Berechtigung des arbeitslosen Einkommens oder überhaupt jeglichen Besitzeinkommens;

um die Jahrhundertwende bei uns in Deutschland der alles vergiftende *Gewerkschaftsstreit*, unsere besondere Erscheinungsform des die ganze katholische Welt zerreißenden, bis in die letzten Tiefen hinabreichenden *Integralismus*, der heute mit verkehrter Front wieder aufzuleben scheint in Spielarten der „politischen Theologie" und/oder der „Theologie der Revolution".

Was ist nun heute im Vergleich zur Jahrhundertwende an *neuen* Konfliktstoffen hinzugekommen?

[2] Siehe diese Zschr. 187 (1971) 296.

Seit 1909 der *Werturteilsstreit,* inzwischen übergegangen in die Gestalt der modernen Logik, Wissenschafts- und Systemtheorie. – Wir müssen ehrlich zugeben, daß wir diese Auseinandersetzung noch nicht bestanden haben, ja noch gar nicht richtig in sie eingestiegen sind. Das duldet allerdings *keinen langen Aufschub* mehr!

In der Nachkriegszeit und namentlich seit dem Konzil die *inner*katholische Revolte, zunächst auf philosophischer Ebene gegen das *Naturrecht,* neuestens allgemein gegen die Zuständigkeit der Kirche für sittliche Weisungen, die über den Gehalt der Wortoffenbarung hinausgehen, praktisch hinauslaufend auf das Sola-Scriptura-Prinzip, das bei heutiger Lage der Dinge uns an die jeweils neueste Modeströmung bei den Exegeten ausliefert. – Dieser Angriff richtet sich nicht speziell gegen die Soziallehre der Kirche, sondern würde die Kirche und ihr Lehramt überhaupt aus den Angeln heben; dagegen muß die kirchliche Autorität selbst und die dogmatische Ekklesiologie sich zur Wehr setzen.

Zur Naturrechtsfrage

Hier handelt es sich zum guten Teil um epistemologische Einwendungen, insbesondere um solche der Wissenschaftstheorie gegen Wesenserkenntnisse. – Die Zeiten vor uns haben den Fehler begangen, viel mehr „Wesenheiten" anzunehmen, als es in Wirklichkeit gibt, z. B. Wesenheiten jeder einzelnen Tierart und dergleichen mehr (oder, wie unsere Juristen heute noch, wenn sie bspw. aus dem „Wesen der GmbH" deduzieren). – Wenn aber der Satz wahr sein soll, daß Christus für *alle* Menschen gestorben ist, dann muß eindeutig sein, was gemeint ist, wenn wir „Mensch" sagen; m. a. W. auf die Frage „quid sit homo" muß es eine Antwort geben. Das besagt noch längst nicht, daß wir die Antwort auf diese Frage, d. i. die „quidditas" des Menschen, *wüßten;* wir können unbedenklich zugeben, nicht zu wissen, was alles im Lauf der Entwicklung noch aus dem Menschen werden kann, ohne daß er darum aufhört, „Mensch" zu sein. Andererseits werden wir doch wohl einiges als für den Menschen *konstitutiv* bezeichnen müssen; negativ ausgedrückt: es gibt Merkmale, bei deren Fehlen wir mit Sicherheit ausmachen können, es nicht mit einem Menschen zu tun zu haben.

Zum anderen und größeren Teil handelt es sich um ein *Mißverständnis* darüber, wie wir herkömmlich das Verhältnis von Sein und Wert, Sein und Sollen sehen, insbesondere um die Verwechslung des sittlich Guten (honestum) mit dem sittlich Gesollten (debitum morale). – Den namentlich von G. *Weisser* so nachdrücklich betonten Unterschied von Erkenntnis und *Entscheidung* haben wir nie übersehen, nur war er uns so selbstverständlich, daß wir uns nicht veranlaßt sahen, eigens darauf hinzuweisen. – Ohne unseren Gottesbegriff – Gott das höchste und liebenswürdigste *Gut!* – preiszugeben, können wir das Auseinanderreißen von Sein und Wert (ens unum, verum, bonum) nicht mitmachen.

Bleibt noch die leidenschaftlich umstrittene Frage nach der Unveränderlichkeit oder *Veränderlichkeit* des Naturrechts. – In meinen Augen ist das Ganze nur ein Streit um

Worte; die im Angriff stehende Partei scheint nicht darauf verzichten zu können, ihre richtige Erkenntnis falsch zu formulieren. Würde man sauber unterscheiden

was sich aus der „Natur der Sache" als solcher ergibt,

unsere Einsicht in diesen Sachverhalt,

die Prinzipien, in denen wir versuchen, diese Einsichten in Worte menschlicher Sprache zu kleiden, und

die aus den so formulierten Prinzipien gezogenen, wiederum in Worten menschlicher Sprache ausgedrückten, mehr oder weniger konkreten Anwendungen,

dann würde sich meines Erachtens alles entwirren; unter vernünftigen Menschen wäre der Streit zu Ende.

Wenn unter einer bestimmten Verumständung eine bestimmte Lösung sachgerecht ist, dann ist das eine zeitlos wahre Erkenntnis; sie war von Ewigkeit her richtig und bleibt es in Ewigkeit. Die Verumständung mag nur in diesem Augenblick diese und schon im nächsten Augenblick eine andere sein; dann ist diese sachgerechte und darum naturrechtlich gebotene Lösung nur in diesem Augenblick *aktuell*, in hypothesi dagegen immer und unabänderlich geboten; nur die hypothesis ist kontingent oder enthält zum mindesten immer auch kontingente Momente. – Alle unsere formulierten naturrechtlichen Axiome enthalten solche kontingente Voraussetzungen; *ex*plizit immer nur einige, niemals alle; die Zahl der *im*plizit (stillschweigend, wenn nicht gar unbewußt) darin enthaltenen ist unübersehbar groß, so daß es schlechterdings unmöglich ist, alle jeweils unterstellten Voraussetzungen aufzuzählen. Was wir anzutreffen gewohnt sind und nicht anders kennen, das erscheint uns selbstverständlich und wir unterstellen es, ohne uns dessen bewußt zu werden; erst wenn es einmal anders ist, merken wir, daß es nicht selbstverständlich ist und daß wir unsere vorher zu allgemein formulierte Aussage einschränken müssen. Nicht das Naturrecht hat sich geändert, aber unsere Naturrechts*lehre* erwies sich als berichtigungsbedürftig und wurde berichtigt. (Auch positive Rechtssprüche bedürfen manchmal der Berichtigung und werden berichtigt; andernfalls hätten die höheren Instanzen unseres Gerichtswesens ja nichts zu tun!) Was den positiven Rechtssprüchen unserer Gerichte und selbst unserer Gesetzgeber recht ist, das muß auch den Lehrsätzen unserer Naturrechtler billig sein. Man sollte sich die Erkenntnis zu eigen machen, die *Alexander Rüstow*, als die Universität Bern ihm den juristischen Ehrendoktor verlieh, in seiner Ansprache so überzeugend ausgeführt hat, das Schönste und Beste, was ich je über Naturrecht gelesen habe: Naturrecht läßt sich nicht positivieren; eine naturrechtliche Maxime, in Worte unserer menschlichen Sprache gekleidet, ist schon keine naturrechtliche Maxime mehr, sondern ein positiv formuliertes und mit allen unvermeidlichen Mängeln und Unzulänglichkeiten menschlicher Erkenntnis und unserer sprachlichen Ausdrucksmittel behaftetes Axiom.

Wie alle menschliche Erkenntnis, so ist auch unsere Erkenntnis dessen, was objektiv sachgerecht *ist* und darum von uns als sachgerecht anerkannt und in praxi befolgt werden *sollte*, immer nur eine bruchstückweise und unvollkommene Erkenntnis. Wenn wir das, was in unsern Lehrbüchern steht, „Naturrecht" nennen, dann ist *dieses* Naturrecht

mit vielen Irrtümern durchsetzt, und auch das, was an sich richtig ist, ist nur zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten *aktuell;* wenn wir unter Naturrecht das verstehen, was objektiv sachgerecht *ist,* dann ist es lückenlos allerorten und zu allen Zeiten wahr und gültig.

Auch die verschiedenen Einteilungen des Naturrechts (primär, sekundär, ante- und postlapsarisch u. a. m.) sind keine Einteilungen *des* Naturrechts, sondern *Anwendungen* ein und desselben Naturrechts oder *Lehren über* dessen Anwendung auf verschiedene Bereiche bzw. auf die vor und nach einem bestimmten Ereignis (hier: Sündenfall) bestehende Verumständung. – Zur Entwirrung braucht es nichts anderes als einen *sauberen* Sprachgebrauch. Das ernsthafte Bemühen, sich genau und für den anderen verständlich auszudrücken, zwingt zunächst dazu, sich selber klar zu werden, was man meint und zum Ausdruck bringen will; eben damit führt es auch schon dazu, daß man sich gegenseitig versteht oder mindestens verstehen kann. Im *Grundsätzlichen* bliebe dann sehr wenig substantielle Meinungsverschiedenheit übrig; es würde sich zeigen, daß die wirklichen Meinungsverschiedenheiten in *Sachfragen* ihre Ursache zum allergrößten Teil in verschiedener Information über die Tatsachen oder in verschiedener Beurteilung tatsächlicher Momente haben; bei unsern meisten Kontroversen ist das mit Händen zu greifen.

Worum streiten wir denn heute? In der Hauptsache sind es drei Streitgegenstände: 1. der berühmte „Kapitalismus", 2. das Eigentum, 3. die Mitbestimmung. – Der Kapitalismusstreit ist alt; man denke nur an die *Vogelsang*schule und Mönchengladbach; der Streit um die Eigentumsfrage war vor 40 oder 50 Jahren viel leidenschaftlicher als heute; neu ist nur der Streit um die Mitbestimmung; darum scheint mir begründete Hoffnung zu bestehen, daß wir auch ihn noch verkraften; er hat sogar den Vorzug, daß man wenigstens einigermaßen genau weiß, *worum* gestritten wird; im Kapitalismusstreit und in der Eigentumsfrage weiß man das im allgemeinen nicht.

1. „Kapitalismus"

Vom „Kapitalismus" haben wir bestimmt *keine* „Wesenserkenntnis"; bis zur Stunde ist Kapitalismus ein Schlagwort geblieben, von dem man allenfalls sagen kann, es beziehe sich auf den derzeit bei uns gegebenen Zustand von Gesellschaft und/oder Wirtschaft und bezeichne im Mund der *einen* das, was ihnen an diesem Zustand gefällt, und im Mund der *anderen* den Inbegriff alles dessen, was ihnen an diesem Zustand mißfällt, was sie verabscheuen, bekämpfen und beseitigt sehen wollen. Sie reden von zwei verschiedenen Dingen oder mindestens von zwei verschiedenen Seiten ein und desselben historischen Phänomens. Insoweit könnte man sagen, auch zwischen ihnen bestehe keine *grundsätzliche* Meinungsverschiedenheit, sondern nur der *praktische* Gegensatz, daß die einen das Bestehende um jeden Preis erhalten, die anderen dagegen mit allen Kräften es beseitigen wollen, wobei allerdings meist nicht sehr klar ist, *was* beseitigt

werden soll – sehr oft scheint es sich weniger um Beseitigung des Kapitalismus als um die Überführung des Privatkapitalismus in den Staatskapitalismus zu handeln; die Eigentümer der Produktionsmittel sollen ausgewechselt werden; an die Stelle der vielen privaten Eigentümer soll ein einziger öffentlicher oder allgemeiner Eigentümer treten, und zwar eigenartigerweise der von den gleichen Leuten zum Absterben verurteilte Staat.

Gestritten wird insbesondere, ob *die* katholische Soziallehre „antikapitalistisch" sei oder nicht. Meine Antwort auf diese Frage lautet: „Sage mir, was du unter ‚Kapitalismus' verstehst; dann will ich dir sagen, welche Haltung dieses oder jenes kirchenlehramtliche Dokument dazu einnimmt." Die verschiedenen Verlautbarungen liegen nicht immer ganz auf der gleichen Linie; so lauten beispielsweise die „Lehren und Weisungen" der österreichischen Bischöfe von 1925 erheblich anders als die von Kardinal Schulte um die Jahreswende 1926/27 verlautbarten „Kölner Richtlinien", und wieder anders lautet die Würzburger Rede von Erzbischof Helder Camara 1971; unverkennbar reden sie von verschiedenen *Dingen*. – Pius XII. hatte sich vorgenommen, sich zu keiner Aussage über den „Kapitalismus" verleiten zu lassen; trotzdem ist ihm der Ausdruck 4 oder 5mal durchgerutscht; die Stellen sind in meinem Herder-Bändchen „Kapitalismus und gerechter Lohn" auf Seite 101 zusammengestellt; sie sind ziemlich harmlos. Im großen und ganzen hat Pius XII. streng die Linie von „Quadragesimo anno" durchgehalten. Dort werden kapitalistische *Wirtschaftsweise* und kapitalistische *Klassengesellschaft* unterschieden; die erstere wird mit von Leo XIII. entlehnten Worten definiert und als „an sich nicht verwerflich" („suapte naturâ vitiosa non est", n. 101) qualifiziert, was die österreichischen *Vogelsang*schüler veranlaßte, „Quadragesimo anno" als „kapitalistische Enzyklika" zu beschimpfen – ungeachtet ihrer jetzt in „Octogesima adveniens" (n. 44) wieder aufgegriffenen, äußerst scharfen Verurteilung der Praktiken eines internationalen Finanz- und Monopolkapitalismus (nn. 105–108) und ungeachtet ihrer Zielsetzung, den Grundfehler der kapitalistischen *Klassengesellschaft*, nämlich die Aufspaltung der Gesellschaft in die beiden Klassen der machtmäßig organisierten Arbeitsmarktparteien und die Zentrierung der Gesellschaft um den Arbeitsmarkt, zu überwinden.

Nirgends ist das Konstruieren von „Ismen" so fragwürdig wie im Fall des „Kapitalismus". Fragen wir doch lieber, was von dem Bestehenden erhaltungswürdig ist und was und in welchem Sinn geändert werden könnte und sollte; dann bleiben wir viel sicherer auf dem Boden der Tatsachen und werden, soweit wir nicht für getarnte Interessen kämpfen, in den meisten Stücken zu übereinstimmenden Ergebnissen kommen. Mein Vorschlag wäre also: lassen wir jedem die Freiheit, sich unter „Kapitalismus" das vorzustellen, was er in dieses Wortsymbol hineinlegen will, und lassen wir ihn diesen seinen „Kapitalismus" den Affekten gemäß beurteilen, die das so verstandene Wortsymbol bei ihm auslöst, – und gehen an die praktische Arbeit; dann verlieren wir wenigstens keine Zeit mit Dreschen von leerem Stroh.

2. Eigentum

Besonders hohe Wellen schlug der Streit um das Eigentum in den 1920er Jahren; ein Höhepunkt war die Katholisch-soziale Tagung 1929 in Wien. – Kernstück des Streits war die Frage, ob das Eigentum dem Eigentümer Einkommen abwerfen dürfe, was insbesondere von *Anton Orel* („Oeconomia perennis", 2 Bände, 1930) bis in die extremsten Konsequenzen bestritten wurde. Der einzige sittlich gerechtfertigte Erwerbstitel sei die Arbeit; diese These übersieht allerdings zwei störende Tatsachen:

1. Arbeit *ohne* und Arbeit *mit* sachlichen Hilfsmitteln ist sehr verschieden ergiebig; wer dank den ihm zur Verfügung stehenden sachlichen Produktionsmitteln ein reichlicheres und besseres Arbeitsergebnis erzielt, bezieht dieses *Mehr*einkommen zwar nicht ohne zu arbeiten; nichtsdestoweniger ist dieser *Teil* seines Einkommens unbestreitbar *Besitz*einkommen und daher, obwohl erarbeitet, dennoch *kein Arbeits*einkommen, in diesem Sinn also „arbeitsloses Einkommen";

2. der Erfolg der Arbeit läßt sich nicht eindeutig auf die beiden Teilursachen Arbeit und eingesetzte Sachmittel aufschlüsseln; wir können daher nur irgend eine Zurechnung vornehmen, wofür sich verschiedene Ansätze anbieten, die zu ebensovielen Lösungen führen, deren keine daher den Anspruch erheben kann, die *allein* richtige zu sein[3].

Der heutige Streit um das Eigentum ist ungleich verworrener als derjenige, den „Quadragesimo anno" beendigen wollte. Damals wußte man, worüber gestritten wird, heute herrscht babylonische Sprachenverwirrung; wenn das Stichwort „Eigentum" fällt, ist noch ganz offen, was denn gemeint ist. Sehr oft wird die Frage ins Metaphysische erhoben; man meint die Erhabenheit des vernunftbegabten Menschen über die vernunftlose Sachenwelt und die daraus sich ergebende *sittliche* Befugnis des Menschen, sie seinen Zwecken dienstbar zu machen, über sie zu herrschen. Damit befinden wir uns aber ein Stockwerk *zu hoch*. Das Eigentum hat es mit etwas viel Trivialerem zu tun, nämlich mit der Aufgabe, die Herrschaftsbereiche verschiedener Menschen über die vernunftlose Kreatur gegeneinander *abzugrenzen*. Eigentum, ius proprietatis, bezeichnet das, was jeder *besonders* „zu eigen" hat; Eigentum ist ex definitione Sonder-Eigentum, oder anders ausgedrückt: „Sonder-Eigentum" ist ein Pleonasmus, ein „Hendiadyoin". Indem man die metaphysische Dignität der Herrschaft des vernunftbegabten Wesens über die vernunftlose Kreatur durcheinander bringt mit dem Juridicum der *Abgrenzung* der Herrschafts*bereiche*, wenn man obendrein Dinge hineinmengt, die gar nicht vernunftlose Kreaturen, sondern von Menschen erdachte und in Kraft gesetzte Rechtsfiguren und Rechtsbeziehungen zwischen Menschen sind (ein Sperrpatent oder eine Kartellquote sind keine „vernunftlosen Kreaturen"!), dann entsteht nur heillose Verwirrung und wir reden aneinander vorbei. Diese Verwirrung spielt auch in die Mit-

[3] Unsere heutige nationalökonomische Theorie schlägt sich mit genau dem gleichen Problem herum, wenn sie beispielsweise den Anteil des technischen Fortschritts am wirtschaftlichen Wachstum zu quantifizieren versucht; auch sie scheint sich noch nicht eingestehen zu wollen, daß aus *logischen* Gründen es eine allein richtige Zurechnung dafür nicht geben kann.

bestimmungsfrage hinein, wo man sich bspw. auf das „Eigentum" des Inhabers des Unternehmens beruft, in Wirklichkeit aber im Sinn hat, daß das Unternehmen auf *seine* Rechnung und Gefahr geführt, die Erfolge und Mißerfolge rechtlich *ihm* zugerechnet werden, was alles auch zutrifft, wenn überhaupt kein Eigentum oder Vermögen von ihm im Unternehmen steckt, er vielmehr überschuldet ist und alle Sachgegenstände des Unternehmens an die Gläubiger sicherungs*übereignet* sind – ein durchaus nicht theoretisch konstruierter Fall. Hier machen die Gegner der wirtschaftlichen Mitbestimmung durch ihr pathetisches Reden vom „Eigentum" die stärkste Waffe, über die sie verfügen, selber stumpf – aber vielleicht ist im politischen Kampf das Pathos wirksamer als die Logik.

Ist das Eigentum eine *naturrechtliche Institution?* Man braucht nur die sinnverwirrend vielfältigen Bedeutungen der beiden Wörter „Eigentum" und „Naturrecht" säuberlich auseinanderzuklauben, dann stellt sich sofort heraus, daß in diesem ganzen Streit nur leeres Stroh gedroschen wird. Lohnend wäre dagegen, einmal genau herauszuarbeiten, was wir als für die Sicherung der Freiheit und des selbstverantwortlichen Handelns des Menschen *unentbehrlich* unter allen Umständen festhalten und verteidigen müssen. Wenn es gestattet ist, uns von der Faszination der französischen Revolution und ihres „droit sacré de la propriété" freizumachen und das Naturrecht nicht erst 1789 beginnen zu lassen, dann möchte ich so formulieren: hinsichtlich des Gebrauchs der Sachgüterwelt darf der Mensch nicht dem diskretionären Ermessen irgendeines Kollektivs oder irgendwelcher Instanzen ausgeliefert sein, sondern muß einen *gesicherten* Bereich haben, innerhalb dessen er de iure und de facto frei und selbstverantwortlich verfügen kann. Ein *Mindest*raum solcher Freiheit und Selbstverantwortung *muß* ihm unter allen Umständen und der nach Lage der Dinge jeweils *größtmögliche sollte* ihm *institutionell* gesichert sein. Wenn wir sozialphilosophisch und im Sinn unserer Tradition von *vor* 1789 von „Eigentum" sprechen, meinen wir eine solche Institution, gleichviel unter welchem Namen und in welcher geschichtlichen Erscheinungsform sie auftritt und mit welchen rechtstechnischen Mitteln sie ihre Aufgabe löst. – Sind wir in dieser grundsätzlichen Frage einig, dann haben wir den gemeinsamen Boden, um für jede konkret-praktische Frage nach einer für alle annehmbaren Lösung zu suchen und die für oder gegen jeden zur Debatte stehenden Lösungsvorschlag ins Feld geführten Gründe sachförderlich zu diskutieren.

3. Mitbestimmung

In dieser Frage muß ich als entschiedener Vorkämpfer der Mitbestimmung mir Zurückhaltung auferlegen. Soviel aber kann ich unbedenklich sagen: in Wirklichkeit ist die Meinungsverschiedenheit bei weitem nicht so groß, wie sie in der politischen Tagesdiskussion erscheint. Strittig ist überhaupt nur die Mitbestimmung auf Unternehmensebene, auch hier im Grund nur eine solche, bei der unter Umständen der Wille

der Kapitalbeteiligten, auch wenn sie untereinander einig sind, von anderer Seite überstimmt werden kann. Diesen alleinigen Gegenstand des grundsätzlichen Streits soll man gewiß nicht bagatellisieren, aber im Rahmen des Gesamtbereichs der Mitbestimmung, nämlich der für die Persönlichkeitsentfaltung des arbeitenden Menschen weit an erster Stelle stehenden Mit- (und Eigen-)Bestimmung am eigenen Arbeitsplatz, der für sein Wohlbefinden im Arbeitsleben ungemein bedeutsamen Mitbestimmung im Betrieb und der Mitbestimmung auf Unternehmensebene, ist die letztere eben doch nur ein, wenn auch wichtiger Teil. Der so hohe Wellen schlagende und Emotionen aufwühlende Streit geht nur um diesen *Teil.* Für eine „Krise der katholischen Soziallehre" ist das einfach zu wenig!

Theorie und Praxis

Unvergleichlich gewichtiger ist nach meiner Überzeugung ein anderer Gegensatz, der erstaunlicherweise gar kein Aufsehen macht. In den offiziellen Dokumenten des kirchlichen Lehramts, so noch in der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils, werden die Pflichten gegenüber der Gemeinschaft, der Allgemeinheit oder dem Staat, so bespielsweise die Steuerpflicht, ebenso ernst genommen und eingeschärft, wie dies bereits der Apostel Paulus in seinem Brief an die Römer tut. In unsern Lehrbüchern der Moral – namentlich in den lateinischen; die modernsprachlichen sind da meist etwas schamhafter – werden diese Dinge schamlos *leicht genommen.*

Daß in einem so intensiven wirtschaftlichen (Rechts-)Verkehr, wie wir ihn heute haben, der *Vertrauensschutz* oberstes moralisches Gesetz sein muß,

daß die Verantwortung gegenüber uns völlig unbekannten Dritten, die von den Folgen unseres Tuns und unserer Unterlassungen betroffen werden, ebenso gewichtig, ja vielfach noch bei weitem gewichtiger geworden ist als die soviel leichter uns eingehende Verpflichtung, dem uns Aug' in Auge gegenüberstehenden „Nächsten" nichts Böses anzutun, ihm kein Messer in die Rippen zu stoßen,

daß wir die Nächstenliebe nicht sosehr zur Fernstenliebe (Dritte Welt) *auszuweiten* als vielmehr zunächst einmal die uns unbekannten, von den Wirkungen unseres Tuns und unserer Unterlassungen im Guten und im Bösen betroffenen „unbekannten Dritten" unserer näheren oder ferneren Umgebung in sie *einzubeziehen* haben,

daß wir unvergleichlich größeres Gewicht als bisher auf die Rechte dieser „Dritten" legen und auf sie Bedacht nehmen müssen,

daß Steuerhinterziehung und unberechtigte Ausnutzung der Einrichtungen der sozialen Fürsorge oder sozialen Sicherheit (Sozialversicherung) u.a.m. *Gewissensangelegenheiten* erster Ordnung geworden sind,

davon hören unsere jungen Theologen im Moralunterricht nicht viel, und unsere Gläubigen hören von der Kanzel herab davon *nichts;* im Beichtstuhl hören sie vielleicht sogar das Gegenteil: Wiedergutmachungspflicht wird nicht eingeschärft, sondern

weitherzig verneint. – Eine einzige „Verkehrspflicht" macht da eine gewisse rühmliche Ausnahme: die Rücksicht auf die Sicherheit im *Straßen*verkehr. Die Erklärung liegt auf der Hand: das Bild des Mitmenschen, den man zuschanden gefahren hat, steht einem vor Augen; die Gefahrengemeinschaft der Sozialversicherten, die man durch Versicherungsbetrug geschädigt hat, sieht man nicht; den Geschäftsmann, den man dank Wettbewerbsvorteilen, die man sich durch Steuerhinterziehung verschafft hat, aus dem Markt werfen konnte, und die Arbeitnehmer, die infolgedessen ihre Arbeitsplätze verloren haben, kennt und sieht man nicht; so reibt man sich über den auf unlautere Weise erzielten Vorteil vergnügt die Hände und meint, man wäre doch „dumm" gewesen, wenn man sich ihn hätte entgehen lassen.

Auch in weiten Kreisen des *Klerus* spricht das Gewissen nur an, wenn man sich dem Mitmenschen als diesem konkreten Individuum gegenübersieht; daß das vermeintliche Abstraktum der Allgemeinheit, demgegenüber man kein Gewissen hat, aus lauter konkreten Individuen besteht, übersieht man, obwohl doch, wie Paulus in ähnlichem Zusammenhang in Erinnerung ruft, Christus für jeden einzelnen von ihnen sein Blut vergossen und sein Leben hingegeben hat (Röm 14, 15; 1 Kor 8, 11). – Hier klaffen die *Lehre* der kirchenlehramtlichen Dokumente und die pastorale *Praxis* erschreckend weit auseinander. *Das* ist in meinen Augen eine äußerst kritische Lage, die noch *keine* Wendung zum Guten absehen läßt. Hierüber uns Sorgen zu machen und hier auf Abhilfe zu sinnen und zu dringen, haben wir meines Erachtens viel mehr Anlaß als wegen der vielberedeten angeblichen „Krise der katholischen Soziallehre".

Matthäus Kaiser

Grundgesetz der Kirche?

Zum Problem der Lex Ecclesiae Fundamentalis

Was ist geschehen?

Während des 2. Vatikanischen Konzils, wenige Wochen vor seinem Tod, hat Papst Johannes XXIII. am 28. 3. 1963 eine Kommission von 40 Kardinälen eingesetzt, um ein weiteres Vorhaben in Angriff zu nehmen, das er an jenem denkwürdigen 25. 1. 1959, wenige Wochen nach seiner Wahl zum Papst, angekündigt hatte: Die Revision des kirchlichen Gesetzbuchs. Papst Paul VI. hat am 17. 4. 1964 70 Konsultoren dieser Kommission ernannt. Im Lauf der Zeit sind noch weitere Mitglieder und Konsultoren der Kommission dazugekommen. Nach dem Tod des ersten Präsidenten, Pietro Card. Ciriaci, am 30. 12. 1966, hat der Papst am 30. 6. 1967 den vier Tage vorher zum Kardinal erhobenen Pericle Felici zum neuen Präsidenten der Kommission ernannt.

Auf der ersten Sitzung der Konsultoren am 6. 5. 1965 legte der Präsident, damals noch Kardinal Ciriaci, den Konsultoren die Frage vor, ob für die lateinische und die orientalische Kirche je ein eigenes Gesetzbuch geschaffen werden solle und diesem so etwas wie ein Grundgesetz voranzustellen sei. Zum Studium dieser Frage wurde am darauffolgenden Tag eine neunköpfige Kommission eingesetzt. Wenige Tage vor dem Abschluß des 2. Vatikanischen Konzils wurde mit einer feierlichen Versammlung der Mitglieder und Konsultoren die Arbeit der Kommission zur Revision des kirchlichen Gesetzbuchs am 20. 11. 1965 offiziell eröffnet. Bei dieser Gelegenheit griff auch der Papst in seiner Rede die Frage auf, ob es angebracht sei, neben dem Gesetzbuch für die lateinische und dem für die orientalische Kirche ein gemeinsames und grundlegendes Gesetzbuch zu schaffen, in dem das *Ius constitutivum Ecclesiae* enthalten sein solle. Diese Formulierung ließ offen, ob in ein solches gemeinsames Gesetzbuch alle für die Gesamtkirche geltenden Gesetze oder nur die gemeinsamen Verfassungsnormen aufgenommen werden sollen. Die Mitglieder der Kommission (Kardinäle) haben sich auf ihrer Sitzung am 25. 11. 1965 dafür entschieden, daß eine *Lex fundamentalis seu constitutionalis*, also ein gemeinsames *Verfassungsgesetz* geschaffen werden solle.

Im Januar 1966 wurden die Konsultoren in Studiengruppen für die einzelnen Sachgebiete des kirchlichen Rechts aufgeteilt. Mit der Lex fundamentalis hatte sich zunächst die Zentral- oder Koordinationskommission zu befassen. In der ersten Jahreshälfte 1966 wurde in dieser Arbeitsgruppe eine erste Skizze entworfen, beraten und schließlich im Juli 1966 wieder verworfen (26./27. 7. 66). Eine zweite, schon

etwas ausführlichere Skizze wurde von derselben Arbeitsgruppe am 3./4. 4. 1967 als Arbeits- und Diskussionsgrundlage angenommen.

Die erste Ordentliche Bischofssynode (29. 9.–4. 10. 1967) wurde vom Präsidenten der Revisionskommission über das Vorhaben einer Lex fundamentalis informiert. Die Bischofssynode hat diesen Plan gutgeheißen. In drei Sitzungen (28.–31. 10. 68; 3.–7. 3. 69; 16.–24. 5. 69) hat die am 27. 4. 1967 eigens dafür eingesetzte Arbeitsgruppe den Entwurf einer Lex fundamentalis beraten. Das Ergebnis dieser Arbeit ist in einem 3. Entwurf niedergelegt. Diesen hat Kardinal Felici, nachdem er am 21. 10. 1969 der Außerordentlichen Bischofssynode über den Stand der Arbeit berichtet hatte, am 24. 10. 1969 mit der Bitte um Stellungnahme bis zum Ende des Jahres den Mitgliedern der Revisionskommission sowie den Mitgliedern der Glaubenskongregation und der Internationalen Theologenkommission zugesandt.

Die daraufhin eingegangenen Stellungnahmen hat die Arbeitsgruppe in zwei Sitzungen (19.–23. 5. 70 und 20.–25. 7. 70) geprüft und teilweise berücksichtigt. Dabei sind auch Vertreter nichtkatholischer Kirchen zu Rat gezogen worden. Der daraus entstandene 4. Entwurf weicht zwar von dem vorausgehenden an mehreren Stellen etwas ab, weist aber diesem gegenüber keine wesentliche Änderung mehr auf. Dieser 4. Entwurf einer Lex Ecclesiae Fundamentalis wurde von Kardinal Felici im Frühjahr 1971 an alle Bischöfe der Welt zur Stellungnahme gesandt.

Diese Arbeit wurde bisher unter Ausschluß der Öffentlichkeit geleistet. Die Revisionskommission gibt zwar seit 1969 unter dem Titel „Communicationes" Mitteilungen heraus, von denen gewöhnlich zwei Hefte in einem Jahr erscheinen. Darin wird aber über die Arbeit der Kommission nur in formaler Hinsicht berichtet, nicht aber der Text der erarbeiteten Entwürfe publiziert. Durch Indiskretion kam aber sowohl der dritte[1] wie auch der vierte Entwurf[2] an die Öffentlichkeit.

Erst die Veröffentlichung des letzten Entwurfs hat heftige Reaktionen ausgelöst. Die öffentliche Kritik[3] hat dazu geführt, daß die den Bischöfen gestellte Frist zur Stellungnahme vom 1. 9. 1971 auf den 1. 1. 1972 hinausgeschoben wurde und der Berichterstatter der Arbeitsgruppe, der Löwener Kanonist W. Onclin am 5. 7. 1971

[1] In deutscher Übersetzung: Herder Korrespondenz 24 (1970) 272–281.

[2] Herder Korrespondenz 25 (1971) 239–249.

[3] Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen. Text des Entwurfs und kritische Beiträge (die vorher in der Wochenzeitung Publik abgedruckt waren): Johannes Günter Gerhartz, Kommt das Grundgesetz der Kirche zu früh? (9–17); Walter Kasper, Ein Grundgesetz der Kirche – ein Grundgesetz der Restauration? (18–30); Johannes Neumann, Zum Gespött der Juristen (31–44) (Mainz 1971); Giuseppe Alberigo, Ein Grundgesetz der Kirche? in: Orientierung 35 (1971) 85–90; L. Kaufmann, Es läßt sich nicht verbessern. Reaktionen auf das Grundgesetz, in: Orientierung 35 (1971) 124–126; Johannes Neumann, Gestern für – heute gegen ein Grundgesetz? in: Orientierung 35 (1971) 142–144; Giuseppe Alberigo, Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug zur Restauration, in: Concilium 7 (1971) 449–457; ders. (in Zusammenarbeit mit einem Team von Theologen, Kirchen- und Verfassungsrechtlern), Dossier für eine kritische Analyse des Entwurfs der Lex Fundamentalis (Bologna 1971); Das Grundgesetz der Kirche – eine kanonistische Fehlkonstruktion? in: Herder Korrespondenz 25 (1971) 273–276; Alexander Dordett, Zum Entwurf der „Lex Fundamentalis", in: Wort und Wahrheit 26 (1971) 308–317.

auf einer Pressekonferenz die Erklärung abgab: Der Entwurf ist nur ein Arbeitspapier, das auf Grund der Stellungnahmen der Bischöfe umgearbeitet werden kann; außerdem soll das Grundgesetz nicht früher in Kraft gesetzt werden, als es der Weltepiskopat für zweckmäßig hält.

Am 3. 11. 1971 hat Kardinal Felici der Ordentlichen Bischofssynode berichtet, daß sich bis Ende Oktober 1313 Bischöfe schriftlich zu dem geplanten Grundgesetz geäußert haben. Von diesen halten 593 ein Grundgesetz für die gesamte katholische Kirche für opportun, 462 stimmen einem solchen Gesetz mit Vorbehalt zu, 251 lehnen es grundsätzlich ab. Dem Text des vorliegenden Entwurfs stimmten nur 61 Bischöfe zu, 422 lehnten ihn ab, 798 reichten Änderungsvorschläge ein. In ähnlich verschiedener Weise äußerten sich im Anschluß an diesen Bericht mehrere Teilnehmer der Bischofssynode. Eine eigene Stellungnahme dazu hat die Bischofssynode nicht abgegeben.

Die Kritik bezieht sich nicht nur auf die Weise des Vorgehens und den Inhalt des vorliegenden Entwurfs, sondern auch auf die Frage, ob es opportun, ja ob es überhaupt möglich sei, ein Grundgesetz der Kirche zu schaffen. Wir müssen uns daher zuerst mit diesen Fragen auseinandersetzen, bevor wir etwas zu dem vorliegenden Entwurf sagen.

I. Kann es überhaupt ein Grundgesetz der Kirche geben?

Von manchen wird diese Frage rundweg verneint. Drei Beispiele dafür: Kardinal *Leo Suenens,* Erzbischof von Brüssel und Mecheln, in einem Interview mit einer amerikanischen katholischen Nachrichtenagentur[4]: Die Kirche braucht kein Grundgesetz; denn sie hat bereits „ein für alle Zeiten gültiges Grundgesetz: Das Evangelium". *Giuseppe Alberigo,* Professor für Kirchengeschichte in Bologna, der mit einem Team von Theologen, Kirchen- und Verfassungsrechtlern den Text des Entwurfs analysiert hat[5]: Die Kirche hat sich nie im Laufe ihrer 2000jährigen Geschichte eine Verfassung gegeben, weil es eben unmöglich ist. *Walter Kasper,* Professor für Dogmatik in Tübingen[6]: „Schon immer gab es in der Kirche ein Kirchenrecht, aber niemals ein Grundgesetz ... Das Grundgesetz der Kirche ist (deshalb) der ein für allemal überlieferte Glaube ... Das Evangelium ist die eine Quelle aller Heilswahrheit und aller Disziplin der Sitten ... Hier und nirgends anders haben wir das Grundgesetz der Kirche vor uns."

Diese drei Stimmen zeigen hinreichend deutlich: die Antwort auf die Frage, ob es überhaupt ein Grundgesetz der Kirche geben kann, hängt zunächst ab von der Beantwortung einer anderen Frage: *Was ist denn unter Grundgesetz, ja unter Gesetz überhaupt und unter Verfassung zu verstehen?*

[4] Regensburger Bistumsblatt Nr. 31/32 v. 1. 8. 1971, S. 10.
[5] Concilium 7 (1971) 449 ff.
[6] Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen 24. 26.

„Gesetz" ist in der heute üblichen Sprechweise ein mehrdeutiger Begriff. Es brauchen hier nicht alle Bedeutungen vorgestellt zu werden. Aber zwei verschiedene Bedeutungen, die in der gegenwärtigen Diskussion um ein Grundgesetz der Kirche ständig durcheinandergebracht werden, müssen deutlich voneinander abgegrenzt werden: Gesetz als Teil der Rechtsordnung und Gesetz als Heilsweg.

Die Theologen sprechen zuweilen von dem „Gesetz Christi" oder dem „neuen Gesetz". Dies ist zu verstehen als Gegenüberstellung zu dem „Gesetz des Alten Bundes". Das Gesetz des Alten Bundes ist eine Einheit von sittlichen, religiösen und rechtlich-sozialen Vorschriften, die insgesamt auf den Bundesschluß am Sinai zurückgeführt werden. Dieser Bund regelte nicht nur die Beziehungen zwischen dem Volk als ganzem und seinen einzelnen Gliedern, sondern auch zwischen Jahwe und Israel. Das Gesetz ist ein Gnadengeschenk Gottes an sein erwähltes Volk. Zumindest in der nachexilischen Zeit und noch mehr im Verständnis des Spätjudentums ist das Gesetz die Grundlage des persönlichen Gottesverhältnisses des einzelnen. Das Gesetz war der Inbegriff der Religion. „Fromm sein" ist dasselbe wie „das Gesetz befolgen". Das Gesetz ist daher für den Menschen die Quelle des Heils. Für die Befolgung des Gesetzes erhält der Mensch von Gott als Lohn für seine Eigenleistung das Heil[7]. An diese Stelle des Gesetzes als Quelle, Weg und Bürge des Heils ist Jesus Christus getreten. Er hat das Heil als Gnadengeschenk Gottes an den Menschen verkündet, der ihn im Glauben und in freier Entscheidung annimmt. Das Heil wird dem Menschen nicht durch ein Gesetz aufgezwungen und kann von ihm auch nicht durch die Befolgung eines Gesetzes erkauft werden. Weil das Heil nicht in Gesetzen liegt, war Jesus Christus nicht gesandt, den Menschen Gesetze zu geben. Darum kann auch die Kirche als Zeichen und Mittel des Heils, in der alle Menschen ihr endgültiges Heil finden sollen, das Heil nicht durch den Erlaß von Gesetzen verkünden und vermitteln. Sofern Jesus Christus als Quelle und Weg und Bürge des Heils an die Stelle des Gesetzes getreten ist, ist Jesus Christus für die Kirche, was für das Alte Testament das Gesetz war. Daher kann in einem *analogen* Verständnis vom „Gesetz Christi" oder dem „neuen Gesetz" gesprochen werden. Dieses neue Gesetz, nämlich der neue Heilsweg, ist Jesus Christus selbst. In diesem Sinn kann es selbstverständlich für die Kirche kein anderes „Gesetz" und kein anderes „Grundgesetz" geben als Jesus Christus.

„Gesetz" bedeutet aber gewöhnlich etwas anderes. *Im Bereich des Rechts* ist Gesetz eine verbindliche Regel für das konkrete Verhalten der Menschen untereinander, das heißt in ihrem gesellschaftlichen Zusammenleben. Das ist nur ein Ausschnitt aus dem Gesamt des menschlichen Lebens. Sofern die Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz als menschliche Gesellschaft in dieser Welt lebt, bedarf auch sie notwendig einer rechtlichen Ordnung durch Gesetze. Auch die genannten Autoren, die die Möglichkeit eines Grundgesetzes der Kirche strikte verneinen, sind sich darin einig, daß es naiv wäre, die Möglichkeit und Notwendigkeit kirchlichen Rechts zu verneinen. Denn das Gegen-

[7] Vgl. J. Scharbert – J. Schmid, Gesetz: Lexikon für Theologie und Kirche IV (1960) 815–820.

teil von Recht wäre ja nicht Freiheit, sondern Unrecht und Willkür[8]. Aber auch ein *Grundgesetz*, das den anderen Gesetzen vorgeht, ist nichts anderes als *Recht*.

Wenn also von „Gesetz" in der Kirche die Rede ist, ist zu beachten, daß dieser Begriff verschiedene Bedeutungen haben kann. In der Diskussion um das Grundgesetz der Kirche aber werden dem Begriff „Gesetz" unversehens verschiedene Inhalte gegeben[9].

Die Kirche ist als Heilsrealität und als gesellschaftliche Realität eine komplexe Wirklichkeit[10]. Diese komplexe Wirklichkeit kann nicht durch Rechtsnormen wie Gesetze ergriffen und formuliert werden. Gesetze reichen nicht in das Zentrum der Kirche als Heilsmysterium, sind aber gleichwohl ein Mittel, dem Leben der Kirche insgesamt zu dienen[11]. Das rechtliche Gesetz ist etwas anderes als der Anspruch Gottes an den Menschen, eine geoffenbarte Wahrheit zu glauben oder ein sittliches Gebot zu erfüllen. Rechtliche Gesetze können nicht den Wesensinhalt der Kirche definieren, sondern nur das Verhalten in der Kirche in dem Bereich regeln, der rechtlicher Regelung zugänglich ist. Rechtliche Gesetze vermögen nicht das Heil zu wirken oder zu vermitteln. Sofern aber die Kirche als Heilsrealität und als gesellschaftliche Realität eine komplexe Wirklichkeit ist, vermögen auch rechtliche Gesetze, die der Kirche als gesellschaftlicher Realität zugehören, eine Funktion der Hilfe und des Dienstes an der Heilsvermittlung zu erfüllen. Durch die Befolgung rechtlicher Gesetze kann nämlich die Vermittlung und Erlangung des Heils gefördert werden. Genau das sagt auch der vorliegende Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche in dem 3. Absatz des Prooemiums. Wenn dagegen behauptet wird, der Entwurf beanspruche an dieser Stelle, daß die Kirche ihre Heilssendung auch „durch ihre Gesetze" erfülle[12], dann wird dem Text etwas unterstellt, was nicht in ihm steht. Diese Stelle des Entwurfs entspricht vielmehr den von der Bischofssynode 1967 mit einer Mehrheit von mehr als zwei Dritteln gutgeheißenen Grundsätzen für die Revision des kirchlichen Rechts. Nach diesen soll das neue Gesetzbuch nicht Glaubens- und Sittenregeln wiedergeben, sondern rechtlichen Charakter behalten, aber auch durch die rechtlichen Gesetze der Förderung des übernatürlichen Heils dienen.

Was ich in abstracto zu erklären versuchte, ist an konkreten Beispielen zu verdeutlichen: Eine rechtliche Norm, ein Gesetz, bestimmt, daß die Eucharistie unter dem Vorsitz eines Priesters zu feiern ist, der durch das Sakrament des Ordo dazu bestimmt ist, Christus zu repräsentieren[13]. Das Gesetz bestimmt weiter, daß der Priester unter bestimmten Umständen zu der Feier der Eucharistie verpflichtet ist. Durch diese recht-

[8] Vgl. Kasper: Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen 24.

[9] Vgl. dazu z. B. Kasper 24–26.

[10] Dogmatische Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche, Art. 8.

[11] Vgl. Dordett: Wort und Wahrheit 26 (1971) 310.

[12] Vgl. Kasper 23.

[13] Nur am Rand sei hier vermerkt, daß dieses Gesetz der Eucharistie eingestiftet ist. Zum Zeichen des Heilsgeheimnisses der Eucharistie gehört unabdingbar, daß nicht irgendein Mahl, sondern das Herrenmahl begangen wird.

lichen Gesetze wird nicht Heil vermittelt. Diese Gesetze sind aber daraufhin ausgerichtet, der Heilsvermittlung durch die Eucharistie zu dienen. Ob dem einzelnen durch die Eucharistiefeier tatsächlich Heil vermittelt wird, das hängt von seinem gläubigen Teilnehmen an der Eucharistie ab. Das ist einer rechtlichen Normierung nicht zugänglich. Ein anderes Beispiel: Zum Zustandekommen des Sakraments der Ehe bedarf es in der Regel der unmittelbaren aktiven Mitwirkung eines bevollmächtigten Organs der Kirche. Diese rechtliche Norm vermag den Ehegatten kein Heil zu vermitteln; sie ist aber dazu geeignet, deutlich zu machen, daß den christlichen Ehegatten in der Kirche tatsächlich Heil vermittelt wird.

Den kirchenrechtlichen, gesetzlichen Normen kommt also immer nur eine Dienstfunktion in der Heilsvermittlung, nie aber Heilsvermittlung selber zu. Das Heilsmysterium Kirche kann nicht in Gesetze eingefangen werden. Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen:

Erstens: Aus kirchenrechtlichen Gesetzen kann nicht eine Heilslehre entwickelt werden. Es ist daher ein Holzweg, auch wenn er von Theologen vielfach begangen wurde, auf der Grundlage von kirchenrechtlichen Gesetzen Moraltheologie oder auch Dogmatik zu betreiben. So findet sich z. B. in manchen gängigen Lehrbüchern der Dogmatik eine ausführliche Lehre über das kirchliche Verfassungsrecht, aber kaum eine Darstellung des Heilsmysteriums der Kirche, die von einem Lehrbuch der Dogmatik zu erwarten wäre. Solche Lehrbücher sprechen übrigens ausdrücklich von „Constitutio Ecclesiae" bzw. von „Verfassung der Kirche". Dem Verständnis der Kirche als „Klerikerkirche" entsprechend wird dabei die Verfassung gewöhnlich eingeschränkt auf die für Kleriker bestimmten Ämter in der Kirche.

Die zweite Konsequenz: Die kirchenrechtlichen Gesetze, die nicht das Heil schaffen können, aber der Heilsvermittlung dienen sollen, *haben sich selbst am Heilsmysterium der Kirche zu orientieren.* Das setzt voraus, daß die Theologen das Heilsmysterium jeweils in der bestmöglichen Weise darstellen. Soweit die kirchenrechtlichen Gesetze am Heilsmysterium der Kirche ausgerichtet sind und diesem zu dienen versuchen, vermögen diese Gesetze einen gewissen Widerschein des Heilsmysteriums der Kirche zu geben.

So und nur so und nicht anders ist kirchenrechtliches Gesetz zu verstehen. In diesem Sinn und nur in diesem Sinn sind rechtliche Gesetze in der Kirche nicht nur möglich, sondern auch notwendig. In diesem Sinn ist auch ein *Grundgesetz* oder eine *Verfassung* der Kirche möglich, in der die Grundzüge und Grundsätze der Organisation der Kirche zusammengefaßt sind. Dabei geht es grundsätzlich um konkrete Normen, die unmittelbar anwendbares Recht und für nachgeordnetes Recht verbindlich sind.

Im einzelnen können und sollen in einem solchen Grundgesetz folgende Rechtsmaterien geregelt werden, und zwar in dieser Reihenfolge:

1. Die Zugehörigkeit zur Kirche und in Verbindung damit der Verpflichtungsbereich der kirchlichen Gesetze. Dabei ist die im 2. Vatikanischen Konzil deutlich ausgesprochene Erkenntnis zu beachten, daß die katholische Kirche nicht einfachhin

und ausschließlich mit der Kirche Jesu Christi identisch ist[14] und daß auch die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Träger und Mittel des Heils sind.

2. Die Mitverantwortung als Recht und Pflicht aller einzelnen Kirchenglieder. Dieses elementare Recht kann in einzelne Grundrechte aufgefächert und entfaltet werden. Gleichzeitig ist ein entsprechender Rechtsschutz zu garantieren.

3. Die Gliederung der Kirche. Hier geht es um das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen und die Möglichkeit und die Formen von Zusammenschlüssen mehrerer Teilkirchen. Auch das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist in diesen Zusammenhang zu stellen.

4. Spezifische Aufgaben der Kirche und Mittel und Wege zu deren Erfüllung. Dazu gehört auch das Verhältnis der Kirche zur Welt und der menschlichen Gesellschaft und das Hineinwirken der Kirche in diese.

5. Die Organisation der Ämter in der Gesamtkirche und in den Teilkirchen. Dazu gehört nicht nur das Verhältnis der einzelnen Ämter der Gesamtkirche und der Teilkirchen zueinander, sondern auch das Zusammenspiel von personalen und kollegialen Ämtern auf den verschiedenen Ebenen, sowie die wesentlichen Voraussetzungen für die Erlangung der einzelnen Ämter.

6. Die Grundsätze für die Zuständigkeit und das Verfahren in der Rechtsetzung (Gesetzgebung und Gewohnheitsrecht) und in der Rechtsanwendung (Verwaltung und Rechtsprechung).

Der Codex Iuris Canonici, das heute geltende Gesetzbuch der Kirche, enthält so gut wie für alle genannten Materien gesetzliche Regelungen und bekennt sich zudem ausdrücklich dazu, daß er größtenteils die schon vorher geltenden Normen wiedergibt (c. 6).

Die Antwort auf unsere erste Frage ist also zu ergänzen: Ein Grundgesetz der Kirche *kann es nicht nur geben,* sondern Gesetze, die notwendiger und möglicher Gegenstand und Inhalt eines solchen Grundgesetzes sind, *gibt es auch tatsächlich* heute und hat es zu allen Zeiten in der Kirche gegeben. Damit kommen wir zur zweiten Frage.

II. Ist es opportun, ein Grundgesetz der Kirche zu schaffen?

Nachdem wir festgestellt haben, daß der Codex Iuris Canonici alle wesentlichen Elemente eines kirchlichen Verfassungsrechts enthält und nachdem hinlänglich bekannt ist, daß der CIC insgesamt in hohem Maß reformbedürftig ist, kann es wohl keine Frage sein, daß es nicht nur opportun, sondern darüber hinaus sogar höchst notwendig

[14] In Art. 8 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche lehrt das Konzil mit Bedacht nicht „die Kirche Christi ist die katholische Kirche", sondern „die Kirche Christi ist in der katholischen Kirche verwirklicht".

ist, das Verfassungsrecht der Kirche neuzufassen. Es geht dabei nicht nur um eine Anpassung an veränderte Zeitverhältnisse, sondern auch und vor allem um eine Neuorientierung an neuen theologischen Einsichten über die Kirche. Es kann auch nicht fraglich sein, daß die als möglicher und notwendiger Inhalt eines Grund- oder Verfassungsgesetzes genannten Materien einer rechtlichen Regelung bedürfen.

Zu fragen ist daher nur, ob es opportun ist, die verfassungsrechtlichen Normen aus dem allgemeinen Gesetzbuch der Kirche herauszunehmen und in einem eigenen Grund- oder Verfassungsgesetz zusammenzufassen.

Nach der aus der Revisionskommission verlautenden Absicht soll das zu erlassende Grundgesetz der Kirche theologische und rechtliche Grundlage der künftigen Gesetze der Kirche und Maßstab für die Interpretation und die Weitergeltung bisheriger Gesetze sein. Damit ist nichts anderes gesagt als dies: Das an den theologischen Einsichten über die Kirche ausgerichtete rechtliche Grundgesetz soll für die gesamte Kirche gelten und den übrigen *Rechts*normen der Kirche vorgehen. Die Besorgnis, daß das Grundgesetz dieser Aussage zufolge das oberste Kriterium des *gesamten Lebens der Kirche* darstellen solle[15], ist von dem Mißverständnis gespeist, daß rechtlichen Gesetzen eine Prärogative gegenüber der Heilsbotschaft und sittlichen Geboten, die in einem analogen Verständnis auch als Gesetze bezeichnet werden, zukommen könne[16]. *Rechtliche* Gesetze der Kirche, auch wenn sie an theologischen Aussagen orientiert sind, *können* nur anderen *rechtlichen* Normen der Kirche vorgehen. Sie können dagegen *nicht* das Heilswirken Gottes in der Kirche und durch die Kirche bestimmen oder begrenzen und sie können auch *nicht* die auf die Selbstverwirklichung des Menschen abzielenden sittlichen Gebote bestimmen oder begrenzen. Der durch rechtliche Normen zu regelnde Bereich des kirchlichen Lebens ist immer nur ein verhältnismäßig kleiner Ausschnitt aus dem gesamten Leben der Kirche.

Auch in den gesetzlichen Bestimmungen des CIC, der einzige Quelle des gesamtkirchlichen Rechts sein wollte, gab und gibt es Normen verschiedenen Ranges. Wenn auch die anderen Normen vorgehenden Bestimmungen in der Regel nicht als solche gekennzeichnet sind, so wird doch generell gesagt, daß einzelne Bestimmungen Ausnahmen zulassen, andere dagegen nicht (c. 81). Im Interesse der Klarheit und der Rechtssicherheit ist es zu begrüßen, daß die grundlegenden und ausnahmslos für die gesamte Kirche geltenden Gesetze in einem einzigen Gesetzeswerk zusammengefaßt werden. Damit ist allerdings nicht gesagt, daß in ein solches Grundgesetz nur Gesetze *göttlichen Rechts* aufzunehmen wären. Einerseits ist auch göttliches *Recht* innerhalb bestimmter Grenzen entwicklungsfähig und damit veränderlich. Andererseits können auch menschliche Gesetze, die am Heilsmysterium der Kirche orientiert sind, von solcher Stabilität sein, daß sie für weitere Gesetze Wegweiser zu sein vermögen und darum der *alltäglichen* Veränderbarkeit rechtlicher Normen entzogen sein sollen.

[15] Alberigo: Concilium 7 (1971) 449.

[16] Vgl. Kasper 26 f. Auch die von weit mehr als 200 Theologen unterzeichnete „Erklärung zu einem Grundgesetz der katholischen Kirche" scheint von diesem Mißverständnis nicht ganz frei zu sein.

Durch eine Zusammenfassung grundlegender Normen in einem Grundgesetz der Kirche wird zugleich die Voraussetzung für die nicht weniger wünschenswerte Einheit der Kirche in der Vielfalt geschaffen. Dabei ist nicht nur an die bestehenden Rechtsunterschiede zwischen Ost- und Westkirche zu denken. Vielmehr gibt es sowohl im Osten wie im Westen Teilkirchen, die voneinander abweichende rechtliche Regelungen kennen. Und die Entwicklung und Pflege des Eigenlebens der Teilkirchen in den verschiedenen Weltgegenden wird gerade für die Zukunft geboten sein.

Ja es sollte darüber hinaus daran gedacht werden, ein für die gesamte Weltkirche geltendes Grundgesetz zu schaffen, das selbst den bisher nicht zur katholischen Kirchengemeinschaft zählenden Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften möglich erscheinen ließe, sich zu dieser Kirche zu bekennen. Angesichts der Tatsache, daß die gegenwärtige Trennung der Kirchen gar nicht so sehr durch Glaubensfragen, sondern mehr durch verschiedene theologische Meinungen und verschiedene institutionelle, d. h. rechtliche Eigentümlichkeiten bestimmt ist, käme einem darauf Rücksicht nehmenden Grundgesetz der Kirche eine hervorragende ökumenische Bedeutung zu.

Manche stoßen sich an der Bezeichnung eines solchen Gesetzeswerks als *„Grundgesetz* der Kirche". Sie befürchten, damit würde zementiert, was für weitere Entwicklung offenbleiben müßte. Auch hinter dieser Befürchtung steht im Grund das Mißverständnis, das die Eigenart der rechtlichen Gesetze verkennt. Rechtliche Gesetze sind nie absolut unveränderlich, auch dann nicht, wenn sie den Rang von Verfassungsrecht beanspruchen und Maßstab und Richtschnur für die nachgeordneten rechtlichen Bestimmungen sein wollen. Zu der Bezeichnung „Grundgesetz" sei am Rand vermerkt, daß die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland mit Bedacht „Grundgesetz" genannt wurde, um gerade damit den Charakter der Vorläufigkeit und des Übergangs auszudrücken.

So sehr grundsätzlich der Erlaß eines Grundgesetzes der Kirche zu wünschen ist, so ist doch ernsthaft zu fragen, ob jetzt der *geeignete Zeitpunkt dafür* ist.

Die grundgesetzlichen Normen, die im CIC stehen, sind von einem theologischen Kirchenverständnis geprägt, das heute als überwunden gelten kann. Ist aber das Selbstverständnis der Kirche als Heilsmysterium heute schon so konsolidiert, daß neue grundgesetzliche Normen danach auszurichten sind, ohne der Gefahr zu erliegen, daß sie schon morgen wieder als überholt anzusehen sind? Das 2. Vatikanische Konzil hat schon vorher in der Theologie vorhandene Gedanken aufgegriffen und kraftvoll weiterentwickelt. Es wäre aber ein höchst gefährlicher Irrtum, zu glauben, das Konzil habe bereits den Abschluß einer Entwicklung gebracht. Die in Jahrhunderten verhärtete Kruste ist zwar aufgebrochen, die wieder kräftig wachsende Saat ist aber noch nicht in einem Stadium der Reife, das schon zur Ernte ansetzen ließe. In unserer schnelllebigen Zeit ist zu hoffen, daß vielleicht schon in wenigen Jahren die Ausgangssituation für den Erlaß eines in die Zukunft weisenden Grundgesetzes der Kirche viel günstiger sein wird als heute. Es ist jedenfalls besser, die Zeit einer theologischen Klärung des Kirchenverständnisses erst abzuwarten, als in dem heutigen Gärungs-

prozeß ein Grundgesetz der Kirche zu erlassen, das schon morgen dem theologischen Verständnis der Kirche nicht mehr entspricht und darum dem Dienst, den es dem Leben der Kirche leisten soll, nicht gerecht werden kann. Entwicklung und Fortschritt theologischer Einsichten und Erkenntnisse soll und wird es in der Kirche auch nach dem Abklingen der gegenwärtigen stürmischen Gärung weiterhin geben. Aber diese Entwicklung wird durch *gesetzliche* Regelungen nicht beeinträchtigt. Denn theologische Einsichten haben sich nicht an rechtlichen Gesetzen, sondern umgekehrt, die rechtlichen Gesetze haben sich an den theologischen Einsichten auszurichten. Mit der Möglichkeit und auch Notwendigkeit späterer Änderungen auch eines Grundgesetzes ist daher immer zu rechnen.

III. Was ist von dem vorliegenden Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche zu halten?

Der den Bischöfen zur Stellungnahme vorliegende Entwurf besteht aus einem Vorwort (Prooemium) und 95 Canones, die in drei Kapiteln gegliedert sind:
1. Die Kirche oder das Volk Gottes (cc. 1–50);
2. die Aufgaben der Kirche (cc. 51–83);
3. die Kirche und die menschliche Gesellschaft (cc. 84–95).

In dem ersten Kapitel folgt nach zwei einleitenden Canones über Natur, Ziel und Struktur der Kirche (c. 1) und über Einheit und Vielfalt der Kirche (c. 2) ein 1. Artikel über alle Christgläubigen (cc. 3–30). Daran schließt sich ein 2. Artikel über die in der Kirche bestehende Hierarchie (cc. 31–50), in dem vom Papst (cc. 34–36), von den Bischöfen, und zwar vom Kollegium der Bischöfe und von einzelnen Bischöfen (cc. 37–48) und schließlich von den Priestern und Diakonen (cc. 49–50) gehandelt wird. Das zweite Kapitel spricht in je einem Artikel von der Aufgabe der Kirche zu lehren (cc. 54–62), von der Aufgabe der Kirche zu heiligen (cc. 63–74) und von der Aufgabe der Kirche zu leiten (cc. 75–83)[17].

Wer diese Überschriften liest und dazu noch einen Blick auf die insgesamt 182 Fußnoten wirft, ist zu der Annahme geneigt, der Entwurf des Grundgesetzes orientiere sich vorwiegend an den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils. Eine genauere Prüfung der Texte führt aber zu der Erkenntnis, daß dieser Schein trügt. Insgesamt ist zu sagen: Der Entwurf entspringt im wesentlichen demselben Kirchenverständnis wie der CIC. Es finden sich daher auch diesem gegenüber kaum substantielle Veränderungen. Die zugezogenen Konzilstexte dienen mehr oder weniger dazu, aus dem CIC übernommene gesetzliche Bestimmungen zu garnieren. Diese werden dadurch in ihrem Aussagegehalt nicht verändert, sondern nur undeutlicher und unklarer. Die nüchterne Sprache, ohne die ein Gesetz nicht auskommt, wird durch weitschweifig erzählende

[17] Die deutsche Übersetzung spricht in diesem Zusammenhang in gewohnt unzutreffender Weise von den „Ämtern" der Kirche. „Amt" aber bedeutet in der kirchenrechtlichen Sprechweise etwas anderes. Der Begriff „Amt" wird in ähnlicher Weise mehrdeutig gebraucht wie der Begriff „Gesetz".

und gerade deswegen nichtssagende Formulierungen ersetzt, die heute gern gegenüber der klaren „juridischen Sprache" als „pastorale Sprechweise" gerühmt und bevorzugt werden. Ein Grundgesetz der Kirche muß an soliden theologischen Aussagen über die Kirche orientiert sein. Rechtliche Gesetze dürfen aber nicht in die Sprache eines theologischen Lehrbuchs gekleidet werden. Die theologischen Aussagen selbst gehören nicht in das Grundgesetz. Es mag lediglich angehen, dem Grundgesetz in einem Prooemium, das nicht selbst Gesetzeskraft hat, eine theologische Aussage über die Kirche als Heilsmysterium voranzustellen, um damit die Grundlage aufzuzeigen, auf der das ganze Gesetzeswerk steht. Durch eine theologisch verbrämte Sprechweise der Gesetzestexte selbst kann nur der Eindruck erweckt werden, als ob tatsächlich versucht werden sollte, das Heilsmysterium selbst in rechtliche Normen einzufangen.

Hier kann nicht zu allen Einzelbestimmungen des Entwurfs kritisch Stellung genommen werden. Nur ein paar willkürlich ausgewählte Beispiele sollen das Ungenügen des Entwurfs verdeutlichen:

1. In 95 Canones ist über 180mal der Begriff „Kirche" gebraucht. Diese Häufigkeit läßt mehr den Eindruck eines Lehrbuchs als den eines Gesetzbuchs entstehen. Schlimmer als dies aber ist, daß dieser Begriff nicht nur, wie er vorgibt, das Volk Gottes bezeichnet, sondern auch in anderen Bedeutungen erscheint und damit von einem anderen Kirchenverständnis zeugt. Besonders mißlich ist es, daß in c. 86 § 1 die Kirche als eine Macht vorgestellt wird, der Menschen untergeben sind. Dahinter verbirgt sich die lange Zeit geläufige Gleichstellung der Kirche mit der Hierarchie, wobei Hierarchie weiterhin als „Obrigkeit" verstanden wird, der „Untergebene" gegenüberstehen [18].

2. Obwohl das 2. Vatikanische Konzil den Kirchencharakter oder doch die Kirchlichkeit der nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausdrücklich anerkennt, spricht das Grundgesetz nicht vom Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtkatholischen Kirchen, sondern nur von dem Verhältnis der nichtkatholischen Christen als einzelne zur katholischen Kirche (c. 2; c. 7 § 2). In c. 88 § 2 werden die nichtkatholischen Kirchen nur im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit und in einem Atemzug mit den nichtchristlichen Religionsgemeinschaften genannt. Die neue Einsicht, daß auch die nichtkatholischen Kirchen Träger und Mittel des Heils sind, hat den Entwurf nicht beeinflußt.

3. In c. 9 (vgl. auch c. 57) wird unterschiedslos von „allen Glaubenswahrheiten" gesprochen, ohne zu beachten, daß das 2. Vatikanische Konzil „je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens" eine „Rangordnung der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre" anerkennt [19].

4. Die cc. 10–30 versuchen, Grundpflichten und auch Grundrechte der einzelnen Christgläubigen festzulegen. Dieser gutgemeinte Versuch ist aber gänzlich mißlungen.

[18] Demnächst werde ich an anderer Stelle aufzeigen, daß nach dem Verständnis des 2. Vatikanischen Konzils die Unter- und Überordnung nicht ein Wesenselement der Hierarchie ist.

[19] Dekret über den Ökumenismus, Art. 11.

So wird z. B. in c. 23 jedem das Recht verbrieft, daß sein guter Ruf von allen geachtet werden muß. Im nächsten Satz aber wird eingeschränkt: Niemand ist es erlaubt, den guten Ruf *rechtswidrig* zu verletzen. Damit ist gesagt, daß es eine *rechtmäßige* Verletzung des guten Rufs geben kann und geben darf. Aber nicht nur einzelne Grundrechte werden jeweils, kaum sind sie ausgesprochen, durch eine beigefügte Klausel schon wieder eingeschränkt. In c. 19 wird darüber hinaus ganz allgemein der kirchlichen Autorität die Befugnis zugesprochen, die Ausübung aller den Christgläubigen eigenen Rechte nicht nur zu regeln, sondern auch, und zwar selbst durch irritierende und inhabilitierende Gesetze, einzuschränken. Es ist zwar hinzugefügt, daß die Regelung und Einschränkung „im Hinblick auf das Gemeinwohl" zugestanden wird. Was dem Gemeinwohl dient, bestimmt aber allein und souverän die kirchliche Autorität. Irritierend und inhabilitierend sind Gesetze, die die wirksame Rechtsausübung an bestimmte Formen binden bzw. eine Person unfähig machen, ein Recht *wirksam* auszuüben. Solche Gesetze können also tatsächlich dem Entzug eines Rechts gleichkommen. Und das wird unterschiedslos auch für die Grundrechte zugelassen. Man kann sich darum des Eindrucks nicht erwehren, daß trotz der Proklamation von Grundrechten die Kirchenglieder als Untertanen einer souveränen kirchlichen Autorität gegenüberstehen.

5. Zu den Stichworten „Kollegialität" und „Subsidiarität" ist allgemein zu sagen: Der Entwurf ist hinter den Anstößen des 2. Vatikanischen Konzils zurückgeblieben[20]. Die im Gefolge des Konzils geschaffenen neuen Gremien werden, mit Ausnahme der Bischofssynode, nicht einmal erwähnt. In c. 30 § 3 wird den Laien lediglich die *Fähigkeit* zugesprochen, „von den geweihten Hirten in den Angelegenheiten der Kirche nach Maßgabe des Rechts um Rat gefragt und je nach ihren Voraussetzungen auch mit kirchlichen Aufgaben betraut zu werden". Das Konzil spricht dagegen eindeutig und unmißverständlich davon, daß auch die Laien unmittelbar und unabhängig von einer Beauftragung durch die Hierarchie an der Sendung der Kirche teilhaben[21]. Vor diesem Hintergrund sind die Konzilsaussagen über den Seelsorgerat[22] und über die Laienräte[23] zu interpretieren. Demgegenüber nimmt es sich kläglich aus, wenn den Laien im Grundgesetz nicht einmal das Recht, sondern nur die Fähigkeit zuerkannt wird, um Rat gefragt zu werden. Immerhin wird anerkannt, daß diese Fähigkeit sich auf die Angelegenheiten der Kirche bezieht.

Das Zurückbleiben hinter dem 2. Vatikanischen Konzil ist das Grundübel des vorliegenden Entwurfs eines Grundgesetzes der Kirche. Darum ist dem Entwurf trotz einiger guter Neuansätze auch nicht durch Einzelverbesserungen aufzuhelfen. Der Entwurf ist als ganzer, auch als Arbeits- und Diskussionsgrundlage, nicht brauchbar.

[20] Vgl. Dordett: Wort und Wahrheit 26 (1971) 314–316.
[21] Dogmatische Konstitution über die Kirche, Art. 10–12. 30–33.
[22] Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, Art. 27.
[23] Dekret über das Apostolat der Laien, Art. 26.

Die Todkrankheit des Entwurfs besteht also *nicht* darin, daß ein Grundgesetz in der Kirche überhaupt unmöglich wäre und es darum auch nie eines gegeben habe, sondern vielmehr darin, daß der Entwurf *nicht ein neues* Grundgesetz bringt, sondern das *alte*, das bisher in der Kirche geltende Grundgesetz, dieses aber dadurch *verschlechtert*, daß gesetzliche Normen in das Kleid einer erbaulichen Sprache gehüllt werden. Dabei wird durch Zitate aus der Heiligen Schrift (auch solche gibt es!) und vor allem aus den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils der Eindruck erweckt, daß es sich um neue, aus diesen Quellen geschöpfte Normen handle. Diese für fromme Ohren wohlklingenden Zitate bleiben in der Sache ohne rechtlichen Gehalt und werden damit zu erbaulichen Formeln entwertet. Die eigentliche Quelle der im Text stehenden Normen sind sie dagegen nicht. Die wirkliche Quelle ist der Codex Iuris Canonici und das diesem zugrunde liegende Kirchenverständnis[24].

Den Bischöfen, die heute gefragt sind, ist daher zu raten: sie sollen einen Aufschub des Unternehmens „Lex Ecclesiae Fundamentalis" verlangen. Aufgeschoben aber soll nicht aufgehoben sein. Nach weiterer Klärung der theologischen Aussagen über das Heilsmysterium Kirche im Sinn der Anstöße des 2. Vatikanischen Konzils ist ein neuer Entwurf zu wagen. Denn das Grundgesetz der Kirche darf nicht Grundlage theologischer Aussagen über die Kirche sein, sondern muß sich selber an diesen orientieren. So und nur so wird ein Grundgesetz der Kirche für das Leben der Kirche wertvolle Dienste zu leisten vermögen.

[24] Vgl. Alberigo: Concilium 7 (1971) 455 f.

Gerhard Podskalsky SJ

Kirche und Staat in Bulgarien

Für den durchschnittlichen Mitteleuropäer ist die Volksrepublik Bulgarien[1] der große Unbekannte unter den Balkanländern. Nie in den letzten 25 Jahren gab es dort eine Volkserhebung; ein national-patriotischer Umsturzversuch nach rumänischem Muster unter General Anev im Jahr 1965 wurde schon im Keim erstickt und fand nur geringes Interesse in der westlichen Presse. Die Außenpolitik machte zwar Wandlungen durch, zum Beispiel im Hinblick auf Gebietsteile in Griechenland und Jugoslawien, die einstmals – zuletzt während des Zweiten Weltkriegs – zum bulgarischen Staat gehörten, aber die unausgesetzte Gefolgschaftstreue Bulgariens zur großen slawischen Brudernation, der Sowjetunion, lenkte die Blicke der Weltöffentlichkeit eher auf den Architekten als den Vollstrecker der gemeinsamen Konzeption. Schließlich blieben wissenschaftliche und künstlerische Werke aus, die einem größeren Publikum ein Bild des Denkens und Fühlens dieses „vergessenen Volks" hätten vermitteln können.

Dieses Schicksal widerfährt dem bulgarischen Volk nicht zum ersten Mal. Schon in der Zeit des Befreiungskampfs, der 1878, nach fast 500jähriger türkischer Herrschaft, die nationale Unabhängigkeit auf einem Teil des heutigen Territoriums einleitete, veröffentlichte die englische satirische Zeitschrift „Punch" Karikaturen, die die skandalöse Teilnahmslosigkeit der Regierungen Englands, Frankreichs und Österreichs am Los des geprüften Volks anprangerten. Aufgrund dieses „Vergessenseins", das merkwürdigerweise auch in den Epochen der nationalen Selbständigkeit mit der Anlehnung an das byzantinische, deutsche (unter den deutschstämmigen Zaren 1887–1914) oder russische Reich kaum überwunden werden konnte, scheint der bulgarischen Nation bisher eine doppelte Bestimmung anzuhaften: das Joch einer nicht abzuschüttelnden Überfremdung und, damit verbunden, eine schwer aufzuholende Rückständigkeit in vielen Lebensbereichen. Nicht zufällig sind zwei der größten Schöpfungen der bulgarischen Literatur dieser Thematik gewidmet: der bekannte Roman des Klas-

[1] Zur allgemeinen Information über Staat und Kirche vgl. St. Zankov, Die Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche (Zürich 1918); ders., Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche (Halle/Saale 1920); L. A. D. Dellin, Bulgaria (New York 1957); Dr. Slijepčević, Die bulgarische orthodoxe Kirche 1944–1956 (München 1957); St. G. Evans, A short History of Bulgaria (London 1960); M. Macdermott, A History of Bulgaria 1393–1885 (London 1962); Ch. Ognajanoff, Bulgarien (Nürnberg 1967); A. Mandikoff, Vorbereitungen zu einer neuen Verfassung der Volksrepublik Bulgarien, in: Bulgarische Jahrbücher I (Meisenheim am Glan 1968) 313–333; E. v. Ivanka, J. Tyciak, P. Wiertz (Hrsg.), Handbuch der Ostkirchenkunde (Düsseldorf 1971).

sikers Ivan Vazov (1850–1921) „Unter dem Joch", der die ewig zwiespältige Haltung seines Volks zur Fremdherrschaft, das Schwanken zwischen geduldiger oder berechneter Anpassung und wilder Auflehnung schildert, und die humoristisch-satirische Erzählung „Baj Ganjo", das populärste Buch Aleko Konstantinovs (1863–1897), dessen Held die schlechten Eigenschaften des Bulgaren, besser: der Balkanbewohner insgesamt, verkörpert: Ganjo ist ungezogen, tölpelhaft, grob, ein Heuchler und ewiger Schmarotzer, der auf seiner Reise durch Europa seine Primitivität in zivilisierter Umwelt nicht verbergen kann: das Buch lehrte die Bulgaren, über sich selbst zu lachen. „Europäer sind wir, allein wir sind doch noch nicht so weit...", klingt es resignierend aus.

Die kommunistische Herrschaft hat zwar viele wirtschaftliche und politische Strukturen tiefgreifend umgestaltet. Den Volkscharakter jedoch konnte sie kaum verändern. Auf diesem Hintergrund müssen die neueren geschichtlichen Ereignisse gesehen werden.

Geschichte und heutige Rolle der bulgarischen Orthodoxie

Die aktuelle Situation der bulgarischen Kirche ist aufs engste verbunden mit dem am 7. März 1971 verstorbenen Patriarchen Kirill, dem ersten Träger dieses Amts seit der Verbannung seines berühmten Vorgängers Evtimij im Jahr 1393, der durch seine literarische Tätigkeit die übrigen slawisch-orthodoxen Völker sprach- und theologiegeschichtlich nachhaltig beeinflußte. Eine Beschäftigung mit der bulgarischen Kirche zum jetzigen Zeitpunkt wird allein schon durch den inzwischen erfolgten Amtswechsel gerechtfertigt[2]. Um die Bedeutung Patriarch Kirills zu verstehen, müssen wir jedoch kurz auf die kirchliche Entwicklung der letzten hundert Jahre eingehen.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (1767) verlor die bulgarische Kirche die letzten Reste ihrer Autonomie und war einer zunehmenden Gräzisierung von seiten des Ökumenischen Patriarchats, das im Einverständnis mit der Hohen Pforte handelte, ausgesetzt. In der Masse der griechischen Bischöfe und Klostervorsteher behauptete allein das Rila-Kloster, die älteste und größte Mönchssiedlung des Lands, kraft eines türkischen Fermans seinen bulgarischen Charakter. Sofort setzten sich bulgarische Schriftsteller-Mönche gegen diese kulturelle Überfremdung zur Wehr; ein berühmtes Beispiel dieser national-kirchlichen Reaktion ist die „Slawisch-bulgarische Geschichte" des Paisij Chilendarskij (1762), der seine Volksgenossen durch die Erinnerung an die ruhmreiche Geschichte zur nationalen Würde (Gebrauch der eigenen Sprache) aufrief. Doch erst über hundert Jahre später führte dieser Kampf zu kon-

[2] Vgl. H. Gstrein, Die bulgarische Orthodoxie unter Patriarch Kyrill, in: Wort und Wahrheit 26 (1971) 268–272. Der Verf. abstrahiert in diesem Artikel von den politischen Verflechtungen der Kirche.

kreten Ergebnissen: 1870 erlaubte die türkische Regierung in Istanbul die Wahl eines bulgarischen Exarchen, die dann zwei Jahre später erfolgte, was jedoch prompt die Exkommunikation der bulgarischen Hierarchen durch das Ökumenische Patriarchat nach sich zog (1872). Fortan residierte ein bulgarischer Exarch mit einer ständigen Synode in Istanbul; eine zweite Synode unter einem Stellvertreter konstituierte sich in Sofia. Seit 1915 blieb die Stelle des Exarchen unbesetzt. Erst 1945, nach Aufhebung des Schismas, wurde ein neuer Exarch, der Sofioter Metropolit Stefan, gewählt. Dieser trat 1948 wegen Schwierigkeiten mit der kommunistischen Regierung zurück. Nach neuerlicher Vakanz wurde schließlich am 10. Mai 1953 der Metropolit von Plovdiv, Kirill, zum Patriarchen gewählt. Die bulgarische Kirche empfand diesen Schritt nur als logische Weiterführung der schon im Exarchat erreichten Autokephalie, die bereits 1951 durch die Veröffentlichung eines patriarchalen Kirchengesetzes (Ustav; erschienen als Beilage zur Kirchenzeitung „Curkoven vestnik") vorbereitet worden war. Das Ökumenische Patriarchat fühlte sich aufs neue brüskiert und ließ sich erst im Sommer 1961, trotz Bedenken wegen der rückständigen innerkirchlichen Entwicklung Bulgariens, zur offiziellen Anerkennung herbei. Patriarch Kirill stand am Ziel einer Jahrhunderte lang unterdrückten Sehnsucht nach kirchlicher Unabhängigkeit. Seine Freude war um so größer, als dieses Ziel in einem sozialistischen Staat erreicht worden war. War und ist dieser Stolz berechtigt? Welche Rolle räumt der kommunistische Staat der Kirche wirklich ein?

Nachdem in der stalinistischen Phase Geschichtsstudien ausgesprochen verpönt waren, wird Bulgarien augenblicklich von einem gesteuerten Begeisterungsrausch für die eigene Geschichte überrollt, der dem Außenstehenden leicht übertrieben vorkommt, in Wirklichkeit aber wohl nur dem eigenen Volk einen gleichberechtigten Platz verschaffen will. Fest steht, daß Partei und Staat der orthodoxen Kirche – besser: einigen Persönlichkeiten der Kirche – Bedeutung für die nationale Geschichte zuerkennen, obwohl man deren Kirchenzugehörigkeit nur beiläufig erwähnt oder übergeht. So werden die Slawenapostel Kyrillos und Methodios als die erfolgreichen Kämpfer gegen die westliche „Drei-Sprachen-Häresie" [3] gefeiert, als die „Prosvetiteli" (Aufklärer, Lehrer) des bulgarischen Volks, das den anderen slawischen Völkern das kyrillische Alphabet und damit den Zugang zum Wissen eröffnet habe; ihre christlich-kirchliche Mission sowie ihre Bindung an Rom wird dabei betont heruntergespielt. Entscheidende Akzente in der Darstellung sind die Erstlingsrolle der Bulgaren unter den Ostslawen und das dauernde Mißtrauen gegenüber dem herrschaftslüsternen Abendland. Ähnliches Lob spendet man einigen anderen Kirchenmännern des Mittelalters und der Neuzeit, die sich irgendwann für die Ebenbürtigkeit der Slawen gegenüber Byzanz und dem Westen eingesetzt haben.

[3] Der Ausdruck findet sich in vielen altkirchenslawischen (altbulgarischen) Denkmälern und bezeichnet die Meinung, daß nur die hebräische, griechische und lateinische Sprache geeignet seien, als Liturgiesprache zu dienen, da nur sie auf der Kreuzesinschrift Jesu gebraucht worden waren. Vgl. K. M. Kuev, Zur Geschichte der „Dreisprachendoktrin", in: Byzantino-Bulgarica II (Sofia 1961) 53–65.

Als weiterer Beweis für die genau umgrenzte und berechnete geschichtliche Rolle, die man der Kirche konzediert, können die parallellaufende Kampagne gegen ihre Bindung an den Feudalismus, dem man dennoch fast alle Bau- und Schriftdenkmäler verdankt, und die schon monoman zu nennende Klassifizierung der primitiven Häresie der Bogomilen[4] als antifeudalen, progressiv-demokratischen Protest und zugleich einzig wichtigen Beitrag Bulgariens zum europäischen Geistesleben gelten. Von einer echten Wertschätzung oder auch nur Toleranz der eigentlichen Sendung der Kirche kann also keine Rede sein. Andererseits erhebt die Kirche keinen öffentlichen Protest gegen diese einseitige Verdrehung ihrer Aufgaben und Leistungen. Einige schon vor der kommunistischen Machtübernahme ausgeprägte Tendenzen – überzogener Nationalismus, Russophilie und anti-katholischer Affekt – machten sie vielmehr für die ihr zugedachte Rolle besonders anfällig.

Staatliche und kirchliche Gesetzgebung seit 1945

Noch deutlicher als in der Geschichtsschreibung und Publizistik zeigt sich die Einschränkung der kirchlichen Freiheit in der staatlichen und kirchlichen Gesetzgebung seit Kriegsende. Einzelne Paragraphen gehen soweit, daß man sich fragen muß, wieweit die authentische Mission der Kirche unter diesen Umständen überhaupt noch aufrechterhalten werden kann. Außerdem vergißt man im Westen allzuleicht, daß der kommunistische Staat sein Handeln nur zu einem geringen Teil auf das geschriebene Gesetz, weitaus öfter dagegen auf teilweise der Verfassung kraß zuwiderlaufende Sondererlasse stützt.

Dementsprechend setzten Behinderungen und Verfolgungen aller Kirchen sofort nach der Bildung der Volksfrontregierung am 9. September 1944 ein, obwohl erst die im Jahr 1947 verabschiedete sogenannte Dimitrov-Verfassung (mit der erstmaligen Trennung von Kirche und Staat) die formelle Handhabe bot[5]. Besonders wichtig und bis heute gültig ist das „Gesetz über die Glaubensgemeinschaften" (veröffentlicht im „Duržaven vestnik" [Staatszeitung] vom 1. März 1949)[6]. Dort heißt es in Art. 3 über die orthodoxe Kirche, bezeichnenderweise in der Möglichkeitsform: „Die bulgarische orthodoxe Kirche ist das traditionelle Glaubensbekenntnis des bulgarischen Volks. Sie ist verbunden mit seiner Geschichte und als solche kann sie nach Form, Inhalt und Geist eine volksdemokratische Kirche sein." Zwar werden in Art. 1 Frei-

[4] Der Bogomilismus ist eine von Pop Bogomil u. a. im Frühmittelalter in Bulgarien propagierte dualistische Lehre (Schwanken zwischen anthropologischem und ontologischem Dualismus), die die Institution der Kirche, ihre Dogmen und Sakramente ablehnt, um statt dessen die alleinige Bedeutung der erfahrbaren Gnade und Erleuchtung zu betonen; vgl. D. Obolensky, The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism (Cambridge 1948).

[5] Vgl. A. Galter, Rotbuch der verfolgten Kirche (Recklinghausen 1957) 241–253.

[6] Vollständiger (deutscher) Text bei: Slijepčević, a. a. O. 59–67.

heit des Gewissens und des Bekenntnisses zugesichert, in anderen Artikeln aber wieder durch nicht näher bezeichnete „Gesetze der öffentlichen Ordnung" und „allgemeine gesetzliche und administrative Bestimmungen" eingeschränkt (Art. 5 und 7). Die Kirche wird in ihrem Disziplinarverfahren an die Billigung der staatlichen Behörden gebunden (Art. 11), der Staat aber niemals an die Zustimmung der Kirche (Art. 12). Alle kirchlichen Publikationen unterliegen der staatlichen Zensur (Art. 15). Besonders gravierend wirkt sich Art. 20 aus, der praktisch jede kirchliche Laienorganisation, ja sogar eine pastorale Differenzierung innerhalb des Kirchenraums unmöglich macht: „Die Bildung von Gemeinschaften und Organisationen mit religiösen und sittlichen Zielen ... unterliegt den allgemeinen Gesetzen und administrativen Anordnungen. Die Erziehung und das Organisieren der Kinder und der Jugend wird unter Aufsicht des Staats durchgeführt und bleibt außerhalb des Tätigkeitsbereichs der Glaubensgemeinschaften und ihrer Geistlichen." Desgleichen ist der Unterhalt von Krankenhäusern, Waisenhäusern und ähnlichen Anstalten für die Kirchen verboten (Art. 21). Für die katholische Kirche ist es besonders bedrückend, daß sie nicht zu den „anerkannten" Glaubensgemeinschaften (Art. 6) gehört, da sie sich nicht das Statut einer Nationalkirche geben wollte, und darum weder Schulen und Seminare für den Nachwuchs errichten noch Studenten ins Ausland schicken kann (Art. 14). Jeder Verkehr mit dem Ausland ist an eine besondere Erlaubnis des Außenministeriums gebunden (Art 22–25). Geradezu grotesk wirkt der Satz in Art. 25: „(Das Außenministerium) nimmt auch die religiösen Belange der bulgarischen Staatsbürger im Ausland wahr."

Angesichts dieser massiven Einschränkungen erscheint es mehr als unverständlich, wie ein orthodoxer Bischof unlängst schreiben konnte: „Dieser Wechsel (gemeint ist die Entwicklung nach dem 9. 9. 1944 – der Verf.) ... wirkte sich nützlich aus auf das Leben der bulgarischen orthodoxen Kirche. In der Ära der Volksherrschaft erlangte die Kirche die Freiheit, um einige wichtige Fragen ihres inneren Lebens und ihrer kirchlichen Beziehungen nach draußen zu lösen, wozu sie unter den anderen Regimen nicht die Möglichkeit hatte." „Die Beziehungen zwischen der bulgarischen orthodoxen Kirche und dem Staat sind normal und loyal. Grundlegendes Prinzip in ihren Beziehungen ist die Nichteinmischung. Die Kirche ist frei, ihre eigenen Angelegenheiten zu ordnen, ihre Mission und Pflicht zu erfüllen. Die Geistlichen und Laien sind ebenfalls loyale Bürger, den Interessen des Volks und der Nation treu ergeben. Die bulgarische orthodoxe Kirche steht auf einem streng kirchlichen und patriotischen Standpunkt."[7] Daß dieser Bischof kein Einzelgänger ist, beweisen viele Äußerungen des verstorbenen Patriarchen Kirill, des neuen Patriarchen Maksim sowie führender Theologieprofessoren: uns unverständlich und doch wieder verständlich, wenn man sich den ideologischen Hintergrund vor Augen hält, den wir anfangs zu skizzieren versuchten.

[7] Duchovna Kultura 50 (1970) März-April, 19 und 21 (bulg.).

Man sollte diesen Unterschied in den Grundpositionen bedenken bei der Beurteilung der Erfolgschancen aller ökumenischen Beziehungen und Verhandlungen im gegenwärtigen Zeitpunkt. Mancher wohlmeinende Ökumeniker könnte vielleicht versucht sein, sich damit zu entschuldigen, daß er von der Annahme ausgeht, die bulgarischen Kirchenführer müßten so reden, um ihren „Freiheitsspielraum" zu erhalten. Vielleicht wäre es gefährlich für sie, das Gegenteil zu sagen; aber sie könnten schweigen – wie dies auch andere Kirchenführer im Land tun –, wenn sie wirklich der gegenteiligen Meinung wären. Man sollte sich im Westen auch daran erinnern, daß der geschickten ideologischen Umgarnung durch den Staat eine Kirche gegenübersteht, die nie mit aufklärerischer Ideologiekritik konfrontiert wurde, die in ihren Seminaren keine *systematische* philosophische und theologische Ausbildung (gekannt hat und) kennt und darum immer noch einer mystischen Vermischung von Nationalismus und Christentum huldigt.

So nimmt es nicht wunder, daß die Orthodoxie in ihrer eigenen „Verfassung der bulgarischen orthodoxen Kirche", dem schon erwähnten „Ustav" (1951), bei der Patriarchenwahl vier Elitekommunisten Stimmrecht erteilt: dem Vertreter des Nationalrats der Vaterländischen Front, dem Vertreter des Außenministeriums (Direktor der Bekenntnisse), dem Vertreter der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften und dem Vertreter des Obersten Gerichts der Republik (Kap. 2, Art. 16). Zwar wird in Anm. 1 zu diesem Artikel festgestellt: „Die Teilnehmer an der Kirchen-Volks-Versammlung zur Patriarchenwahl müssen Mitglieder der bulgarischen orthodoxen Kirche sein"; da man jedoch von der moralischen Einheit von bulgarischem Volk und orthodoxer Kirche ausgeht, besagt dies nur, daß die Mitglieder nicht Angehörige einer anderen Kirche oder völkischen Minderheit sein dürfen, was auf den obengenannten Personenkreis sowie eine auffallend große Zahl weiterer Laien im Wahlgremium zweifellos zutrifft. Im übrigen hebt diese Verfassung gegenüber früheren Texten besonders die Rechte des wiedererrichteten Patriarchats hervor.

Mancher Leser könnte sich der Hoffnung hingeben, diese staatlichen und kirchlichen Gesetze trügen noch die Handschrift der stalinistischen Ära, die jedoch inzwischen längst durch eine Welle der Liberalisierung abgelöst sei. Diese freundliche Annahme wird unmöglich gemacht durch die neue sozialistische Verfassung[8], die in einer Volksabstimmung am 16. Mai 1971 mit 99,9 % der Stimmen gutgeheißen und zwei Tage später promulgiert wurde. Während die Dimitrov-Verfassung die kommunistische Partei noch nicht ausdrücklich als führende gesellschaftliche Kraft bezeichnete, den Sozialismus noch nicht als die grundlegende Gesellschaftsordnung deklarierte und die feste Bindung an die Sowjetunion nirgends erwähnte, sind alle diese Punkte in der Präambel der neuen Verfassung expressis verbis festgelegt. Die Resolutionen des

[8] (Bulg.) Text in: Rabotničesko Delo, 9. 5. 1971; vgl. dazu T. Schivkov, Über die Verfassung der neuen Volksrepublik Bulgarien (Vortrag vor der 16. Sitzung der Volksversammlung am 7. Mai 1971) (Partizdat, Sofia 1971) (bulg.).

10. Parteikongresses vom 24. April 1971 triefen förmlich von Beteuerungen der „ewigen" Freundschaft mit der Sowjetunion. Mit dieser Verschärfung des sozialistischen Kurses und der verstärkten Umklammerung durch die Sowjetunion steht Bulgarien vorläufig einsam unter den Satellitenstaaten. Die jüngste Entwicklung in der Tschechoslowakei[9] und in Polen scheint freilich in die gleiche Richtung zu gehen.

Einige für unseren Zusammenhang bedeutsame Paragraphen der neuen Verfassung verdienen besonders hervorgehoben zu werden. So heißt es z. B. in Kap. 3 (Grundrechte und -pflichten der Bürger), Art. 38, Abs. 3: „Die Eltern haben das Recht und die Pflicht, sich um das Aufziehen ihrer Kinder und ihre kommunistische Erziehung zu kümmern." In Art. 39, Abs. 1: „Die Erziehung der Jugend im kommunistischen Geist ist für die ganze Gesellschaft verpflichtend." In Art. 53, Abs. 1: „Den Bürgern wird Freiheit des Gewissens und Bekenntnisses zugesichert. Sie können religiöse Bräuche (Riten) vollziehen und antireligiöse Propaganda führen." Schließlich in Abs. 5: „Die Religion kann nicht als Grundlage für die Ablehnung der Pflichten gelten, die von der Verfassung und den Gesetzen festgelegt sind." Solche Widersprüche (Abs. 1/5) sind nicht selten: man übernimmt zwar den Wortlaut einiger Paragraphen aus freiheitlichen Verfassungen, verkehrt jedoch durch Zusatzartikel ihren Sinn ins Gegenteil. So werden einmal religiöse Organisationen erlaubt, dann wieder von besonderer Bewilligung abhängig gemacht und schließlich an die aktive Unterstützung der herrschenden Partei gebunden. Von einer Liberalisierung der Gesetzgebung kann also keine Rede sein.

Die geistige Ausrichtung der Bulgarischen Kommunistischen Partei

Der 10. Parteikongreß im April 1971 und das 80jährige Jubiläum der Bulgarischen Kommunistischen Partei (BKP) im selben Jahr lieferten einen Grund mehr für unzählige geist- und geschmacklose Plakate, Leuchtreklamen und Statuen der kommunistischen Führer Dimitrov und Blagoev, das Ausmalen freistehender Hauswände, Zäune, Hafeneinfahrten und vorspringender Felswände mit Losungen und Emblemen; selbst Ausländerhotels blieben nicht verschont. Man fühlt sich erinnert an das altmodische Internatserziehungssystem mit lückenloser Überwachung und täglicher Erneuerung der guten Meinung. Rundfunk, Fernsehen und Presse sorgen ebenfalls dafür, daß der Bürger nicht auf unsozialistische Gedanken kommen kann.

Dabei zählt die heutige bulgarische Philosophie zu den rückständigsten in Europa, da sie ganz auf Ideologie festgelegt ist, so daß man statt von Philosophie besser von

[9] Vgl. K. Hruza, Religion und der ideologische Kampf in der Tschechoslowakei, in: Materialien zur Situation der kath. Kirche in der CSSR, II (München 1971) 5–11. Hruza ist Direktor des Sekretariats für Kirchenangelegenheiten und veröffentlichte diesen Aufsatz in einer sowjetischen Zeitschrift.

„Ideophilie" sprechen sollte[10]. Der „berühmteste" Vertreter, Todor Pavlov[11], erster Vorsitzender der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften, wird selbst von seinen marxistischen Kollegen im Osten nicht ernst genommen. Die Geschichtsschreibung ist, wie erwähnt, ganz auf die sterile Herausarbeitung feudalistischer (im letzten Jahrhundert: faschistischer) Erscheinungen sowie progressiv-revolutionärer Bewegungen fixiert. Kritische Rezensionen entsprechender Werke werden unterdrückt. Trotz dieser ärmlichen Bilanz zögert man nicht, große Summen für afro-asiatische Stipendiaten auszugeben sowie ein jährliches internationales Sommerseminar für Slawisten zu veranstalten, das den größtenteils gutgläubigen westlichen Teilnehmern ein glorioses Bild der bulgarischen Gegenwart vermitteln soll. Tatsächlich ist Bulgarien jedoch zur Zeit ein kulturelles Niemandsland: vom griechischen und türkischen Erbe abgewandt, von der Sowjetunion enttäuscht und im Stich gelassen, in den Beziehungen zum Westen behindert. Die Partei stülpt eine undurchdringliche Glasglocke über dieses Vakuum, versucht, durch Aktivierung der marxistischen gesellschaftlichen Organisationen und propagandistischen Abwehr des „Subjektivismus und der Einseitigkeit"[12], d. h. des Rückzugs von der offiziellen Ideologie, das Unbehagen einzudämmen. Dies ist das wahre Ziel der neuen Verfassung. Von einer Rehabilitation unschuldig Verfolgter, die sich 1956 ohnehin nur auf einige kommunistische Politiker erstreckte, ist nicht mehr die Rede.

Antireligiöse Propagandazentrale für alle Massenmedien ist das am 1. Januar 1960 begründete „Heim des Atheisten" in Sofia. Zusammen mit dem Ethnographischen Museum bei der Akademie der Wissenschaften arbeitete es neue Ritualformen für Geburt (Namensgebung), Hochzeit und Begräbnis aus, die die religiösen Riten verdrängen sollen. Neuerdings veröffentlichte es mit dem Institut für Philosophie an der Akademie soziologische Untersuchungen über die religiöse Praxis des Lands[13]. Übrigens erhalten die Bürger, die auf den Dienst der Kirche bei den genannten Gelegenheiten verzichten, Zuschüsse zwischen 20 bis 60 Leva (ca. 35 bis 110 DM).

Die Lage der orthodoxen Kirche

Das Jahr 1971 war gekennzeichnet durch den Tod Patriarch Kirills und die Wahl seines Stellvertreters Maksim, bis dahin Metropolit von Loveč, zum Nachfolger. Der neue Patriarch ist 62 Jahre alt, gilt nicht als das geistige Haupt der Kirche – den besten wissenschaftlichen Ruf genießt augenblicklich der Rektor der Geistlichen Akademie Sofia, Bischof Nikolai –, ist aber der Partei noch ergebener als sein Vorgänger.

[10] G. Schiwkoff, Bulgarische Philosophie unter deutschem philosophischem Einfluß, in: Bulgarische Jahrbücher I, a. a. O. 171.

[11] Zu Leben und Werk vgl. Bulg. Akad. der Wiss., Kurzer Abriß 1869–1969 (Sofia 1969) 63 f. (bulg.).

[12] Resolutionen des 10. Kongresses der BKP (Sofia 1971) 35 (bulg.).

[13] Wichtigste Veröffentlichung: Ž. Oschavkov, Der Prozeß des Verschwindens der Religion in Bulgarien. Soziologische Studie (Sofia 1968) (bulg. mit franz. Zusammenfassung).

Patriarch Kirill besaß einen guten Ruf als Verfasser vieler homiletischer, biographischer und historischer Werke zur neueren bulgarischen Kirchengeschichte, für die er 1970 in die Akademie der Wissenschaften aufgenommmen wurde. Zuletzt verfaßte er auch zwei Abhandlungen über die katholische Propaganda in Bulgarien und Makedonien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts[14], über die die Katholiken des Lands nicht sehr erfreut waren. Dennoch muß man ihm zugute halten, daß er sich nicht für die Zwangseingliederung der Unierten einsetzte, wie dies in der UdSSR, in Rumänien und der ČSSR geschah. Seine wissenschaftliche Tätigkeit, der freilich die historisch-kritische Methode weithin abgeht, gab ihm ein gewisses Gewicht gegenüber der Partei, obwohl auch er sich für deren Ziele auf vielen „Friedenskonferenzen" einsetzte. Es fällt auf, daß die einfachen Gläubigen an seinem Grab im Bačkovo-Kloster (bei Plovdiv) keine Blumen niederlegen oder Kerzen anzünden.

An Publikationsorganen besitzt die Orthodoxie ein Wochenblatt, „Curkoven vestnik" (Kirchenzeitung), eine Monatsschrift, „Duchovna Kultura" (Geistliche Kultur), die jedoch wegen technischer Schwierigkeiten nur alle zwei Monate in einer Doppelnummer erscheinen kann, sowie ein theologisches Jahrbuch „Godišnik na Duchovnata Akademija sv. Kliment Ochridskij" (Jahrbuch der Geistlichen Akademie „Hl. Kliment von Ochrid"). Neben offiziellen Schriftstücken, erbaulichen Artikeln und Gedichten bieten sie meist historische und apologetische Studien; die apologetische Methode steht oft noch auf der Stufe des 19. Jahrhunderts[15]. Das gilt auch für die von der Hl. Synode herausgegebenen Lehrbücher der Seminaristen. Es fehlen aktuelle, kritisch auf die Gegenwart bezogene Artikel[16] sowie ausführlichere ökumenische Nachrichten. Wenn von ökumenischen Beziehungen die Rede ist, dann bezieht man sich entweder auf die Vergangenheit oder auf den Austausch von Delegationen, nicht aber auf die zugrundeliegenden zwischenkirchlichen Probleme. Auch von der geplanten Panorthodoxen Synode ist seit einer vorbereitenden Konferenz in Bukarest im Jahr 1964 nicht mehr die Rede. Die bulgarische Kirche hat zwar den ihr zugeteilten Rapport über die Beteiligung der Laien an der Kirchenregierung auf 25 Seiten fertiggestellt, betrachtet aber inoffiziell die Kalenderfrage und die jurisdiktionelle Stellung der russischen Exilkirchen als Hauptthemen des „Orthodoxen Konzils": also wiederum etwas, was keine Rückwirkungen auf das eigene kirchliche Leben haben kann. (Dem alten Kalender folgen nur noch die Patriarchate Moskau, Belgrad und Jerusalem.)

[14] Vgl. die Übersicht über das literarische Schaffen des Patriarchen in: Duchovna Kultura 51 (1971) März-April 50–61 (das ganze Heft ist dem verstorbenen Patriarchen gewidmet).

[15] Vgl. z. B. zwei Urteile über die katholische Eucharistielehre und das II. Vatikanum, in: Godišnik . . . 14 (40) 1964/65, 64 und 337; ferner H. Gstrein, Bulgarisch-orthodoxe Neuerscheinungen 1969/70, in: Neue Zürcher Zeitung, 25. 2. 1971, 85.

[16] Eine Ausnahme bildete die von Bischof Josif von Varna besorgte Übersetzung des Buchs von W. Keller „Und die Bibel hat doch recht", das von der Hl. Synode 1960 unter dem Titel „Biblische Ereignisse" herausgegeben wurde. Die kommunistische Monatszeitschrift „Istoričeskij Pregled" (Historische Umschau) Nr. 5, 1961, 86–98 nannte das Buch wütend ein „militant anti-sozialistisches, theologisches Werk", womit „die orthodoxen Theologen sich nach der Hilfe der reaktionärsten Vertreter der katholischen und protestantischen Presse umsehen".

Die Ausbildung des Priester- und Theologennachwuchses geschieht im einzigen Priesterseminar beim Kloster Čerepiš (etwa 100 km nördlich von Sofia). Dort wohnen und studieren in einer ehemaligen Sängerschule, in sehr beengten Verhältnissen, etwa 200 Gymnasiasten (6jähriger Kurs, vom 14. bis 20. Lebensjahr), die alle ein kirchliches Stipendium erhalten. Nur etwa 10 Absolventen (5 %) lassen sich jährlich zu Priestern weihen. Der Unterricht umfaßt neben dem üblichen Gymnasialstoff biblische, liturgische und dogmatische Fächer, über die allein am Ende eine Abschlußprüfung abgelegt wird. Das Lehrerkollegium umfaßt 20 Priester und Laien, denen das Auslandsstudium in zunehmendem Maß erschwert wird. Bis 1945 gab es zwei Seminare, in Sofia und Plovdiv. Letzteres wurde geschlossen, das Seminar in Sofia in ein „Haus der Pioniere" verwandelt.

Zum Weiterstudium, vor allem für die künftigen Dozenten, Archimandriten (Bischofskandidaten) und Stadtpfarrer bietet die Geistliche Akademie in Sofia 100 bis 120 Plätze (Internat). Der Raum ist beschränkt, weil das Erdgeschoß des Gebäudes am Leninplatz (im Zentrum der Stadt) von einem Restaurant eingenommen wird. Dieses Studium umfaßt 4 Jahre und führt die Absolventen zum Grad eines „Kandidaten der Theologie"; nach weiteren zwei Jahren kann das Doktorat verliehen werden (zur Zeit hat man jedoch nur einen Doktoranden). Von 1923 bis zum Kriegsende war die Akademie theologische Fakultät der Universität Sofia und besaß in dieser Zeit bekannte Professoren wie St. Zankov[17]. Heute sind die wissenschaftlichen Arbeitsbedingungen schlecht; so muß das Patrologische Seminar wegen fehlender Devisenzuteilung die grundlegenden Textausgaben wie Mignes lateinische und griechische Reihe, „Sources chrétiennes" u. ä. entbehren. Die Ausbildung der Professoren geschah früher meist in Rußland (Černovic) und Deutschland; heute wieder in einzelnen Fällen in Ostberlin und in der Bundesrepublik.

Die bulgarische Kirche, der nominell etwa 85 % der Bevölkerung angehören, zählt 11 Metropoliten (Diözesanbischöfe) und 12 Bischöfe (Hilfsbischöfe, Rektoren der Seminare), 3200 Kirchen und 500 Kapellen, die von fast 2000 Priestern betreut werden[18]. Das bedeutet, daß auf dem Land ein Priester oft 4 bis 5 Dörfer versorgen muß; viele Dörfer und neue Siedlungen am Stadtrand haben weder Kirche noch Pfarrer. In einigen Städten gibt es kirchliche Bruderschaften; ihre Tätigkeit besteht, ähnlich den Bruderschaften in Griechenland (Zoë, Soter), im ehrenamtlichen Dienst für die Kirche und dem Besuch monatlicher Predigten. Die materielle Lage der orthodoxen Kirche ist schwierig; neben einigen Landgütern, die wegen der notwendigen Einstellung von Lohnarbeitern kaum Gewinn abwerfen, bezieht sie ihre Haupteinkünfte aus dem monopolisierten Verkauf von Kerzen (eigene Herstellung). Alles übrige hat sich der Staat vorbehalten, der einen jährlichen Zuschuß von 700 000 Leva (ca. 1,3 Millionen DM) gewährt.

[17] Vgl. G. Alexiev, Stefan Zankov. Eine Lebensskizze, in: Bulg. Jahrbücher I, a. a. O. 334–360.
[18] Duchovna Kultura 50 (1970) März-April 21.

Die Lage der Klöster ist sehr ernst. Von den etwa 100 Klöstern mit insgesamt 400 Mönchen und Nonnen zählen die meisten nur 3–5 Mitglieder, die vergeblich auf Nachwuchs warten. Eine Ausnahme unter den Männerklöstern machen zwei der fünf Stauropegial-Klöster (direkt dem Patriarchat unterstellt), das Rila- und Bačkovo-Kloster. Dort zählt man noch 12 bzw. 18 Mönche. Sie sind jedoch von einem anderen Mißgeschick betroffen. Der Staat hat das Rila-Kloster 1961 zum Nationalmuseum und Touristenzentrum unter eigener Regie erklärt. Die Mönche sind nur noch geduldete Gäste auf eigenem Grundstück, die Klosteratmosphäre ist dem Lärm der Transistor-Radios gewichen. Ähnliches bahnt sich für das Bačkovo-Kloster an, dessen leerstehende Zimmer als Hotel beschlagnahmt und in dessen Nähe ein Pionierlager angelegt wurde. Auf einen Protest der Kirche gegen diese unberechtigten Übergriffe wartet man bis heute. Das Kloster Čerepiš dürfte als nächstes an der Reihe sein: Renovierung bedeutet jeweils Verstaatlichung für den Fremdenverkehr; den Mönchen bleibt die Rolle einer folkloristischen Sehenswürdigkeit. – Die Frauenklöster haben zum Teil etwas mehr Nachwuchs, so ein neugegründetes russisches Nonnenkloster am Stadtrand von Sofia (Knjaževo) und das Kloster Kazanluk, das sich traditionell mit der Herstellung von geistlichen Gewändern beschäftigt und von daher reichere Einkünfte besitzt.

Ein stets wiederkehrendes Thema in der kirchlichen Presse und Verkündigung ist die Freundschaft mit der Sowjetunion. Die prorussische Bewegung hat jedoch schon eine fast hundertjährige Geschichte; denn nach den Befreiungskämpfen errichtete man zum Dank für die Hilfe der Russen auf vielen Schlachtfeldern und in den großen Städten Kirchen „zum Gedenken an die Befreier"; bekanntestes Beispiel ist die Alexander-Newski-Gedächtnis-Kirche in Sofia, die jetzige Kathedralkirche des Patriarchen. In diese Tradition ließ sich die zweite „Befreiung" von 1944 fast nahtlos einfügen. So geht die Verherrlichung der zweimaligen „Befreier" weiter, auch wenn das Volk inzwischen längst auf einen anderen, dritten Befreier wartet.

Die übrigen Kirchen

Im Gegensatz zu Jugoslawien und Rumänien hat Bulgarien in seinen jetzigen Grenzen kein ernsthaftes Minderheitenproblem zu bewältigen. Zwar wurden nach dem Krieg (1951) noch Zehntausende von Türken zwangsausgesiedelt; die verbliebene Million *Mohammedaner* ist jedoch mit Bulgarien verwachsen. Fast alle sprechen zwei Sprachen, Türkisch und Bulgarisch. Moscheen sieht man selten, in Sofia nur eine einzige. Aber der Islam scheint damit zufrieden zu sein; trotz synkretistischer Neigungen bleibt ein völkisch bestimmter Fanatismus als Klammer.

Von den ehemals zahlreichen *Juden* sind nur noch wenige Tausend (3000–5000) im Land geblieben; die übrigen emigrierten nach Israel. In Sofia gibt es noch eine Synagoge. – Etwa gleichstark ist die *armenische* Minorität (1934: 23 500).

Unter den übrigen christlichen Kirchen spielen nur die *Katholiken* eine bedeutendere Rolle. Lateiner und Unierte zählen zusammen etwa 50000–60000 Gläubige; sie hatten die schwersten Verfolgungen zu erleiden. Die Verhaftungswelle unter den Priestern begann 1950, bis im Jahr 1952 eine Serie von sogenannten Spionageprozessen alle Bischöfe und fast alle Priester ins Gefängnis brachte, wo viele starben. Ausländische Missionare und Schwestern wurden ausgewiesen. Alle katholischen Institutionen wurden geschlossen und enteignet. Nur wenige Kirchen blieben geöffnet.

Diese Verfolgungswelle hat Lateiner und Unierte stark dezimiert. Die Lateiner, die in ihrem Stamm (rund um Plovdiv) als Konvertiten aus der kleinasiatischen, dualistischen Häresie der Paulikianer gelten, waren in drei kirchlichen Sprengeln organisiert: Sofia, Plovdiv und Ruse. Der einzige heute noch amtierende Bischof ist Msgr. Simeon Kokov OFMCap in Plovdiv. Da die katholische Kirche bis Kriegsende noch der römischen „Congregatio de propaganda fide" unterstand, besaß sie weder ein Priesterseminar im Land noch den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Andererseits weigerten sich die Bischöfe, unter dem neuen Regime ein von Rom nicht gebilligtes Statut anzunehmen, so daß viele Rechte ihnen bis heute vorenthalten werden und die gegebenen Lizenzen jederzeitig einseitig vom Staat ohne Appellationsmöglichkeit gekündigt werden können. Einen Apostolischen Delegaten gibt es seit 1948 nicht mehr; seiner Rückkehr widersetzt sich nicht nur die Regierung, sondern auch die orthodoxe Kirche. Die Kleinseminare, das von Jesuiten geleitete in Sofia sowie die später geschaffenen Zweigstellen in Plovdiv, Stara Zagora und Ruse, wurden bis 1952 geschlossen. Dennoch konnten nach dem Krieg drei Neupriester (ein vierter 1971 bei den Unierten) geweiht werden. Man verspürt schmerzlich das Fehlen eines geistigen und spirituellen Zentrums. Auch das Pressewesen ist völlig ausgeschaltet; die Redakteure des Wochenblatts „Istina" (Wahrheit) waren 1952 ebenfalls verurteilt worden. Nur ein kleines Kalenderblatt darf jährlich erscheinen. Auch an sonstigen Schikanen fehlt es nicht: einigen Priestern geben die Behörden nach ihrer 10–12jährigen Haft (1964 wurden die letzten entlassen) keine Aufenthalts- und Arbeitserlaubnis; eine von deutschen Katholiken geschenkte Orgel liegt seit Jahresfrist in der Kathedrale von Plovdiv, ohne daß der Bischof vom Außenministerium die Erlaubnis zu ihrer Installierung erhielte; die beschlagnahmten Wohnungen wurden nur zum Teil und gegen hohe Mieten zurückgegeben; die bei Kriegsende durch Bomben zerstörte Kathedrale in Sofia konnte bisher nicht wiederaufgebaut werden; alle Orden und Kongregationen bleiben weiterhin verboten; zwei französischen Schwestern (Kl. Schwestern Jesu), die im letzten Jahr um die Arbeitserlaubnis in einem Krankenhaus gebeten hatten, wurde nur bewilligt, sich für einige Zeit als Studentinnen an der Universität einzuschreiben.

Angesichts dieser Beschränkungen braucht man sich nicht zu wundern, daß die bulgarischen Katholiken für die Entwicklungen der Weltkirche auf liturgischem und theologischem Gebiet wenig Verständnis zeigen. Es fehlt an Informations- und Kontaktmöglichkeiten. Zudem erstrecken sich die kirchlichen Kontakte des Vatikans zur

Zeit ausschließlich auf die Orthodoxen, was bei den Katholiken den Verdacht noch verstärkt, vergessen und abgeschrieben zu sein. Während die profane Geschichtsschreibung die literarischen und historiographischen Leistungen einiger bedeutender katholischer Persönlichkeiten Bulgariens im 17. und 18. Jahrhundert vorsichtig zu würdigen beginnt, scheint es, als ob die vatikanische Diplomatie diese Geschichte umschreiben wolle. Dieses Vorgehen ist sicher nicht geeignet, den ökumenischen Gedanken in seiner konkreten Bedeutung für das Land selbst zu fördern. Man mag die jetztige Rückständigkeit der Katholiken auf vielen Gebieten kritisieren; doch ist es für den ausländischen Besucher erfreulich und befreiend, wenigstens ein wenn auch bescheidenes Lebenszentrum anzutreffen, das noch nicht der offiziellen Propaganda gleichgeschaltet werden konnte.

Daß die *Unierten* oder *Uniaten* (Katholiken des byzantinisch-slawischen Ritus, der allzu stark mit lateinischen Elementen durchsetzt ist) nicht zwangsweise der orthodoxen Kirche reuniert wurden, liegt auch an ihrer geringen Zahl (etwa 5000). Außer den beiden Gemeinden in Sofia und Plovdiv gibt es eine Diaspora längs der griechisch-makedonischen Grenze. Bischof Methodij Stratiev, der Nachfolger des 1971 verstorbenen Msgr. Kurtev, bemüht sich mit den verbliebenen fünf Priestern, den Gläubigen so gut wie möglich beizustehen. Unterstützt wird er dabei von der einzigen verbliebenen Ordensgemeinschaft der sieben Karmelitinnen in Sofia, denen sich einige aus ihren Waisenhäusern vertriebene Eucharistinnen und zwei Postulantinnen angeschlossen haben.

Die *protestantischen* Gemeinschaften sind zahlenmäßig ohne Bedeutung und sehr zersplittert. Neben den klassisch-reformatorischen Kirchen stehen Baptisten, Pfingstgläubige und Adventisten; auch die Zeugen Jehovas fehlen nicht. Als Abkömmlinge der Bogomilen fühlt sich die Sekte der Denovište, eine Mischung aus Theosophie, Okkultismus und bogomilischer Illuminationslehre.

Zweimal im Lauf der Geschichte, im 9. und 13. Jahrhundert, stand die bulgarische Kirche in Beziehung zum Westen (Rom). Beide Male ging es in den Verhandlungen mit dem Papst in erster Linie um die vom jeweiligen Herrscher geforderte Erhebung zum Patriarchat und die Verleihung der Zarenkrone; beide Male waren die Vereinbarungen von kurzer Dauer, weil die ausschlaggebenden, allein von politischem Opportunismus diktierten nationalen Motive keine beständige Grundlage bilden konnten. Nur eine freie, nach allen Seiten handlungsfähige Kirche wäre imstande, erfolgversprechende ökumenische Initiativen zu ergreifen oder zu erwidern. In der jetzigen Situation sollte sich vor allem auf der unteren Ebene der Gemeinden, aber auch des wissenschaftlichen Nachwuchses (Stipendiaten) ein möglichst reger Austausch mit dem Westen anbahnen, damit man sich kennenlernt und Verständnis füreinander gewinnt. In den vergangenen Jahrzehnten der Verfolgung fehlte es unter den bulgarischen Pfarrern und Gemeinden aller Konfessionen nicht an Solidarität, die aus dem gemeinsam erfahrenen Leid erwuchs. Auf diesem bewährten Fundament sollte man mit Umsicht und Zuversicht weiterbauen.

Walter Kern SJ

Hegel theologisch gesehen und anders

Das un peu partout sich intensivierende Interesse für die Philosophie Hegels hat sich seit den frühen 60er Jahren in starkem Ausmaß der zuvor vernachlässigten Religionsphilosophie des Vollenders des Deutschen Idealismus (und angeblichen preußischen Staatsphilosophen) zugewandt. Einen direkten Boom an einschlägiger Literatur brachte 1970 das 200-Jahr-Gedächtnis des Geburtstags des schwäbischen Philosophen. Das 704seitige Werk von *Hans Küng*[1] wird gleich von drei weiteren stattlichen Bänden[2] flankiert. Wir konzentrieren uns auf Küngs Buch – nicht wegen seines Umfangs, auch nicht nur, weil es von einem bekanntlich auch anderweitig viel beschäftigten und sehr engagierten katholischen Theologen stammt, sondern schlichtweg wegen seiner Qualität, wegen der in ihm umrissenen reichen Anregungen für das christliche Glaubensverständnis. Unter allen diesen Rücksichten ist diesem Werk nur vergleichbar das Opus des Freiburger Dogmatikprofessors Franz Anton Staudenmaier, erschienen ... 1844[3]. Damals, wenige Jahre nach Hegels Tod, auf dem allerdings bereits abflauenden Wellenberg des Einflusses der alten Hegelschule, mußte es sich wohl vor allem darum handeln, in kritischer Abwehr, die Hegel keineswegs denkerischen Rang absprach, Grenzlinien zu ziehen. Aber mußte seither weit über ein Jahrhundert verstreichen, ehe im katholischen Bereich der großangelegte Versuch unternommen wurde, dialektische Ansätze und Systemausblicke des Philosophen für die theologische Bemühung positiv zu nutzen? Dazu war es notwendig, das Material, das Entstehen und Systematik des Hegelschen Denkens umfaßt, sich aufzubereiten und anzueignen. Diese schwierige Aufgabe hat sich Küng denn auch nicht leicht gemacht. Wohl nur weil seine Vorarbeiten, denen breite Beschäftigung mit der anschwellenden Literatur nachfolgte, bis in die eigene Studienzeit zurückreichten, war das Gelingen des Unternehmens möglich. Es dürfte ein exemplarischer Fall sein, daß ein etablierter Professor der katho-

[1] Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. Freiburg: Herder 1970. 704 S. (Ökumenische Forschungen 2. 1.) Lw. 52,–.

[2] M. Theunissen, Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat (Berlin 1970); A. Léonard, La foi chez Hegel (Paris 1970); D. E. Christensen (Hrsg.), Hegel and the Philosophy of Religion (Den Haag 1970). – 1971 folgten nach: P. Cornehl, Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule (Göttingen 1971) und F. Wagner, Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel (Gütersloh 1971).

[3] Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems aus dem Standpunkte der christlichen Philosophie; anläßlich der Neuausgabe 1966 vgl. diese Zschr. 183 (1969) 354 f.

lischen[4] Theologie sich derart intensiv auf das Denken eines modernen Philosophen einläßt, dessen das Gros seiner akademischen Kollegen noch kaum aus weiter Ferne ansichtig wurde.

Hegels theologisches und näherhin christologisches Denken, in das Küng einführen will, entfaltet sich als Denkgeschichte Hegels überhaupt. Allein dem jungen, vor-systematischen Hegel, den manche Darstellungen seiner Philosophie zu Unrecht übergehen oder sehr kurz abtun, widmet Küng 150 Seiten. Es sind die dramatischsten Kapitel in Hegels Leben, jedenfalls in Küngs Buch. „Der junge Hegel hielt nicht viel von Jesus Christus" (41): als Stuttgarter Gymnasiast nämlich und auch noch als ziemlich lässiger Tübinger Theologiestudent. Im seichten Sog der Aufklärerreligion wirft hohe Wellen nur die Begeisterung für die französische Revolution; und auch von den Idealen Griechenlands wird Hegel, gleich seinen Studiengefährten Hölderlin und Schelling, beständig angetan. Christus rangiert in etwa auf der Stufe von Sokrates (Kierkegaard wird den entscheidenden Unterschied fixieren!); die Volksreligion muß auf Vernunft gegründet sein. Aber unkritisch ist der junge Hegel auch gegenüber der Aufklärung nicht. Und vor allem kommt er nicht los von diesem Jesus. Ist er nur ein großer, vorbildlicher Mensch, *der* Tugendlehrer, die Personifikation von Kants moralischem Vernunftglauben? Die menschenfreundliche, Gott hingegebene Verkündigung Jesu sei schon im frühen Christentum erstarrt zu autoritärer Gewissensvergewaltigung, Priesterherrschaft, quälender Askese usw. Hier ensteht das für Hegels denkerische Entwicklung bedeutsam gewordene Problem der „Positivität", des Positiv-Gegebenen in Religion und Leben überhaupt. Das Christentum wird vom jungen Hegel auf eine Weise kritisiert, die unverkennbar der Religionskritik von Feuerbach und Marx präludiert: Die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, sind wieder der Erde zu vindizieren ... „Für Hegel ist die Konsequenz dieser unerhört scharfen Kritik am geschichtlichen Christentum deutlich: nicht bloßer Gesinnungswandel, sondern Ablehnung des orthodox-theologischen wie des politisch-feudalen Systems, Entflechtung und Trennung von Staat und Kirche, religiöse wie politische Erneuerung einer moralischen Gesellschaft" (122). Allgemeine theologische Mißverständlichkeiten der damaligen Zeit erklären nach Küng manches: eine krasse Erbsündelehre, die protestantische Behauptung der totalen Korruption der Menschennatur durch die Sünde und der entsprechende Heilspessimismus; aber die entscheidende Frage richtet sich an Hegels eigenes rationalistisches Mißverständnis dessen, was christlich Glauben heißt (97 ff.).

Mit dem Übergang Hegels von Bern nach Frankfurt 1796 geschieht ein gewisser Wandel. „Eine Bewegung vom aufklärerischen Deismus zu einer pantheisierenden

[4] Auf seiten der evangelischen Theologie ist – aus größerer Auswahl – vor allem W. Pannenberg zu nennen: die beiden in Anm. 2 zuletzt genannten Bücher sind Dissertationen von Pannenberg-Schülern, ebenfalls das 1966 erschienene Buch von T. Koch, Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner „Wissenschaft der Logik". Pannenberg selbst bereitet dem Vernehmen nach eine eigene größere Arbeit über Hegel vor.

Grundhaltung lag im Zug der Zeit" (135). Spinozas Ideen wirkten neu in Goethescher Weltschau. Ein Hauptzeugnis: Hegels Gedicht „Eleusis". Die Trennung des Menschen von Gott wird überstiegen auf die – rationale, nicht mystische (139) – Teilhabe des Menschen am Leben des Absoluten. Der jenseitig ferne und fremde Gott Israels stürzt auch den Menschen in Selbstentfremdung. Abraham ist das Urbild solcher Zerrissenheit (wiederum: Kierkegaard wie anders!). Nach Hegels Intention wird hiermit das isolierte Subjekt Kants kritisiert. Es bedeutet Rejudaisierung des Christentums. In dem johanneisch neu gesehenen Gottes-Sohn Jesus dagegen versöhnt sich das Leben des Menschen in der Liebe zum himmlischen Vater. Die Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Jesus wird zum Grundmodell des „Reiches Gottes". Tief schürfende Analysen der Einheit und Ganzheit des Lebendigen und der zwischenmenschlichen Liebe erschließen auch die Neuwertung des Geworden-Vorgegebenen: „Polemisiert wird nun gegen die aufklärerische (und Kantsche) Ablehnung jeglicher Positivität, eine Ablehnung, die ... auf einer völlig abstrakten, angeblich bekannten, allgemein gültigen Menschennatur beruht, dergegenüber alles Positive wider- oder übernatürlich, wider- oder übervernünftig erscheinen muß. Akzeptiert wird nun die Bejahung einer mit der Struktur aller Religion und allen geistigen Lebens gegebenen Positivität" (124). Die Geschichtlichkeit der menschlichen Natur und damit auch der Religion des Menschen wird erkannt und anerkannt! Vor allem ist am Ende der Frankfurter Zeit in der Dialektik der Liebe schon weithin angelegt, was mit philosophisch gewandelter Struktur, als Dialektik der erkennenden Vernunft, das spätere System bestimmen wird.

„Neutestamentlich?" fragt Küng lapidar zum Abschluß der Jugendgeschichte Hegels (168–181). Hat Hegel eine zeitgemäße und zugleich wahrhaft christliche Versöhnungslehre entwickelt? Wesentliches der klassischen Christologie wird von ihm eingeholt: die Sünde als nicht nur moralistisch-juristisches Faktum, sondern als Todesgeschehen, „entsprechend die Versöhnung als Lebensvorgang aus Gott im Geist, bei dem der mit Gott geeinte Mensch als das Menschenideal schlechthin erscheint" (172); „gegenüber aller äußerlichen Gesetzesfrömmigkeit eine ansteckende neue Freiheit und Innerlichkeit" (171). Aber sind der biblische Glaube und die Liebe des Neuen Testaments einfach als ein Erkennen des Geistes durch den Geist zu verstehen, als ein Gefühl der Harmonie, des Einsseins, als In-Gott-Sein, Wiedervereinigung mit dem Lebensganzen ...? Und vor allem: Läßt sich das „Jesus in Gott" umkehren in eine „Gottheit in der Welt, der Natur und dem Menschen" allerorts-jederzeit-einfachhin? Summa: „Von einem Pantheismus im Sinne eines ‚Alles-Gott-Seins', einer Allesgötterei, wollte der Frankfurter Hegel bestimmt nichts wissen. Einen *Panentheismus* aber im Sinne eines lebendig bewegten ‚In-Gott-Seins' von Mensch und Welt, im Sinn einer differenzierten Einheit des Lebens, der Liebe und des umfassenden Geistes hätte er füglich bejaht" (170).

Nun kann hier gewiß nicht mit derselben relativen Ausführlichkeit berichtet werden über den Hegel der Jenaer Zeit, der „Phänomenologie des Geistes", des Systems ins-

gesamt und der späteren Berliner Vorlesungen über Weltgeschichte, Kunst und speziell Religionsphilosophie; über all das handeln die weiteren Kapitel im Werk Küngs. Dazu sind hier nur Streiflichter möglich. Ab 1800 scheint der nun 30jährige Hegel aus dem theologischen Parterre ausgewandert zu sein in ein ganz anderes, dem geistigen Fußvolk nur überaus schwer erreichbares philosophisch-metaphysisches Stockwerk, in Schellings und Fichtes nächste Nachbarschaft, die ihm die einheitlich-folgerichtige Entfaltung seines Geistesmonismus erlaubt (vgl. 193). Aber das besagt schon: eine tiefe Kontinuität unterfängt allen Wandel. Sie blitzt durch, wird auch der Name Jesu verschwiegen, in den von der heutigen (oder gestrigen?) „Gott-ist-tot-Theologie" zitierten und weithin mißdeuteten Schlußsätzen von „Glauben und Wissen" (1802): Der – nunmehr spekulative! – Karfreitag wird zum ungeheuren Geschehensbild der aus dem unendlichen Schmerz der Zerrissenheit neu auferstehenden versöhnten Einheit. (Zu Hegels Sichtung des neuzeitlichen Atheismus vgl. bei Küng: „Der Tod Gottes" 207–222!) 1806 nennt Hegel „die immanente Dialektik des Absoluten den Lebenslauf Gottes"; die Menschwerdung Gottes ist die Voraussetzung dafür, daß der Geist die allgemeine Weltwirklichkeit wird (vgl. 230 ff.). Für die „Phänomenologie" von 1807 ist die Religion, die sich im Christentum vollendet, die Rekapitulation des Wegs des Bewußtseins durch die Welt bis zu seiner frei-selbstbewußten Geistwerdung. Für sie ist in der christlichen Religion die Menschwerdung Gottes, vorchristlich ein bloßer Mythos, unmittelbar wirklich geworden: das göttliche Wesen hat nun „wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins". Man kann diesen Formeln „nicht einfach die gewohnten christlichen Inhalte unterlegen" (263): Es geht um das Weltschicksal des Geistes überhaupt. Die göttliche Substanz entäußert sich in das Selbstbewußtsein eines einzelnen Menschen (Jesus von Nazareth), der sich seinerseits (im Tod Jesu) entäußert in die Allgemeinheit der menschlichen Geistwirklichkeit (= christliche Gemeinde): so entsteht „ihre [Gottes und *der* Menschen] wahre Vereinigung".

Wir stehen somit an der „Geburtsstätte des als Selbstbewußtsein werdenden Geistes". Hegel versteht die Menschwerdung Gottes von der Entwicklung des Geistes her: „Christus aufgehoben im Wissen" (277–302). Die Nürnberger „Wissenschaft der Logik" (1812–1816) ist, wie man nach Hegel „sich ausdrücken kann", „die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist". Das Subjekt dieser Logik ist der göttliche Logos, der nicht platonische Statik, sondern Dynamik, eben Dialektik ist. Der Gott vor der Welt muß der Gott in der Welt und durch die Welt sein. Die Natur- und die Geistesphilosophie der „Enzyklopädie" (1817, ^{3}1830) verfolgen diese Entwicklung: Aus dem Reich des reinen logischen Gedankens entäußert sich die Idee in die materielle Natur und kommt im Selbstwerden des menschlichen Bewußtseins auf der individuellen Ebene und zumal auf der großen Bühne der menschheitlichen kulturellen Entwicklung in Recht und Staat, in der Weltgeschichte zu ihrer vollendeten Verwirklichung. In der Geschichte wirkt die Idee als „die List der Vernunft", die die Weltgeschichte zum

Weltgericht macht – zur „Verherrlichung Gottes"! Hegels Onto-Theo-Logik eine einzige umfassende Theodizee, als Historiodizee, d. h. spekulative Rechtfertigung der Geschichte (467)! Was die „Enzyklopädie" kurz anreißt, entfalten breit die religionsphilosophischen Vorlesungen[5] (aber ähnlich wie der Berliner Universitätsprofessor sprach schon der Nürnberger Gymnasiallehrer: 309 ff.): Der Werdegang der Idee hat trinitarische Struktur: er führt vom Reich des Vaters über das Reich des Sohnes in das Reich des Geistes; und dieser dialektische Weltgang wird für die Fassungskraft der vielen gedeutet durch die religiösen Vorstellungen der Erschaffung der Welt, der Menschwerdung in Jesus Christus, seines Todes, der dadurch ermöglichten Geistsendung und der so gestifteten allgemeinen Geistgemeinde, der Kirche.

Auch an den Hegel des Systems stellt Küng kritische Fragen: Geriet die Offenbarungsreligion – mit der Weltgeschichte insgesamt (398 ff., 469, 473 ff.) – nicht unter Systemzwang (350)? Ist Christus nicht „in die Notwendigkeit eines Systems der Wissenschaft eingeschlossen" (354)? Und fällt nicht die entscheidende Geschichtsdimension der Zukunft mitsamt aller eschatologischen Erwartung aus (489–495)? Das Für und Wider der Kritik theologisch hinterfragend, sieht Küng auch im System, das dem theologischen Denken eigentlich fremd ist (347 ff.), das berechtigte Moment des Protests gegen einen Willkürgott.

Wenden wir uns den positiven Denkanstößen zu, die Küng bei Hegel findet! Die maximale Problemnähe von Hegelscher Philosophie und christlicher Theologie sieht Küng gerade in dem Punkt, auf den sich die Kritik zu konzentrieren pflegt: in Hegels identifizierender Dialektik von Gott und Mensch. Für die griechische Metaphysik, die stark, trotz Korrekturen zu stark, auf die christliche Theologie einwirkte, ist Gott der weltjenseitig Unveränderliche, leidensunfähig in sich Ewig-Selige. Wie läßt sich diese Gottesauffassung vereinbaren mit dem Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist (der Titel des Küngschen Hegelbuchs lautet „Menschwerdung Gottes"!) und der am Kreuz gestorben ist? Die häretischen christologischen Modelle räumen die Schwierigkeit aus dem Weg: Entweder erhält (monophysitisch) die göttliche Einheit in Christus das Übergewicht; aber dann ist das Wort nicht wahrhaft *Fleisch* geworden. Oder die Zweiheit wird (nestorianisch) um der wahren Menschheit willen überbetont; aber dann ist es nicht mehr das *Wort* selbst, das Fleisch ward.

Die orthodoxe Christologie von Chalkedon, die der Schwierigkeit nicht ausweicht, muß weitergedacht werden auf die *„Geschichtlichkeit Gottes"* hin (522–562 und die dogmengeschichtlichen Exkurse 611–670!). Auch und gerade der christliche Gott ist nicht ein blaßgraues Absolutum, das von allem sonst losgetrennt west, er ist der lebendige Gott, der die Gegensätze „austrägt in die Welt hinein und sie im Durchleiden zugleich in Einheit versöhnt", der in der „Entäußerung in die Schöpfung hinein, wie sie in Menschwerdung und Kreuzestod ihre offenbare Spitze erreicht, manifestiert,

[5] Diese späteren Vorlesungen versuchen auf eine dem christlichen Glauben nähere Weise zu denken. Küng gibt einige von Hegel präzisierte Punkte an: 468. Aber immer noch gilt: sie sind „gewiß keine orthodoxe Dogmatik" (ebd.).

was sein Tiefinnerstes ist" (526). Wie aber kann, nach Küng, von einem Leiden Gottes gesprochen werden? „Gott muß nicht leiden. Und doch tut er es in seinem Sohn. Das ist Gottes Geheimnis aus Gottes freier Gnade ..." (540). *Gott* leidet *in seinem Sohn*, nicht aus Ergänzungsbedürftigkeit, aus der Fülle der Liebe, in Freiheit. Und was ist zu Gottes (Un-) Veränderlichkeit zu sagen? Gewiß: Gott hat keinen Realisierungsprozeß, kein Selbstwerden, keinen Weltgang nötig. Aber das ist nicht die ganze, letzte Wahrheit, die uns gegeben ist. Denn das Wort *wird* Fleisch. Gott, er selber, wird in Jesus Christus Mensch. Er, der in sich Unveränderliche, verändert sich – im Andern seiner selbst.

Dies alles jedoch, und das ist die entscheidende Unterscheidung des Christlichen, aus seiner freien Gnade. „Gerade weil Gott nicht nur irgendeine Wirklichkeit, sondern reinste Wirklichkeit, nicht nur irgendein actus, sondern actus purissimus ist, kann er sich mit einer passio et mors sub Pontio Pilato identifizieren" (546). „Gottes unveränderliches, transzendentes Wesen enthält in seiner herrlichen Freiheit die ‚Möglichkeit' zu werden. ‚Möglichkeit' nicht im Sinne der Unerfülltheit, Potentialität, sondern der Mächtigkeit, der Überfülle, der Omni-potentia" (552). Deshalb gibt es für dieses „Werden" Gottes keinen ontologischen Beweis, keinen philosophisch deduzierbaren, dialektisch konstruierbaren Übergang von Wesen zu Wirken. Es besteht keine spekulative Notwendigkeit des Leidens und Werdens Gottes. „Die Differenz zwischen endlichem und unendlichem Geist, zwischen Gott und Mensch, die Hegel wohl zur Kenntnis nimmt, aber im absoluten Wissen des absoluten Geistes aufzuheben versucht", bleibt, sogar christlich-theologisch verschärft zum „Widerspruch von gnädig-freundlichem Gott und schuldhaft-sündigem Menschen" (553). Deshalb schließlich ist der Gott, der in seiner „Urgeschichtlichkeit und Geschichtsmächtigkeit" die Welt und ihre Geschichte überhaupt möglich macht, *nicht* einfach der in Welt und Weltgeschichte überhaupt „erscheinende und durchscheinende Gott, der hier eindeutig zu erkennen, zu durchschauen, spekulativ zu wissen wäre" (559)! Gott engagiert sich in dieser dunklen Geschichte, ja – aber nicht so, daß darob die Dunkelheit wegzudisputieren wäre, und nicht als ob Gott sie, kraft dialektischer Gegensatzgesetzlichkeit, wollte und wollen müßte, als ob er sie ratifizierte, sanktionierte. – Wir mußten übergehen, daß Küng, ganz großartig, über die innere Dialektik der Eigenschaften Gottes spricht: 543–549[6]! Wir müssen auch übergehen, was er, als Ergänzung zur Geschichtlichkeit Gottes, zur Geschichtlichkeit Jesu sagt im Kontext der bibelkritischen Forschung seit D. F. Strauss (562–610).

Den *anders* – nämlich anders als vom professionellen *Theologen* – gesehenen Hegel

[6] Es ist, nach Luther, „die absconditas Dei sub contrario: Gott verborgen offenbar im Gegenteil. Im Kreuz verbirgt und entbirgt sich dem Glaubenden die Auferstehung. Im Fleisch verschlossen, erschließt Gott seine Geistigkeit, in der Begrenztheit seine Unermeßlichkeit, in der Zeitlichkeit seine Ewigkeit, im Hiersein seine Allgegenwart, im Wachsen seine Unveränderlichkeit, im Mangel seine Unendlichkeit, im Verstummen seine Allwissenheit" – „und die Spitze des Paradoxons: das höchste Gut ‚zum Fluch geworden' (Gal 3, 13), der Heiligste ‚zur Sünde gemacht' (2 Kor 5, 12)" (544 f.).

stellt der als Herausgeber sehr produktive Lektor des Rombach-Verlags *G.-K. Kaltenbrunner*[7] vor, der seine einschlägige Kompetenz auch durch ein Vorwort demonstriert. Er hatte ein Kontrastprogramm zu den Hegel-Huldigungen des Jubiläumsjahrs 1970 im Sinn, und er realisiert es in den 15 Beiträgen des Buchs, die vernachlässigte oder verdrängte (?) Probleme der Hegelschen Philosophie und ihres Nachwirkens bis heute behandeln.

Warum, fragt *E. Topitsch*, steht Hegel bei den Theologen derzeit hoch im Kurs? Hegel erkennt ihrem Fach einen höheren Wert zu als den exakten Wissensdisziplinen. Und, sachlicher: Er hilft ihnen, dem modernen Bewußtsein und zumal der „wissenschaftlich-industriellen Revolution ‚gerecht zu werden', ohne die traditionelle Weltdeutung und bestimmte Herrschaftsstrukturen ernstlich in Frage zu stellen" (334); so wurde sein Denken „eine Hintergrundideologie für den größten Teil der evangelischen Bildungsschicht" (333). Diese Hilfeleistung kommt nicht von ungefähr: Besitzt die Philosophie Hegels doch selber „theologisch-spekulative Hintergründe" (354[47]). Die Basisvoraussetzung Hegels ist der berühmt-berüchtigte Doppelsatz: „Das Vernünftige ist wirklich; das Wirkliche ist vernünftig." Sätzchen Nr. 2 spricht fundamental das Programm der uneingeschränkten Bejahung des Bestehenden, des Konservatismus, Quietismus aus. Nun, sagt man, man darf nicht übersehen, daß das Wirkliche vernünftig ist, *weil* es vorgängig selber, laut Sätzchen Nr. 1, die Verwirklichung der Vernunft, der schöpferischen Vernunft Gottes ist, die als Vorsehung auch entsprechend weiterwirkt im Weltgeschehen. Aber das ist natürlich erst recht Wasser auf die Mühlen derer, die in Hegel säkularisierte Theologie wittern. Die Weltgeschichte = die verwirklichte Vernunft Gottes!? Oder sagen wir's mit dem nächsten Autor: Es geht Hegel darum, „die Totalität der Wirklichkeit zu erfassen – so, wie sie von der Erschaffung der Welt bis zu ihm, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, im Logos zusammengefaßt war": wie „von jeher" so „für immer, gleichsam für die Ewigkeit" *(F. Lombardi:* 362). Da sieht denn Lombardi hinter Hegel das Angesicht Augustins, des Theologen der göttlichen Schöpfungsideen, auftauchen (369). Topitschs Kritik des Theologen Hegel geht es in der Hauptsache um dessen „Geschichts- und Gesellschaftstheologie" (355): Er sieht in Hegel, auf dem Weg über die Bildungsschicht der „nationalen Opposition" der Weimarer Republik, einen Wegbereiter des Nationalsozialismus; das Tabu überm Thema „Hegel und das Dritte Reich" ist Topitsch seit einem Jahrzehnt zu brechen bemüht. Sonst bleibe die Hegelwäsche eine Mohrenwäsche. Topitsch bringt auch durchaus einige bedenkliche Belege hierzu, z. B. zu Carl Schmitts „konkretem Ordnungsdenken" (331 ff.). Die Anfälligkeit für ideologische, autoritäre und dann auch totalitäre Manipulation ist für Topitsch in der Dialektik Hegels selber grundgelegt (359).

Sie untersucht des nähern *W. Hochkeppel.* Er entdeckt in ihr Affinität zu

[7] Hegel und die Folgen, hrsg. v. G.-K. Kaltenbrunner. Freiburg: Rombach 1970. 428 S. (Sammlung Rombach NF. 7.) Lw. 60,–.

und schließlich gar Identität mit der Mystik, mit archaisch-gnostischen Denkstrukturen (72). Denn bei Hegel werde in einem „dem mystischen Denken nahverwandten Prozeß" stets ein Widerspruch herauspräpariert und dann die Entgegensetzungen in der höheren Einheit aufgehoben (80); eine „mystizistisch-dialektische Heilsbewegung" (92). (Den „häretisch-theologisch-gnostischen Sinn von ‚Geist'" bei Hegel apostrophiert auch *H. Wein:* 103.) Solchen Zusammenhang mit Apokalyptik, Gnosis, Mystik hatten Hegeladepten noch vor zwei Jahrzehnten gerühmt, mittlerweile sei allerdings bei den theologisierenden Linkshegelianern, wie allerorten, Rationalität Trumpf geworden (72 f.). Ins antitheologische oder eher „transtheologische" Horn stößt auch der Marxist sui generis *B. Despot:* Indem die Hegelsche Philosophie in bloße Metaphysik zurückfällt, wird sie „verkappte" Theologie und verleitet als solche dazu, das Wirkliche in entgegengesetzten Richtungen zu suchen, entweder in der Verabsolutierung der Arbeit (Marx) oder im Gottesglauben (Kierkegaard); über beides hinaus erhält das letzte Wort der wahre Hegel, dessen „Hauptbegriff" die Freiheit sei (332 ff.). Nüchternere Analysen des Verhältnisses Hegel-Marx bieten *M. Riedel*[8] und *M. Kangrga.* Für beide ist Hegels denkerische Vollendung der Philosophie die Voraussetzung für die sie umkehrende Verwirklichung der Philosophie durch revolutionäre Praxis bei Marx.

Hierzu aber bringen einen ganz neuen Ton des 1970 85jährigen *K. Hiller* „Glossen zu Hegels sogenannter Philosophie der Geschichte": „Dem Unfug ... gegenüber, den Hegel gelehrt hat (und, aus dem Grabe, nach wie vor lehrt) schließen Agnostizismus und Humanismus auf der einen Seite [Hillers, des „Ratioaktiven", Seite!], echtes Christentum auf der andern sich ohne Willkür zu einer Einheitsfront der Abwehr zusammen. Hegels ‚Philosophie' ist die Ohrfeige, die ein Kriegsknecht (in Zivil) dem dornengekrönten Jesus versetzt" (161). Hegel: „im Fundament antireligiös", „der durch-und-durch irreligiöse Gottesschwätzer", „der Dialektiker, besser: Diaboliker"; und: „Daß der Bursche dauernd die Vernunft im Munde führt, ist, wie wenn der Satan als Lieber Gott verkleidet im Münster predigt" (168, 175). Und warum das? Vor allem deshalb, weil Hegels Geschichtsphilosophie die menschlichen Individuen auf dem Altar des angeblichen Fortschritts der Weltgeschichte opfert. Sie kommentiert Hiller einige Seiten lang (169–176), u. a. so: „‚Ohnehin ist die Natur ein untergeordneterer Schauplatz als die Weltgeschichte.' Ich ziehe den Lago di Como der Gaskammer vor" (170). Darin, daß nach Hegel *das, was „alle Tage geschieht", „wesentlich das Werk Gottes selbst"* sein soll, demaskiert Hiller die „Antithese zu allem, was Bibel und Aufklärung verbindet": „Welch fürchterliche Anklage gegen Gott! und verkleidet als Lobpreisung!" (174, 176).

[8] Wenn *Riedel* z. B. zeigt (287 f.), wie für den Jenaer Hegel weder realistisches Sein noch idealistisches Bewußtsein das schlechthin Tätige und damit Wahre sind, sondern Sprache und Arbeit als die zwischen beidem vermittelnde Einheit, dann erschließt er von den Phänomenen her ein Verständnis für die in dem Buch sonst allenthalben (z. B. 65, 95, 168, 365) mit argen Vergröberungen oder Schmähungen bedachte Hegelsche Dialektik.

Es ist Zeit, den sehr seriösen Beitrag von *Th. Pirker* zu hören: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie der letzten Jahre wird nach ihm bestimmt durch die Frage nicht nach der Dialektik, sondern nach der Geschichtsphilosophie Hegels. Ihre „spekulative Hybris" (141) ist daran schuld, wo immer „ein ganzes Zeitalter auf den Begriff gebracht wird", z. B. durch Th. W. Adorno der „Spätkapitalismus" (144 f.). „Die marxistische Umkehrung Hegels läßt die Bühne, die Dramaturgie intakt, sie stellt nur eine Veränderung der Kulissen dar" (148); aber auch bei den preußischen Historikern des 19. Jahrhunderts, bei den Theoretikern der Geschichtlichkeit Dilthey und Max Weber bis, über Marcuse und Adorno, zum heutigen Jungrevoluzzertum findet Pirker die entsprechenden Folgen Hegels.

Nicht als ob dieser Sammelband nur negativ-kritische Beiträge enthielte! *H. Wein,* der für die „anthropologische Enttheologisierung des Geschichtsprozesses" plädiert (105), will Hegel eine Theorie des zukunftsoffenen menschlichen Handelns und der dafür konstitutiven intersubjektiven, zwischenmenschlichen Beziehungen entnehmen. *R. Marcic* gar findet an Hegels Rechtsphilosophie höchstens die nicht zureichende Berücksichtigung der menschlichen Gleichheit und die Rühmung des Kriegs zu rügen (197, 207). Ja, nach ihm ist der viel und auch von uns oben berufene Wirklichkeits-Vernünftigkeits-Satz „gewiß *kritisch-revolutionär* zu deuten" (192). Und seinen Schlußsatz: „Hat die Welt einen Sinn? Ist es an dem, dann kommt der Tag, da der Weltgeist, der schon die Weltgesellschaft ins äußere Dasein entlassen hat, das Weltrecht und den Weltstaat, um des Menschen willen, wirken wird" (209) – das würden Pirker, Hiller usw. gewiß mit einem kräftigen Hurra! quittieren. Zumindest würden sie sagen: Warten wir nicht, bis der Weltgeist es macht! Es ist offensichtlich sehr schwer, Hegel gerecht zu werden.

Hier sollte auf Küngs Hegel-Buch die Würdigung dieses Sammelbands folgen – nicht als komödiantischer Abgesang auf das große Schauspiel der Divina Comedia. So gut wie alle Ausstellungen, die wir streiften, einschließlich des extremst verunglimpfenden Angriffs bei Hiller[9], visieren Gefahrenmomente der Hegelschen Philosophie an, die größtenteils in Küngs Grundproblematik des Verhältnisses Gott-Welt konvergieren. Sagen wir kurz: im Problem der inkarnierten Vorsehung. Wird die Differenz zwischen Christus und dem Christentum einerseits und der Welt, wie sie nun eben war und ist, anderseits nicht zu sehr eingeebnet, wenn sich „die Versöhnung Gottes mit der Welt... zu einem *System* der sittlichen Welt", als der Welt *„aller Tage"* entwickelt *hat*[10]? Es ist die Aufgabe, diese Differenz zu überwinden, Schritt um Schritt, mit Rückfällen, approximativ, tätig. Vielleicht auch wird man, die Stimmen lauter, heftiger Kritik im Ohr, Küngs verhaltene, aufbauende Kritik mehr schätzen.

[9] Nur mit dem zwar weit weniger als Hiller schimpfenden *A. Künzli,* der Hegel psychographisch „durchleuchtet" auf Hypochondrie, wenn nicht gar Wahnsinn, scheint mir so schlecht wie nichts anzufangen.

[10] Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, ed. Lasson, S. 889 und 938; vgl. Pirker 175 f.

UMSCHAU

Grenzgänger der Weltliteratur

Über „Die Tagebücher" von Witold Gombrowicz[1]

Von den vielen, teils schmückenden, teils charakterisierenden Epitheta, die Witold Gombrowicz im Lauf der Jahre von mehr oder weniger illustren Kritikern zugedacht worden sind, wie „poète visionnaire", „Saint Gombrowicz comédien et martyre", „Verfremdungskünstler", „Kosmo-Pole", „Engagierter im Kuckucksnest" u. a. m., enthüllt zwar jedes einen Wesenszug seiner schillernden Dichterexistenz, aber Leben und Werk dieses ewigen Emigranten dürften wohl in der Formel vom „Grenzgänger der Weltliteratur" ihren angemessensten Ausdruck gefunden haben. Die Voraussetzungen zu solchem Grenzgängertum schuf, gleichsam gegen den Willen des Betroffenen, das an Reisen reiche Leben selbst, angefangen von den Tagen einer frohen Kindheit auf dem väterlichen Gut in Kleinpolen bis zum letzten Wohnsitz im südfranzösischen Vence. Schon als Kind lernte Gombrowicz von Pariser Gouvernanten die französische Sprache, um dann an der Warschauer Universität und vor allem in Paris jene Perfektion im Französischen zu erreichen, die es ihm ermöglichte, die Werke von Montaigne bis Sartres „L'être et le néant" im Original zu lesen und das Französische als bevorzugtes Verständigungsmedium zu benutzen. In Südamerika vom Ausbruch des Zweiten Weltkriegs überrascht und für 25 Jahre in Argentinien festgehalten, lernt Gombrowicz nicht nur eine bislang unbekannte, exotische Welt kennen, sondern ebenso eine neue Weltsprache, die er gleichermaßen perfekt beherrschte wie das Polnische oder Französische. Spätestens während seiner Universitätsstudien – Jura, Philosophie und Ökonomie – dürfte er auch deutsche und vor allem englische Sprachkenntnisse erworben haben, wenn auch nie in jener Perfektion wie die romanischen Sprachen. Im Medium der erworbenen Sprachkenntnisse erschlossen sich Gombrowicz nicht nur neue Landschaften, sondern ebenso geistige Welten und ein in exotischen Farben schillernder literarischer Kosmos. Welche schöpferischen Impulse er diesem verdankte, verdeutlicht am besten eines seiner letzten Interviews: „Was hatte den größten Einfluß auf Sie auf dem Gebiet der Literatur?", fragte im Juli 1969 ein amerikanischer Literaturwissenschaftler den todgezeichneten Dichter und Philosophen. Gombrowicz entgegnete: „Die polnischen Schriftsteller: Mickiewicz, Pasek. Die französischen Schriftsteller: Montaigne, Rabelais, A. Jarry und die Surrealisten (nicht unmittelbar – eher als Atmosphäre). Die englischen Schriftsteller: Shakespeare, Dickens (Pickwicks Club), Chesterton. Der russische Schriftsteller: Dostojewski. Die deutschen Schriftsteller: Goethe und Thomas Mann. Noch einige klassische Schriftsteller wie Cervantes und einige Philosophen (im künstlerischen Sinn), ein Einfluß eher auf dem Gebiet des Stils: Schopenhauer, Nietzsche. Aber ich gestaltete mich *trotz* des Stils meiner beliebten Schriftsteller" (III, 274 f.).

Dieses vielfarbige Spektrum von Einflußverhältnissen auf das Oeuvre Gombrowicz', teils über Mittelsmänner in indirekter, teils in direkter Weise zwischen Ausstrahler und Empfänger beschrieben, schildert getreu nahezu jede Seite seiner Tagebücher: eine emi-

[1] Witold Gombrowicz, Die Tagebücher. Bd. 1–3. Pfullingen: Neske 1970. 402, 329, 276 S. Kart. 14,–; 12,–; 12,–.

nent wichtige Quelle nicht nur zur Erforschung seines Lebens und Werks, sondern ebenso vorzügliches Material für komparatistische Studien, um Rezeption, Einfluß und Originalität dieses Dichters zumindest in Konturen abzugrenzen. Für den deutschen Leser dürfte von besonderem Interesse sein, wie intensiv und umfassend – also die qualitative und quantitative Komponente dieser Einflußnahme – die Impulse waren, die aus dem deutschsprachigen Raum auf Gombrowicz' Werk einwirkten.

Bereits auf den ersten Seiten seiner Tagebuchaufzeichnungen von 1953 tauchen die Namen *Thomas Mann* (I, 12) und *Friedrich Nietzsche* (I, 14) auf, Namen, die gleichsam die entscheidenden geistigen Impulse und Strömungen repräsentieren: die deutsche Literatur und die deutsche Philosophie. Mit dieser dürfte Gombrowicz bereits während seiner Studienzeit vertraut geworden sein, vor allem mit den Philosophen Nietzsche und Schopenhauer, denen er sich am meisten verpflichtet fühlte: „Wenn ich ein Kind bin, so jedenfalls ein Kind, das durch die Schule Schopenhauers und Nietzsches gegangen ist" (I, 347). Von hier aus war der Weg zur Husserlschen Phänomenologie und zu Heideggers Existenzphilosophie nicht mehr weit. Als sein deutscher Verleger Neske ihn 1960 mit der französischen Ausgabe von Heideggers „Essais et conférences" beschenkt, interessiert ihn vor allem Heideggers Vortrag über Nietzsches „Zarathustra", im besonderen der Gedanke, „den Nietzsche seinen ‚abgründigsten' Gedanken genannt hatte – es ist das ein Gedanke, ein ewig wiederkehrender, der ‚von dem Geist der Rachsucht befreit' die Zeit besiegt, die vergeht, die Zeit, die naht, der dem Entstehen den Charakter des Daseins gibt. *Imprimer au devenir le caractère de l'être ... Telle est la plus haute volonté de puissance*" (II, 204). Doch diese Hinwendung zu Heideggers Metaphysik war mehr eine Abkehr: „Ich lasse mich nicht von ihnen [Nietzsche und Heidegger] an der Nase führen – ich kenne diese Kindheit, die mit der Unendlichkeit sich herumbalgt, ich weiß allzu gut, wieviel Leichtfertigkeit und Unverantwortlichkeit man braucht, um mit Stolz jene Gebiete der Nichtauszudenkenden-Gedanken und der Nicht-zu-ertragenden-Schärfen zu betreten, ich kenne diese Genialität! Und dieser Heidegger, bei seinem nietzscheanischen Vortrag, aufgehängt über diesen Abgründen – Clowns! Den Abgrund verachten und keine übermäßigen Gedanken wälzen – längst habe ich das beschlossen. Ich lache über die Metaphysik ... die mich verschlingt. (Notabene?)" (II, 204). Solchen Gedankengängen stand ein von Camus und vor allem von Sartre geprägter Existentialismus wesentlich näher. Die Lektüre von Camus' „L'homme révolté", ein bei Gombrowicz Bestürzung auslösendes Buch, verleiten ihn noch 1953 zu der kontrastierenden Gegenüberstellung des französischen mit den drei deutschen Philosophen Hegel, Schopenhauer und Nietzsche, bei denen, nach Gombrowicz' Auffassung, noch der tragische Gedanke der Menschheit den Hochgenuß des Entdeckens hatte – „Camus aber ist kalt" (I, 75). Doch schon 1956 bekennt er in seinem Tagebuch über Kant und Husserl: „In Wirklichkeit sind auch sie der Lächerlichkeit um so näher gelangt, je mehr sie auf das Gebiet des Lebens drangen, und so ist Nietzsche komischer als Kant, aber ihnen gegenüber war das Lachen noch keine Notwendigkeit" (I, 337). Das Bekenntnis zur Lebensphilosophie, in der Gombrowicz vor allem der Aspekt des tragischen Lebens und die Sinngebung des menschlichen Leids interessieren, wird immer lauter: „Den Existentialismus müssen wir zur Kenntnis nehmen, ähnlich wie wir Nietzsche oder Hegel haben zur Kenntnis nehmen müssen" (I, 340). Im Existentialismus und später auch im Marxismus sieht Gombrowicz jene beiden großen Konzeptionen, die zusammen erst wirklich in unsere Epoche einführen (II, 220) und zugleich die Mystifikationen unserer Tage demaskieren: „Nietzsche, Marx, Freud demaskierten, indem sie hinter der Fassade unserer Moralität – einer christlichen, bürgerlichen, sublimierten – das Spiel anderer, anonymer, brutaler Kräfte aufdeckten" (I, 354). Die Entfernung vom deutschen Idealismus – oder besser dessen Überwindung –

vollzieht sich immer entschiedener, die Hinwendung zum eigenen Dasein, zum dichterischen und künstlerischen Ich immer intensiver, denn dieses ist „das Geheimnis des Daseins und sein Stolz und seine Krankheit und seine Qualität. Bitterkeit der Menschlichkeit. Furie der Menschlichkeit. Entfesselung der Menschlichkeit. Stille der Menschlichkeit" (II, 204 f.). Allmählich polarisieren sich dann in den allerletzten Tagebuchaufzeichnungen des Jahrs 1969 die skizzierten Richtungen des deutschen Idealismus und der Existenzphilosophie in der Erörterung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses (III, 267 f.), eines Verhältnisses, das Gombrowicz in einem Interview mit der „Welt" poetisch-sarkastisch umschreibt als ein abschreckend zerebrales Künstlerweltchen oder eine gigantische Maschinerie, „zusammengesetzt aus hunderttausend Doktoren, Dozenten, Interpreten, Glossierern, die das blasse Blut aus den anämischen Körpern von zehntausend gewöhnlich gewordener Schöpfer saugen" im Gegensatz zu jenen „saftigen, berauschenden Beefsteaks ... wie Goethe, Beethoven?" (III, 212).

Mit diesen beiden Namen – *Goethe* und *Beethoven* –, die neue Impulse für Gombrowicz' Werk repräsentieren, wechselt die Problematik vom philosophischen Bereich auf den der Künste. Begründet ist dieser Wechsel in der von Gombrowicz konstatierten Reduktion oder Selbstbegrenzung des Geistes, die er am aktuellen Stand des europäischen Bewußtseins erörtert? „Ja, gewiß, das europäische Bewußtsein befindet sich schon seit zweihundert Jahren unter dem Zeichen der Reduktion: Kant, Marx, oder Husserl, oder Heidegger, das sind in Deutschland stufenweise Phasen dieser vorsichtigen Selbstbegrenzung des Geistes" (III, 212). Anders als im Bereich der Philosophie existieren offensichtliche Chancen für eine Entfaltung des Geistes in der Musik und in der Literatur. Und so überträgt Gombrowicz die philosophischen Kategorien, gewonnen bei der Erörterung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, in den Bereich der Musik und appliziert sie auf den verehrten Philosophen verwandte Komponisten: Deshalb „ist Beethoven subjektiv, Bach objektiv. Und welche Köpfe äußerten sich für den Subjektivismus! Künstler, Denker wie Montaigne oder Nietzsche..." (III, 268). Der Beethoven wiederholt attestierte Vorzug gegenüber Bach liegt jedoch weniger in einer irrationalen Voreingenommenheit begründet, sondern in einer vergleichbaren Auseinandersetzung mit zwei Strömungen der Musikgeschichte, wie sie in der Philosophie der deutsche Idealismus und der Existentialismus darstellen. Einen ähnlichen Wandel wie in der philosophischen Auseinandersetzung erlebt Gombrowicz nunmehr auch im Bereich der Musik, deren mitdeutendes Verstehen, exemplifiziert an den Beethovenschen Quartetten, ihn zu seiner ureigensten Domäne, nämlich der Literatur, hinüberführt. Es ist der luzide Exkurs über „Die Beethovensche Form und ihr Drama in der Geschichte" (II, 240 ff.), der sein Interesse an der Beethovenschen Musik und vor allem an deren Form dokumentiert. „Nicht ihn suche ich hier, das Gebäude ist nicht durch ihn angefüllt, sondern durch seine Form", erklärt Gombrowicz, um sofort zu verdeutlichen: „Aber auch er interessierte mich – als Problem ... Ich dachte: diese Musik, das ist wohl eine unserer größten Kompromittierungen auf dem Gebiete der Kunst ... ihre Taten, das sind Taten einer entsetzlichen Schweinerei, die uns begegnet ist ... ihre Taten, das sind Taten unserer Niederlage ... und dieser alte, leichte Beethoven, das ist eine der am schwersten zu knackenden Nüsse, heute, in der Zeit Schönbergs" (II, 241 f.).

Leichtigkeit – „Nun, denn auch in der Kunst ist nichts so schwierig wie Leichtigkeit" (II, 242) – und Form: „Wie ja gut bekannt, ist Musik fast ausnahmslos Form, reine Form, die sich durch sich selbst entwickelt" (II, 242) –, das sind die zentralen Fragen, sind das Problem, das Gombrowicz an der Musik Beethovens fasziniert und das er für sein literarisches Schaffen fruchtbar machen möchte. Anders ausgedrückt ist es die „Verbindung von Natur und Kunst", so typisch-faszinierend für die Mozart-Beethovensche Epoche im Gegensatz zu der Musik Wagners, einer

„mit dem Intellekt zusammenkomplizierten Erfindung" (II, 243) und Autokatastrophe oder die Musik aller Nachgeborenen, die einer „schweren Bodenbearbeitung", „einem düsteren Erarbeiten im Schweiße des Angesichts von blutigen, dürftigen Früchten" (II, 243) gleicht. In der Zeit Beethovens hingegen sieht Gombrowicz eine Phase von „glückseligen Tagen *gnädiger Form*" (II, 244), „also heute ein schon unerreichbares Ziel" (II, 245), dem weder Nietzsches noch Ortegas Urteil gerecht wird. Eine „grelle Fälschung und geradezu eine gröbliche Simplifikation" (II, 246) nennt Gombrowicz Nietzsches Bemerkungen über Beethoven in der „Fröhlichen Wissenschaft" (nicht „Frohes Wissen", wie fälschlich die Übersetzung lautet!), denn in Beethovens Musik „erreicht die Form die höchste Stufe der Objektivierung" (II, 246), „die einzige Musik, die der Menschheit wirklich gelungen ist, eine begeisternde" (II, 250).

Noch einmal wird das Verhältnis von Thema und Form im musikalischen Bereich erörtert im Zusammenhang mit Brahms: „Ich denke nach über die Themen von Brahms und die Themen von Beethoven", vertraut Gombrowicz seinem Tagebuch an. „Einen seltsamen Eindruck macht Beethoven auf dem Hintergrund dieser ständigen brahmschen Bedrohung ..." (II, 263). Stufenweise, vorsichtig, berechnend bei Brahms, von außen hereinbrechend, kühn, eroberisch bei Beethoven fügen sich Thema und Form zu einem harmonischen Ganzen. Solches mitdeutendes Verstehen Beehovenscher Musik, ja der Musik überhaupt, schärft Gombrowicz' Blick für die Krise der Kunst, ähnlich wie seine philosophischen Erörterungen den Reduktionsprozeß des europäischen Bewußtseins, die Selbstbegrenzung des Geistes enthüllten. Anhand der Musik – und hier werden neben Beethoven und Brahms auch Händel, Haydn und Bach erwähnt – verdeutlicht Gombrowicz die Krise der Kunst mit der auch für sein literarisches Schaffen wichtigen Folgerung: „doch bringt diese Krise die Krise der menschlichen Form im allgemeinen zum Ausdruck ..." (III, 36).

Dieses an philosophischen Problemen und musikalischen Impressionen geschärfte Formbewußtsein fand dann im Bereich des Literarischen seine deutlichste und greifbarste Ausprägung. Die sowohl von der deutschen Philosophie als auch von der deutschen Musik ausgehenden Impulse fanden ihre Parallelen im Bereich der deutschen Literatur, wiederum orientiert am Schaffen und in Konfrontation mit ihren bedeutendsten Repräsentanten: Kafka, Thomas Mann, Grass. Als theoretische Leitidee dieses Tagebuchs spielt sich immer wieder in den Vordergrund die Frage nach der Gattung, die Suche nach der Form seiner Aufzeichnungen, ein Bemühen, das Gombrowicz zur Lektüre der Tagebücher von Galeazzo Ciano, Stanisław Lechoń, Kafkas vor allem führt: „In diesem Hause [bei Tortoni] las ich das *Tagebuch* Kafkas. Ich schlief gegen 3 Uhr ein" (I, 140). Diese lakonische Bemerkung über Kafkas Tagebuch aus den ersten Tagen des Jahrs 1954 signalisiert Gombrowicz' Verhältnis zu *Kafka* insgesamt, das er bei der Lektüre von Kafkas „Prozeß", den er mit der Bühnenfassung Gides vergleicht, wenige Tage später verdeutlicht: „Aber auch diesmal ist es mir nicht gelungen, dieses Buch redlich durchzulesen – mich blendet die Sonne der genialen Metapher, die durch die Wolken des Talmud dringt; aber Seite um Seite lesen – nein, das geht über die Kräfte" (I, 165). So hat Gombrowicz vermutlich weder Kafkas Tagebuch noch dessen „Prozeß" vollständig gelesen, gesteht jedoch paradoxerweise die eminente Ausstrahlungskraft von Kafkas Werken zu: „Einst wird man wissen, warum in unserem Jahrhundert so viele große Künstler so viele unlesbare Werke geschrieben haben. Und durch welches Wunder diese unlesbaren Werke und ungelesenen Bücher dennoch für das Jahrhundert ausschlaggebend waren und berühmt sind. Mit wirklicher Bewunderung und ungelogener Anerkennung habe ich viele Lektüren abbrechen müssen, die mich allzusehr langweilten. Einst wird es klarwerden, aus welcher widernatürlichen Ehe des Schöpfers mit den Abnehmern Werke ohne jeden künstlerischen Sex-Appeal geboren werden. Welch eine Schande! Manch-

mal habe ich den Eindruck, daß inmitten von uns Schriftstellern irgendeine Dummheit lebt, die unsere ganze Tätigkeit verdreht, gegen die wir uns nicht wehren können, weil sie immer anonym bleibt" (I, 165). Gombrowicz' Kapitulation vor Kafkas Metapherngenialität einerseits und der Langweiligkeit andererseits hat jedoch ihre Motivation in einem Phänomen, das aufs engste mit seiner unüberwindbaren Abneigung „Gegen die Poeten" – wie einer von Gombrowicz' berühmtesten Essays lautet – verknüpft ist: mit dem Phänomen der „poetischen Prosa", das er im Zusammenhang mit dem Phänomen des Religiösen in diesem Essay erörtert. Beide Phänomene, entdeckt vor allem bei Broch und Kafka, bezeichnet Gombrowicz als krankhafte Symptome: „Auch in der Prosa hat diese religiöse Haltung große Verwüstung angerichtet, und wenn wir solche Werke betrachten wie zum Beispiel ‚Der Tod des Vergil' von Broch oder ‚Ulysses' oder manche Werke Kafkas, so werden wir den gleichen Eindruck erfahren – daß das ‚Hervorragende' und die ‚Größe' dieser Werke sich in der Leere verwirklicht, daß sie zu den Büchern gehören, von denen alle wissen, daß sie groß sind ... die trotzdem auf irgendeine Weise uns fern, unzugänglich und kalt sind ... denn sie wurden im Knien mit dem Gedanken nicht an den Leser, sondern an die Kunst oder auch an eine andere Abstraktion geschrieben. Diese Prosa wurde aus dem gleichen Geiste geboren, der den Poeten leuchtet; das ist unzweifelhaft ihrem Wesen nach eine ‚poetische Prosa'" (I, 398).

Solche parallelen Gedankengänge, denen wir bereits im philosophischen Bereich in der Abkehr von der Metaphysik und Hinwendung zur Existenzphilosophie einerseits und im musikalischen Bereich in der Begeisterung für Beethovensche Formvollendung begegnet sind, verdeutlichen das grundsätzliche Anliegen von Gombrowicz' Kunst: Thema und Form, Natur und Kunst, Leben und Werk in eine nahtlose Deckung, in eine fugenlose Adäquanz, in eine harmonische Rundung zu führen. Vom Gelingen oder Mißlingen dieses Bemühens hängt aus seiner Sicht die Größe des Künstlers ab.

Beim Erscheinen der französischen Ausgabe von Bruno Schulz' Novellen „Traité des Mannequins", mit einem Vorwort von Nadeau und Sandauer eingeleitet, wird Gombrowicz nochmals an Kafka erinnert: „Seine [Schulz!] Verwandtschaft mit Kafka kann ihm ebensogut einen Weg bahnen als auch verschließen. Wenn man sagen wird, daß er ein Vetter mehr sei, so ist er verloren. Wenn man jedoch den eigenartigen Schimmer wahrnehmen wird, das Licht, das von ihm ausstrahlt wie von einem phosphoreszierenden Insekt, dann ist er imstande, wie geschmiert in die Phantasie einzufahren, die schon durch Kafka und seinen Stamm hergerichtet worden sind ... und dann werden ihn Ekstasen von Feinschmekkern emporwerfen" (II, 314). Vermutlich war es also nicht nur Kafkas talmudistisch gefärbte Metaphernwelt und dessen poetische Prosa, sondern ebenso die Furcht, als „ein Vetter mehr" von Kafka zu gelten, die Gombrowicz immer wieder in eine Distanz, wenn nicht gar Abkehr von Kafka drängten. Vielleicht liegt hier, in der Furcht vor einer nachweisbaren Abhängigkeit von dem großen Prager, Gombrowicz' Distanz zu Kafkas Werk begründet, obgleich seine Freunde immer wieder verwundert fragten: „Wie ist es möglich, daß dich, einen schwierigen, raffinierten Schriftsteller, Kafka langweilt ..." (II, 323).

Doch was Gombrowicz bei Kafka vergeblich suchte, scheint er im Werk *Thomas Manns* gefunden zu haben: Inspiration zu der Formfindung für seine Tagebuchaufzeichnungen und überdies verwandte Züge einer mit seiner verblüffend übereinstimmenden Dichterexistenz: „Von allen diesen Stilen der Größe, von so vielen Meistern propagierten, war ihm vielleicht der am nächsten, den Thomas Mann während seiner langjährigen Karriere ausgearbeitet hatte. Mann hatte es nämlich fertiggebracht – im Geiste seiner Epoche – Größe mit Krankheit, Genie mit Dekadenz, Hoheit mit Erniedrigung, Ehre mit Schande auf eine engere Art als irgend jemand anderer zu verbinden, er machte sich an diese wahnsinnige Koppelung der Widersprüche mit einer ver-

trauenerweckenden Aufrichtigkeit heran ... und zugleich traktierte er diesen schamhaften Widerspruch nicht als etwas widerlich Verdammenswertes, sondern eben als etwas Leidenschaftliches und Berauschendes und sogar Liebenswertes so weitgehend, daß ein großer Künstler in der Darstellung Manns widerlich und lächerlich, aber auch herrlich und anziehend ist ... wie ein Geliebter" (II, 161). Fasziniert von der „mannschen ‚Gerechtigkeit' in der Verteilung der Lichter und Schatten", von dessen „tiefer Intelligenz in der Erfassung des Problems" (II, 161 f.), pflegte Gombrowicz sich in Gesprächen auf ihn zu berufen, vor allem auf dessen Tonio Kröger, in dem er „frühzeitig sein Schicksal und seine Berufung herausgelesen hatte". Doch bald gelangt Gombrowicz zu der Einsicht, daß „dieser Enthüller der Schmutzigkeiten und Armseligkeiten zerstörte und enthüllte ... nur um sich selbst mit einem solideren, widerstandsfähigeren Denkmal zu versorgen, einem mehr auf Wirklichkeit und Bewußtsein fundierten" (II, 162). Er entdeckt bei Mann eine „in Würdevollheit verliebte Rhetorik", „eine mit der Meisterschaft schöntuende, majestätische, purpurne wie ein Kardinal", die Gombrowicz zu dem Ausruf hinreißt: „Ah, Mann, du alte Dirne – solch ein Koketter bist du?!" (II, 162)

Auf solcher Einsicht gründet dann Gombrowicz' Versuch, die Mannsche Position zu transzendieren: „Konnte man, sich auf Mann stützend, ihn überwinden – zu einem neuen Mann werden, einem Mann um einen Schritt weiter? Einem um eine Generation moderneren?" (II, 162) Ein für sein Bestreben paradigmatisches Verhaltensmuster entdeckt Gombrowicz vor allem im Verhältnis Manns zu dessen Vorgängern: das Meister-Schüler-Verhältnis mit allem „biologischen Elend" (II, 165). Sich selbst begreift der Pole als einen „Kandidaten für einen Meister" mit der Zielsetzung, dialektisch die Größe des eigenen Meisters zu ruinieren, um sich dann auf einer „höheren Etage des Bewußtseins" zu etablieren. Als Mittel zum Zweck dient ihm „eine neue Ehrlichkeit", ja „sogar eine neue Schamlosigkeit", mit deren Hilfe er „einen größeren Bruch zwischen dem Menschen und seiner Form" (II, 162) verkünden will. Mit der Niederschrift solcher Gedankengänge hat sich bereits Gombrowicz' „eigene Mauserung" vollzogen: „seine Selbstverwandlung aus einem grauen, kleinen Autor zu einer Persönlichkeit, als wenn es sich nicht um ihn handle, als sei dieser Triumph lediglich die Aufbürdung einer neuen und nicht allzu bequemen ‚Form' – einer ‚ihm gemachten' und einer sogar ‚ihn verzerrenden'" (II, 163). Sinnfälliges, nunmehr auch in ästhetischen und literarwissenschaftlichen Kategorien greifbares Zeichen der erreichten Größe, um „sich ihr mit ganzer Lüsternheit hinzugeben, sich mit ihr zu herzen, zu berauschen, zu brüsten" (II, 163), ist die auf der Suche nach einer neuen Form entdeckte „zweite Stimme" in seinem Tagebuch: „die Stimme eines Kommentators und Biographen – was ihm gestattete, von sich ‚Gombrowicz' zu sagen, wie mit fremdem Munde. Das war, nach seinem Begriff, eine wichtige Erfindung, welche die kühle Künstlichkeit dieser Bekenntnisse maßlos potenzierte und daher eine größere Ehrlichkeit und Leidenschaftlichkeit erlaubte. Und das war etwas Neues, was er in keinem der ihm bekannten Tagebücher angetroffen hatte" (II, 167). Auf der Suche nach einem „neuen, eigentlichen ‚Genre' der Größe", das über Thomas Mann hinausführe, entdeckt Gombrowicz die Form seines Tagebuchs und die Struktur von dessen Stil: „Ein großer Stil besitzt seinen eigenen Zeremonienmeister und ebenfalls einen Vortragenden und Kommentator" (II, 167), eine These, die aus zahlreichen Thomas Mannschen Variationen bekannt ist, am grundsätzlichsten wohl in der Beschreibung des „Geistes der Erzählung" erörtert.

Aus der Sicht der Tagebücher scheint die Auseinandersetzung mit Thomas Mann den Kulminationspunkt jener Einflüsse zu bedeuten, die Gombrowicz aus dem Bereich der deutschen Literatur empfing. Die Berliner Phase von 1963 bis 1964, initiiert durch ein schon 1962 verzeichnetes Einladungsschreiben Walter Höllerers, jedoch erst dank einem Stipendium der Ford Foundation realisiert,

brachte zwar intensive Kontakte mit der „Crème der deutschen Literatur" (III, 132) wie Ingeborg Bachmann, Günter Grass, Uwe Johnson, Peter Weiss und anderen, aber wenig Anregung, wie Gombrowicz' Anekdoten über Grass es andeuten: „Philosophie goutiert er nicht besonders; dieses wissend, lenkte ich eine Diskussion mit ihm auf philosophische Gebiete. Darauf Grass, höflich vorgebeugt, subtil, diskret: – Entschuldigen Sie, aber meine Schwester, hier anwesend, bekommt einen nervösen Husten, wenn man mehr als sechs Philosophen auf einmal erwähnt" (III, 160 f.). Ähnlich enttäuschend und oberflächlich blieb der Dialog mit Uwe Johnson, dem „nordischen Nordländer", der sich „auf zwischen uns übliche Themen, also auf Tabakpfeifen, Knöpfe und Aufschläge von Jacken" (III, 163) beschränkte. Resigniert vermerkt Gombrowicz in seinem Tagebuch: „Diese Zusammenkünfte verliefen im Sand, sei es durch Schwierigkeiten linguistischer Natur, sei es durch die Anwesenheit dritter Personen ... Wir waren hermetisch, sie für mich, ich für sie, im vorhinein war bekannt: nichts, absolut nichts, und das Beste, was man machen könnte, wäre, daß einer den anderen in Ruhe ließe. Ein wenig wie Pferde, die auf einer Wiese weiden. Aber auch wie eroberungssüchtige Wesen, im Zustand der Expansion, bereit, einander bei erster Gelegenheit zu fressen" (III, 163). Mit diesem dissonanten deutsch-polnischen Dialog, nochmals getrübt durch die unselige Intervention Hans Mayers als Juror zur Verleihung des für Gombrowicz vorgesehenen Prix Formentor (III, 186), nimmt „der jüdische König", wie man ihn in den Warschauer Cafés nannte, Abschied von der literarischen Landschaft Deutschlands, die er in seinen 1965 erschienenen „Berliner Notizen", dem „Tagebuch der Navigation" auf dem Meer, das er „Bersee" nannte, ausführlich beschrieb: zum Ärger seiner Gastgeber. Im südfranzösischen Vence findet dann der ewige Emigrant, für den Emigration das „Eintauchen in die Welt" (I, 71) war, eine geistige Zuflucht. Hier erreicht den Todgezeichneten die ersehnte Nachricht von der Auszeichnung mit dem begehrten Prix Formentor (1967) und wenig später der Tod: im Juli 1969.

Ernst Josef Krzywon

BESPRECHUNGEN

Schule

HENTIG, Hartmut von: *Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule?* Stuttgart, München: Klett, Kösel 1971. 139 S. Kart. 8,–.

Wohl kaum ein Buch hat so kurz nach seinem Erscheinen so viele und so widersprüchliche Rezensionen hervorgerufen wie H. von Hentigs „Cuernavaca". Die Pädagogischen Zeitschriften lassen sich – wie immer – Zeit, aber Tages- und Wochenzeitungen nehmen sich erstaunlich rasch und erstaunlich ausführlich dieses Buchs an. Dazu trägt nicht nur der Ruf des Verfassers bei; auch die Brisanz seines Themas: „Alternativen zur Schule?" muß, auch wenn es vorerst mit einem Fragezeichen versehen ist, provozieren: sollten wirklich alle Bemühungen, *in* der Schule etwas Vernünftiges zuwege zu bringen, nur noch durch Alternativen *zur* Schule wirksam werden können?

Von Hentigs Buch ist die Frucht eines mehrwöchigen Aufenthalts in Mexiko, im CIDOC Ivan Illichs. Der Faszination, die von dem Land, von Cuernavaca, vom CIDOC und nicht zuletzt von Illich selbst ausgeht, kann sich der Autor nicht entziehen, ja, er überträgt diese Faszination auch auf den Leser. Der I. Abschnitt des Buchs „Cuernavaca" hat wenig mit expliziter Pädagogik, aber viel mit der Landschaft, den Menschen und der Kirche Mexikos zu tun. Er ist hinreißend geschrieben, die anschaulichen Schilderungen prägen sich ein, die tiefe Nachdenklichkeit des Verfassers teilt sich dem Leser mit.

Ivan Illich, bei uns permanent Mißverständnissen ausgesetzt, wird hier wirklich verstanden. Und weil er verstanden wird, darf er kritisiert werden. Von Hentig tut das gründlich und mit großem Respekt. Er macht sich die Mühe, Illichs Gedanken über Schule an der Schulwirklichkeit in den USA zu überprüfen, wobei ihm seine genaue Kenntnis und stupende Belesenheit zugute kommen. Was im II. und III. Abschnitt des Buchs („Die Reform verschlingt ihre Kinder" und „Widersprüche des Systems") zutage gefördert wird, ist erschreckend. Für die sehnsüchtigen Blicke, die aus der deutschen Schulwirklichkeit zuweilen in die USA gehen, weil es dort mehr Geld für Forschung, mehr Institute, mehr Universitätstechnologie gibt, scheint kein Anlaß zu bestehen. Man liest diese beiden Kapitel fast mit Entsetzen, weil ein mutiger und optimistischer Reformwille, den wir in der BRD mühsam anfachen, in den USA bereits gebrochen scheint: die Reform verschlingt ihre Kinder, und die Perfektionierung der Curricula, der Tests, der Beratung, der Lernzielbestimmung und -kontrolle droht das zu verschütten, was sie befreien wollte: das Lernen des Kindes.

In einem IV. Abschnitt „Mögliche Alternativen" setzt sich v. Hentig zunächst mit der Kibbutz-Erziehung, der Schülerschule Berbiana, den „Free Schools" und anderen amerikanischen Initiativen auseinander. Sie alle bieten Modifikationen der bestehenden Schule, aber keine Alternativen. Die Alternative hat Illich entwickelt. „Deschooling Society" – die Entschulung der Gesellschaft. Mit Illich teilt von Hentig die Angst vor einer Schule, die nur noch um ihrer selbst willen dazusein scheint; mit Illich kritisiert er den „Monopolcharakter der Schule", ihren „Zwangscharakter", „die Verkoppelung von Lernvorgängen mit Einstufungen, Bewertungen", „die auf den Lehrer konzentrierte Form des Unterrichts", „die Beschränkung des Lernens auf eine Altersstufe – auf Kindheit und Jugend" (75). Aber: er wehrt sich gegen Illichs Verzerrungen, gegen seine Unterstellungen (82),

gegen die Überschätzung und Überforderung der Gesellschaft, gegen die Unterschätzung der Lehrer. Und so plädiert er folgerichtig nicht für eine „Entschulung der Gesellschaft", sondern für eine „Entschulung der Schule": „Wir brauchen in der sich verändernden, ängstlichen und allzusehr zu fleißiger Anpassung neigenden Zeit nicht Ausgemessenes, sondern *Maßstäbe* und *Spielraum*" (91). Er plädiert in einer bei ihm sonst ungewöhnlichen Solidarität mit den Lehrern für die Lehrer: „Ein sinnvolles Aufwachsen und Lernen ohne solche Menschen, die helfen und schützen und vorausschauen, kann es in unserer Welt nicht geben" (95), und schließlich – er traut der Schule selbst zu, daß sie sich „entschult": „Meine Zuversicht, daß Schulen dazu helfen können, beruht darauf, daß sie funktionierende, potente, hart geprüfte Institutionen sind ... daß die Menschen diese Arbeit von ihnen erwarten; daß sie selbst – ihrer eigenen Rhetorik zufolge – Selbstbestimmung und Emanzipation wollen, man sie also beim Wort nehmen und ihnen einiges zumuten kann; daß sie die herkömmlichen Veränderer von Bewußtsein sind, sich also etwas auf dieses Geschäft verstehen sollten – es kommt nur darauf an, in welcher Richtung die Veränderung gesucht wird" (100).

Man könnte von Hentig für einen utopischen Schwärmer halten, wenn er sein Modell der „entschulten Schule" nicht in Bielefeld der Erprobung aussetzte. Man könnte ihm manchen Widerspruch zu Aussagen in früheren Schriften nachweisen, wenn die sensible Reaktion auf bedrohlich veränderte Verhältnisse nicht eine mutige Tat wäre, die uns mehr hilft, als die monotone Wiederholung des gestern Gesagten. Man könnte an ein paar kleinen Schlampereien im Anmerkungsapparat Anstoß nehmen, aber nur ein Beckmesser würde das einem Professor ankreiden, der das Anregen und Aufregen zu seiner Absicht erklärt hat. Was hier auf 135 Seiten ausgebreitet ist an Diagnosen und Kritik, pädagogischer Leidenschaft und pädagogischem Optimismus, wiegt Tonnen an erziehungswissenschaftlicher Literatur auf, mit der Verlage uns überschütten. Seit fast 10 Jahren wirft auch von Hentig jedes Jahr mindestens ein Buch auf den Markt. „Cuernavaca" ist das Beste, was er bisher geschrieben hat.

E. von der Lieth

FREIRE, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten.* Mit einer Einführung von Ernst Lange. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1971. 218 S. Kart. 18,50.

Paulo Freire, Rechtsanwalt in Brasilien, gab seinen Beruf auf, „als er entdeckte, daß das Recht, das er studiert hatte, das Recht der Eigentümer gegen die Habenichtse war. Er wurde Lehrer, Professor für Geschichte und Philosophie der Pädagogik" (8). Als solcher schrieb er seine „Pädagogik der Unterdrückten", das leidenschaftliche Bekenntnis eines Mannes, den die Liebe zu den Unterdrückten treibt. In vier Kapiteln entfaltet er seine Theorie, die immer zugleich Praxis ist, und eine Praxis, die zugleich Theorie ist. Praxis in Brasilien heißt: Alphabetisierung ausgebeuteter und unterdrückter Landarbeiter. Theorie dieser Alphabetisierung heißt: Nur über den Dialog mit den Unterdrückten, über das geduldig-liebende Sich-Einlassen auf die „Weltschau" dieser Ärmsten der Armen kann Alphabetisierung gewagt werden.

Das offizielle brasilianische Erziehungssystem mit seiner unkritischen Übernahme europäischer und nordamerikanischer Konzeptionen muß sich eine harte Kritik gefallen lassen. Freire weist nach, daß es der Hierarchisierung der Menschen und neuer Unterdrückung dient, weil es nach der „Bankiers-Methode" erfolgt: Der Schüler ist das „Anlage-Objekt", der Lehrer der „Anleger": „Im Bankiers-Konzept der Erziehung ist Erkenntnis eine Gabe, die von denen, die sich selbst als Wissende betrachten, an die ausgeteilt wird, die sich als solche betrachten, die nichts wissen" (74). Aber: „Die raison-d'être einer befreienden Bildungsarbeit liegt andrerseits in ihrem Drang nach Versöhnung. Die Bildungsarbeit muß einsetzen bei der Lösung des Lehrer-Schüler-Widerspruchs, so daß beide gleichzeitig Lehrer und Schüler werden" (75). So wird nach Freire Bewußtmachen und Bewußtwerden eins.

Freire ist Erwachsenenbildner, und sein sozio-kultureller Erfahrungsraum sind die landwirtschaftlichen Gebiete Brasiliens. Das verbietet die einfache Übertragung seiner handlungsorientierten Einsichten auf das Schulsystem der Industrienationen. Wir haben es nicht nur mit anderen Quantitäten im Bildungsprozeß, sondern auch mit einer anderen Qualität zu tun. Aber Freires Denken, das durch Hegel und Marx, Husserl und Sartre geprägt worden ist, erweist sich als zutiefst europäisch und christlich zugleich. Sein Buch lebt vom Leiden am Widerspruch zwischen dem göttlichen Entwurf vom Menschen und dem Menschen, den der Mensch in die Entfremdung gedrängt hat. Hier spätestens wird der europäische Leser aufgeschreckt: Freires leidenschaftliches Plädoyer gilt nicht nur für Brasilien.

Ernst Lange hat eine behutsame und hilfreiche Einführung geliefert, die Freire vor Mißverständnissen schützt: „Wo die Rebellen meinen, es genüge, die Eigentumsverhältnisse zu verändern, da widerspricht der Pädagoge Freire: ohne eine radikale Veränderung des Bewußtseins ist Umsturz für das Volk nur Gefängnistausch" (27). Und die vorzügliche Übersetzung Werner Simpfendörfers läßt vergessen, daß wir eine Übersetzung lesen.

E. von der Lieth

Kirchengeschichte

ARETIN, Karl Otmar von: *Papsttum und moderne Welt.* München: Kindler 1970. 256 S. Lw. 16,–.

Art und Umfang der Darstellung sind durch die Reihe „Kindlers Universitäts-Bibliothek" bestimmt, in der der Band erscheint. Das Thema ist von der Aufklärung und der französischen Revolution bis zum zweiten Vatikanischen Konzil weit gespannt und kann auf so engem Raum verständlicherweise nur in seinen Hauptlinien behandelt werden. Daher lassen sich Auslassungen, Verkürzungen und damit auch Proportionsverschiebungen kaum vermeiden. Auch wenn man dem Verfasser ein ehrliches Bemühen um Verständnis und um ein ausgewogenes Urteil zubilligen mag, wird man – vor allem bei Problemen der Zeitgeschichte – einige Bedenken anzumelden haben, da der Autor nicht immer der Gefahr der Schlagworte und der Verzerrung entgeht. So werden in geradezu ermüdender Wiederholung die Demokratiefeindlichkeit der katholischen Kirche und ihre innere Affinität zu faschistischen Strukturen betont, die „die Katholiken unfähig gemacht" habe, „für ihren Glauben zu kämpfen und Verfolgungen hinzunehmen" (186). Diesem Satz entspricht die nicht minder willkürliche Behauptung, „daß die Kirche das widerchristlichste System, das je in der Welt existierte, nicht bekämpft hat" (ebd). Im Literaturverzeichnis vermißt man Namen wie R. Leiber und A. Martini, deren Spezialstudien – nicht nur zum Pontifikat Pius' XII. – wichtiger sind als mancher andere dort aufgeführte Titel. Leider sind nicht wenige Irrtümer und Versehen im Text stehengeblieben, so daß der Band auch als Informationsquelle nur mit großer Einschränkung empfohlen werden könnte. Aus einer langen Reihe von Errata corrigenda seien nur einige wenige Beispiele angeführt. In Frankreich wurden die Bischöfe vor Napoleon nicht gewählt, sondern vom König ernannt (31). Pius VII. wurde nicht wegen seines Widerstands gegen die zweite Ehe Napoleons aus Rom abgeführt (31), und nicht Consalvi, sondern Pacca war jahrelang in Haft gehalten (ebd.). Einen Kardinal Feltrinelli gab es 1846 nicht (80). Man kann wirklich nicht sagen, daß die von Pius IX. erlassene Geschäftsordnung eine eingehende Debatte auf dem ersten Vatikanum nicht zugelassen habe (101). Natürlich hatte Pius IX. die Konstitution nicht selbst verlesen (102), und die beiden „wesentlichen Folgen" des Unfehlbarkeitsdogmas (daß die Bischöfe zu „Beamten des Papstes" geworden seien und daß „die Stellung der Kurie ins

Ungemessene gewachsen" sei, 102 f.), sind Konstruktionen des Autors. Pacelli war nicht Sekretär Pius' X. gewesen (149), wie auch die häufige Kommunion keine von den Jansenisten aufgestellte Forderung war (ebd.), im Gegenteil! Die Liste ließe sich noch weiter verlängern. Man tut dem Autor kein Unrecht mit der Feststellung, daß die Zuverlässigkeit im Detail nicht wenig zu wünschen übrigläßt. Das ist bedauerlich, denn sicher werden viele Leser ihr Wissen um die moderne Papst- und Kirchengeschichte aus diesem Band beziehen.

B. Schneider SJ

ZU DIESEM HEFT

Otto Semmelroth, Professor für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, befaßt sich grundsätzlich mit dem Problem des theologischen Pluralismus. Er versucht, Recht und Grenzen eines Pluralismus im Bereich der Theologie abzustecken und damit zugleich Wesen und Standort der Theologie im Leben der Kirche zu beleuchten.

In der katholischen Soziallehre gab es schon immer, auch vor dem Konzil, einen heftigen Streit der Meinungen über zentrale Fragen. Oswald von Nell-Breuning zeigt an Hand heute diskutierter Themen wie Naturrecht, „Kapitalismus", Eigentum und Mitbestimmung, daß der Gegensatz der Meinungen nicht sehr groß ist, wenn man sich nur über die Begriffe und den Fragestand klar wird. Von einer „Krise der katholischen Soziallehre" könne daher keine Rede sein. Viel ernster zu nehmen sei allerdings der Gegensatz zwischen der Lehre der kirchenamtlichen Dokumente und der pastoralen Praxis hinsichtlich der Pflichten des einzelnen gegenüber der Allgemeinheit. Hier sei die Lage äußerst kritisch und eine Wendung zum Guten noch nicht abzusehen.

Zum geplanten Grundgesetz der Kirche, der „Lex Ecclesiae Fundamentalis", haben in dieser Zeitschrift bereits Oswald von Nell-Breuning („Ein Grundgesetz der Kirche?": 188 [1971] 219–229) und Wilhelm Steinmüller („Die Lex Ecclesiae Fundamentalis – ein ökumenisches Ärgernis": 188 [1971] 386–400) Stellung genommen. Matthäus Kaiser, o. Professor für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg, gibt eine zusammenfassende Darstellung des Problems. Er schildert die Entstehungsgeschichte des Entwurfs und zeigt den Sinn und die möglichen Inhalte eines Grundgesetzes. Die in der Diskussion oft geäußerte Ansicht, ein Grundgesetz der Kirche sei weder möglich noch notwendig, lehnt er entschieden ab. Der derzeitige Entwurf sei nicht deswegen unbrauchbar, weil ein Grundgesetz der Kirche überhaupt unmöglich wäre, sondern weil er statt einem neuen Grundgesetz nur das alte bringe, es aber dadurch verschlechtere, daß gesetzliche Normen in das Kleid einer erbaulichen Sprache gehüllt würden. – Der Artikel ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den der Verfasser im September und Oktober 1971 vor verschiedenen Kreisen gehalten hat.

Zu dem Artikel von Gerhard Podskalsky über die Situation der bulgarischen Orthodoxie und der anderen christlichen Kirchen in diesem Land vergleiche auch die Länderberichte Podskalskys, die in früheren Heften erschienen sind: Kirchenreform in Griechenland? (183 [1969] 402–414), Kirche und Staat in Rumänien (185 [1970] 198–207) und: Die orthodoxe Kirche Finnlands (188 [1971] 64–65).

Ende des Dialogs?

Der Pluralismus hat sich in den Jahren seit dem Konzil in einem Ausmaß durchgesetzt, daß nicht wenige die Einheit der Kirche bedroht sehen. Nicht nur das Meinungsspektrum ist breiter geworden, auch die Spannungen haben sich vertieft. Karl Rahner spricht in seinem Beitrag in diesem Heft von der Gefahr einer Polarisierung der deutschen Katholiken in zwei völlig getrennte Lager. Solche Folgen standen dem Konzil nicht vor Augen, als es – in Abkehr von einem vielerorts herrschenden Ideal der Geschlossenheit – eine Vielfalt der Meinungen und Formen auch in Fragen der Glaubensinterpretation und der kirchlichen Strukturen als möglich und legitim erklärte. Hier kann niemand sagen, die Entwicklung sei hinter dem Konzil zurückgeblieben.

Nicht so beim „Dialog", einem anderen Schlüsselwort des Konzils. Wollte man nach der Häufigkeit des Wortgebrauchs urteilen, dann lebten wir schon seit Jahren auf einem Höhepunkt des Dialogs und der Dialogbereitschaft. Die Wirklichkeit sieht jedoch anders aus. Es scheint sich sogar eine Entwicklung angebahnt zu haben, die den vom Konzil so optimistisch verkündeten „Dialog" in sein Gegenteil zu verkehren droht. Die fast inflationäre Verwendung des Worts ist eher ein Zeichen dafür, daß die Sache zum Problem geworden ist.

Beispiele einer solchen Entwicklung gibt es zur Genüge. Symptomatisch sind zahlreiche Äußerungen in der Diskussion um die Einstellung der Wochenzeitung „Publik". Wie man auch diesen Entschluß beurteilt – Befürworter und Gegner haben Argumente, die ernsthafte Beachtung verdienen –, was Bedenken hervorruft, ist der Stil der Auseinandersetzung. Da war die Rede von „antikonziliaren Tendenzen", von einem „Widerruf des Konzils" und einem „Mundtotmachen der nachkonziliaren Kirche in Deutschland". Man habe die „unbequemen Stimmen" des „lebendigen Katholizismus" „abgewürgt". Man wolle „die Freiheit nicht". Die „katholische Amtskirche" habe in ihrem „Trend zu einer bornierten Reaktion" „den Geist des Evangeliums verraten", habe „im Widerspruch zu ihrem Auftrag" und gegen den „Sinn des Evangeliums" die Zeitschrift „ermordet". Die Bischöfe heißen deswegen „Henker von Publik". Es wurde von der „Abschlachtung dieses eminent christlichen Unternehmens" gesprochen, von einer „erschreckend unchristlichen Haltung" der Bischöfe.

Diese Zitate stammen nicht von erklärten Kirchengegnern, sondern von Katholiken. Bedenklich ist nicht die Leidenschaft, mit der sie sich für ihre Sache einsetzen, sondern die Sprache, die sie gebrauchen, und der Anspruch, der darin sichtbar wird. Begriffe wie „Henker", „ermorden", „abschlachten", „abwürgen" gehören zum Vokabular totalitärer Systeme. Der Vorwurf, die „Publik"-Entscheidung sei „antikonziliar", „unchristlich" und ein Verrat am Geist des Evangeliums, erinnert an die Glaubenskämpfe vergangener Zeiten, wo jede Partei beanspruchte, die Wahrheit allein zu be-

sitzen, und alle anderen als Feinde des Evangeliums bekämpfte. In den Jahren unmittelbar nach dem Konzil glaubte man, die Zeiten der „Intoleranz", des „Dogmatismus" und der „doktrinären Starre" gehörten endgültig der Vergangenheit an. Jetzt tauchen in der Kirche ähnliche Haltungen erneut auf, doch mit dem Unterschied, daß jetzt auch die Bischöfe zu den Angegriffenen gehören.

Die Reideologisierung der innerkirchlichen Auseinandersetzung – sie ist auch in der Gesellschaft zu beobachten – hat aber mit dem vielbeschworenen Geist des „Dialogs" kaum mehr etwas zu tun. „Dialog" besagt, daß jeder den andern ernst nimmt, dessen Gründe zu verstehen sucht, das Für und Wider abwägt. Wer seine eigene Position in der Weise absolut setzt, daß er einer anderen Meinung schon eine mögliche Berechtigung abstreitet, macht ein Gespräch von vornherein unmöglich. Bei solchen Verabsolutierungstendenzen ist auch ein „Pluralismus" nur noch als Gegeneinander unversöhnlicher Fronten denkbar. An die Stelle des „Dialogs" träte die Konfrontation. Das aber würde die Einheit der Kirche sprengen.

Konflikte gehören zum Alltag der Kirche. Eine konfliktfreie, in allen Fragen einheitlich denkende und handelnde Kirche hat es nie gegeben. Es kommt aber darauf an, wie die Konflikte ausgetragen werden. Viele Auseinandersetzungen sind heute härter geworden. Das schadet nicht, solange sie sachlich und fair bleiben. Auch Kritik ist ständig vonnöten. Aber heute, wo die Stellung von Papst und Bischöfen soviel schwächer geworden ist, sollte die Zeit vorbei sein, wo man jeden Redner und Nachredner, der Amtsträger der Kirche kritisiert, als Helden feiert. Ein „Wagnis" ist das heute nicht mehr. Im Blick allein auf die Sache zu urteilen, unabhängig von modischen Trends und ohne Rücksicht auf Beifall von rechts oder links, dazu gehörte schon immer Mut und selbständiges Denken. Unter solchen Voraussetzungen ist ein „Dialog" im Sinn des Konzils auch heute notwendig und möglich.

In den Konzilstexten bedeutet das Wort „Dialog" (oder „Gespräch") zunächst eine neue Haltung der Kirche nach außen: Sie versteht ihre Sendung als Dienst, den sie der Menschheit anbietet, nicht als Macht, die Ansprüche stellt, Forderungen erhebt oder Urteile fällt. Im Innern der Kirche ist die Gesinnung eines so verstandenen Dialogs Voraussetzung und Existenzform des Pluralismus. Die Vielfalt der Meinungen würde die Einheit der Kirche sprengen, wenn nicht alle miteinander im Gespräch blieben: „Bei aller rechtmäßigen Verschiedenheit" sollen „gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht ... ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang bringen, die das eine Volk Gottes bilden."

Wolfgang Seibel SJ

Eduard J. M. Kroker

Mao Tse-tung und die Veränderung des Bewußtseins

Man spürt in Ostasien mehr als in Europa, und das mag die Nähe zur chinesischen Volksrepublik verständlich erscheinen lassen, daß China über kurz oder lang politisch und wirtschaftlich zu einer Supermacht anwachsen und sich als solche Geltung verschaffen wird. Die Entwicklung tendiert dahin. Die Etappen auf diesem Weg sind berechenbar. Was Wilhelm Fucks schon vor Jahren dem deutschen Publikum über die Weltmacht China und seine Wirtschaftsquellen präsentiert hat in seinem fesselnd geschriebenen Buch „Formeln zur Macht" (Stuttgart 1965), ist auch den führenden Leuten in den Nachbarstaaten Chinas durchaus, wenn auch nicht mit dieser Präzision, bekannt. Die Volksrepublik China steht der Bevölkerung nach in der Welt an erster Stelle. Man schätzt sie gegenwärtig auf rund 700 Millionen. Einer Studie der UNO zufolge wird China in 20 Jahren die 1000-Millionengrenze erreicht haben. Das erklärt die Faszination, die es heute ausübt, aber auch die Furcht.

Kann man eigentlich etwas fürchten, das man kennt? Man fürchtet in den Ländern, die ich 1970 besuchen konnte – alle im Umkreis Chinas gelegen[1] – die Ideologie des Landes, die zu einem Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell verführen könnte, wie es in China eben praktiziert wird. Man weiß, daß dieses Modell auf ärmere Schichten berauschend wirkt, die nichts zu verlieren, aber viel zu gewinnen haben. Ich war überrascht, als der Rektor einer Universität in Colombo mir im November 1970 erklärte, er sehe in den Vorstellungen Mao Tse-tungs den Weg vorgezeichnet, den Ceylon beschreiten müsse. Man fürchtet die maoistische Ideologie in Korea, in Indien, auf den Philippinen, in Indonesien, in Birma, ja auch in Japan.

Revolution des Bewußtseins

Ist sie wirklich zu fürchten? Doch damit ist bereits das eigentliche Thema angeschnitten. Noch eine Vorbemerkung sei vorausgeschickt. Es ist im Grund eine triviale Erkenntnis – man sollte sie gleichwohl nicht zu gering veranschlagen, sie ist allzuoft durch Erfahrung bestätigt –, daß es niemandem leicht fällt, von Macht und Einfluß Abschied zu nehmen, denn Macht ist süß.

Die folgenden Sätze, die ich dem kleinen roten Büchlein, der sogenannten Mao-Bibel entnehme, bestätigen nur, was hier angedeutet ist. Es steht da zu lesen: „Wir sind

[1] An dieser Stelle sei der Hanns-Seidel-Stiftung, die mir großzügig die Reise ermöglicht hat, vielmals Dank gesagt.

verpflichtet, das Volk zu organisieren, damit es die Reaktionäre niederschlägt. Für alles Reaktionäre gilt, daß es nicht fällt, wenn man es nicht zu Boden wirft. Oder, eine Revolution ist kein Gastmahl, kein Aufsatzschreiben, kein Deckchensticken, sie kann nicht fein, gemächlich, maßvoll gesittet vor sich gehen. Die Revolution ist ein Aufstand, ein Gewaltakt, durch den eine Klasse die andere stürzt."[2] Hinter diesen Texten steht die Erkenntnis: niemand verzichtet auf die Macht, es sei denn, sie werde ihm genommen, unwiderruflich und mit Gewalt. Wie sonst könnte sie ihm entrissen werden? Mao Tse-tung, der Gedichte schreibende Bauernsohn, der philosophierende Weltpolitiker, der außer Moskau keine andere ausländische Stadt besucht hat, ist selbst zunächst auf den Wogen der Revolution emporgetragen worden, zu Höhen der Macht, wie sie vor ihm kein chinesischer Kaiser erreicht und besessen hat. Auf den Wogen jener revolutionären Bewegung, die sich in einer dreifachen Stoßrichtung auszuwirken begann – besser, die von Mao Tse-tung selbst bewußt und planmäßig in eine dreifache Richtung geleitet wurde und die sich nun abspielte auf der Ebene der wirtschaftlichen Verhältnisse, auf der Ebene der Weltpolitik und schließlich in einer raffinierten Weise auf der Ebene des individuellen Bewußtseins –, einer Revolution, die man die permanente nennt, ein Phänomen, das dem hellhörigen Beobachter wie ein erregendes Schauspiel den Atem verschlagen kann. Alle drei genannten Spielarten der Revolution haben innerchinesische Wurzeln. Geht man ihnen nach, so entdeckt man unversehens, daß auch der Mao-Kult wie der Schlußstein der Wölbung in den Mechanismus der Revolution paßt. Er hat in China seinen Sinn. Er scheint zunächst nicht reflektiert, aber später mit Sicherheit einkalkuliert zu sein[3], mag er auch zunächst für das abendländische Gefühl eine maßlose Erniedrigung vor dem gelben Gott zeigen, Züge eines echten Massenwahns, der mit den gepriesenen Tugenden würdevollen Verhaltens und menschlicher Autonomie überhaupt nicht mehr recht vereinbar ist. Aber in welcher Politik hat je das Ziel die Mittel nicht gerechtfertigt?

Mao Tse-tung kennt den chinesischen Menschen gut. Er will sein Bewußtsein verändern, ihn verwandeln. Er ist vom Glauben an die Güte des Menschen erfüllt, an seine Besserungsfähigkeit. Hier unterscheidet er sich nicht von dem großen Lehrer des chinesischen Volks, von Konfuzius, der die Kultur Chinas durch fast 2500 Jahre hindurch eindeutig geprägt hat[4]. Er weiß aber auch, daß der Mensch wesentlich in Bewegung ist, daß der Mensch buchstäblich nur solange Wirklichkeit ist, als er wirkt. Mit anderen Worten, daß der Mensch mit dem Augenblick, da er tätig zu sein aufhört, eben stirbt. Ohne Leben, sagt Mao Tse-tung, gibt es keinen Tod, und das Abendland hat das Leben als eine Bewegung, als eine immanente Bewegung definiert. Ohne Tod gibt es kein Leben, fährt Mao Tse-tung fort, ohne Oben gibt es kein Unten und ohne Unten kein Oben[5].

[2] Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung (Peking 1967) 13, 14, 74.
[3] Vgl. E. Snow, in: Life, 13. 4. 1971.
[4] Vgl. Wing-tsit Chan, A Source Book in Chinese Philosophy (Princeton 1963) 45, 29.
[5] Mao Tse-tung, Ausgewählte Werke I (Peking 1968) 397.

Mao Tse-tung weiß, daß der Mensch in der Aktion immer den Weg des geringsten Widerstands geht, im biologischen wie im moralischen und politischen Bereich; darum die Notwendigkeit der permanenten Revolution. Es ist ein Irrtum zu meinen, die Wogen der Kulturrevolution seien abgeebbt. Gewiß, der Orkan ist einem beruhigteren Klima gewichen; aber die Revolution setzt sich fort. Denn nur aus dem revolutionären Prozeß kann der neue Mensch wie der Phönix aus der Asche neu erstehen.

Die Revolution des Bewußtseins darf niemals aufhören. Sie setzt den Glauben an unverrückbare Werte voraus, an Ideale, die immer nur erstrebt, wahrscheinlich niemals erkämpft und erreicht werden können. Die Revolutionäre dieser Art haben ihre Sterne über sich, denen sie folgen. Wie sollten sie sonst auch wissen, wo der Westen und der Osten liegt?[6] Sie glauben an unverrückbare Werte. Das gilt von Che Guevara, von Rosa Luxemburg, von Helder Camara, das gilt von Mao Tse-tung. Che Guevara schrieb 1965, auch auf die Gefahr hin, lächerlich zu erscheinen, daß der wahre Revolutionär von großen Gefühlen der Liebe geleitet wird. „Wir Revolutionäre . . . müssen diese Liebe zu den Völkern, zu den geheiligtsten Dingen idealisieren."[7] Ähnlich ist es bei Mao Tse-tung, wenn er vom Dienst am Volk spricht, vom Frieden, von der Gerechtigkeit.

Mao setzt neue Werte: Spontaneität, Selbstlosigkeit, Gleichheit[8]. Man müßte diese Werte mit der Wertskala des großen Meisters K'ung vergleichen, in der die Selbstlosigkeit und die Gleichheit auch figurieren und der Nachdruck auf der Tätigkeit gegenüber dem Erkennen liegt. Im Buch der Urkunden, das in einigen seiner Teile auf das 10. bis 8. Jahrhundert v. Chr. zurückgeht und das im kaiserlichen China hochgeschätzt und verehrt wurde, beinahe wie im Abendland das Alte und das Neue Testament, kommt dieser Nachdruck der Praxis gegenüber dem Erkennen zu Wort. Bei Konfuzius ist er ausgesprochen, und die chinesischen Philosophen des 12. und des 13. Jahrhunderts n. Chr. widmen gerade dieser Frage lange Abhandlungen. Sun Yat-sen, der Vater der chinesischen Revolution, auf den sich Chiang Kai-shek ebenso wie Mao Tse-tung beruft, bleibt der Tradition treu, wenn auch er der Praxis gegenüber der Erkenntnis den Vorzug gibt[9].

Ergebnisse der Bewußtseinsveränderung in Industrie, Verwaltung und Militär

1. Dann müßte man fragen: Ist dieses Bestreben, das Bewußtsein zu verändern, nicht letztlich schon bei den Alten in der Theorie von der Richtigstellung der Namen grundgelegt, in der Theorie von der Übereinstimmung des Gedankens mit der Tat und von dort her übernommen? Heute jedenfalls kann man sagen: in zahlreichen

[6] H. Schack, Marx, Mao, Neomarxismus (Frankfurt 1969) 163.
[7] Ebd. 169.
[8] Vgl. Peking Rundschau, 5. 11. 1968, 23 ff.
[9] Vgl. Wing-tsit Chan, a. a. O. 609.

wirtschaftlichen Betrieben der Volksrepublik ist das Bewußtsein so weit verändert, daß man von der herrschenden Schicht der Parteimitglieder in ihrer Rollenfunktion erwartet, sie stelle mit indiskutabler Selbstverständlichkeit die Klasseninteressen hintenan. Das wird nicht nur erwartet. Die herrschende Schicht macht damit Ernst. Die Leiter vieler Betriebe beziehen die Löhne von Arbeitern. Sie sind verpflichtet, selbst körperliche Arbeiten zu leisten. Ingenieure, die man hinter Glastüren am Schreibtisch im Flügel der Direktion vermuten möchte, fegen den Boden wie der jüngste Volontär. Leitende Funktionäre dürfen keine Befehle erteilen, wie sie selbst von der Zentralinstanz auch keine Befehle erhalten. Sie müssen vielmehr diskutieren und zu überzeugen versuchen[10].

Diese Betriebe werden nicht nach den Gesetzen von Rentabilität und Profit gesteuert. Dem Verfechter der materialistischen Dialektik Mao Tse-tung kommt es nicht auf den materiellen Gewinn, nicht auf den Wohlstand an, nicht auf das höhere Lebensniveau, sondern auf die Verwandlung des Menschen, auf die Veränderung seines Bewußtseins, auf die Verwirklichung jener eben genannten Werte Gleichheit, Selbstlosigkeit, Spontaneität. Es ist erstaunlich, wie auf diese Weise der naturhaften Freiheit und Autonomie des Menschen, man könnte sagen, seiner Würde, sowohl in Gedanken wie in der Ermöglichung der Spontaneität Rechnung getragen wird. Die Leitung vieler Betriebe, um hier fortzufahren, ist streng nach den Weisungen Mao Tse-tungs organisiert. Ihn hat schon immer die Vorstellung gestört, es könnte sich eine Managementelite herausbilden. Deshalb verlangt er, daß im Leitungskomitee alle Gruppen Sitz und Stimme haben; Alt und Jung müssen in gleicher Weise vertreten sein, und zwar sowohl Angehörige der revolutionären Massen wie Angehörige der Kader und der Volksbefreiungsarmee[11].

Ein Industriebetrieb in der Nähe von Shanghai, eine Werkzeugmaschinenfabrik mit 6000 Arbeitern, steht unter der Regie eines Revolutionskomitees von 43 Mitgliedern; davon sind mehr als die Hälfte Arbeiter, eine größere Anzahl Kader und ein Vertreter der Armee. Er ist freilich Vorsitzender des Revolutionskomitees. Seine Funktion besteht nicht so sehr darin, in der Leitung des Betriebs Entscheidungen zu treffen, als vielmehr für die Durchführungen der Weisungen aus Peking zu sorgen. Die Mitglieder des Revolutionskomitees ermuntern die Belegschaft, ständig an der Leitung Kritik zu üben, die Vorgesetzten zur Selbstkritik zu bewegen und die Verwaltung, die Produktion, die Verteidigung selbst in die Hand zu nehmen, d. h. doch offenbar, sich verantwortlich für den Betrieb, für das Unternehmen fühlen. Man mag davon halten was man will; aber niemand wird bestreiten, daß hier ein Prinzip zur Geltung kommt, welches Mao Tse-tung teuer ist. Es ist ein entscheidendes Grundprinzip seiner Lehre, daß der Mensch in seiner Beziehung zu den Dingen stets den Vorzug gegen-

[10] Current Scene, 1. 9. 1970, 6.

[11] M. Gayn, Bericht aus Peking, in: Die Welt, 29. 4. 1971.

über den Dingen verdient – Mao Tse-tung sagt es deutlicher –, daß der Mensch stets an die erste Stelle gerückt werden müsse[12].

2. Die Revolutionierung des Bewußtseins findet auch in der Verwaltung, im Regierungsapparat ihren Niederschlag. Chou En-lai erklärt in einem Interview: Früher hatten wir 90 Ministerien, die direkt der zentralen Regierung unterstanden, heute haben wir nur 26. Jedes wird von einem Revolutionskomitee geleitet, dessen Kern eine Gruppe von Parteimitgliedern bildet. Die Zahl der Angestellten in den zentralen Verwaltungsorganen ist von 60 000 auf 10 000 verringert worden. 80 % der Entlassenen werden auf das Land geschickt. Wenn sie sich in körperlicher Arbeit getestet hätten, werde ein Teil von ihnen neue Posten erhalten, andere würden Kader ablösen, die dann ihrerseits auf das Land gehen. Sie werden rotieren. Eine solche Verwaltungsreform nimmt sich praktisch aus. Sie zielt auf Entbürokratisierung, auf Revolutionierung und Effizienz; sie wird auf allen Ebenen praktiziert[13].

Dem gleichen Ziel dient auch die Einrichtung der sogenannten Schulen des 7. Mai. Hier werden Funktionäre durch das Studium der Schriften Mao Tse-tungs und durch harte körperliche Arbeit für ihre neuen Aufgaben gestählt. Hier wird den angehenden Führern des Volks der Gedanke eingehämmert, daß richtigverstandene Leitung Dienst am Volk ist unter Respektierung des Menschen, seiner Würde und seiner Entscheidungsfähigkeit. Funktionäre sollen den Massen dienen; das ist ihre erste Aufgabe. Sie sollen aber nicht, wie Mao Tse-tung sich ausdrückt, Mandarine werden, die auf dem Rücken des Volks reiten. Der Name „Schule vom 7. Mai" rührt her von einer Instruktion, die Mao Tse-tung am 7. Mai 1967 erlassen hat. Es heißt dort: „Die Aufnahme körperlicher Arbeit wird Tausenden von Kadern eine ausgezeichnete Gelegenheit zum Studium geben." Der Mitteilung eines Pekinger Nachrichtenbüros zufolge besuchen 90 000 Kader der Partei und der Regierung die Schulen vom 7. Mai. Die Rehabilitation erfolgt auf dem Weg über intensive politische Indoktrinierung und harte körperliche Arbeit. Die Indoktrinierung hat in den Schulen vom 7. Mai nicht die rote Mao-Bibel zum Gegenstand, sondern die philosophischen Schriften Maos über den Widerspruch, über die Praxis, über die rechte Behandlung der Widersprüche im Volk, eine Rede Mao Tse-tungs vom Jahr 1957 vor dem Propagandakomitee der kommunistischen Partei Chinas und einen Artikel Mao Tse-tungs vom Jahr 1963 unter dem Titel „Wie gelangt man zum richtigen Denken". Diese Schulen sind gedacht nicht nur für jene Kader, die ihres Amts enthoben wurden, sondern auch für jene, die aktiv tätig sind. In der „Roten Fahne" werden diese Schulen charakterisiert als Instrumente, die das Aufkommen des Revisionismus in den nächsten hundert Jahren verhüten sollen[14]. Damit ist auch der Grund angedeutet, warum der Bildung der Parteikomitees jeweils lange Debatten vorausgehen und warum der Aufbau der Parteiorganisation in den

[12] Mao Tse-tung, Ausgewählte Werke III (Peking 1969) 205.
[13] Interview mit der italienischen Zeitschrift Epoca.
[14] Current Scene, 7. 6. 1971.

Provinzen und autonomen Gebieten immer noch nicht abgeschlossen ist. Hierbei stellt sich eines der wichtigsten Probleme im gegenwärtigen China: wie kann man Leute zu Kadern ausbilden, die zugleich rot und effizient sind, ideologisch rot und fachlich geschult?

3. Eine Bewußtseinsänderung beim Militär während der Kulturrevolution strebte der zweite Mann Chinas, Lin Piao, der designierte Nachfolger Mao Tse-tungs an. Man hat ihm Ausgeglichenheit und Bescheidenheit bescheinigt, aber auch, daß er ein sehr berechnender, harter Mann ist, mit einem Schuß Grausamkeit und Bitternis, ein Ergebnis seiner langen, harten Erfahrungen im politischen Kampf. Seine Stärke liegt in seinen großen militärischen und politischen Erfolgen. Sie erstrecken sich über Jahrzehnte hin. Sich selbst hat er bis an die Grenze der Leistungsfähigkeit getrieben. Ein ehemaliger Guerillaführer, ist er heute der fortschrittlichste militärische Planer Rot-Chinas. Er hat das Verhältnis zwischen Offizieren und Mannschaften von Grund auf geändert. Dienstgradabzeichen an den Uniformen wurden abgeschafft. Offiziere und Mannschaften erhalten die gleiche Verpflegung. Die feudalen Bezeichnungen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen wurden aufgehoben[15]. Im Krieg und Frieden lautet die Devise für den Soldaten: Sei immer fest entschlossen, keine Opfer zu scheuen und alle Schwierigkeiten zu meistern, um den Sieg zu erringen. Er fährt fort: wir müssen bescheiden, wir müssen umsichtig sein, wir müssen uns vor aller Überheblichkeit und Unbesonnenheit in acht nehmen, wir müssen mit Leib und Seele dem chinesischen Volk dienen[16]. Liest man diese und ähnliche Sätze in der roten Mao-Bibel, so wird man nicht ohne weiteres von der Hand weisen, was Lin Piao von den Worten Mao Tse-tungs sagt: „Sie verwandeln sich in eine große Kraft, ja in eine große materielle Kraft, sobald sie einmal von den revolutionären Massen erfaßt worden sind. Sie werden zu einem unversiegbaren Kraftquell und zu einer geistigen Atombombe von unermeßlicher Macht.“ [17]

Alle Schichten der Bevölkerung, gleichviel ob Verwaltungsangestellte, Soldaten oder Land- und Industriearbeiter, bedürfen einer nie aufhörenden Revolutionierung des Bewußtseins. Nur die auffälligsten Methoden in diesem Prozeß der Bewußtseinsänderung seien im folgenden herausgestellt: die Militarisierung, das intensive Studium der Gedanken Mao Tse-tungs und die körperliche Arbeit.

Methoden der Bewußtseinsveränderung: Militarisierung

Was Mao von der Militarisierung sagt, hat heftige Kritik im sowjetischen Lager hervorgerufen. 1963 hat Mao Tse-tung verfügt, daß alle Gruppen der Bevölkerung vom Arbeitsstil der Volksbefreiungsarmee lernen. Das ist im Grund etwas Unerhörtes,

[15] N. Webster, Bericht aus Peking, in: FAZ, 12. 8. 1971.
[16] Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, a. a. O. 330.
[17] Lin Piao, in: Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, a. a. O. IV.

wenn man bedenkt, welche Rolle die Partei in totalitären Ländern spielt. Hier wird nichts anderes gefordert, als daß selbst die Partei von der Armee, vom Militär lernen solle, nicht umgekehrt, wie es doch sonst überall zu hören und zu lesen war. Vor 25 Jahren hatte Mao Tse-tung selbst einmal den umgekehrten Standpunkt eingenommen. Damals, am 6. November 1938, schrieb er: „Unser Prinzip lautet: die Partei kommandiert die Gewehre und niemals darf zugelassen werden, daß die Gewehre die Partei kommandieren." Jetzt aber, sagen wir 1970/71 und auch heute noch stellt er die Armee als Vorbild hin[18].

Das ist nun freilich nicht das erste Mal in der chinesischen Geschichte, daß die Militarisierung des ganzen Volks angestrebt wird. Mao Tse-tung kennt die alte chinesische Geschichte gut; und wenn er sich auch von den Traditionen der alten Zeit nicht hat leiten lassen, so mag ihm die Vergangenheit, in der es eine ähnliche Entwicklung gegeben hat, doch eine Bestätigung für die Richtigkeit dieser angeordneten Militarisierung gewesen sein. Im 4. Jahrhundert v. Chr. hat eine philosophische Schulrichtung, die Legisten oder die Realisten, die großen Einfluß an einigen Fürstenhöfen besaß, ihre Erkenntnisse über das Wesen des Staats, des Menschen, der Gesellschaft zur Geltung gebracht. Es war das eine regelrechte Machttheorie: Es komme allein auf die militärische Stärkung des Staats an, so sagte man und praktizierte es auch. Diesem Ziel habe alles zu dienen, ihm sei alles unterzuordnen. In der Tat konnte der kleine Ch'in-Staat im äußersten Westen des Landes in totaler Weise militarisiert werden, indem er sich strikt an die Vorschläge und Weisungen legistischer Wanderphilosophen hielt. Die Militarisierung war so vollkommen durchgeführt, daß sie sich auf das ganze Volk erstreckte. Es gab da ein Heer der starken Männer, es gab ein Heer der starken und gesunden Frauen, es gab ein Heer der Kranken und Alten. Im Kriegsfall mußten alle drei Heere zur Stelle sein. Drakonische Disziplin waltete im Land. Das Gesetz der Gruppen- und Familienhaftung kettete die Glieder des Volks aneinander und setzte den Machthaber instand, sich jeder Person wie einer Schachfigur zu bedienen. So vorbereitet und ausgerüstet, heißt es in einem alten Text von diesem kleinen Staatswesen, fraß Ch'in wie der Seidenwurm am Gebiet seiner Nachbarn. Aber Ch'in fraß nicht nur, es schlang wie ein reißender Wolf. Bis zum Jahr 221 v. Chr. hat der kleine Ch'in-Staat alle damals auf chinesischem Boden bestehenden Königreiche verschlungen, sich einverleibt und auf diese Weise den ganzen chinesischen Kontinent geeint[19].

Damals stand als Motiv der Militarisierung des Volks der Gedanke an die Oberherrschaft und Reichseinheit unter Führung des Ch'in-Dynasten im Vordergrund, der Gedanke an die Suprematie. Und was schwebt Mao Tse-tung heute vor? Ein ähnliches Ziel oder die Verwandlung des Menschen, oder beides, d. h. die Verwandlung des Menschen als Mittel zu einem machtpolitischen Zweck? Man hatte lange Zeit den Ein-

[18] Renmin Ribao, 1. 2. 1964; Current Scene, 10. 3. 1969, 5.

[19] Vgl. E. Haenisch, Chinas Weg vom Lehnsreich zum Einheitsstaat (München 1948) 11, 20.

druck, Mao Tse-tung habe in der eigenen Partei zahlreiche Gegner. Mit Hilfe der Volksbefreiungsarmee sucht er Kontrolle über die Partei zu gewinnen. Er setzt sie als Machtinstrument ein gegen die eigene Partei, die seinen revolutionären Vorstellungen nicht mehr zu folgen gesonnen war und ihm allmählich zu entgleiten begann. In dem pausenlosen Bürgerkrieg sind die Bindungen zwischen ihm und seiner Armee enger geworden. Er meint, sich auf sie mehr als auf die Parteimitglieder verlassen zu können. Hier ist zu beachten: das Militär hat nicht von sich aus in die Politik eingegriffen, es wurde von den Politikern, von der politischen Führung zum Eingriff in das politische Geschehen gerufen. Zwei Umstände führten dazu, einmal das wachsende Mißtrauen Mao Tse-tungs gegenüber einigen seiner Kollegen und zum anderen der Erfolg Lin Piaos in seiner politisch-ideologischen Indoktrinierungsaktion des Militärs[20].

Man wird zugeben müssen, es war ein zäher Krieg zwischen der eigenen Armee und der Armee Chiang Kai-sheks, der Mao Tse-tung zur Macht gebracht hat; dieser Kampf hat ihn geformt. Der Vorsitzende Mao Tse-tung ist sich seiner Leistung bewußt.

Im Jahr 1938 schrieb Mao Tse-tung: Jeder Kommunist muß sich die Wahrheit einprägen, daß das Gewehr die Macht gebiert. Der marxistischen Lehre vom Staat zufolge ist die Armee der wichtigste Bestandteil der Staatsapparatur. Wer sich ihrer bemächtigen, wer einmal im Besitz der Macht sich behaupten will, muß eine mächtige Armee haben. Manche Leute bezeichnen uns als Anhänger der Theorie von der Allmacht des Kriegs. Ja, wir sind Anhänger der Theorie von der Allmacht des revolutionären Kriegs, und das ist nicht schlecht, das ist gut, das ist marxistisch[21].

Mao Tse-tung hat über den Krieg seine eigene Meinung. „Der Krieg", so sagt er, „dieser Moloch, der die Menschen sich gegenseitig abschlachten läßt, wird mit der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft letzten Endes aus der Welt geschafft werden, und zwar in nicht allzu ferner Zukunft. Es gibt aber nur ein Mittel zur Abschaffung des Kriegs, man muß den Krieg mit dem Krieg bekämpfen." Hier unterscheidet Mao Tse-tung den konterrevolutionären und den revolutionären Krieg, den nationalen konterrevolutionären und den nationalen revolutionären Krieg etc. und verlangt, daß der eine mit Hilfe des andern aus der Welt verbannt werde[22].

Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang, was er über die Gerechtigkeit des Kriegs sagt. Es gibt gerechte, es gibt ungerechte Kriege. Kriege, die dem Fortschritt dienen, sind gerecht, Kriege, die den Fortschritt behindern, sind ungerecht. „Wir Kommunisten sind gegen alle den Fortschritt hemmenden, ungerechten Kriege, jedoch nicht gegen alle den Fortschritt fördernden Kriege. Was die letzten angeht, so sind wir Kommunisten nicht nur nicht gegen sie, sondern nehmen auch aktiv an ihnen teil." „Die Gewehre der kommunistischen Partei Rußlands brachten den Sozialismus hervor, und wir streben eine demokratische Republik an. Die Erfahrungen des Klassen-

[20] Current Scene, 7. 12. 1970, 2.
[21] Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, a. a. O. 75.
[22] Ebd. 77.

kampfs im Zeitalter des Imperialismus lehren uns: Die Arbeiterklasse und die übrigen werktätigen Massen können nur mit der Macht der Gewehre die bewaffneten Bourgeois und Grundherren niederwerfen. In diesem Sinn können wir sagen, daß die ganze Welt nur mit Hilfe der Gewehre verwandelt werden kann. Wir treten dafür ein, daß der Krieg abgeschafft wird. Wir wollen keinen Krieg. Man kann aber den Krieg nur durch den Krieg abschaffen. Und wenn man will, daß es keine Gewehre mehr geben soll, muß man das Gewehr in die Hand nehmen." [23]

Mao Tse-tung hat 1958 den Arbeitsstil der Armee den Kommunen, ihrer Tätigkeit, ja ihrem Leben aufgezwungen [24]. Die Devise des Jahrs 1963 von der Militarisierung des ganzen Volks hatte zur Folge, daß selbst Wirtschaftsbetriebe in China den Arbeitsstil der Volksbefreiungsarmee annehmen mußten [25]. In der Volkszeitung vom ersten August 1966 stand unter dem Titel: Das ganze Land muß eine große Schule der Ideen Mao Tse-tungs werden: „Die Volksbefreiungsarmee sollte eine große Schule sein, eine Schule, in der unsere Armeeangehörigen eine politische, militärische und kulturelle Ausbildung erfahren. Sie können sich auch mit Landwirtschaft und einem Nebengewerbe befassen, einige mittelgroße oder kleine Fabriken betreiben, manche Produkte für den Eigenbedarf oder für einen gleichwertigen Austausch mit dem Staat herstellen. Sie können ferner Arbeit unter den Massen leisten und an der sozialistischen Erziehungsbewegung in Fabriken und Dörfern teilnehmen. Auch nach Beendigung der sozialistischen Erziehungsbewegung können sie jederzeit Arbeit unter den Massen finden, so daß die Armee mit den Volksmassen stets verbunden bleibt. Sie sollen auch an den Kämpfen in der Kulturrevolution teilnehmen, in denen die Bourgeoisie kritisiert wird. Dadurch kann sich die Armee gleichzeitig mit dem Studium, mit Landwirtschaft, mit der Industrie und mit der Massenarbeit befassen. Natürlich muß hier alles aufeinander abgestimmt sein. Natürlich ist hier zwischen dem Hauptsächlichen und dem Nebensächlichen zu unterscheiden. Von den drei Tätigkeitsbereichen Landwirtschaft, Industrie und Massenarbeit kann jeder Truppenteil nur das eine oder andere betreiben, nicht aber gleichzeitig alle drei. Auf diese Weise wird unsere, einige Millionen Mann zählende Armee eine sehr große Rolle spielen." [26]

Studium der Gedanken Mao Tse-tungs

Mao Tse-tung liegt viel an der Erziehung und Bildung des chinesischen Menschen; immer wieder kommt er in seinen Schriften, Reden und Aufrufen auf dieses Anliegen zu sprechen. Lin Piao hat die Gedanken des Vorsitzenden zu diesem Thema auf meh-

[23] Ebd. 72, 76.

[24] Vgl. R. L. Powell, The Power of the Chinese Military, in: Current History 1970, 129; New China News Agency, Peking 27. 12. 1958.

[25] Vgl. H. Hamm, Das Reich der 700 Millionen (Düsseldorf 1965) 235 ff.

[26] Hong Qi, 1. 8. 1966. Vgl. Asia Research Centre, The Great Cultural Revolution (Tokyo 1968) 241.

rere Kapitel der sogenannten Mao-Bibel verteilt, auf die Kapitel Studium, Erziehung und Ausbildung, Jugend und Untersuchung und Forschung[27]. Hierbei wird der Gegenstand des Studiums herausgehoben, der allgemeine wie auch der besondere; auf die zutreffende Methode wird hingewiesen, die Art und Weise, wie eigentlich zu lernen sei. Nicht nur das Lesen von Texten, auch die praktische Tätigkeit bedeute Studium. Das Handeln sei nichts anderes als Aneignung des Wissens, wenngleich sofort hinzugefügt wird, daß der Praxis auch die Theorie zur Seite stehen müsse. Studium kann doch offenbar nicht mechanischer Drill sein. Es ist letztlich, das liegt unausgesprochen diesen Überlegungen zugrunde, ein hochreflektierter Vorgang.

Man merkt den Sätzen Mao Tse-tungs an: Sie können nur von einem Lehrer stammen, der sich über den lehrenden und lernenden Vorgang in eigener Sache Gedanken gemacht hat. Mao Tse-tung fühlt und spricht als Lehrer des chinesischen Volks. Er weiß, daß kein Studium zum Erfolg führen kann, wenn es nicht von einem intensiven Willen begleitet wird, der Entschlußkraft und Durchhaltevermögen zugleich ist. Beides ist vonnöten. Es bedarf überdies einer ethischen Gesinnung; es bedarf einer ausgesprochenen Aufrichtigkeit. Mao Tse-tung sagt es so: Kenntnisse gehören zur Wissenschaft und bei der Wissenschaft ist nicht die geringste Unehrlichkeit oder Überheblichkeit statthaft; da bedarf es entschieden gerade des Gegenteils, der Ehrlichkeit und Bescheidenheit[28]. Wir fügen hinzu, indem wir auf mögliche Gründe für diese eigentlich erstaunlichen Forderungen verweisen, daß man im Umgang mit der Wirklichkeit nur in der Gesinnung und Atmosphäre der Wahrhaftigkeit der Wahrheit ansichtig werden könne.

Mit Ehrlichkeit muß auch Bescheidenheit gepaart sein, Bescheidenheit, die sich einmal in der Anerkennung des Wirklichen als der allein maßgebenden Instanz im Erkenntnisprozeß zeigt und zum andern diese Anerkennung zollt im Bewußtsein der eigenen Grenzen. Auch hier wird wieder deutlich, wie Mao Tse-tung in die Fußstapfen des großen Lehrers Konfuzius tritt. Freilich sind die Unterschiede groß. Konfuzius hat die Aneignung des Wissens als Voraussetzung und Mittel der Versittlichung des Menschen verstanden, Mao Tse-tung hingegen sieht in der Sittlichkeit die Voraussetzung und das Mittel der Aneignung des Wissens. Bezeichnend ist noch, daß als Ziel des Studiums die Industrialisierung des Lands, der Aufbau einer neuen Welt angegeben wird, wobei die Kenntnis des Marxismus und Leninismus als unumgängliches Instrument gilt[29]. Ein weiterer Gedanke, der die Notwendigkeit des Studiums unterstreicht, ist der Hinweis auf die ständige Änderung der Umstände, auf die beständig sich wandelnde Wirklichkeit. Will der Mensch ihr gerecht werden, will er sie überhaupt zur Kenntnis nehmen, so muß er diese stets in den eben sich wandelnden Zuständen zu eigen nehmen, eine Forderung, die nicht näher begründet wird. Sie

[27] Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung, a. a. O. 196, 271, 341, 360 ff.
[28] Ebd. 367.
[29] Ebd. 362.

liegt für den Vorsitzenden Mao Tse-tung offensichtlich auf der Hand. Die Gefahr droht, der Mensch könnte in das Unwirkliche abgleiten, wenn er sich der Wirklichkeit nicht anpaßt; denn dann führt er ein Leben, als beständen die vergangenen Verhältnisse heute noch und nicht nur in der Vorstellung. Diese Idee, im studierenden Vorgang die jeweils sich wandelnden Verhältnisse ins Auge zu fassen, sich ihnen anzugleichen, wurde auch schon von den Legisten im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr. vertreten und als ein wesentliches Moment ihrer politischen Theorie herausgestellt[30]. Bezeichnend ist auch, und das erinnert gleichermaßen an die legistische Ideologie, daß als Ziel des Studiums nicht eigentlich die Vollendung des Einzelmenschen unabhängig von anderen Zwecken angesehen wird. Wenn je, dann stets im Zusammenhang mit der Masse des Volks.

Körperliche Arbeit

1. Um den neuen Menschen, den heroischen Menschen zu schaffen, der auf sich selbst verzichtet, hat Mao Tse-tung eine umfassende Kampagne zur Entsendung von Jugendlichen, Studenten und Intellektuellen in die Landwirtschaft gestartet[31]. Das hat die Schlagkraft des einst hochgepriesenen kulturrevolutionären Teils gebrochen. „Durch diese notfalls erzwungene Beschäftigung mit der Praxis der körperlichen Arbeit, die fast regelmäßig als Landarbeit vorgestellt wird, läßt sich nach diesem Konzept nicht nur die Kluft zwischen Stadt und Land schließen, sondern auch aus Angehörigen schlechterer Klassen der universelle ‚Neue Mensch' gewinnen. Selbst der letzte Mandschu-Kaiser P'u Yi (reg. 1906–1908), der obendrein durch seine Kollaboration mit den Japanern als Kaiser der Mandschurei zum Verräter geworden war, durfte sich so, ja noch bis zu seinem Tode als Gärtner arbeitend, dem Ideal des neuen Menschen nähern." [32]

Man findet in der chinesischen Provinzpresse Hinweise. Sie vermitteln das Bild von einem geradezu gigantischen Ausmaß der erzwungenen Landverschickung[33]. Radio Kanton vermerkt hierzu lapidar: 70 % der Studenten aller Hochschulen und Universitäten der Millionenstadt Kanton, die 1968 ihr Studium absolviert haben, werden zur Arbeit in die Landwirtschaft abkommandiert. Die 10-Millionenstadt Shanghai hat im Jahr 1968 500 000 Jugendliche der verschiedenen Mittelschulen aufs Land geschickt. Hierbei handelt es sich nicht um eine befristete Maßnahme, auch nicht um spezielle Obliegenheiten, z. B. um in den Dörfern propagandistisch tätig zu sein oder Aufgaben als Ingenieure und Ärzte zu übernehmen, sondern es handelt sich einfach darum,

[30] L. Vandermeersch, La Formation du Légisme (Paris 1965) 241 ff.

[31] Current Scene, 15. 9. 1969; vgl. K. W. Bender, China auf dem Weg zur Wirtschaftsmacht, in: Publik, 9. 4. 1971.

[32] W. Bauer, China und die Hoffnung auf Glück (München 1971) 557.

[33] Current Scene, 15. 9. 1969.

sich mit der Bauernschaft zu integrieren, oder wie die Shanghaier Zeitung es sagt, sich geistig und physisch anzupassen und in der Bauernschaft aufzugehen.

Die Landarbeit legt Zügel an. Durch sie wird der geistige Arbeiter zu einem sozialistischen Bauern eines neuen Typus. Dieser und nur er wird der Nachfolger in der Revolution sein. Man sagt, 20 bis 25 Millionen Jugendliche seien ausgesiedelt worden. Sie sollen durch körperliche Arbeit ein realistisches Bild von den Härten und Entbehrungen des Landlebens erhalten. Früher galt gehobene Bildung als Freibrief für ein sozial besseres Leben. Damit ging vielfach Verachtung für die manuelle Arbeit, für die physische Anstrengung Hand in Hand. Heute kann sich China so etwas nicht mehr leisten. Das weiß man an der Spitze in Peking genau. Man versteht, daß die Jugendlichen nicht begeistert sind. Man begreift aber auch, daß damit auf lange Sicht eine tiefgreifende Änderung der sozialen Struktur angebahnt wird.

2. Unter der gleichen Devise steht die Neuordnung der Studien. In den Lehranstalten soll, wie Mao Tse-tung seit langem betont, die körperliche und die geistige Arbeit den gleichen Rang einnehmen. Die Jugend soll den halben Tag lernen und die andere Hälfte des Tages in Fabriken und Werkstätten Arbeit leisten. Die Schaffung eines in der Geschichte der Menschheit völlig neuen proletarischen Erziehungssystems ist eines der weitestreichenden und ehrgeizigsten Projekte und in seiner Tragweite noch höher einzustufen als die Einführung der Volkskommunen. Man bedenke, mehr als die Hälfte der 700 bis 750 Millionen Chinesen ist jünger als 24. Für die revolutionäre Sache des Proletariats ist das neue Erziehungssystem eine Frage von fundamentaler Bedeutung für Jahrhunderte, Jahrtausende, ja Zehntausende von Jahren, sagt Mao Tse-tung.

1966 hatte das Zentralkomitee in seinem 16-Punkte-Beschluß zur Kulturrevolution erklärt: eine äußerst wichtige Aufgabe der großen proletarischen Kulturrevolution ist die Umformung des alten Erziehungssystems, der alten Unterrichtsprinzipien und Methoden. In jeder Schule müsse, so das Zentralkomitee, die Erziehung der proletarischen Politik dienen und mit produktiver Arbeit verbunden sein. Die vordringlichste Aufgabe der Studenten ist das Studium; jedoch müssen sie darüber hinaus noch anderes lernen: Arbeiten in der Industrie, auf dem Land, im Militärwesen. Sie sollen auch die Bourgeoisie kritisieren. Die Lernzeit muß verkürzt werden; das Erziehungssystem muß revolutioniert und die Herrschaft der Bourgeois-Intellektuellen in den Schulen gebrochen werden[34]. Seit 1970 haben nun auch die Universitäten den Lehrbetrieb wiederaufgenommen, und zwar in einer Form, die in der westlichen wie in der östlichen Welt ohne Beispiel ist. Sie steht in krassem Gegensatz zu allen bisher praktizierten Universitätsmodellen. Sie stellt im Vergleich zur Sowjetunion eine Herausforderung der von der Gesellschaft hermetisch abgeschlossenen Intelligenzlerfabrik Akademgorodok dar. Der wichtigste Grundsatz der Reform, der wohl kaum geändert werden wird, ist die Umwandlung der traditionellen Einheit von Lehre

[34] Current Background No. 846, 8. 2. 1969; K. Mehnert, Maos zweite Revolution (Stuttgart 1966) 61.

und Forschung zur Dreierverbindung von Unterricht, wissenschaftlicher Forschung und Produktionsarbeit. So hat die Ching-Hua-Universität in Peking, ein Polytechnikum – sie wird in der Presse immer wieder und mehr als die geisteswissenschaftliche Pei Ta rühmend hervorgehoben – eine landwirtschaftliche Versuchsfarm eingerichtet. Studenten und Professoren gehen aufs Land, in Fabriken, auf Baustellen und zu Truppeneinheiten, um an Klassenkampf, Produktionskampf und wissenschaftlichen Experimenten teilzunehmen. Durch die Verbindung mit der Produktion werden die in der Vergangenheit aufgerichteten Schranken zwischen verschiedenen Fakultäten niedergerissen. Die Arbeiter nehmen nun an allen Belangen des Unterrichts teil. Dadurch wird die Führung der Universität durch das Proletariat bestärkt. Professoren und Dozenten halten nicht nur Vorlesungen, sondern wirken auch aktiv an der Produktion mit, was für die ideologische Erziehung von Wichtigkeit ist. Studenten studieren, während sie in der Produktion mitarbeiten. Dadurch wird gewährleistet, daß Bildung mit produktiver Arbeit, Theorie mit Praxis verbunden bleiben.

3. Ein anderer wichtiger Punkt der Hochschulreformen ist die Auswahl der Studenten. Uneingeschränkt sollen heute ältere Arbeiter und Bauern mit praktischer Erfahrung zum Studium der Naturwissenschaften und der Technik zugelassen werden. Das Hauptkontingent der Studenten bilden junge Arbeiter, Bauern und Soldaten, die bereits – etwa drei Jahre lang – im Produktionsprozeß gestanden haben, ungefähr 20 Jahre alt sind und das Bildungsniveau der Unter- und Oberstufe der Mittelschule besitzen. Sie werden nur auf Vorschlag der Kollegen in den jeweiligen Produktionseinheiten in die Universität aufgenommen. Auf dem Weg über die manuelle Arbeit wird der Abstand des Intellektuellen zum Volk überbrückt, der Intellektuelle ins Volk integriert und das elitäre Bewußtsein, wie es jedes Studium zu wecken die Tendenz hat, ausgelöscht. Nicht zuletzt wird das dadurch erreicht, daß zu Beginn eines jeden Tags und auch am Ende des Tagewerks die Lehren Mao Tse-tungs studiert werden. Der Tag und das Tagewerk werden im Licht dieser Lehre überprüft[35].

Permanente Revolution

Studium und produktive Tätigkeit in einem militärischen Arbeitsstil sind Wege zur Veränderung des Bewußtseins. Die Veränderung des Bewußtseins hat die Verwandlung des Menschen zur Folge, die Schaffung des selbstlosen Menschen. Diese Einsicht drängte sich Mao Tse-tung auf; ihre Verwirklichung – so meinte er – könnte die negativen Folgen und Erfahrungen der Revolution verhüten und die außenpolitischen Ziele sichern. Zu den negativen Erfahrungen zählt er a) den unkontrollierten Hang der Jugend, das Erworbene, Erreichte und von den Alten Geschätzte in Frage zu stellen, b) die Tendenz der Partei zur Bürokratisierung und zum Revisionismus,

[35] Current Scene, 8. 2. 1969, 7.

ein Bestreben, wie es in der Hundert-Blumen-Periode offenbar wurde. Als Rezept gegen diese Erfahrung empfiehlt sich ihm c) die permanente Revolution.

Man hat diese seine Einsicht gepriesen als eine epochemachende Weiterentwicklung der marxistisch-leninistischen Lehre von der Diktatur des Proletariats. Sie beruht, wie das schon Chou En-lai in Albanien präzisierte, auf der Erkenntnis, auch in einem Land mit einer fünfzigjährigen Diktatur sei für das Volk die Möglichkeit und Gefahr gegeben, in die Restauration des Kapitalismus zurückzuverfallen. Sie gehe von den Bereichen des Überbaus aus; sie greife, nachdem sie sich dort breit gemacht, auf den Unterbau über. Deshalb sei Vorsicht geboten, Achtsamkeit gegenüber dem Überbau. Vorkehrungen müsse man treffen, damit keine verhängnisvollen Überraschungen eintreten [36].

Solchen und ähnlichen Worten, die nur dem Sinn nach wiedergegeben werden, sieht man an, sie sind mit einer pointiert ausgesprochenen Aversion gegenüber der Sowjetunion formuliert. Sie verkünden eine Lehre, die antisowjetisch, aber auch – wie wir zu zeigen versuchten – von innerchinesischen Verhältnissen her motiviert ist.

Man wundert sich nicht mehr, daß Mao Tse-tung die Initiative bei der großen Kulturrevolution ergriffen hat. Der Wille, um jeden Preis die Restauration des Kapitalismus im eigenen Land zu verhüten, leitete ihn. Mao Tse-tung ist der Ansicht, das Volk tendiere zur Verfestigung, zur Dogmatisierung. Wessen es bedürfe, sei eben eine permanente Revolution. Sie sei notwendig, damit der Kampf auf der nationalen und internationalen Ebene mit Erfolg geführt werden könne. Wenn wir nun auf dem Hintergrund dieser Tatsachen, die doch offensichtlich alle auf die Verwandlung des Bewußtseins hintendieren und so die Erschaffung des neuen Menschen, des heroischen Menschen zum Ziel haben – damit auf solche Weise die neue Gesellschaft, die große Einheit, Ta T'ung, oder wie es die Pekinger Ausgabe der gesammelten Werke Mao Tse-tungs übersetzt, die große Harmonie erstehe, und all das in einem als permanent gedachten revolutionären Prozeß – wenn wir auf dem Hintergrund dieser Tatsachen den Schlüssel zum eigentlichen Verständnis suchen, dann müssen wir auf Mao Tse-tungs philosophische Schriften zurückgreifen. Das legt überdies die sogenannte Philosophiekampagne nahe, die seit Sommer 1970 im Gang ist und vor allem die Schulen vom 7. Mai ergriffen hat [37].

Die „Rote Fahne" vom 1. Oktober 1970 schreibt in ihrem Leitartikel, wie sehr führende Kader auf allen Gebieten, insbesondere ältere Kader, der geistigen Leitung Mao Tse-tungs bedürfen. Die Nankinger Tageszeitung vom 28. Oktober 1970 versichert, die Philosophie Mao Tse-tungs sei die theoretische Grundlage der proletarischen Revolution und der Kern der Gedanken Mao Tse-tungs. Hier finden wir also jene Ideen, von denen aus das revolutionäre Geschehen im Sinn Mao Tse-tungs interpretiert werden kann.

[36] Vgl. Peking Rundschau, 5. 7. 1966.
[37] Current Scene, 7. 6. 1971, 11.

Letztlich ist die permanente Revolution nichts anderes als die Anwendung einer bestimmten Einsicht in die Natur der Dinge und ihre Übertragung auf die Gesellschaft, auf die Geschichte, ja auf alle Bereiche der gesamten Wirklichkeit. Es ist die Erkenntnis, daß alle Dinge wesentlich in Bewegung sind und als solche begriffen werden müssen. Die Bewegung selbst wird als Widerspruch, als Überstieg der beiden Zustände Ruhe und Veränderung gefaßt. In beiden spielt sich der Kampf der Gegensätze ab, der durch Veränderung zur Lösung der Widersprüche führt. Die Einheit der Gegensätze ist relativ. Der Kampf der einander ausschließenden Gegensätze ist absolut. Die Verbindung dieser beiden ergibt die Bewegung der Widersprüche in allen Dingen[39]. Das alles kann man in der Schrift über den Widerspruch nachlesen; was sie aber nicht verrät, ist, daß diese Gedanken in dem alten klassischen Buch der Wandlung bereits vorweggenommen sind.

China, Zentrum des Weltkommunismus

Das veränderte Bewußtsein führt den heroisch selbstlosen Menschen herauf. Die permanente Revolution sichert seine Existenz und weckt ein Selbstgefühl, das der Realisierung der hochgesteckten außenpolitischen Ziele gerecht wird. China versteht sich selbst als das Zentrum der Weltrevolution. Moskau sind die Zügel der Weltrevolution entglitten. Mao Tse-tung hat die Führung übernommen. Die kommunistische Weltrevolution – wie sie die Väter in ihrer Reinheit konzipierten – wird von Peking gesteuert. Hier liegt nun der Mittelpunkt der sozialistischen Länder, die dem genuinen Marxismus verpflichtet sind. „Ende des 18. Jahrhunderts", so war in drei wichtigen Presseorganen Pekings zu lesen, „lag das Zentrum der Revolution in Frankreich. Mitte des 19. Jahrhunderts verlagerte sich das Zentrum nach Deutschland. Anfang des 20. Jahrhunderts verlagerte sich das Zentrum nach Rußland, wo der Leninismus hervorgebracht wurde, danach verlagerte sich das Zentrum der Weltrevolution allmählich nach China, wobei die Ideen Mao Tse-tungs entstanden. Durch die große proletarische Kulturrevolution ist China, das Zentrum der Weltrevolution, noch fester und stärker geworden."[40]

China fühlt sich als Zentrum nicht nur der Weltrevolution, sondern der Weltpolitik überhaupt, und das trotz seiner wirtschaftlichen Bedürftigkeit und in vielfacher Hinsicht noch unzulänglichen Industrialisierung. Es bejaht seine Armut, heroisiert sie, begreift sie als Voraussetzung für die Reinheit der marxistischen Lehre. Es preist seine Armut und sieht im wohlhabenden Zustand der westlichen Länder Zeichen der Degeneration und des unaufhaltsam einsetzenden Zerfalls. Mao Tse-tungs Parole, die

[39] Mao Tse-tung, Ausgewählte Werke I, 401.
[40] Radio Peking, 7. 11. 1967, Monitor RIAS 7. 11. 1967, S. 51.

er in Moskau formuliert hat, gewinnt eine neue Bedeutung: „Ostwind siegt über den Westwind." [41]

War China noch vor wenigen Jahrzehnten ein Land von geringer Bedeutung, so zählt es jetzt zu den Großmächten. Es ist neben den Vereinigten Staaten von Amerika und der Sowjetunion zur dritten Supermacht aufgestiegen. Um seine Sympathien werben Staaten der ganzen Welt. Weltpolitik ist heute nicht mehr zu treiben, ohne bei jedem politischen Schachzug auch Peking zu bedenken. Das weiß man in Peking genau. So versteht es sich selbst. Peking versteht sich als Ausgangspunkt weltgeschichtlicher fortschrittlicher Bewegung. Denn als Fortschritt gilt – so naiv das im Abendland klingt – nur, was marxistisch ist, und das nicht nur in Peking, sondern auch in weiten Kreisen des Westens. Das Selbstbewußtsein Chinas ist gewachsen wie noch nie. Daß der Präsident der Vereinigten Staaten selbst – wie hat man ihn noch vor kurzem in chinesischen Zeitungen beschimpft! – der Einladung nach Peking Folge leistet, wird in Peking als Bestätigung der eigenen Weltgröße ausgelegt. Könnte man sich vorstellen, daß Mao Tse-tung nach Washington reist?

Es kommen noch einige Leistungen hinzu, die dieses gesteigerte Selbstbewußtsein erheblich stärken: 1967 hat China die erste Wasserstoffbombe gezündet. 1968 hat es eine sieben Kilometer lange Brücke in der Rekordzeit von nur zwei Jahren fertiggestellt, 1970 den ersten Satelliten mit dem Anpeilkode „der Osten ist rot" gestartet. China ist überdies trotz der Kulturrevolution das einzige Land, das keine ausländischen Schulden hat. Die chinesische Währung, der Renminbi, ist die stabilste der Welt. Die Banken in Hongkong und London tauschen ihn zum günstigsten Dollarkurs.

Können die vorstehend genannten Errungenschaften den Anspruch Mao Tse-tungs auf die Führung des Weltkommunismus rechtfertigen? In der Sicht der Chinesen durchaus! Die Sowjetunion steht nicht mehr auf dem Boden der reinen marxistisch-leninistischen Lehre. Die russische Innen- und Außenpolitik, die im Sinn der Chinesen als Sozialimperialismus und Revisionismus gedeutet werden muß, bestätigt das. Ein degenerativer Prozeß sei dort zu beobachten. Früher war Rußland eine Zitadelle des Kommunismus, und jetzt!?

China hingegen habe keine Ambition, eine Supermacht zu werden. Imperialistische Bestrebungen lägen ihm fern. Überdies habe Mao Tse-tung das Mittel entdeckt, revisionistische Tendenzen in den eigenen Reihen von den ersten Anfängen an wirksam zu beheben und schon in der Wurzel auszumerzen. Weiterhin habe China sich mit allen Entwicklungsländern solidarisch erklärt. Es biete selbstlos wirksame Entwicklungshilfe an und trete als eine Führungsmacht auf, die es versteht, aufstrebende Entwicklungsländer um sich zu scharen. Man hat diese Länder Sturmzentren der gegenwärtigen Weltrevolution genannt. Das Proletariat dieser Länder sei Träger der revolutionären Bewegung; die Industriestaaten stellten die Weltbourgeoisie dar. Der Kampf

[41] Asia Research Centre, a. a. O. 481.

des Proletariates gegen die Bourgeoisie wird in dieser Sicht von Peking her gesteuert und in jeder Weise unterstützt; so lautet das Selbstverständnis Pekings.

Konfuzius hat von der Selbstkultivierung gesprochen, vom Lernen, vom Studieren der klassischen Schriften, von der Pflege der Riten, des Zeremoniells, von der Übung der Tugenden, durch die der Mensch erst eigentlich zum Menschen wird. Etwas Ähnliches verkündet Mao Tse-tung in seiner roten Bibel. Es soll eine neue Gesellschaft auf dem Weg über die gelenkte Umformung und Veränderung des Einzelmenschen entstehen. Wie Konfuzius als Vorbild durch 2500 Jahre den chinesischen Menschen geprägt hat, so soll künftighin das Bild Mao Tse-tungs Wegweiser der Verwandlung des Bewußtseins sein. Von hier aus versteht man den Kult, der mit Mao Tse-tung getrieben wird. Man muß die hymnische Verehrung auf sich wirken lassen, die in einigen Zuschriften und Gedichten auf Mao Tse-tung hörbar sind.

So heißt es in der „Peking Rundschau" vom 26. Juli 1966: „In lebendiger Sprache haben Revolutionäre aus verschiedenen Ländern ihrer grenzenlosen Liebe zum Vorsitzenden Mao und ihrem unendlichen Vertrauen zu der Lehre Mao Tse-tungs Ausdruck verliehen. Sie bezeichnen ihn als den größten Marxisten, Leninisten unserer Zeit und sagen: Wir lieben ihn mehr als unser eigenes Leben. Sie bejubeln die Lehre Mao Tse-tungs als ‚das Leuchtfeuer der Revolution für alle Völker der Welt' und als ‚die nie endende untergehende Sonne'." [42]

Dieser übersteigerte Personenkult Mao Tse-tungs läßt sich als eine Folge der konfuzianischen Vorstellung begreifen, daß der Mensch mehr von Vorbildern als von Gesetzen gelenkt, geprägt und erzogen wird, daß kein anderes Mittel den Menschen so sehr verwandelt wie die Verwirklichung des Vorbilds im eigenen Leben. Mao Tse-tung selbst interpretiert den Personenkult als politische Waffe gegen die Linksbürokratien und gesteht, daß Übertreibungen vorgekommen sind und wohl noch immer vorkommen. Er erklärt sie mit dem Hinweis, daß es dem Volk schwerfallen müsse, die 3000jährige Tradition des Kaiserkults zu überwinden. Die sogenannten „Großen Vier" – Großer Lehrer, Großer Führer, Großer Steuermann, Großer Oberbefehlshaber – sind etwas Lästiges, sagt Mao Tse-tung in einem Gespräch mit Edgar Snow, würden aber früher oder später alle wieder verschwinden bis auf den „Lehrer", nämlich Schullehrer [43].

Erst der Mensch, dessen Bewußtsein im Hinblick auf eine heroische Lebensweise verändert ist, der sich selbst im Dienst für die Gemeinschaft in Selbstlosigkeit und Spontaneität zurückstellt, werde auch auf der internationalen Ebene die Weltrevolution mit Erfolg ins Werk setzen können.

Wie man sich früher an dem Gedanken des Reichs der Mitte berauscht hat, wie man daran das Selbstbewußtsein gestärkt, wie man von hier aus mit einem gewissen Überlegenheitsgefühl auf alle nichtchinesischen Völker herabgeschaut hat, so bildet gegen-

[42] Peking Rundschau, 26. 7. 1966, 7.
[43] Life, 30. 4. 1971.

wärtig der Gedanke, das Zentrum der Weltrevolution zu sein, und zwar unter der Leitung eines Mannes, der China zur Weltmacht geführt hat, jenes Mittel, das dem chinesischen Menschen zum Selbstbewußtsein verholfen hat und verhilft.

Die Veränderung des Bewußtseins kann sich nur in einer permanenten Revolution abspielen. Diese Einsicht ist nicht neu. Sie stützt sich auf die Kenntnis des menschlichen Wesens. Sie ist getragen von dem alten konfuzianischen Glauben an die Güte, ja Besserungsfähigkeit der menschlichen Natur. Es liegt ihr aber auch der Gedanke zugrunde, daß dieses so wandlungsfähige menschliche Wesen den unglücklichen Hang besitzt, stets den Weg des geringsten Widerstands zu gehen und allmählich in der Bewegung, in der tätigen, produktiven Bewegung zu erlahmen.

Die Antwort auf diese Einsicht, gegeben aus unserer Zeit, ist die Forderung nach einer permanenten, perennierenden Revolution, nach einer Revolution, die nie aufhört. Das Wissen um die Notwendigkeit einer stets wachen, lebendigen und immer regen revolutionären Gesinnung kommt aus urchinesischen Quellen. Vielleicht vergessen wir allzuoft, daß in der kommunistischen Welt die Macht von Leuten verwaltet wird, die an die Theorien glauben, die sie verfechten, wenn auch nur, sofern sie der machtpolitischen Zielsetzung nicht im Weg stehen; aber auch an jene, von denen sie nicht oder nur selten sprechen, die kennenzulernen freilich der Westen leider nicht immer für notwendig hält.

Philipp Schmitz SJ

Normenfindung in der Sexualmoral

Mehr als andere Sparten der Ethik ist die Sexualethik versucht, menschliches Handeln nach einem überlieferten Sittenkodex zu beurteilen. Aus mancherlei Gründen, zu denen sicher die Angst vor dem Tabu gehört, drückt sie sich vor der Notwendigkeit, sexuelle Normen immer wieder erneut zu begründen und zu rechtfertigen. Das schadet ihrer eigenen Autorität dann am meisten, wenn der nicht mehr hinterfragte Kodex für einen großen Teil der Menschen fragwürdig geworden ist. Das aber ist mit Sicherheit heute der Fall. Man wird daran herangehen müssen, das lädierte Ansehen der Sexualmoral dadurch aufzubessern, daß man sich auf die allgemeine Normierungstheorie besinnt und diese dann (zunächst einmal unabhängig von traditionellen Normenvorstellungen) auf den Bereich der Sexualität anwendet.

1. Normenfindung durch Erfahrung

Ausgangspunkt jeder sittlichen Reflexion ist das menschliche Handeln. Um dessen innere Strukturen sichtbar zu machen, hat man seit jeher auf seine Motive, Umstände, Ziele hingewiesen. Gewiß vereinfachend, aber doch noch sinnvoll kann man an ihm ebenso zwei große Aspekte unterscheiden, und zwar den Aspekt des Subjekts und den Aspekt des Objekts, den Aspekt des Menschen und den Aspekt der Welt.

Bei der Identifizierung der sittlichen Norm wird man sich einmal dem zuwenden müssen, was man mit „Welt" auszusagen pflegt. Von diesem Aspekt aus betrachtet wird man feststellen, daß sich die Realität als Verlockung und Mysterium, als Versuchung und Anreiz präsentiert, und der Handelnde sich *passiv* von einem Vorgegebenen betroffen erfährt. Diesem passiven Betroffensein entspricht – das lehrt die Psychologie der Versuchung – auf der Seite des Betroffenen, des Subjekts, ein *aktives* Zugehen auf die Welt. Der Mensch hat sich der Verlockung und dem Anreiz immer schon gestellt; er hat die Realität bereits angenommen; er hat sich für das Vorgegebene geöffnet, hat es ergriffen und geformt.

Im Handeln kommen die sich dem Menschen darbietende Welt und der sich der Welt öffnende Mensch für einen Augenblick (Kairos) zur Deckung, wobei in beiden Richtungen Anreicherung mit Wirklichkeit geschieht. Die Welt wird „vermenschlicht" und der Mensch wird in die Welt hinein schöpferisch ausgelegt. (Leider ist der Begriff „Verweltlichung" mit anderen Gehalten besetzt.) Die Dynamik, die in den Begriffen

„Vermenschlichung" und „Weltauslegung" liegt, macht darauf aufmerksam, daß der Prozeß der Evolution im Vollzug der (materialen) Identität nicht zum Stehen kommt, sondern sich auf seinem nicht-widersprüchlichen, irreversiblen und höher führenden Weg[1] zur Vollgestalt von Mensch und Welt entfaltet.

Stellt man diese knappe Analyse in einen ethischen Rahmen und bemüht man sich, die Evolution als ethische Evolution zu verstehen, dann kommen die Begriffe *Freiheit* und *Sollen* ins Spiel. Vermenschlichung wird dann zur Selbstverwirklichung innerhalb der zielgerichteten Entwicklung, zur fortschreitenden Befreiung und transzendentalen Freiheit des Menschen. Schöpferische Weltauslegung, die mit der Vermenschlichung identisch ist, bezeichnet den gleichen Menschen, jedoch nach dem Maß und unter der Einschränkung einer noch unabgeschlossenen Entwicklung; sie zeigt ihn als Sollen. So wie von den beiden Ausgangspunkten Mensch und Welt, so kann auch von Freiheit und Sollen eine (materiale) Identität ausgesagt werden.

Handeln ist *norm*gerecht, wenn es den Menschen darstellt als Freiheit und Sollen, als das Wesen, das sich zwar fortwährend selbst transzendiert, aber zugleich eingespannt bleibt in die Grenzen einer es transformierenden Evolution. Gewiß, Norm ist Konstatierung der Grenze, aber es wäre ein schwerwiegendes Mißverständnis, wollte man allein das aus dem Wort heraushören. Stets bleibt sie auch Darstellung von Freiheit. Nur unter beiden Modi, dem negativen Modus der Eingrenzung und dem positiven Modus der Freiheit, ist sie Ort der Auslegung von Mensch und Welt. Norm ist Eröffnung von Wirklichkeit und zugleich deren Infragestellung. Norm ist Behauptung, Aussage, Darstellung und zugleich Eingrenzung, Negation und Kritik. Norm ist Ermöglichung von Freiheit in der Begrenzung.

Inhaltlich betrachtet ist sie Spezifikation des allgemeinen Sinngefüges des Menschen, seiner Natur. Wie diese ist sie zunächst aus sozialer Sinndeutung verstehbar, doch zeigt sie auf einen ganz bestimmten soziokulturellen Horizont. Wie diese meint sie letztlich das handelnde Subjekt, doch sieht sie es in einem bestimmten Grad der Entwicklung. Wie diese ist sie historisch-relativ, doch sie zeichnet den Bezugsrahmen der hier und jetzt gültigen Relativität. Wie die Natur versteht sie sich als Stadium der Gestaltung von Welt, doch in ihrer Aussage sucht sie deren Position genau zu bestimmen. Wie die Natur ist sie letztlich im Absoluten verankert, doch sie beweist diese Verankerung in der Vermittlung bestimmter anderer höherer Werte. Die Norm ist Spezifizierung der Natur dadurch, daß sie das „Schon" menschlicher Entwicklung positiv behauptet und das „Noch-nicht" ihrer Vollgestalt „kritisiert". Ihre Konkretheit ist ausgerichtet auf Ganzheit und Dauer[2]. Mit anderen Worten: Norm umschreibt nicht den einzelnen körperlichen Akt, nicht die ideale Endgestalt von Natur, sondern

[1] Vgl. W. Bröker, Der Sinn von Evolution. Ein naturwissenschaftlich-theologischer Diskussionsbeitrag (Düsseldorf 1967).

[2] Auf die Richtung der konkreten Bestimmung der Natur macht aufmerksam: B. Schüller, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, in: Theologie und Philosophie 45 (1970) 526–550.

das konkrete Sinngefüge, das zwischen beiden liegt, die Konkretheit im Strahlkreis von Umfassung und Ausdehnung.

Erkannt wird die Norm aus dem Vollzug von Vermenschlichung und Weltauslegung, aus dem Identitätsvollzug von Freiheit und Sollen, aus dem sittlichen Handeln selbst. Norm-Erkenntnis ist Einheitsvollzug von Erkenntnis und Tun, Weltauslegung in der Form von Weltveränderung, Erschließung des Humanum im Humanisierungsprozeß. Sie ist Erkenntnis aus der Praxis und wird mit Recht „praktische" Erkenntnis, Er-Fahrung genannt. Sie schließt ein: Erproben, Lernen, Experimente.

Von der sittlichen Erkenntnis der Norm muß ihre *Formulierung* unterschieden werden. Wenn sie sich nämlich zwar einerseits auf das konkrete Handeln bezieht, aber andererseits die Totalität der möglichen Endgestalt des Menschen antizipiert, dann muß in ihrer Bezeichnung die Unmittelbarkeit des Faktischen überstiegen werden. Erst in der Wiederholung treten Strukturen des Handelns zutage, die vorstellbar sind. Aus dem Gewohnten und dem Rezipierten tritt im Lauf der Zeit das Sichtraster hervor, das geeignet ist, die sittliche Norm auch rational begrifflich einzufassen. Die Formulierung muß der Praxis nicht immer adäquat geblieben sein. Grobeinstellungen und allgemeine Verhaltensmuster sind häufig der Preis für das notwendige Zurücktreten vom unmittelbaren Vollzug und von lebendiger Praxis. Ja, manchmal mag sie auf längere Zeit sogar eine Fehlinterpretation widerspiegeln, ohne daß diese stets vorhandene Gefahr dazu verleiten dürfte, auf Formulierung überhaupt zu verzichten. Es scheint unvermeidlich, daß sie mal zu abstrakt, mal zu voreilig, mal zu „praktisch", mal zu „kasuistisch" ausfällt. Die Mitte zu finden, ist Aufgabe einer guten Formulierung, deren Aspekte sich in einem Begriff wie *„Modell"* gut zum Ausdruck bringen ließen[3].

2. Normenerkenntnis in der Sexualethik

Es ist unbezweifelbar, daß sexuelles Verhalten normgerichtet ist. Fraglich ist die Formulierung der Norm. Das ist nicht in erster Linie als ein Versagen der Ethik und Moraltheologie anzusehen. Normen zu finden und zu formulieren ist Privileg des sittlich Handelnden. Der wissenschaftlichen Reflexion wie der rechtlichen Kodifizierung kommt lediglich eine subsidiäre Funktion zu. Sie dürfte in diesem Fall darin bestehen, den Prozeß der Normenfindung in seinen einzelnen Phasen sichtbar zu machen. Die Moraltheologie hat dabei auf die Stelle aufmerksam zu machen, an der eine christliche Deutung und Konstitution von Norm und Wirklichkeit ansetzt.

[3] H. Ringeling, Emanzipation und ethische Gewißheit, in: Zschr. f. Ev. Ethik 13 (1969) 65–75. Ringeling ist der Ansicht, daß die Suche nach einer neuen Vermittlung der Norm sich „auf allgemeine Strukturen, Muster, Rahmen richten müsse, welche dem menschlichen Verhalten in den Mannigfaltigkeiten neuerlich zur Orientierung verhelfen" (65).

2. 1 „Induktiver" Zugang zu den Normen der Sexualethik

Um der die Freiheit behauptenden und der sie zugleich kritisierenden Norm im Bereich der Sexualität zu begegnen, hat man – das legen die vorausgegangenen Überlegungen nahe – zuerst und vor allem die Realität der Sexualität selbst zu untersuchen, und zwar so, wie sie sich im erfahrungserhellten Augenblick des Handelns darstellt. In diesem Schnittpunkt von Vermenschlichung und Weltauslegung, dem Identitätsvollzug von Subjekt und Objekt, dem Spezifizierungsakt der menschlichen Natur, offenbart sich ihre Rolle. Hier kann man sie entdecken als den dynamischen Charakter der Entwicklung, als die geschichtliche Form des Vollzugs, als die bestimmte Gestalt der soziokulturellen Situation, als ein Stadium in der Entwicklung des Ich, als eigene Weise der Beziehung zum Absoluten.

Der allein mögliche Weg der Normenfindung, den man damit beschreitet, die Erfahrung, führt auch dann zum Ziel, wenn man natürlichen Menschenverstand walten läßt, Alltagsbeobachtungen anstellt, seine Lebenserfahrung befragt. Ethik und Moraltheologie können jedoch nicht darauf verzichten, sich in ein kritisches Gespräch mit Einzelwissenschaften zu begeben[4].

Ohne den Anspruch zu erheben, die wichtigsten Züge hervorzuheben, wollen wir hier auf einige Ansatzpunkte, die sich aus einem Gespräch mit Psychologie und Soziologie ergeben könnten, hinweisen.

2. 11 Das Phänomen „Entwicklung"

Mehr als bisher wird die Sexualmoral die Erkenntnis der Psychoanalyse ernst nehmen müssen, daß Sexualität sich allmählich auf Genitalität hin entwickelt. Einzelne Reifungsperioden und möglicherweise den Vollzug der Freiheit einschränkende emotional-psychische Phasen der Sexualentwicklung verlangen eine spezifische Wertung. Um dieser Einsicht zum Durchbruch zu verhelfen, wird man nicht nur im kollektiven (phylogenetischen), sondern auch im individuellen (ontogenetischen) Sinn den Typ einer evolutionären Ethik anvisieren müssen. Wenn man nämlich annehmen kann, daß jedes Stadium auf dem Weg zur Endgestalt der Menschheit sowie zur Vollgestalt des Einzelmenschen durch eine je eigene Sinnstruktur gekennzeichnet ist, dann wird man den einzelnen sexualen Reifestadien (Masturbation), den Lern- und Einübungsprozessen (voreheliche Geschlechtsbeziehungen, Zweitehe) und die Einseitigkeit neurotisch fixierter Partialtriebe (Homosexualität) sittlich richtiger interpretieren können. Man wird dann vielleicht davon abkommen, eine sittliche Handlung entweder von

[4] Im Anschluß an den bekannten Artikel H. Schelskys, Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? (in: Zschr. f. Ev. Ethik 3 [1959] 129 ff.) gibt J. Moltmann (Die Wahrnehmung der Geschichte in der christlichen Sozialethik, in: J. Moltmann, Perspektiven der Theologie, München, Mainz 1968, 149–173) eine klare Darstellung der Schwierigkeiten und positiven Ansätze eines interdisziplinären Gesprächs von Theologie und Soziologie.

der transzendentalen, noch nicht realisierten Sittlichkeit des Ideals der Freiheit oder aber von dem anderen Extrem einer konkreten äußeren Tat her beurteilen zu wollen. Nicht die in der autoerotischen Fixierung möglicherweise zu erlebende Freiheit und auch nicht der äußere Akt der Selbstbefriedigung, sondern das aus beiden zusammengewachsene (konkrete) Sinngefüge gibt Aufschluß über den sittlich zu verantwortenden Stand der Entwicklung.

Diese Einsicht würde – um ein anderes Beispiel anzuführen – auch die einstmals heiß debattierte Frage nach dem objektiv sittlich bedeutsamen Wert („materia gravis") innerhalb der Sexualethik in einem anderen Licht erscheinen lassen. Wenn man nämlich als objektiv bedeutsam eine solche sittliche Realität bezeichnet, die der Freiheit als Vermittlung eines ganzheitlichen und dauerhaften Vollzugs dient, dann ist es nicht einzusehen, warum es im Bereich der Sexualität nur objektiv bedeutsame Werte geben soll[5]. Die Psychoanalyse kann überzeugend nachweisen, daß nicht nur bei Neurosen, bei denen das Strebevermögen tatsächlich an gewisse Mechanismen entäußert ist, sondern auch auf den einzelnen sexualen Entwicklungsstufen die Geschlechtlichkeit nicht einen solchen Bedeutungsgehalt anzunehmen imstande ist, daß sie Ort einer totalen und dauerhaften Selbstverwirklichung in Freiheit werden kann. Die empirischen Untersuchungen lassen einen überdies allen Ernstes fragen, ob es je einen einzelnen äußeren Akt sexuellen Verhaltens geben könne, der die gesamte Entwicklung in sich einfangen und damit als einzelner einen objektiv sittlich bedeutsamen Wert realisiert[6]. Sexualität als Entwicklung betrachtet läßt das zumindest als fraglich erscheinen.

2. 12 Funktionales System und „Erfahrung"

Entwicklung ist nicht die Ausfaltung eines präformistisch eingeschlossenen Plans, sondern sie wird von ihrem Subjekt, dem Menschen, aktiv vorangetrieben. Sexualität bedarf der Kultur, und umgekehrt kommt bei der Ausformung der Kultur dem sexuellen Trieb keine geringere Funktion zu als Sprache und Werkzeugbildung. Nach H. Schelsky spricht nichts dagegen, in der kultivierenden „Regelung der Geschlechts- und Fortpflanzungsbeziehungen des Menschen die primäre Sozialform zu erblicken"[7].

Das hier sichtbar werdende funktionale Beziehungssystem zwischen Sexualität als Trieb und ihrer soziokulturellen Organisation, das durch Psychologie und Soziologie deutlich herausgestellt wird, müßte im verstärkten Maß für die ethische Reflexion

[5] Es ist dabei relativ nebensächlich, ob man – wie es B. Schüller (Gesetz und Freiheit, Düsseldorf 1966, 106–110) tut – das nun so ausdrückt, daß die „Realität Vermittlung für das Grundverhältnis des Menschen zu Gott ist" oder ob man – den unmittelbaren Erkenntniszugang erläuternd – der Tatsache Ausdruck verleiht, daß die gemeinte Realität die innere Konstitution der Gemeinschaft ist.

[6] Vgl. die leider nur historische Darstellung der Frage: K. H. Kleber, De parvitate materiae in sexto. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie (Regensburg 1971).

[7] H. Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955) 9.

fruchtbar gemacht werden[8]. Es müßte gezeigt werden, wie der noch ungerichtete und undeterminierte Sexualtrieb auf Institutionalisierung drängt, und umgekehrt, welche Bedeutung der Institutionalisierung für die Stabilisierung und Garantierungen von Triebbefriedigungen zukommt. Es müßte der Blick dafür geschärft werden, wie von der sozialen Überformung des Phänomens das „biologisch Sinnvolle" (Fortpflanzung), mit dem der Trieb immer verbunden ist, interpretiert und gegen auftauchende Konflikte geschützt werden kann[9]. Ethik und Moraltheologie werden Verständnis dafür entwickeln müssen, daß die Organisation auf „etwas außerhalb ihrer Gegenständlichkeit Liegendes" [10] gerichtet sein kann; denn wie die ästhetische Form auf von seinem Objekt verschiedene Bewußtseinsstrukturen verweisen kann, so können die Institutionen und Symbole einer bestehenden sexuellen Organisation anwesende Herrschafts-, Ideologie- und Konsumverhältnisse anzeigen und aktualisieren.

Was die beste Organisation heterosexueller Beziehungen ist, was die möglichen Formen von Geschlechtsbeziehungen innerhalb der Ehe (Geburtenkontrolle) sind, was im neutralen Vergleich zwischen Befriedigung und Enthaltsamkeit höher zu veranschlagen ist, das wird zuerst einmal in einem soziologisch und psychologisch zu bestimmenden Gesamtzusammenhang gewürdigt werden müssen. Die ethische Bewertung hat auf induktivem Weg zuerst einmal mit der Analyse dieses variablen, relationalen, funktionalen Systems zu beginnen, dessen aktuelles Gleichgewicht niemals unabhängig von den konkreten Umständen bestimmt werden kann. Die ethische Erkenntnis wird zunächst einmal Erfahrung sein in dem Sinn, daß sie das phänomenhaft und empirisch Vorgegebene zu verstehen lernt und durch Experimente in seinen inneren Sinn eindringt[11].

Der Begriff „Lernen" erläutert die Einsicht, daß es dabei nicht nur auf die Erfahrung des einzelnen sittlich Handelnden ankommt, sondern auf die Erfahrung anderer, die sich in Anleitung und Erziehung bewährt. Ihre Instanzen können die Wissenschaft sein (Psychologie, Soziologie, Pharmazeutik), die Politik (z. B. sexuelles Verhalten nach der sowjetischen Revolution), die Organe der Massenkommunikation.

[8] Ähnliche Beziehungen zeigen sich in dem anderen gewaltigen menschlichen Trieb, der Aggression. „Weil Individuen und Gruppen", so F. Hacker, „nur eine gewisse Quantität freier Aggression ohne Gefährdung ihres Lebens ertragen können, müssen sie kraft ihrer Symbolfähigkeit und ihrer Einbildungskraft Institutionen schaffen, die einen Teil der freien Aggression abfangen, aufnehmen, regeln und in bestimmte Bahnen lenken" (F. Hacker, Aggression. Die Brutalisierung der modernen Welt, Wien, München, Zürich 1971, 82).

[9] Vgl. die sehr interessante Untersuchung zur Soziologie der Empfängnisverhütung: F. W. Menne, Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität (München 1971).

[10] Peter Stromberger, Befreiung der Sexualität? in: A. Grabner-Haider (Hrsg.), Recht auf Lust? (Wien, Freiburg, Basel 1970) 56.

[11] Vgl. als Beispiel: W. Molinski, Pastoraltheologische Überlegungen, in: F. Oertel (Hrsg.), Lieben vor der Ehe? (1969): „Die freiwillige Aktualisation der Geschlechtlichkeit vor der Ehe ist demnach sinnvoll, sofern sie dazu dient, den Sinn der Geschlechtlichkeit verstehen und deuten zu lernen und eine ihrem Sinn entsprechende Verwirklichung ein- und auszuüben" (48).

Erfahrung selbst aber deutet wie die soziale Organisation über sich selbst hinaus auf ethisch-personale Aussage. Die praktische Erkenntnis, die mit der Erforschung der ersten empirischen Wirklichkeit begann, drängt weiter, um die ganze Realität, mit der sie sich konfrontiert sieht, auf die innere Normhaftigkeit zurückzuführen. Sie sucht voll zu ermitteln, wie Sexualität Freiheit ermöglicht und noch begrenzt.

2. 13 Sexualnatur und „Modell"

Nicht jede soziale Organisation erweist sich als gleich geeignet für die sexuelle Praxis und nicht jede sexuelle Praxis ist mit gleichem Erfolg Fundament von Kultur und Sozialform. Es gibt einen Standard, der anzeigt, daß das funktionale System offensichtlich nochmals im Dienst eines umfassenden Ganzen steht. Die soziale Organisation ist nicht nur Regelung des Triebs und der Trieb nicht nur Steuerung von Verhaltensmustern, beide zusammen potenzieren menschliche Möglichkeiten, bestimmen den Menschen in allen Bereichen des Daseins.

Will man darangehen, diese menschliche Ganzheit systematisch zu beschreiben, wird man sich der Kategorien bedienen dürfen, die eine transzendentale Reduktion aus jeder Art sittlichen Handelns gewinnen kann. Mit Hilfe von den Menschen einfassenden Grundbegriffen (Sozialität, Individualität, Beziehung zu Zeit [Geschichtlichkeit], Beziehung zu Welt [Evolution], Beziehung zum Absoluten) könnte der Beweis erbracht werden, daß für die Funktion sowohl des Triebs und der sozialen Organisation als auch für ihr Verhältnis zueinander das Humanum das Ziel ist. Tatsächlich läßt sich nachweisen, daß die soziale Organisation den „Menschen weitgehend von der unmittelbaren und bewußten Konfrontierung mit seinen Trieben entlastet" [12] und ihn gesellschaftlich sichert. Ebenso kann man zeigen, daß dabei die Individualität gestärkt wird, in der Erfüllung des Lustbedürfnisses und durch die dauerhaften Verhaltensnormen sein „moralisches Selbstgefühl stabilisiert und bestätigt wird". Man kann einsichtig machen, wie Dauer und Zielgerichtetheit der Entwicklung und der Beitrag zum Wachstum der Welt (in der Artfortpflanzung) und schließlich die Persönlichkeit entfaltenden höheren Seinsformen der Liebe, Hingabe und Gläubigkeit den Menschen auferbauen.

Besteht kein Zweifel, daß der Mensch das Ziel des Systems ist, so ist doch ein Unterschied zu den bisherigen Wertungen auffällig. Er ist nicht Funktion, sondern Stiftung und Begründung. Die Realität der menschlichen Sexualnatur in all ihren Dimensionen (nicht allein die „natura biologica" und nicht die „natura metaphysica" der abstrakten Menschlichkeit, sondern die „natura physica" des konkreten Menschen) ist der Grund, aus der die Sexualität ihre Freiheit und ihre Kraft schöpft. Die Behauptung, die das erste Kennzeichen der Norm sein soll, schließt in sich Stiftung, Gründung, Konstitution von Realität, und die Kritik, ihr

[12] Vgl. zum folgenden H. Schelsky, Die Abnormen und die Gesellschaft, in: H. Giese (Hrsg.), Die sexuelle Perversion (Frankfurt 1967) 368–384, 382.

zweites Kennzeichen, weist darauf hin, daß diese von einer Realität ausgehen, die gemessen an ihrer Vollendungsgestalt noch begrenzt und eingeschränkt ist, daß damit auch die zu gründende und zu konstituierende Realität noch in Frage steht.

Die Konstitution kann hier nur wieder formal ausgesagt werden. Das bleibt in der ethischen Reflexion häufig ihr Schicksal. Nur selten wird sie material-inhaltlich bestimmt. Der Grund dafür ist offensichtlich. Da an dieser Stelle die metaethische Begründung der Ethik und Moraltheologie in den Blick kommt, endet hier gewöhnlich der Konsens. Für den Christen ist sowohl die begründende Realität als auch das Ideal der letzten Verwirklichung Christus, der in seiner Auferstehung und in seinem Tod zur Behauptung und radikalen Infragestellung von Wirklichkeit geworden ist, zur Norm, die den, der an ihn glaubt, innerlich prägt und umgestaltet. Ein Grund dafür, daß auch für den Christen diese letzte Begründung oft so wenig attraktiv erscheint, liegt wohl auch darin, daß man sich in einer christlichen Sexualmoral oft zu einseitig auf die Darstellung der durch Christi Tod vorgestalteten Sinnhaftigkeit von Opfer und Entsagung beschränkt hat, seine fortdauernde Kraft der Liebe als Wirklichkeitskonstitution dagegen zu wenig gesehen hat. Die Sexualmoral ist nicht genügend Moral der Auferstehung gewesen.

2. 2 Normenfindung in der Sexualethik

Die Ergebnisse des Gesprächs mit Psychologie und Soziologie haben vor allem eines deutlich gemacht: das faktisch Sexuelle als in sich stehendes, unveränderliches Faktisches gibt es nicht. Das, was man gern als das „Natürliche" apostrophiert, gibt es nur in der Überformung durch den geschichtlichen Menschen[13]. Natur findet sich nur als Kultur.

Daraus ergibt sich etwas anderes: Der erste Ring der Erklärung von Sexualität ist nicht die biologische, nicht die psychische, sondern die soziale Sinndeutung. Die Frage nach der Norm, die Ermöglichung von Freiheit im Modus von Behauptung und Kritik sein soll, muß hier ansetzen.

2. 21 Intersubjektivität

In einem ersten Schritt läßt sich die Norm als Katalysator für Freiheit und schöpferische Gestaltung einer Gemeinschaft verstehen. Wer darüber im unklaren ist, welcher Norm er in seinem sexuellen Verhalten zu folgen hat, mag sich zuerst die Frage vorlegen, was an seinem intendierten Tun der Gemeinschaft schadet oder sie aufbaut und welche Verantwortung er ihr gegenüber trägt.

[13] Das lassen Untersuchungen wie der Kinsey-Report oder die Umfragen des Hamburger Instituts für Sexualforschung häufig außer acht.

Diese Frage nach der Intersubjektivität und die Besinnung auf die eigene Verantwortung richtet sich naturgemäß zunächst auf den *Partner*. Das „Ja" oder das „mea culpa" vor ihm offenbaren am ehesten die Norm, von der die eigene Sexualität gefordert ist. Ideologische Postulate des Konsums, der Freizeit und des jeweiligen politischen Systems zum Beispiel, in denen die Gesellschaft eigenständige, von der Subjektivität und Praxis sich entfernende Folgerungen erhebt, können so als menschen- und liebesfeindlich entlarvt werden.

Über den Partner hinaus hilft die *Gruppe* dem Bedenken von Verantwortung, in deren Rahmen gewöhnlich das Beziehungsnetz von Verhaltensformen und -normen ausgebildet wird[14]. Die Psychologie erklärt, daß innerhalb der sexuellen Aufklärung, die ja auch ein Prozeß der Normenfindung ist, den sogenannten „Peergroups", d. h. der Gruppe der Altersgenossen, Kollegen und Bandenmitglieder eine besondere Rolle zugesprochen werden muß. Sie bilden offensichtlich die konkrete, sozial und kulturell faßbare Gemeinschaft, die den Grad der Gefühlsnähe und Unmittelbarkeit erreichen, die für die Ausbildung von Verhaltensnormen die notwendigen Voraussetzungen bietet[15]. Bei dem Bemühen, sich die Meinung dieser Gruppe vorzustellen, wird auch die Frage nach der Norm einer Klärung nähergebracht.

Drittens stellt die Frage gegenüber der *Gesamtgesellschaft* einen Schlüssel der Normenfindung dar. Das kann z. B. an einem Phänomen wie der Prostitution beobachtet werden. In Verkennung der eigenen Verantwortung projizieren Glieder der Gesellschaft Triebverdrängungen, Schuldgefühle und Konflikttatbestände innerhalb der eigenen Sexualität auf einen bestimmten Kreis, der zum Sündenbock abgestempelt wird. Die räumliche Isolierung, die gesellschaftlich ausgeübte Kontrolle (Polizei, Gesundheitsdienst, etc.), aber auch die bewußten und halbbewußten Erwartungen sind Manifestationen einer (in dieser Form fehlgeleiteten) Verantwortung. Wäre der einzelne, der Glied dieser Gesellschaft ist, bereit, Konflikte und Schuld auf sich zu nehmen, dann wäre ein weiterer Schritt zur Erkenntnis der Norm getan[16].

Auf allen Stufen der Beziehung zum Partner, zur ethischen Formgruppe, zur Gesamtgesellschaft darf man sich nicht damit begnügen, die Intersubjektivität konformistisch zu behaupten und anzunehmen. Soll sie die Norm vermitteln, dann darf

[14] Nach K. Lorenz (Das sogenannte Böse, Wien 1966, 349) besteht die Idealgruppe aus 15 Naturmenschen.

[15] Interssant ist die gruppendynamische Erfahrung, daß die Bildung von Normen von einem Gruppenklima abhängig ist, wobei die einzelnen Strukturen der Gruppe auf Familienkonstellationen zurückgeführt werden können (Gruppenleiter/Vater, Gruppe als solche/Mutter, etc.).

[16] Ähnliche Tabus sind nach Th. W. Adorno (Eingriffe, Frankfurt 1970, 99–124) der Kult des unschuldigen Kindes, die Homosexualität, etc. Der hier wirksame Mechanismus kann auch am Freudschen Verständnis des Verbrechens verdeutlicht werden: Nach dem Begründer der Psychoanalyse ist beim Verbrecher das Schuldgefühl, also die nicht eingelöste Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft, früher als das Verbrechen. Das Verbrechen wird begangen, um durch die zu erwartende Strafe die Verantwortung anzunehmen und das Schuldgefühl zum Verschwinden zu bringen. Freud stützt diese Überlegung mit Theorien des Mordes an dem Vater der Urhorde, des Ödipuskomplexes und der Triebverdrängungen.

ihr ein Element der Kritik nicht fehlen. Zwar vollzieht sich die Bildung der Norm innerhalb einer Gemeinschaft (mit Gefälle zu Personen von hohem Status) – aus diesem Grund sind Unterwerfung, Loyalität und sogar Gehorsam für die Normenfindung unerläßlich –, um jedoch zu verhindern, daß sich diese gleiche Gemeinschaft nur identisch reproduziert, muß in der Annahme ein anderes Element der Infragestellung, der Reform und notfalls der Auflehnung wirksam sein[17]. Das trifft für alle traditionellen Normensysteme zu, die unerträgliche Belastungen mit sich bringen, wenn sie nicht mehr kritisch hinterfragt werden. Für die Sexualmoral war das zu lange der Fall.

2. 22 Institution und Symbol

Die Intersubjektivität stellt sich selbst in Institutionen und Symbolen dar, welche – wie wir sahen – den Trieb stabilisieren, ihn bei Konflikten schützen und die mit ihm verbundene Befriedigung dem Individuum garantieren. Es legt sich daher nahe zu fragen, was diese für eine weiterführende Erkenntnis der sittlichen Norm hergeben.

Man kann zweifellos – um ein Beispiel zu nennen – die Ehe (in einem bestimmten funktionalen Zusammenhang von Trieb und sozialer Organisation) als ideale Verwirklichung der Geschlechtlichkeit ansehen. Ethnologische Studien, welche die Polygamie als Vergleich anbieten, Statistiken über die Häufigkeit von Ehescheidungen und vorehelichen Beziehungen in einer monogamen Ordnung, eine Aufklärung über die sozio-ökonomischen Implikationen der bestehenden Eheordnung zwingen jedoch dazu, die Institution auf ihren eigentlich menschlichen Gehalt hin in Frage zu stellen.

Ebenso können Sexualsymbole die sittliche Norm erschließen helfen. Der Tanz, der Partnerbeziehung zum Ausdruck bringt, aber ebenso eine Vielzahl sozialer, kultureller und kultischer Bedeutungsnuancen verkörpert, kann als Darstellung menschlicher Freiheit innerhalb einer bestimmten Kultur verstanden werden. Der Kuß, nach Verhaltensforschern[18] eine ritualisierte Brutpfleghandlung, offenbart in der weiten Skala von sowjetischen Brüderküssen bis hin zu den Zärtlichkeiten liebender Paare die Breite durch sie signalisierter sittlicher Einstellungen. Die keine – oder nur zum Teil – sexuelle Bedeutung annehmende Nacktheit ist ein weiteres Beispiel.

Auch bei der ethischen Befragung von Institutionen und Symbolen bleibt festzuhalten, daß sie nicht stabile, konformistisch festzuhaltende Interpretationen sind. Neben – oder besser in – ihrer sittlichen Annahme ist Kritik eingeschlossen. Diese mag am Anfang (wie im Fall der bürgerlichen Eheauffassung) in der Form eines unreflek-

[17] Der Grund liegt darin, daß die Neigung zum Konformismus offensichtlich vorsittlich ist. Das ist psychologisch vor allem durch das bekannte Milgram-Experiment nachgewiesen worden, zu dem I. Eibl-Eibesfeld kommentierend feststellt: „Nicht allen der uns angeborenen Neigungen sollen wir unbedingt nachgehen. Das gilt insbesondere für den Gehorsam und die Loyalität. Beide Dispositionen bieten sich für den Mißbrauch durch Demagogen an. Sie sind in diesem Sinne nur bedingt ein ethischer Wert" (I. Eibl-Eibesfeld, Liebe und Haß, München ^{4}1971, 123).

[18] W. Wickler, Sind wir Sünder? (München, Zürich 1969) 238.

tierten Protests bestehen. Oder es mag im Bewußtsein aufscheinen, daß bestimmte Bilder, Gewohnheiten, Mythen ihre Bedeutung verlieren und auf die Stufe der Wirkungslosigkeit oder gar Lächerlichkeit herabsinken. Jedenfalls ist sie notwendig, um die Norm als Norm zu begreifen. Man wird das leicht einsehen, wenn man bedenkt, „daß auch die von der Norm abweichenden Mitmenschen uns im Grundsätzlichen gleichen“ [19], d. h. dieselbe Wirklichkeit lediglich von zwei Seiten betrachtet wird. Die Aussage der Kritik ist, daß die bisherigen Institutionen und Symbole nicht mehr oder nicht mehr im gewohnten Maß menschliches Potential freisetzen, keine echte gesellschaftliche Befreiung mehr sind, ihre Kommunikations- und Verständigungsfunktion eingebüßt haben, daß Antriebe, die innerhalb der Gruppe aufkommen, durch sie nicht mehr eingefaßt und im Gruppenprozeß fruchtbar gemacht werden, daß die sexuelle Praxis nicht mehr einen problemlosen Zugang zum Glück verschafft. Das Ziel von Behauptung und Kritik – z. B. von Ehe zusammen mit ihrer Infragestellung durch außer- und voreheliche Geschlechtsbeziehungen – ist die Norm.

2. 23 Freiheit und Modell

Die Kritik macht noch mehr als die Behauptung darauf aufmerksam, daß Norm Wirklichkeitsetzung ist [20]. In ihr wird jenseits der Beschreibung Feststellung des Subjekts, Konstituierung der Realität aktualisiert. Aus der Tat der unterscheidenden (kritischen) Freiheit, die Wagnis ist und letzter abstrakter Garantie und Sicherheit entbehrt, gewinnt die Sexualnatur ihre spezifische Gestalt. Seine den Konformismus durchbrechende Freiheit verwirklicht den Menschen als soziales und individuelles, als auf Welt, Geschichte und Transzendenz angelegtes Wesen.

In der Normenfindung wird darum der Erfahrbarkeit von Freiheit eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden müssen. Da sie sich durch jede menschliche Tat und alle sittliche Erkenntnis hindurchzieht, treten durch sie Realität, Inhalt und Form der Sexualität in unser Bewußtsein, und zwar zuerst wiederum unter sozialem Aspekt, d. h. in der Begegnung mit dem anderen.

Versucht man, die darin eingeschlossene Norm mit Rücksicht auf diese Erfahrung zu formulieren, dann macht es sich erschwerend bemerkbar, daß die Norm als Beschreibung und die Norm als Setzung in Spannung zueinander stehen. Es scheint unmöglich, die Aktualität der Praxis und die auf ihr aufbauende Theorie, die das Wesen des Menschen möglichst umfassend darstellen soll, zusammen wiedergeben zu können. Wie soll die Norm der Situation und den Umständen verhaftet bleiben, nicht zur Ideologie herabsinken, nicht zu einem konservativen Mittel des Gewöhnlichen und Üblichen erstarren, eine überschaubare Ganzheit andeuten und zugleich den Augenblick (Kairos) erfassen?

[19] I. Eibl-Eibesfeld, Liebe und Haß, 122.

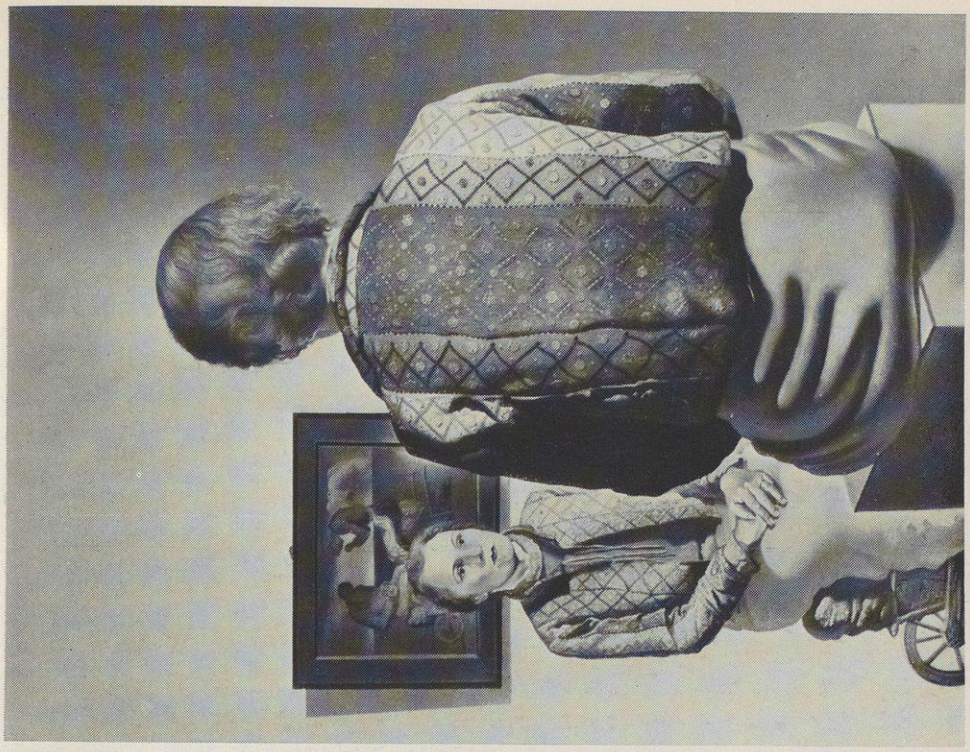
[20] Fragen dieser Art wurden traditionell nicht selten unter der Überschrift Scham behandelt; sollte sie doch das Vermögen sein, die Sexualität als Sittlichkeit garantiert; vgl. M. Scheler, Über Scham und Schamgefühl, in: Schriften aus dem Nachlaß I (Bern 1957) 65–154.

Wir haben früher gesagt, das sei möglich in einer Vorstellung des Modells, das Aussage und Kritik zugleich sei, das als „universale concretum", als ein in der Evolution und Geschichtlichkeit stehendes Verhalten, immer zugleich allgemein und konkret sei. Als plastisches Gebilde, das sich im Lauf einer Handlungsgeschichte als Folge unendlich vieler schöpferischer Freiheitsentwürfe weiter ausgestaltet hat, so allgemeiner geworden ist, aber dennoch nicht aufgehört hat, praxisbezogen zu sein, vermag es die Erfahrung der Freiheit sichbar zu machen.

Das wird deutlich, wenn die Attribute betrachtet werden, die unsere heutigen Erwartungen an die Sexualität charakterisieren: personal, erfüllend, integrierend, anreichernd, ungezwungen, befriedigend, Freude spendend. Viele spiegeln auf ihre Weise den Erlebniswert von Freiheit wieder, ihre schöpferische Kraft und ihre kommunikative Dynamik.

Es mag ein Zeichen der unabgeschlossenen Diskussion sein, daß es keine einzige Formulierung des Modells gibt. Solange die behauptende und sich zugleich selbst in Frage stellende Freiheit das konkrete Verhalten bewußt bestimmt, ist jedoch der Weg zur Norm nicht verschlossen.

[21] Der Traktat über die Keuschheit (castitas), die in vieler Hinsicht die Leitvorstellung für die Behandlung der Geschlechtlichkeit erarbeitete, behandelte Geschlechtlichkeit (individualistisch und vom Erleben der die Ratio gefährdenden Lust her) unter dem Aspekt der Temperantia, die Freiheit disziplinieren sollte. Die Verkürzung wurde zum Teil in einer ausführlichen Aktenlehre (actus perfecti, completi, etc.) wieder wettzumachen versucht.



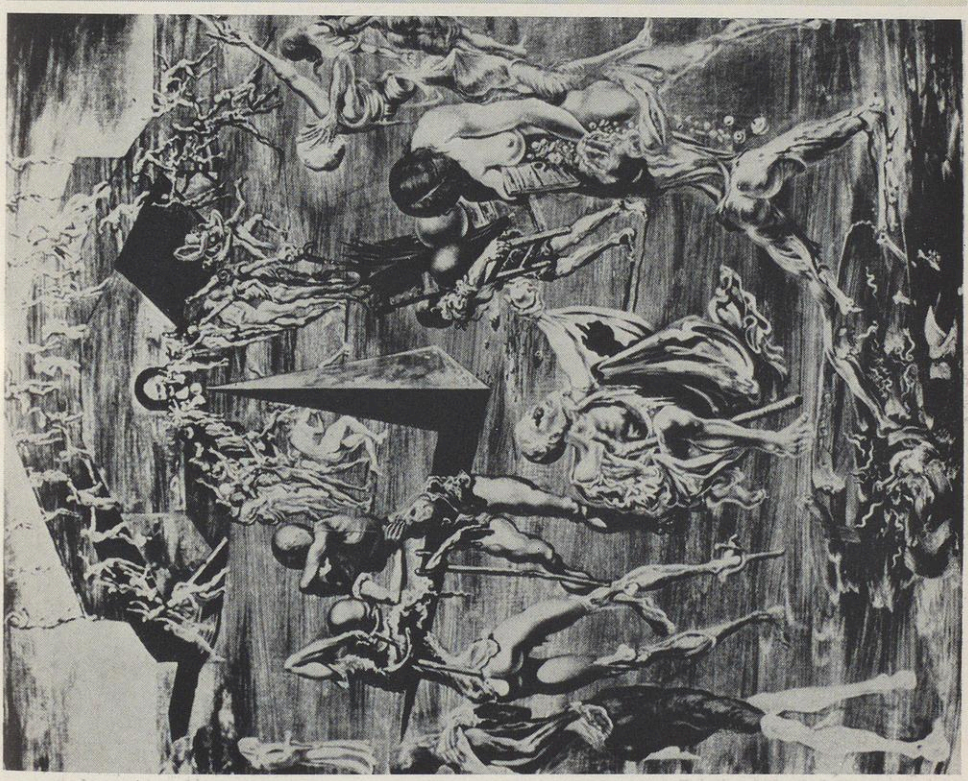
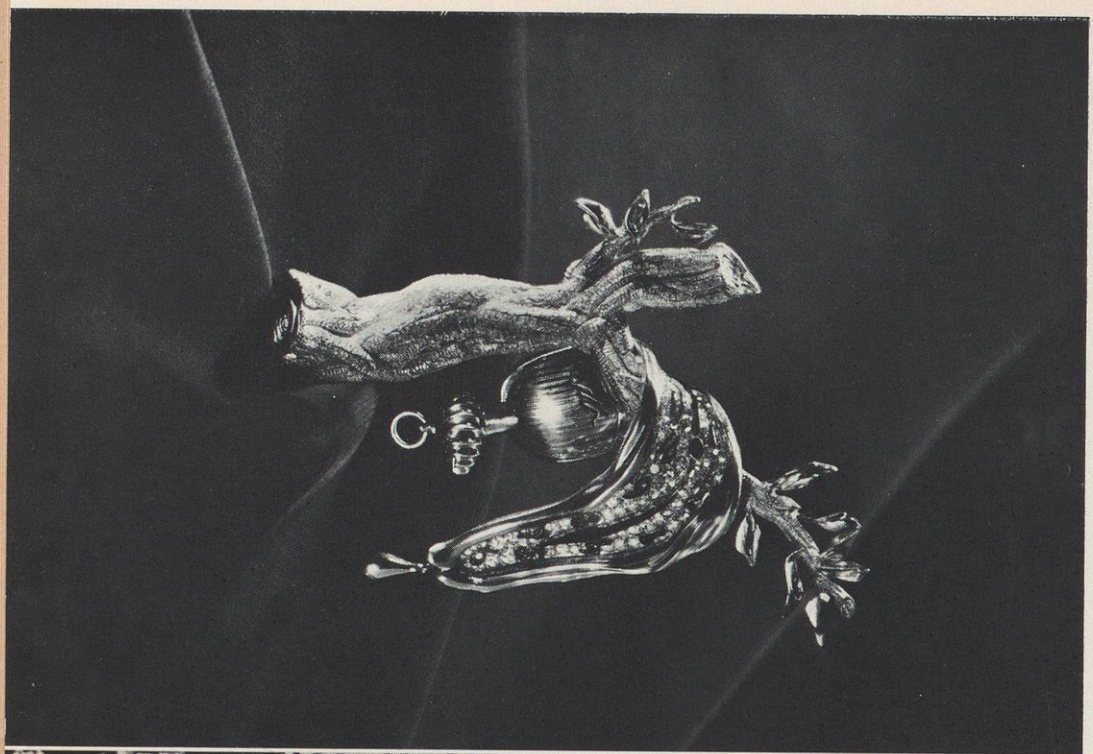


Abb. 1 (oben): Bildnis Gala (Angelus von Gala) 1935 (Öl auf Holz 32 × 26,7 cm); Museum of Modern Art, New York.
Abb. 2 (unten): Auferstehung des Fleisches 1940–1945 (Öl auf Leinwand 91,5 × 74 cm); Slg. Bruno Pagliai, Mexiko City.



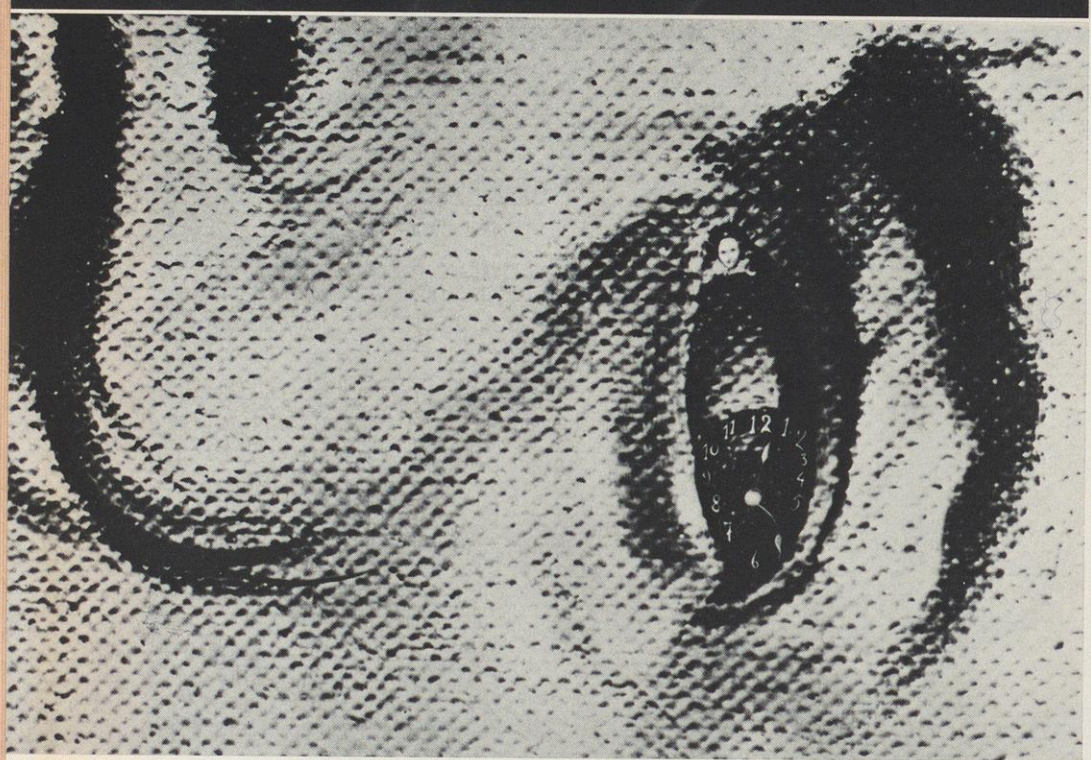


Abb. 3 (oben): Die fortdauernde Erinnerung (Graviertes Gold, Zifferblatt der Uhr mit Diamanten belegt und emaillierten Ziffern); Collection of the Owen Cheatham Foundation. Abb. 4 (unten): Makrofotografisches Selbstbildnis mit Gala als spanische Nonne und der Uhr im Auge 1962 (Gouache auf Farbfoto, 78 × 44 cm); Slg. Robert Descharnes, Paris.

Herbert Schade SJ

Salvador Dali — ein religiöser Maler der Triebstruktur

Salvador Dali – der Einsame des großen Welttheaters – tritt aus der Isolierung des Showgeschäfts heraus. Die großen Werke des Malers werden weithin bekannt. Seine Gestalt hat die Ausstellung der Staatlichen Kunsthalle Baden-Baden (29. 1. bis 28. 3. 1971) für uns profiliert. Mit 160 000 Besuchern war sie die erfolgreichste Einzelausstellung, die ein Künstler in Deutschland besaß [1]. Die intensive Reaktion der Presse läßt sich auf die Koordinaten der kunstgeschichtlichen Urteile zurückführen. So erklärte André Breton schon im Jahr 1941: „ . . . sein Schaffen . . . diskreditiert durch eine zynische Gleichgültigkeit gegenüber den Mitteln, die er zu seinem Fortkommen verwendet und (hat) lange Zeit Zeichen der Panik aufgewiesen . . . Es sinkt zu einem Akademismus ab, den er ohne jegliche Berechtigung als Klassizismus bezeichnet und ist seit 1936 . . . für den Surrealismus ohne die geringste Bedeutung." [2] Dagegen erkannte Werner Haftmann: „Seine Begeisterung für Freud . . . zwang ihn . . . , den religiösen Zustand des Geistes in sich herzustellen, . . . der eine Welt mysteriöser Mirakel heraufführen und die reale Welt diskreditieren konnte . . . Die Triebmächte werden freigelassen und emanieren eine noch unbekannte Mythologie, die auf einen verborgenen Punkt im orphischen Lebensgrund des Menschen . . . rätselhaft hinzuweisen scheinen. Das Unstabile, Widersprüchliche und Kryptische ist der Wesenszug dieser neuen Mythik. Sie lebt aus Unvereinbarkeit und Doppeldeutigkeit." [3]

[1] Für ihre Hilfe habe ich den Herren Dr. Klaus Gallwitz, Direktor der Kunsthalle in Baden-Baden, A. Reynolds Morse, Präsident des Salvador Dali Museum in Cleveland, Ohio, und Robert Descharnes, Paris, zu danken. – Klaus Gallwitz, Dali. Katalog der Ausstellung Salvador Dali unter Einschluß der Sammlung Edward F. W. James (Baden-Baden 1971), zitiert: *Katalog*. Die Ausstellung des Museums Boymans-van Beuningen in Rotterdam (November 1970 bis Januar 1971) zählte sogar 200 000 Besucher, davon 80 % Jugendliche: R. Hammacher-van den Brande, Dali. Ausstellungskatalog (Rotterdam 1970). Robert Descharnes, Dali de Gala (Lausanne, Paris 1962), zitiert: *Descharnes;* Max Gérard, Dali. Bildband (Berlin 1970); Fleur Cowles, Der Fall Salvador Dali. Die Biographie eines großen Exzentrikers (Berlin 1970), zitiert: *Cowles;* Dali über Dali (Frankfurt, Berlin, Wien 1970); Salvador Dali, Meine Leidenschaften. Aufgezeichnet von Louis Pauwels (Gütersloh 1969), zitiert: *Dali;* Salvador Dali sagt . . . Tagebuch eines Genies (München 1968), zitiert: *Dali sagt.* – Diese Werke werden mit den angegebenen Abkürzungen und Seitenzahlen zitiert. – A. Reynolds Morse, Dali. A study of his life and works and a special appreciation by Michel Tapié (New York Graphic Society, London 1958); ders., A new introduction to Salvador Dali (Reynolds Morse Foundation, Cleveland, Ohio 1960); ders., The Salvador Dali Museum (ebd. 1962); Salvador Dali, The Secret Life of Salvador Dali (1942) (London 1968).

[2] H. Read, Geschichte der modernen Malerei (München, Zürich 1959) 140; dazu A. Breton, Der Surrealismus und die Malerei (Berlin 1967) 82. Man beachte die Variationen der Übersetzer.

[3] W. Haftmann, Malerei im 20. Jahrhundert (München 1954) 395 f.

Die folgenden Betrachtungen führen die Hinweise Haftmanns weiter. Eine besondere Unterstützung finden sie in dem Bändchen von Klaus Gallwitz, das die Antworten der Jugend auf die Frage „Warum ist Dali ‚in'?" bietet[4]. So schreibt etwa Lutz Stehl, der dreiundzwanzigjährige Preisträger der Umfrage: „Wer mit zwanzig die Relativität lebt, sichert sich den Schatten des Starren: Dalis Bilder sind Bilderbücher, akademische große Malerei, wie im 19. Jahrhundert, das wir wieder vom Speicher holen." Das Zeitalter des Pluralismus ist demnach für diese Jugend vorbei. Sie will wieder „den Schatten des Starren", das Bleibende, das Urbildhafte. Für diese Jugend „steht die Zeichnung des Zeitgeschehens scharf gestichelt im Archetypischen des Dalischen Spektakulums, das alt ist, sehr alt". Um diesen „Schatten der Zeitdinge" müht sich auch diese Untersuchung, und zwar sucht sie dessen religiöse Kontur nachzuzeichnen; denn so bekennt Dali: „Es ist weniger Narrheit in meiner Methode als Methode in meiner Narrheit ... Es liegt etwas Liturgisches darin, ein Ritus und eine Rückkehr zu den Quellen" (Dali, 37, 39).

Stationen des Lebens

Salvador Felipe Jacinto Dali y Domenech wurde am 11. Mai 1904 als Sohn des Notars Salvador Dali y Cusi und der Doña Felipa Dome Domenech in Figueras bei Gerona geboren. Schon bei seiner Geburt war er nicht er selbst, sondern gleichsam der Stellvertreter seines an Meningitis verstorbenen Bruders Salvador. Er wurde von früh auf mit jemanden verglichen, den er nicht kannte, und blieb das lebendige Abbild eines Toten. Diese Doppelexistenz mag seinen zwiespältigen Charakter mit geprägt haben. Eine seltsame Art von Doppelporträt in seinen Bildern, die wir später betrachten werden, besitzt in diesem Schicksal Ursache und Symbol zugleich.

Die Atmosphäre in der Familie sollte diesen Zwiespalt vertiefen. Der Vater wahrte das Ansehen der Familie, kultivierte jedoch liberale Überzeugungen im Geist Voltaires und Nietzsches. Die Mutter starb, als Salvador 20 Jahre alt war. Der junge Künstler „verehrte ihre Heiligkeit und ihre moralischen Werte, die er geradezu übermenschlich hielt. Er setzte ein solches Vertrauen in ihre Vollkommenheit, daß er glaubte, eine so große und stolze Liebe wie die ihre könne sich unmöglich irren, und daraus zog er den tröstlichen Schluß, daß seine Verderbtheit in Wirklichkeit etwas Wunderbares sein müsse" (Cowles, 23).

Der Gegensatz zwischen Liberalität und Frömmigkeit mag für viele christliche Familien nicht nur in Spanien bezeichnend sein. Das Unbehagen jedoch bleibt. Die Eskapaden seines Sohns und dessen extravagante Bilder schienen dem Notar verurteilungswürdiger als sein eigenes Freidenkertum. Der Atheismus fügte sich wohlanständig in das Ensemble der christlichen Familie, nur dem offiziellen Skandal mußte

[4] K. Gallwitz, Metamorphose des Narziß. Die Jugend entdeckt Dali (Hamburg 1971).

man rigoros entgegentreten. Als Dali nach Paris durchbrannte, war sich sein Vater der Lage sehr sicher: „Seid ruhig; ebenso wie er keinen praktischen Sinn besitzt und nicht in der Lage ist, seinen Platz im Kino zu bezahlen, wird er in höchstens einer Woche wieder in Figueras sein und wird mich – von Läusen bedeckt – um Verzeihung bitten" (Descharnes, 20). Dali, der 1926 definitiv aus der Akademie San Fernando in Madrid herausgeflogen war, sollte seinem Vater diesen Gefallen nicht tun. Sein Bild „Blut ist süßer als Honig" (1927) mit einem verwesenden Esel als Sujet bewog seinen Vater, ihm das Haus zu verbieten. Die Beziehungen seines Sohns zu Gala Elena Diaranoff, der damaligen Gattin des Dichters Paul Eluard, taten ein übriges. Im Jahr 1929, in dem Salvador Dali und Luis Buñel den Skandalerfolg mit dem Film „Der andalusische Hund" hatten, kam es zum vollständigen Bruch mit der Familie. Dali hatte sich das Axiom von Sigmund Freud zu eigen gemacht: „Ein Held ist, wer sich gegen die väterliche Autorität auflehnt und sie besiegt" (Descharnes, 20; Dali sagt, 14).

Ähnlich erregend und absurd gestaltete sich Dalis Bruch mit den Surrealisten. Bei seiner zweiten Parisreise im Jahr 1928 führte ihn Juan Miró bei André Breton und den Surrrealisten ein. Im Jahr 1934 wurde Salvador Dali nach einer grotesken Diskussion von André Breton in aller Form exkommuniziert.

Der Surrealismus bemüht sich um den Ausgleich von Traum und Wirklichkeit, Bewußtem und Unbewußtem. Sein Kirchenvater, den auch Dali porträtierte, hieß Sigmund Freud. Der Surrealismus repräsentiert zunächst keine formal-ästhetische Kategorie – einen Stil –, sondern eine Gruppe, d. h. eine Institution mit festem Programm. Das Grunddogma der Bewegung lautet: „Surrealismus – reiner psychischer Automatismus, durch den man mündlich oder schriftlich oder auf jede andere Weise den wirklichen Ablauf des Denkens auszudrücken sucht. Denk-Diktat ohne jede Kontrolle durch die Vernunft, jenseits jeder ästhetischen oder ethischen Überlegung." [5] Von dieser Gruppe hat Dali viele Anregungen empfangen. Die Surrealisten selbst aber verdanken auch Dali sehr viel. Nicht ohne Grund konnte Salvador Dali sagen: „Der Surrealismus bin ich" (Cowles, 87; Dali sagt, 32). Hatte er doch selbst Gala, die „Muse der Surrealisten", zur Frau gewonnen.

Die Surrealisten verstimmte Dali durch sein rücksichtsloses Plädoyer für die Kunst des akademischen Malers Meissonier. Seine Reserve gegen den Beitritt zu linken Organisationen, die man propagierte, haben ihm die Surrealisten gleichfalls verübelt. Sein Bild „Das Rätsel des Wilhelm Tell" (1934) mit einem Porträt Lenins ohne Hosen tat ein übriges. André Breton zitierte den Spanier. Dali erschien, ein Fieberthermometer im Mund, kniete vor Breton nieder und sprach, ohne das Thermometer aus dem Mund zu nehmen. Er hätte Grippe, so erklärte er der Versammlung. Dann begann er mit konkreten Vokabeln die Sexualität Adolf Hitlers zu preisen. Als Breton ihn deshalb zurechtwies, berief sich der Künstler auf das Grunddogma des Surrealis-

[5] A. Breton, Die Manifeste des Surrealismus (Reinbek 1968) 26.

mus und sagte, er dürfe nicht nur seine Träume unter Ausschaltung aller ästhetischen und moralischen Überlegungen darstellen, sondern er müsse auch ohne Kontrolle der Vernunft arbeiten. Dabei sei es gleichgültig, ob er den „Angelus" von Millet träume oder seine Vorstellungen von Adolf Hitler erläutere. Zu André Breton gewandt fuhr Dali fort: „Ich träume jede Nacht, daß ich Sie notzüchtige (er benutzte einen viel härteren Ausdruck), folglich habe ich das Recht, meinen Traum zu malen, und ich werde ihn malen!" [6] Diese Inszenierung Dalis kam der feierlichen Beisetzung der Philosophie des Surrealismus gleich. Die absurden Forderungen der surrealistischen Manifeste erwiesen sich, in der eigenen Diskussion angewandt, selbst für Breton als verhängnisvoll. Alle späteren Wiederbelebungsversuche dieser bedeutenden geistesgeschichtlichen Bewegung besitzen eher künstlerischen Charakter und sind psychologisch relevant. Die Dogmatik des Surrealismus jedoch ging damals zu Bruch.

„Nach einer Woche in der Surrealistengruppe war mir bereits klargeworden", schrieb Dali Mai 1952 in seinen Aufzeichnungen, „daß Gala recht gehabt hatte. Meine skatologischen Elemente wurden in einem gewissen Rahmen geduldet. Dafür wurden eine Menge anderer Dinge für ‚tabu' erklärt. Ich stieß hier wieder auf die gleichen Verbote wie bei meiner Familie ... In den Träumen konnte man nach Herzenslust Sadismus verwenden, Regenschirme und Nähmaschinen, doch ja kein religiöses Element, selbst wenn es mystisch angehaucht war. Ganz schlicht, ohne offene Blasphemien, von einer Raffaelschen Madonna zu träumen, war streng verboten" (Dali sagt, 21). Dali träumt aber von Madonnen. Mehr noch: unter Berufung auf Königin Christine von Schweden kehrte er 1949 in die römisch-katholische Kirche zurück (Cowles, 96). „Heute kann ich sagen, daß sich von allen meinen Gewißheiten nur zwei nicht aus meinem Willen zur Macht erklären: die eine ist mein Glaube, den ich seit 1949 wiedergefunden habe, die andere ist, daß Gala in allem, was meine Zukunft angeht, immer recht haben wird" (Dali sagt, 20).

Im Jahr 1954 gab Papst Pius XII. dem Maler eine Audienz (Dali sagt, 165 f.). Eine Genehmigung zur kirchlichen Trauung erhielt Dali jedoch erst im Jahr 1958. „Wenn man schon ein Held sein muß, dann besser doppelt als gar nicht. So habe ich, seit meinem Epilog, mich nicht wie alle Welt scheiden lassen, sondern im Gegenteil meine eigene Frau noch einmal geheiratet, diesmal im Schoß der katholischen, apostolischen und römischen Kirche, sobald der erste Dichter Frankreichs (Paul Eluard), der auch Galas erster Ehemann war, uns dies durch seinen Tod ermöglichte. Meine heimliche Heirat fand in der Eremitage der Heiligen Jungfrau von den Engeln statt und erfüllte mich mit maßlosem Glückstaumel, denn jetzt weiß ich, daß es auf Erden kein Gefäß gibt, das die kostbaren Elixiere meines unstillbaren Durstes nach Zeremonie, Ritus und Sakralem zu fassen vermag" (Dali sagt, 208). Schon am 19. Juni 1951 hatte er nach Fertigstellung seines Gemäldes „Der Christus des heiligen Johan-

[6] M. Jean unter Mitarbeit von A. Mezei, Geschichte des Surrealismus (Köln 1961) 220; vgl. auch P. Waldberg, Surrealismus (Genf 1962); ders., Der Surrealismus (Köln 1965).

nes vom Kreuz" (Glasgow, Art Gallery and Museum) der Presse sein „Mystisches Manifest" vorgelegt: „Hinweg mit Negation und Rückschritt", heißt es dort, „hinweg mit der surrealistischen Malaise und den existenzialistischen Zweifeln. Mystik ist der Paroxysmus der Freude in der hyperindividualistischen Bestätigung aller heterogenen Tendenzen des Menschen auf die absolute Einheit der Ekstase hin. Ich möchte, daß mein nächster Christus ein Bild wird, das mehr Schönheit und Freude enthält als alles, was bis zum heutigen Tag gemalt worden ist." So kann man sagen: Dalis Haupthoffnung für die Zukunft ist „eine religiöse Renaissance, beruhend auf einer fortschrittlichen Form des Katholizismus" (Cowles, 154, 87).

„Exhibitionist aus Ehrfucht vor der Wahrheit"

Das zentrale Problem, das Persönlichkeit und Werke des spanischen Künstlers Salvador Dali aufgeben, ist das der Clownerie oder – wie einige meinen – der Scharlatanerie. Wo dieser Künstler auftritt, „zieht er eine Show ab". „Sobald ich ausgehe, folgt der Skandal mir auf den Fersen."[7] Der Schnurrbart, die Uniformen und die Extravaganzen maskieren seine Persönlichkeit und verfremden sie, so daß trotz der narzißtischen „Entkleidungsszenen" der Mensch Salvador Dali im Vagen bleibt. Clown und Harlekin bestimmten schon die Vorstellungswelt von Max Beckmann und Pablo Picasso. Salvador Dali verbirgt sich noch intensiver. Je skandalöser sein „Striptease" wirkt, um so mehr wird er selbst zur Maske, zur „spanischen Wand", zur Ikonostase seines Zeitalters. Seine Originalität besteht geradezu darin, den Menschen der Gegenwart als Falsifikat nicht zu demaskieren, sondern zu repräsentieren. Die „Kunststoffindustrie", die Pseudosprache, der „Marzipandemokratismus" und die „Papiertheologie", sie alle dokumentieren, daß Salvador Dali wir selbst sind. Diese faschistoiden, sozialistischen, kapitalistischen und christlichen Funktionäre, die beständig interviewt, gezeigt und kommentiert werden, demaskiert Dali als Chor berufsmäßiger Faxenmacher (Herbert Read). Auf den Fernsehschirmen vibrieren ihre Schnurrbärte, ihre Augenbrauen werden hochgezogen und seriöse Falten ziehen sich bis zu den graumelierten Schläfen hin, während sonore Stimmen mit monumentaler Hohlheit Einsichten verbergen, die nicht vorhanden sind. Unsere Gesellschaft ist in der Sicht des spanischen Malers marionettenhaft und surreal geworden. Diese Welt ist „daliesk". So

[7] Dali sagt, 111. Auch Patrick Waldberg weist ausdrücklich darauf hin: „Der Exhibitionismus Salvador Dalis – der vielleicht eines der Phänomene ist, durch die unsere Epoche in den Augen künftiger Generationen anekdotisch charakterisiert werden wird – ließ ihn seit rund vierzig Jahren kaum zur Ruhe kommen" (Katalog, 16). Dazu Dali: „Ebenso ist es mit dem Exhibitionismus, der meine wahre Persönlichkeit maskiert. Ich entziehe mich den Blicken, indem ich sie auf mich ziehe, und im Schutz des herausforderndsten Dandytums ziehe ich mich in das letzte Zimmer meines Palastes zurück, um ganz für mich allein mein Gold zu betasten" (Dali, 86). – Aufschlußreich ist die Jubiläums-Nummer der Pariser Zeitschrift „Vogue" (Dez. 1971/ Jan. 1972), die von Dali gestaltet wurde, mit dem gekreuzigten Mannequin (S. 182).

kann man ein Wort von Tilla Durrieux auf Dali anwenden: „Der Künstler ist ein Exhibitionist aus Ehrfurcht vor der Wahrheit."

Peinlich wirkt dieses Spiel mit der Maske und dem Falsifikat auf den Gebieten, die für die menschliche Situation einer Zeit besonders entlarvend sind, nämlich auf dem Feld von Moral und Kunst. „Angesichts des völligen Bankrottes der Kunstkritik, der übrigens ein höchst erfreulicher Bankrott ist, kann es uns nur recht sein, wenn die Artikel . . . (der Literaten) sogar die Grenzen der Dummheit überschreiten", schrieb André Breton[8]. Mit einer parfümierten Wolke von Aperçus chloroformiert man den bildungsbeflissenen Leser, der die Geistreichigkeiten konsumiert, ohne Fundamente und Ordnungen zu erhalten. Die Sinnfrage und die Wahrheitsfrage werden kaum noch gestellt. Eine Gesamtschau wird nicht mehr angestrebt. Religiöse Motive und Beziehungen gelten als degoutant und werden von vornherein unter den Tisch gewischt. Das Ästhetische und Unverbindliche hat die Nachbeter von Marx und Marcuse ergriffen. Eine Moral, die alles und jeden vor ihre Schranken zieht, west neben einer Toleranz, die die fundamentalsten Grundsätze verspielt. Man kann es den Surrealisten gar nicht verübeln, wenn sie in ihrem „Grunddogma" Angriffe gegen Ästhetik und Moral unternahmen, die – so wie sie formuliert waren – dem Verstand zuwiderliefen. Eine sich wissenschaftlich gebärdende Ästhetik hatte nämlich den lebendigen Vollzug des künstlerischen Schaffens reglementiert. Das Gerede vom klassischen Kanon, das mechanische Abzeichnen der antiken Gipsfiguren und die endlosen Palaver über das Wesen der Kunst haben den Inquisitoren des Schönen, die einen sozialistischen oder nationalsozialistischen Realismus normativ setzten, alle Vollmachten in die Hand gespielt. Der zähe Stellungskrieg der Kunstgeschichte hob an, der zahllose Opfer forderte. Ähnliches läßt sich auch von der Moral sagen. Die Moral – seit Kant eine autonome Wissenschaft ohne Gott – war zum eigentlich Unmoralischen geworden. Sie wurde längst nicht mehr gebraucht, um, ohne Ansehen der Person, das Gesetz Gottes zu wahren, sondern man benutzte sie – bis auf den heutigen Tag –, um den politischen Gegner auszuschalten. Das Wort von der „Prostitution des Geistes" mag die Wandelbarkeit Dalis in der Kunst signalisieren[9]. Große Gruppen charakterisiert heute diese geistige Prostitutionsbereitschaft. Wie man mit Adolf Hitler auf Kosten der Inhaftierten und schwächeren Nationen Abkommen und Verträge abgeschlossen hat, so paktiert man heute mit jeder totalitären Instanz. Macht und Geld genügen als Legitimation zu jedweder Liaison. Daß es an „konventioneller Prostitution" nicht fehlt, braucht man nicht zu betonen. Schon Daumier hatte gezeigt, daß es kaum noch einen Unterschied zwischen Hure und Richter gibt. Aber die Heuchelei kennt keine Grenzen. Selbst in der Theologie liebt man das Interessante und Provokante. Mit dialektischen Wechselbällen und verwirrenden Wortklitterungen baut man goyeske Phantome auf. In diese Welt tritt der „Clown mit Konzept" (L. Stehl) und offenbart die fiesen

[8] Der Surrealismus und die Malerei, a. a. O. 13.

[9] G. Komrij, Über das literarische Werk von Salvador Dali (Katalog, 39).

Gefühle dieser Gesellschaft. Gallertartige Wesen tragen ihr Glied auf der Gabel. Verwitternde Menschengeschwüre stöhnen nach ihrer Mutter. Die Welt ist zum Spielplatz der Exkremente geworden. Auf dieser chaotischen Bühne vollzieht sich Dalis Gericht und entsteht eine neue Schöpfung. Seine erste Arbeit bestand in der Zertrümmerung der Fassaden.

Dalis Plädoyer für die Unglaubwürdigkeit der Welt der äußeren Erscheinung

Die Unumstößlichkeit der Fassaden der äußeren Erscheinung der Welt und die alleinige Tragfähigkeit der Erfahrung hatten Auguste Comte und der Positivismus proklamiert: „Alle guten Köpfe erkennen heute, daß unsere wirklichen Studien ausschließlich der Analyse von Phänomenen gelten, um ihre tatsächlichen Gesetze, das heißt ihre festbleibenden Beziehungen der Folge und Ähnlichkeit zu entdecken, und können nicht mehr ernsthaft nachdenken über ihre geheime Natur, über ihre erste oder ihre Zweck-Ursache, noch über ihre absolute Entstehung.“ [10] In der Malerei erhielt diese Ansicht der Positivisten im sogenannten Realismus ein Äquivalent. Nach dem hervorragendsten Vertreter dieser Schule, Gustave Courbet, galt als Grundgesetz: „Malerei ist zufolge ihres Wesens eine konkrete Kunst und kann nur in der Wiedergabe wirklich existierender Dinge bestehen.“ [11] Diese Auffassung von Kunst greift Dali direkt an: „Mein Leben ist von einer solchen Vollkommenheit, meine Begierden verwirklichen sich in solcher Harmonie, daß es mir schwer wird, an die Existenz einer objektiven und realen Welt zu glauben ... An die Welt zu glauben, sagt Calderón, ist Verräterei. Dort ist nichts wahr, nichts falsch, und nicht das, was wir betrachten, zählt; es ist der Kristall, durch den wir blicken.“ „Es steht fest, daß niemand sieht, wie die Dinge wirklich sind, es sei denn, er weiß, wie sie sein sollen“ (Dali, 132). Wie Don Quijote von der Mancha reitet also Dali mit eingelegter Lanze gegen Windmühlen, weil er meint, die Mühlen seien Riesen oder Ungeheuer. – Man lacht! Aber schließlich hat sich erwiesen, daß diese Windmühlen Dämonen sind. Denn nicht die Realität befreit uns von den Illusionen, sondern die Illusionen erzeugen Realität. Man hüte sich also vor den Windmühlen! – Demnach bestimmt für den Künstler die Optik wesentlich das Wahrgenommene. Die Imagination, die sich schon nach Leonardo da Vinci von einer gefleckten Wand inspirieren ließ, erhielt den Vorrang in der Malerei, nicht nur bei Dali. Die Neoimpressionisten bildeten Farbtupfen mit scharf linierten Silhouetten. Die Kubisten wußten mit Paul Cézanne, daß die Welt aus Kugel, Kegel und Konus aufgebaut ist. Schließlich gab „die abstrakte Malerei ... der figurativen Kunst ihre ganze Jungfräulichkeit zurück“ (Dali sagt, 103). Man konnte wieder das „Unsichtbare sichtbar machen“.

[10] A. Compte, Cours de philosophie positive I (^{5}1892) 6 f.
[11] W. Haftmann, a. a. O. 48.

Die Methoden, die Dali gebrauchte, um die äußere Erscheinung zu zertrümmern, sind verschiedenartig. So benutzen „Die Badenden der Costa Brava" (Barcelona 1923) die Errungenschaften der Neoimpressionisten, um die Materialität der Figuren in Frage zu stellen. Der „Pierrot mit Guitarre" (1924) verwertet die Schichtenräume („plans superposés") des Kubismus und dessen geometrische Strukturen. Seit 1928 eignet sich Dali unter dem Einfluß von Max Ernst, Juan Miró und Hans Arp die Collagetechnik an. Psychisierte Objekte, also Fetische, schmücken sein Haus. Diese Art der Objektkunst bleibt ihm immer vertraut. Schließlich entsteht 1929 im „Unsichtbaren Menschen" sein erstes Doppelbild. Dali baut darin eine perspektivische Landschaft aus Gegenständen so auf, daß diese Gegenstände bei einer gewissen Einstellung des Blicks die Figur eines Menschen erkennen lassen. Die Situation ist mehr als verwirrend: Man sieht eine Landschaft mit verschiedenartigsten Objekten, und zugleich fügen sich Erde, Leuchter, Bälle und Felsschroffen zu einer menschlichen Gestalt, die keinen malerischen Eigenwert beansprucht. Diese Herstellung von Vexierbildern ist mehr als die Darstellung einer Sinnestäuschung, denn sie besitzt Methode und Gesetz. Sie will uns die Skepsis an unserer eigenen Sinneswahrnehmung zurückgeben und sie öffnet zugleich unsere Augen für fremde Wirklichkeiten. Der Maler erfindet immer neue Methoden, „um die Verwirrung systematisch zu fördern und damit beizutragen, daß die Welt der Realität vollkommen unglaubwürdig wird" (Cowles, 189; Descharnes, 150 f.).

Schließlich durchsetzt Dali seine Darstellungen mit kleinen Teilchen, die kugel- oder keilförmig sind, die Embryonalzellen ähneln oder Nuklearteile unterstellen. Er weiß, daß unsere Welt durch ein „technisches Sehen" (Ernst Buschor) zerstückt ist, und baut aus Zerstücktem ein neues, geheimnisvolles Ganzes. Gestalten, die klassizistisch angelegt sind, werden auf Dalis Bildern weich und beginnen zu zerfließen. Ein Bildraum, den Piero della Francesca konzipiert haben könnte, gärt und brodelt wie ein geschlossener Kochtopf. So wird alles mit allem verwandt, und das Grundgesetz des Kosmos und aller Religion, die permanente Metamorphose, wird sichtbar. Diese Metamorphose aber besitzt System. Sie wird bei Dali zur „paranoisch-kritischen Methode": „Die Paranoia bedient sich der Außenwelt, um ihre Wahnvorstellungen mit Hilfe dieses Materials zu konkretisieren. Sie verwertet es aber auf eine so bestürzend eigenartige Weise, daß sie die Realität des Wahnsystems auch den nicht paranoischen Mitmenschen als Realität einsichtig macht und aufnötigt. Die Realität der Außenwelt dient als Veranschaulichung und Beweis, sie wird in den Dienst der Realität unseres Geistes gestellt." [12] Diese Seh- und Malweise, die der Künstler psychiatrisch qualifiziert, verhilft jedoch einem mythischen Denken zur Renaissance. Der archaische Mensch sieht Gestalten in die Natur. Die Sterne ordnen sich für ihn zu Tierbildern,

[12] Dali, „La femme visible" (Die sichtbare Frau); vgl. M. Nadeau, Geschichte des Surrealismus (Reinbek 1965) 168. – Dazu A. Reynolds Morse, A Dali Primer (Cleveland, Ohio 1970).

die Bäume werden Gespenster und die Vulkane erscheinen als Tore der Unterwelt[13]. So erkennt Dali in einem Felsen von Port Lligat den Kopf eines schlafenden Menschen (Descharnes, 64 f.). Die Psychisierung der Welt, die wir in der zeitgenössischen Kunst auf vielen Gebieten, namentlich in der Object-Art beobachten, wird damit vorangetrieben. Dalis Forderung nach einer neuen Sicht der Welt auf der Basis der Nukleartеilchen hat im Sieb- und Rasterdruck, in der Computerkunst und im Fernsehfilm eine vergleichbare technoide Objektivierung gefunden. Wir programmieren in den Computer oder das Fernsehgerät unsere Auffassung von Welt und Gesellschaft ein. Als „Primitive der Technologie" erkennen wir unsere programmierten Heiligen und Gottheiten – die Stars – nicht mehr in der vagen Masse der Wolken, sondern in den mechanischen Strukturen des Rasters. Dali machte diese Ein-Bildung zu seiner Methode. So vermag der Kopf einer Madonna Raffaels, der aus den Teilen der Kuppel des Pantheon gebildet wird (*Abb. 5*), das Gleichnis zwischen Architektur und Frau zu vollziehen, von dem schon die Genesis berichtet (Gen 2, 22).

Im Zeichen dieser Verwandlung entstehen bei dem Künstler Bildkompositionen, die von Arnold Böcklin und Giorgio de Chirico angeregt sind. Sie objektivieren jene „Statuensehnsucht", die Garcia Lorca – sein Dichterfreund – in einer eigenen Ode an Dali hervorhob (Katalog, 43). Figuren und Architekturen werden nämlich von Dali, auch wenn sie Deformationen oder Zersetzungen zeigen, fast immer metallisch scharf umrissen. Wie klassische Bronzeplastiken stehen sie in der leeren Landschaft. Dabei wirken Form und Inhalt zusammen und verleihen dem Werk die Aura eines Mysteriums. Dieses Mysterium entstammt durchweg den Erfahrungen der Tiefenschichten der eigenen Seele. Seine Individualmythologie ist aber derartig mit uralten Symbolen verknüpft, daß man von einer Renaissance archetypischer Vorstellungen sprechen muß. So beobachten wir im „Geisterkarren" (1933) und in der „Geologischen Gerechtigkeit" (1936) Wegspuren in der Bildfläche, die die Gestalt eines Menschen insinuieren. Der Mensch wird gleichsam wieder zum Abdruck der Gestirne und des Lichts im Lehm der Erde. Diese Anthropologie ist der Antike und dem frühen Mittelalter durchaus geläufig und besitzt ihre Grundlagen in der Bibel und in der orientalischen Mythologie[14]. In Dalis späteren religiösen Entwürfen wird diese Malweise der „Statuensehnsucht" und der „Schatten des Starren" so ausgebaut, daß sie die Grundlagen zu einer dogmatischen Malerei liefert. Auf den Fundamenten von Sigmund Freud und C. G. Jung feiert das „Religiöse" eine einzigartige Auferstehung. „Das, wodurch die Formen Stil werden", das nach André Malraux mit dem Heiligen identisch ist, entdeckt Salvador Dali im Magma der Seele. Diese Kunst setzt eine Umwertung der philosophischen Kategorien von Raum und Zeit voraus.

[13] E. Grassi, Kunst und Mythos (Hamburg 1957); ders., Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache (Köln 1970).

[14] H. Schade, Das Paradies und die Imago Dei (Eine Studie über die frühmittelalterlichen Darstellungen von der Erschaffung des Menschen als Beispiel einer sakramentalen Kunst), in: Probleme der Kunstwissenschaft, Bd. 2 (Berlin 1966) 79–182.

Der Schlüssel zu Raum und Zeit

Seit Immanuel Kant gelten Raum und Zeit als subjektive Kategorien, unter denen der Mensch das Sein erkennt und aussagt. Raum und Zeit, das sind demnach unsere Anschauungsweisen, hinter die wir nicht zurückgreifen können. Beide Kategorien besitzen eine mathematische Unendlichkeit, die das Metermaß ebenso bezeugt, dessen Skala sich ins Unendliche fortsetzen läßt, wie die am Zifferblatt der Uhr mechanisch bemessene Zeit. Diese Auffassung von Raum und Zeit war nicht immer gültig. Bis ins 18. Jahrhundert hinein hielt man – wenn wir die Malerei befragen – Raum und Zeit für endlich. Gott war der Herr des Zirkels, der den Erdkreis setzte und damit dem Raum feste Grenzen gab. Die Zeit, die von der Erschaffung bis zum Jüngsten Gericht dauerte, symbolisierte man ebenfalls mit dem Zeichen des Kreises. Bei Beginn der Romantik hörte diese Auffassung auf. So schreibt Wolfgang Schöne: „Bei C. D. Friedrich und Runge liegen die Dinge nun sehr anders. Der Naturraum ist unbegrenzt geworden, seine Grenzen sind gefallen. Er ist damit nicht unendlich im Sinn des Gott eigenen Raumes geworden, sondern unbegrenzt im Sinn des Kosmischen. Und da die ‚Sichtbarkeit' Gottes im Raum an die Sichtbarkeit von Raumgrenzen gebunden ist, die nur er im Naturraum bauen kann, ist Gott unsichtbar geworden." [15]

Diese Sätze wiegen schwer. Die Welt-Anschauung oder näherhin die Entgrenzung des Raums entscheidet nach ihm über Erkenntnis und Darstellungsmöglichkeit Gottes. Tatsächlich ist das orientalische, antike oder christliche Gottesbild wesentlich durch die Kreisform und eine Begrenzung von Raum und Zeit bestimmt. Die Maiestas thront im Kreis oder in der Mandorla (Eiform). Es gibt ein Diesseits und ein Jenseits dieser Grenze. Der Horizont, der seit Husserl auch in der modernen Philosophie eine Rolle spielt, bietet die Definition jeder Anthropologie. Max Beckmann hatte deshalb den Raum als Palast der Götter aufgefaßt und leitete eine Renaissance der platonischen Bildhöhle ein [16]. Salvador Dali, der die romantische Raumvorstellung von Arnold Böcklin und Giorgio de Chirico übernimmt, erkennt im Bahnhof von Perpignan die alte Weltarchitektur wieder, ohne jedoch die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft zu ignorieren.

„Ich weiß wahrhaftig nicht, wo das Universum ein Ende hat. Ich sah, daß es zwischen der transparenten Fassade des Bahnhofs von Perpignan und der göttlich vollkommenen Kurve der Fahrdrähte der Straßenbahn begann und endete ... Ich begreife, daß die andauernde Ausdehnung weniger eine Realität als eine Eigenschaft des nichteuklidischen Raums ist, der selbst auf einer Seite in dem Punkt begrenzt ist, wo er an ein zweites Universum stößt, das Geist ist. Es ist leichter, sich das Unendliche vorzustellen, als Grenzen des Weltalls zu ersinnen, und ich erfaßte, daß dieses Weltall, wenn es nicht begrenzt wäre, überhaupt nicht vorhanden sein könnte. Schließlich nahm ich in der Feuersbrunst des Sonnenuntergangs die Dialektik des Ewigen und des Vergänglichen wahr. Das quadratische Bahnhofsgebäude mit

[15] W. Schöne, Über das Licht in der Malerei (Berlin 1954) 216.

[16] H. Schade, Gestaltloses Christentum. Perspektiven zum Thema Kirche und Kunst (Aschaffenburg 1971) 83 f.

seiner Uhr am Frontgiebel wurde vom Licht und der Bewegung des Rauchs durchbohrt, wurde aber dennoch von Zügen programmiert und erschien im Querschnitt als Bild des Regungslosen, der ständig durchbohrten, geprüften, durchdrungenen Statik. Die Drähte am Himmel, zunächst geradlinig die Straße entlang, zeichneten vor dieser Fassade die ideale Kurve, das Bild des dynamisierenden Prinzips in seiner Ewigkeitsvollendung. Ich begriff die Atome und die Welten, von denen uns Giordano Bruno sagt, sie seien ‚Läufer oder Kuriere, Gesandte, Boten der Herrlichkeit des Einzigen und Allerhöchsten'" (Dali, 149 f.).

Dali perforiert die Gestalten oder baut sie aus programmierten Atomen auf, so daß elementare Kategorien des Raums wie außen und innen vertauschbar werden. In seiner „Auferstehung des Fleisches" (1940–1945) fluchten die verwitterten und sich mit Fleisch bekleidenden Figuren auf eine Öffnung in der Horizontlinie zu (*Abb. 2*). Dieses Portal des Horizonts oder die Öffnung des perspektivischen Raums – eine an sich völlig irrationale Vorstellung – bildet im Reigen der Auferstehenden der Kopf Voltaires. Voltaire, die Symbolfigur moderner Skepsis, bestätigt nach Dalis Bild das Dogma von der Auferstehung der Toten. Zweifeln an einer transzendenten Wirklichkeit heißt nämlich diese Wirklichkeit kennen. Ein Tier bemüht sich nicht, Atheismus zu begründen. Für ein ungeistiges Wesen ist ein Transzendieren der Raumgrenze nicht vorstellbar. So erhält in der Ikonographie der daliesken Bildvorstellung der Kopf des Zweiflers Voltaire die Funktion eines Portals in eine andere Welt zugewiesen. Sein Zweifel ist ein Beweis der Auferstehung von den Toten.

Diese Öffnung des Raums wird in den „Weichen Uhren" (Turin 1933) durch einen überlangen Schlüssel symbolisiert, dessen Bart bis an den Horizont reicht. Es gibt einen Schlüssel für Raum und Zeit. So ist das Zeitproblem für Dali von ähnlicher Bedeutung wie seine Raumvorstellung. Sein erstes Blatt mit dem revolutionären Motiv der weichen Uhren hat der Maler 1931 in Paris nach einem Abendessen mit Gala erfunden. Den Schluß dieses Essens bildete ein überreifer Camembert (Cowles, 172). Als Dali nach dem Essen in sein Atelier zurückkehrte, „sah" er auf einem angefangenen Bild mit den Felsen von Port Lligat die weichen Uhren groß in der Landschaft: „Sie können überzeugt sein, die berühmten weichen Uhren sind nichts anderes als der weiche, tolle, einsame paranoide Camembert von Zeit und Raum", schrieb der Künstler in seiner „Eroberung des Irrationalen"[17]. Die Erfindung der weichen Uhren ist deshalb von so großer Bedeutung, weil sie die Problematik einer mechanisch gemessenen Zeit sichtbar macht. Genauso nämlich wie das Metermaß den Raum nivelliert, weil es alle Abschnitte gleichwertig macht, paralysiert die technische Uhr die Messung der Zeit durch Sonne und Mond oder das schlagende Herz. Dali nannte sein Bild aus dem Jahr 1931 „Die Beständigkeit der Erinnerung". Im Angesicht des Meeres und der uralten Felsen von Port Lligat wird die technoide Messung der Zeit fragwürdig und die Zifferblätter der Uhren werden weich.

[17] Salvador Dali, La conquête de l'Irrational (Ed. surrealistes 1935); vgl. M. Jean, Geschichte des Surrealismus (Köln 1961) 214–216.

Man hat die Uhren in der „Beständigkeit der Erinnerung" (1931) auch mit Zungen oder Genitalien verglichen[18]. Der Mensch der technologischen Gesellschaft erkennt die elementare Kraft der Zeit besonders in den Vitalprozessen, die sich in ihm und um ihn vollziehen. Die Bewegungen von Sonne und Mond kann er übersehen. Das „Stirb und Werde" im eigenen Organismus läßt sich nicht ignorieren. So hängt Dali in der „Beständigkeit der Erinnerung" ein weich gewordenes Zifferblatt auf einen dürren Baum. In diesem Bild begegnen sich Leben und Zeit. In einer Juwelierarbeit mit gleichem Namen (*Abb. 3*) hängt die emaillierte Uhr auf einem Baum mit goldenen Blättern[19]. Die Hinfälligkeit von Zeit und Geschlechtskraft und des „Lebens goldener Baum" bilden in diesem Schmuck eine Einheit.

Diese Neuinterpretation der elementaren Kategorien von Raum und Zeit ermöglicht es Dali auch, die religiösen Geheimnisse des Daseins sichtbar zu machen.

Die Mysterien des Salvador Dali

„Da ich eine Wolke bin, die in einem Universum von Wolken segelt und verzweifelt nach etwas Festem ruft, muß ich unbedingt Gott berühren, den einzigen Fels in diesem ungeheuren Watteozean. Das ist die mystische Schau aller Zeiten und nur um so mehr der unseren" (Dali, 133 f.). Dali fühlt sich also labil und haltlos in der modernen Gesellschaft und ihrer Weltauffassung. Ihre Massen erscheinen ihm unprogrammiert wie der Sand am Meer. „In unserer Welt der seelischen Armut schwimmt die Gestaltlosigkeit des einzelnen in der Gestaltlosigkeit der Massen" (Dali, 118). Deshalb sein Suchen nach dem Festen, das im Bild der Felsen von Port Lligat, dem uralten Symbol Gottes, für den Maler normativ bleibt. „Gott ... ist dicht, gesammelt, kompakt, aus zusammengepreßter Materie gebildet, wahrhaft materieller Materie. Gott ist ein Nukleus von meisterlicher, unvorstellbarer Dichte ... Gott ist Einer und gleichzeitig in Milliarden von Milliarden kleiner Stückchen in der Schöpfung unendlich verteilt. Er ist in sich selbst unbeweglich und in jedem Augenblick überall gegenwärtig – unendliche Teilung und unendliche Einheit" (Dali, 139).

Diese elementare Gotteserfahrung vertieft Dali nicht nur durch seine Erlebnisse des Kosmos und der religiösen Tradition, sondern er bezieht seine theologische Information aus den zeitgenössischen Prozessen. Ihr Zerfall läßt ihn „Trümmer von Sternen" (Nietzsche) erkennen, aus denen er seine Welt aufbaut. Kunsthistorisch heißt das, er überwindet das „technische Sehen" und errichtet ähnlich den Neoimpressionisten und Kubisten Strukturen in seinen Werken. Diese Strukturen aber besitzen die Bauprinzipien archetypischer Vorstellungen. Von der Erschaffung bis zum Jüngsten Gericht gibt es kaum eine religiöse Konzeption, die Dali nicht realisiert hätte.

[18] M. Jean, a. a. O. 218.

[19] Salvador Dali, A study of his art-in-jewels. The collection of the Owen Cheatham Foundation (New York 1959) 65–70, XXIII.

Seine bevorzugten Themen sind Versuchungen und Dämonie des Daseins, die Kreuzigung, die Madonna, Engel und Heilige und das Bild des Abendmahls.

Man könnte diese Bilder in zwei Gruppen aufteilen, nämlich in die religiösen Werke, die vor seiner Bekehrung entstanden sind, und die Arbeiten, die er nach seiner Konversion entworfen hat. Für die Werke seiner surrealistischen Zeit sollen hier die Variationen zu dem Bild „Angelus" von J. F. Millet (1814–1875) herangezogen werden (Cowles, 186). Dieses Werk, das Mann und Frau beim Gebet des „Engel des Herrn" einander gegenüberstellt, scheint der Inbegriff eines Genrebilds des 19. Jahrhunderts (*Abb. 1*). Millet malte das Sujet in Erinnerung an die frommen Ermahnungen seiner Großmutter, den „Engel des Herrn" für die „Armen Seelen" zu beten. Dali – von Kind auf durch das Bild beunruhigt – erkannte plötzlich, daß in diesem Bild Mann und Frau ihre sexuelle Erregung voreinander verbergen. Man hat darauf hingewiesen, daß diese alarmierende Unterstellung nicht so sehr Millets Verdrängungen oder Freuds psychoanalytische Methodik, sondern vielmehr Dalis „Zwangsvorstellungen" sichtbar mache. Allerdings scheint der Sachverhalt nicht so einfach zu liegen. Das Gebet erinnert an das Geheimnis der Verkündigung und der Inkarnation, die feste Topoi der christlichen Kunst bilden. „Der Engel des Herrn brachte Maria die Botschaft und sie empfing vom Heiligen Geist", heißt es in diesem Gebet. Dieser heilsgeschichtliche Vorgang geht als Vorstellungsmotiv auf die Jungfrauengeburt des alten Orient zurück. Die kosmische Jungfrau, die heilige Hochzeit zwischen Himmel und Erde, das Mysterium von Sonne und Mond werden mitgefeiert. Von dieser himmlischen Liturgie, die sich jeweils in der Geburt eines nach himmlischem Gesetz regierenden Herrschers realisieren könnte, wußte schon der Prophet, der sagte: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären, und man wird ihm den Namen Emmanuel geben, das heißt Gott mit uns" (Jes 7, 14). Bei Sonnenaufgang und -untergang und wenn die Sonne im Zenith steht, betet man den „Engel des Herrn" und bestätigt so die Beziehung zwischen dem historischen Ereignis und der himmlischen Liturgie.

Jean-François Millet und das 19. Jahrhundert wußten nur mehr wenig von dem Zusammenhang der christlichen Geheimnisse mit einer kosmischen Liturgie. Sie wollten auch wenig von den Relationen der christlichen Mysterien und den innermenschlichen Vorgängen wahrhaben. Man hatte aus dem Christentum weithin eine moralische Anstalt gemacht, deren theologische Ideologie der Künstler fürs Gemüt aufzubereiten hatte. Man verdrängte die Botschaft der Triebstruktur und des Unterbewußten, ohne sie religiös noch zu deuten. „Eine wissenschaftliche Theologie tröstet die Vernunft, ohne auf das tiefe Begehren zu erwidern. Und wer hat recht? Mein Begehren oder die Vernunft? Ich heiße Begehren." [20] Man disqualifizierte die Information durch

[20] Dali 55. So sagt J. Brans (Salvador Dali und seine religiöse Malerei, München 1955, 44): „Die christliche Religion unserer Zeit ist männlich, asketisch und unsinnlich." Dagegen Dali: „Meine Bilder sind für mich eine der Möglichkeiten, meine Libido aszetisch zu ordnen." „Ich liebe es, Körper, von der Begierde belebt, zu betrachten, doch diese Lust steigt selten in die Regionen des Sexus hinab, und es ist niemals geschehen, daß ich mich einer anderen Frau als Gala hingegeben habe" (Dali 114, 42).

den Trieb. Das Sentimentale, das so zur Grundlage der Religion gemacht wurde, erwies sich jedoch als nicht tragfähig. Das Unterbewußte rebellierte. Durch den kollektiven Verdrängungsprozeß begünstigt man – ohne sich über den Vorgang reflex klar zu werden – eine „negative Ikonographie", das heißt eine Bildwelt, die wie die „Schwarze Messe" das Religiöse nur aus dem Triebhaften oder gar Dämonischen ableitet oder mit ihm identifiziert. Der gesamte Surrealismus erwächst wesentlich aus der geistesgeschichtlichen Logik eines solchen Prozesses (ähnlich wie Freuds und der Psychologie Bemühungen um eine Erhellung der Triebstruktur). Salvador Dali hat also wohl kaum Millet als Künstlerpersönlichkeit richtig interpretiert. Aber er signalisierte in seinen Variationen des „Angelus" den Verdrängungsprozeß einer Zeit und ihrer Gesellschaft. Zugleich machte er die Schöpfungsgrundlagen der christlichen Mysterien wieder sichtbar. Seine Bilder dokumentieren das Unterbewußte der Kirche. Auch auf religiösem Gebiet demaskiert Dali nicht nur das „Unbehagen an der Kultur" (S. Freud) und ihre Falsifikate, sondern er repräsentiert sie.

Nach seiner Konversion gestaltete Dali das Mysterium der Empfängnis oder Inkarnation konstruktiver. In seiner „Sixtinischen Madonna" (1958) sehen wir ein Rasterbild, das ein großes Ohr zeigt, in dem Raffaels Madonna und Kind erscheinen (*Abb. 6*). Man interpretierte die Komposition im Anschluß an Rabelais als eine Geburt durch das Ohr (Katalog, 182 f.). Richtiger scheint, daß es sich hier um eine Empfängnis durch das Ohr handelt; denn die mittelalterlichen Verkündigungsbilder zeigen immer wieder, wie das Wort Gottes, das heißt das göttliche Kind, auf dem Weg durch das Ohr empfangen wird. Wie Maria wird auch der Mensch durch die Empfängnis des Wortes Gottes zum Christen. Damit realisiert sich eine uralte Anthropologie, die weiß, daß seine Erkenntnis den Menschen zum Anthropos umformt, zum Wesen, das Gott schaut. Neu und aufregend wirkt nur, daß Dali auf der Folie des Rasterbilds, das im Siebdruck und der Computerkunst für das zeitgenössische Schaffen normativ ist, diese alte Anthropologie und Dogmatik gestaltet. Erst bei richtiger Programmierung werden wir demnach zu Menschen oder Christen.

Dieser Sonderfall der „paranoisch-kritischen Methode" oder „nuklearen Mystik" erhielt eine Ergänzung durch sein Bild „Das ökumenische Konzil" (1959/60). Es ist einzigartig, daß ein zeitgenössischer Künstler in einem 400 x 300 cm großen Gemälde den Vorgang des Konzils und damit das Wesen der Kirche zu erfassen sucht (*Abb. 7*). Dali stellt dieses Werden der Kirche auf dem Hintergrund des exemplarischen Motivs „Maler und Modell" dar. Dieses Motiv bietet den Inbegriff des künstlerischen Schaffens[21]. Mit einem solchen Thema versuchen die Künstler, ihre Auffassung vom Wesen der Malerei zu erklären. Es ist der Prozeß, den Luca Giordano bei der Interpretation der „Meninas" von Velasquez als „Theologie der Malerei" bezeichnet hat. Wie Velasquez in seinen „Meninas" erscheint Dali auf dem „Ökumenischen Konzil" links unten

[21] K. Gallwitz, G.-W. Költzsch, Maler und Modell (Baden-Baden 1969); dazu H. Kehrer, Die Meninas des Velasquez (München 1966), bes. 23.

im Bild. Allerdings steht Dali wie eine Fotomontage vor dem Bildraum. Der Künstler versteht sich als Mittler zwischen Realität und Gesellschaft. Diese Mittlerfunktion interpretierte die Frühzeit als priesterliches und prophetisches Amt.

So breitet Dali wie ein Prophet eine visionäre Landschaft vor uns aus, das Bild einer unaufhörlichen Metamorphose. Gestalten erscheinen und verschwinden in einem apokalyptischen Bildgrund. Es zuckt und wimmelt. Ein Felsmassiv schiebt sich von rechts ins Meer. Über ihm wanken und verwittern Bischöfe und Prälaten im All. Ähnlich den Skeletten mit Mitra im Film „Das Goldene Zeitalter" aus dem Jahr 1930 (von Buñuel und Dali) integriert der Weltgrund die Würdenträger der Kirche als menschliche Reliquien. So erstellt dieses Bild aus Elementen des Zerfalls seine Komposition. „Deshalb rufe ich (Dali) ständig: ‚Paßt auf die Auferstehung des Fleisches auf! Wir dürfen die Leichen nicht verstreuen.' Im Mittelalter sammelte man, nachdem die Leichen am Verwesungsort gewesen waren, sorgsam alle übriggebliebenen Reste: Nägel, Knochen, Haare, Zähne. Man legte sie in der rechten Ordnung ins Grab, wo sie auf das Jüngste Gericht warten sollten, das nicht die Rückkehr zur menschlichen Nichtsubstanz, sondern die Erhebung bis zur absoluten Substanz Gottes sein wird" (Dali, 139).

Das Perforieren und Durchfenstern auf den materiellen Grund hin, das Zergliedern und Zersetzen der Figuren gehört wesentlich zu Dalis „nuklearer Mystik" [22]. Dieser Umwandlungsprozeß der Reliquien, der hier für die Kirche als konstitutionell angesehen wird, erinnert auch an ein surrealistisches Motiv in Raymond Roussels „Afrikanischen Impressionen" (1938). Der Lebensprozeß wird in diesem Roman von Roussel im Bild einer sogenannten Fotografen-Alge beschrieben: „Dank subtiler Veränderungen der sie aufbauenden Moleküle kann die Pflanze auf ihrem wunderbaren Membranschirm ihr ganzes Leben lang immer wieder jene Szenen ablaufen lassen, die sie in der kurzen Zeit ihres Blühens aufgenommen hat." [23] Die Kirche hat – wie die Fotografen-Alge – in der Zeit ihres Blühens ein grandioses Bild des Lebens aufgenommen und versucht es im Zerfall der Kulturen immer wieder zu reproduzieren. Schon die Bibel verstand die Welt als „Stäubchen oder Moment an der Waage" und als ein „Tropfen Taus der Aurora" (Weish 11, 23). Dali verbindet in seinem Schaffen die Elementarteilchen mit dem Licht und der Bewegung. So erhält „Das ökumenische Konzil" durch den Zerfall und den „objektiven Zufall" seine metamorphotische Kraft.

Mitten aus dieser wimmelnden und zerfallenden Welt ragen Pfeiler der Peterskirche in Rom auf, aus deren Apsis sich das Aktbild eines Mannes auf uns zu bewegt. Das Gesicht der Figur wird von seiner linken Hand zugedeckt, die visionär nach vorn ausgreift. Die Gestalt erinnert an den Christus des Jüngsten Gerichts oder den Schöpfergott der Sixtina. Zugleich aber wiederholt sich die Gebärde des visionären Malers

[22] Salvador Dali, Reconstitution du corps glorieux dans le ciel, in: Etudes Carmélitaines (Paris 1952) 171 f.

[23] M. Jean, a. a. O. 125.

Dali aus seinem Bild der „Afrikanischen Impressionen". Das Schauen, Schaffen, Warnen und Richten der Hand imitiert Michelangelo, ohne ihn zu kopieren.

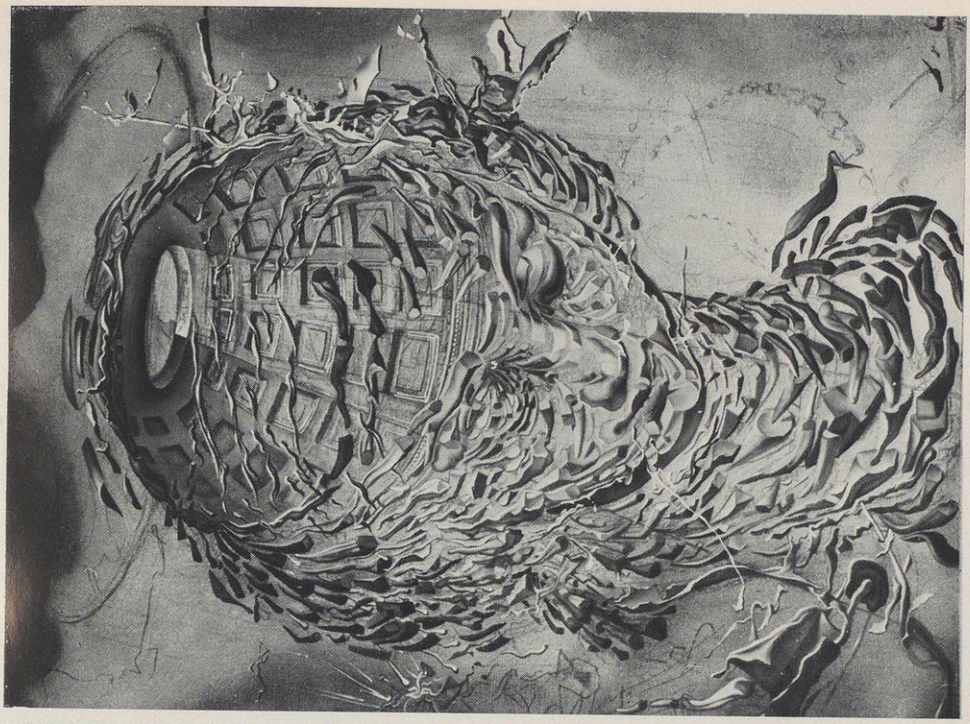
Aus dieser Hand scheint auch die Taube entsandt, die rechts über dem Haupt der Madonna schwebt. Diese Madonna verschwimmt ebenfalls im Gewölk und im Gebirge. Verwitternde Mitrenträger bilden die Säume ihres Gewands. Und der Christus in den Arkaden von St. Peter wird mit einem Mal zum Engel einer Verkündigung. Er bringt Maria die Botschaft und sie empfängt vom Hl. Geist.

Der himmlischen Jungfrau gleichwertig gegenüber thront links die Kirche als weibliche Gestalt in verfließenden Wolken. Ihre Rechte führt uns aufwärts, die Linke weist mit dem Kreuzstab auf die Architektur und den Christus über dem Horizont.

Der Kirche ähnlich kniet Gala unten im Bild über dem Meer, den Felsen benachbart. Auch sie trägt wie die Ecclesia den Kreuzstab. Dazu hält ihre Linke ein Buch. Doch nicht geheimnisvoll am Himmel fluoreszierend wie Madonna und Kirche, sondern real und plastisch reicht Gala das Kreuz dem Maler hinüber. Aus den großen Frauengestalten, die im Urgrund aufleuchten, tritt zu dem Künstler die eigene Frau, als Vor-Bild des Lebens. Mag das Geheimnis der Kirche und der Empfängnis der Jungfrau – die sakrale Maserung von Welt und Geschichte – im historischen Wirbel verblassen, das religiöse Wesen der Welt wird dem Künstler in seiner eigenen Gattin deutlich. In einem Detailfoto seines Selbstbildnisses aus diesem Werk retouchierte Dali Gala deshalb als spanische Nonne in seinen Augapfel zugleich mit dem Sinnbild der Uhr (*Abb. 4*). Im Zeichen der Jungfräulichkeit und des Vergehens programmierte das Auge Dalis selbst „Das ökumenische Konzil". Eine solche Dogmatik des Daseins, die lebendige Metamorphose der „christlichen Foto-Alge", vermag keine Aufklärung zu paralysieren; denn ihre Liturgien des Sterbens und Auferstehens vollziehen sich in dem makabren Zerfall jeder Gesellschaft. So dokumentiert „Das ökumenische Konzil" des Salvador Dali den Glauben des Origenes: „Das Ornament und das Ordnungsprinzip der Welt ist die Kirche." [24]

Mit solchen Bildern hat Salvador Dali auf seiner psychischen und gesellschaftlichen Odyssee Trieb und Tod – die Herkulessäulen menschlichen Daseins – hinter sich zurückgelassen. Ihn ängstigt nicht mehr die eigene Perversion und ihn irritiert kein noch so lauter Applaus. „Was kümmern mich die Menschen? Sie sind nicht mein Ruhm. Gott ist mein Ruhm", verkündet der Maler einer pseudodemokratischen Welt. Dali hat das Gaukelspiel eines ästhetizistischen, das heißt materialistischen Zeitalters zu Ende gespielt und durchschaut. „Unsere Zivilisation glaubt, sich von jedem Zwang befreit zu haben: Doch sie tut sich selbst Zwang an durch ihre Bedürfnisse nach rein zweckmäßigen, wertlosen Produkten maschineller und industrieller Art ... Alles materialistische Denken ist ein reiner Mechanismus der Ketten. Die Freiheit dagegen liegt im Glauben, und es kann keine intellektuelle Größe ohne tragisches und transzendentales Lebensgefühl geben" (Dali, 65, 118).

[24] Migne, PG 14, 302.



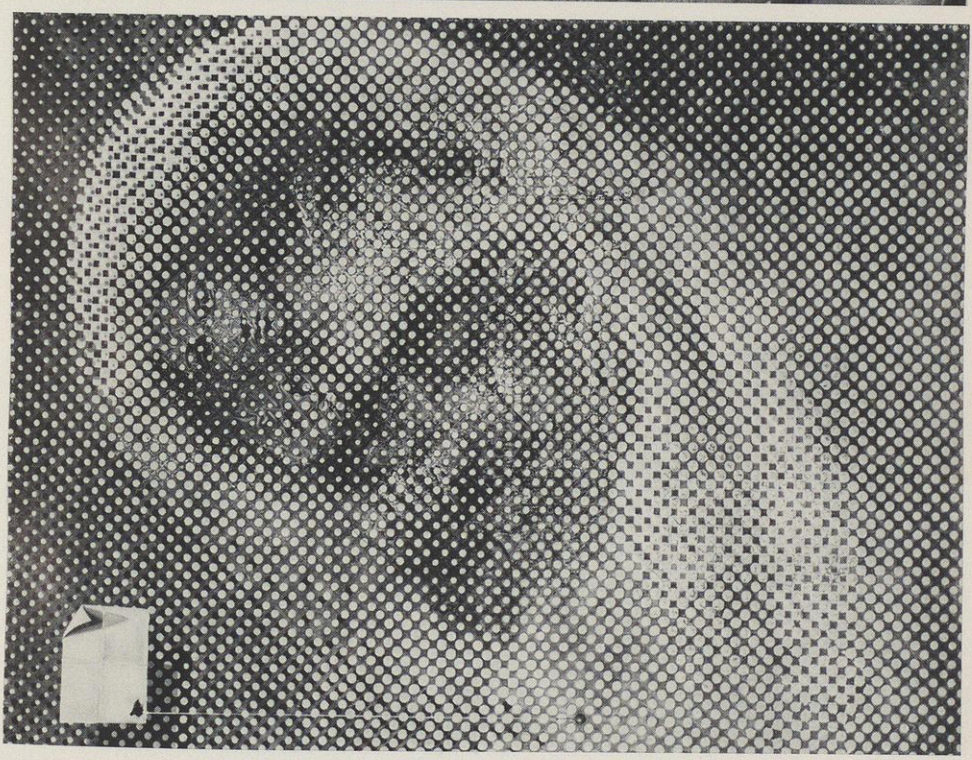


Abb. 5 (oben): Raffaelskopf, zerborsten 1951 (Öl auf Leinwand 35,5 × 26 cm); Privatbesitz, England.

Abb. 6 (unten): Die Sixtinische Madonna 1958 (Öl auf Leinwand 223 × 190 cm); Mr. and Mrs. Henry J. Heinz II, Pittsburgh.

Abb. 7: Das Ökumenische Konzil 1959/60 (Öl auf Leinwand 400 × 300 cm); Salvador Dali Museum, Cleveland (Beachwood) Ohio.

Christian Norberg-Schulz

Mensch, Raum und Architektur

In dem Buch „Feeling and Form" definiert die amerikanische Philosophin Susanne K. Langer Architektur als „das Sichtbarmachen der totalen Umwelt". Diese Definition impliziert, daß der Begriff „Umwelt" mehr umfaßt als die physischen Dinge, von denen wir zufällig umgeben sind. Vor allem bezeichnet er Bedeutungen und Werte, die uns einerseits das Gefühl der Sicherheit und Zusammengehörigkeit geben, andererseits die Möglichkeit, uns zu „entfalten". Wir wissen zum Beispiel, daß das Wort „Heim" mehr bedeutet als Wände, Decken und Bauteile, aus denen unser Haus besteht. Gleichzeitig ist es wesentlich zu erkennen, daß das Gebäude und seine Einrichtung das Heim sichtbar machen. Mit anderen Worten: die Aufgabe des Architekten besteht darin, unsere Lebensform zu konkretisieren, damit der einzelne und die Gemeinschaft physischen und psychischen Halt haben können. Das bezieht sich nicht nur auf den einzelnen Bau, sondern auch auf Siedlungen und Städte als Ganzheiten.

Das Problem hat zwei Aspekte, die schon in der Definition Langers enthalten sind. Erstens ist es notwendig, das Wort „Umwelt" zu bestimmen, indem wir die menschlichen Funktionen, Bedürfnisse und Werte angeben, mit denen es verknüpft ist. Zweitens müssen wir angeben, wie der Architekt die „Inhalte" sichtbar machen kann. Das ist ein künstlerisches Problem, das mit der „Formensprache" einer Epoche zusammenhängt, aber auch mit gewissen invarianten Eigenschaften des architektonischen Raums. Ich werde mich hier mit dem letzteren Problem beschäftigen.

Während das menschliche Leben früher mit einem hierarchischen System von Orten verknüpft war („Heim", „Stadt", „Vaterland"), scheint die Entwicklung heute in eine andere Richtung zu gehen. Die technischen Kommunikationsmittel – Telefon, Fernsehen, Fernschreiber – ermöglichen direkten Kontakt über die Entfernungen hinweg. Außerdem werden immer mehr Menschen physisch mobil.

Diese Entwicklung wird von einigen als eine positive Möglichkeit reicher sozialer Interaktion betrachtet. Utopische Projekte, die eine „mobile" Umwelt der Zukunft darstellen, überschwemmen die Architekturzeitschriften seit geraumer Zeit. Andere sehen die Auflösung der traditionellen Struktur unserer Umwelt als eine Gefahr für die Identität des Menschen. Der amerikanische Städtebautheoretiker Kevin Lynch sagt: „Eine gute Vorstellung der Umwelt verleiht ihrem Besitzer ein wichtiges Gefühl der emotionellen Sicherheit." Es leuchtet ein, daß eine solche „Vorstellung" (Image) in einer mobilen Welt kaum möglich ist. Man darf dazu an den amerikanischen Forscher Christopher Alexander erinnern, der betont, daß psychische Störungen auftreten, wenn Menschen nur „nichtstrukturierte Begegnungen" miteinander haben, also

die Art der Interaktion, die in einer mobilen Welt charakteristisch wäre. Der holländische Utopist Constant Nieuwenhuis definiert gerade die mobile Welt der Zukunft als zufällig und veränderlich, weil man „Orte" nicht wiedererkennen könne. Der deutsche Sozialpsychologe Alfred Lorenzer betont dagegen, daß „die Gemeinsamkeit, die Kommunikation herstellt, im *Ort* vorstrukturiert ist".

I. Der „Existenzraum" und seine anthropologischen Strukturen

Eine objektive Antwort auf die Frage nach den grundlegenden Eigenschaften der menschlichen Umwelt ist von der Entwicklungspsychologie versucht worden. Der Schweizer Psychologe Jean Piaget hat gezeigt, daß die Entwicklung des Kindes mit dem Aufbau einer Raumvorstellung verbunden ist. Diese Raumvorstellung fängt mit dem Wiedererkennen an und setzt deshalb eine gewisse Stabilität in der psychischen Umwelt voraus. Wenn das Kind größer wird, kann es weiter „ausgreifen", wird sich aber an gewissen Beziehungspunkten orientieren müssen. Als ich einmal meinen zwölfjährigen Sohn bat, seine Umwelt zu beschreiben, sagte er: „Ich möchte mit meinem Haus anfangen. Von dort gehe ich nach allen anderen Orten aus."

Die Raumvorstellung des Menschen kann also prinzipiell als ein *System von Orten* bezeichnet werden. Das Wort „System" impliziert Verbindungen oder „Wege" zwischen den Orten und mehr oder weniger bekannte „Bereiche" dazwischen. Die Raumvorstellung darf nicht mit dem Wahrnehmungsraum gleichgesetzt werden, sondern hat den Charakter einer relativ stabilen Konstruktion der Psyche, die Piaget als „Scheune" bezeichnet. Der Wahrnehmungsraum dagegen wechselt ständig und besteht in einer Aufeinanderfolge von Eindrücken. Die Theorie des architektonischen Raums scheitert heute meistens an einer unklaren Vermengung dieser Raumbegriffe. Für die stabile Raumvorstellung möchte ich das Wort *Existenzraum* verwenden. Der Existenzraum wird vom Kind durch Erfahrungen allmählich aufgebaut und ist deshalb kulturell bedingt. Er zeigt aber auch gewisse, relativ invariable Eigenschaften, die besonders von dem deutschen Philosophen Otto Friedrich Bollnow in seinem Buch „Mensch und Raum" beschrieben worden sind. Bollnow betont die Bedeutung des Orts: „Das ist der Punkt, wo der Mensch als geistiges Wesen im Raum Stand gewinnt." Der Ortsbegriff drückt also aus, daß wir uns nicht auf einer zufälligen Weise im Raum bewegen. So sagt Bollnow: „In der Doppelbewegung des Fortgehens und Zurückkehrens spiegelt sich eine Gliederung des Raums in zwei Bereiche, von denen ein engerer innerer von einem weiteren äußeren konzentrisch umschlossen wird: Es ist der enge Bereich des Hauses und der Heimat und der weitere Außenbereich, in den der Mensch von hier aus vordringt und aus dem er wieder zurückkehrt."

Der Ort als Zentrum

Die Bedeutung eines *Orts* als Zentrum der persönlichen oder öffentlichen Welt ist mehrmals hervorgehoben worden. In seinem Buch „Das Heilige und das Profane" beschreibt Mircea Eliade zahlreiche Vorstellungen vom „Zentrum der Welt", aus denen hervorgeht, „daß die ‚wahre Welt' immer in der ‚Mitte', im ‚Zentrum' liegt; denn nur dort gibt es eine Durchbrechung der Ebenen und damit eine Verbindung zwischen den drei kosmischen Zonen ... Mit anderen Worten: Der Mensch der traditionsgebundenen Gesellschaften konnte nur leben in einem Raum, der nach oben ‚offen' war, in dem die Durchbrechung der Ebene durch Symbole gesichert und dadurch der Kontakt mit der *anderen*, der überirdischen Welt möglich war." Ferner sagt er: „Ein Universum wird aus seinem Zentrum geboren, es bildet sich um einen Mittelpunkt, der sein ‚Nabel' ist", und er zitiert die jüdische Überlieferung, wo es heißt: „Gott hat die Welt beim Nabel zu erschaffen begonnen und von dort hat sie sich nach allen Richtungen ausgedehnt." Endlich zeigt Eliade, daß die Erschaffung der Welt zum Archetypus für jedes menschliche Schöpfungswerk wird. Jeder Bau, jedes Verfertigen hat die Kosmogonie zum Modell.

Eine allgemeinere Interpretation dieses Sachverhalts ist von dem bedeutenden deutschen Architekten Rudolf Schwarz versucht worden. In seinem schönen Buch „Vom Bau der Kirche" sagt er: „Am leichtesten ist wohl einzusehen, warum das Volk sich im Ring versammelt und was geschieht, wenn die Menschen zu dieser gemeinsamen Form zusammentreten. Wir kennen ja alle das Beisammensein der Familie rings um den gemeinsamen Tisch. Der Ring bindet Mensch in Mensch durch die unendliche Kette der Hände ... Das Volk ist Hand in Hand in den Ring gebunden, aber es geht in der Bindung nicht ganz auf. Die Blicke dieser Menschen, die alle in das innere Feld gewendet sind, bleiben frei; das Leben geht durch sie aus und kommt über sie so mit Welt beladen zurück. So wird das Feld im Innern des Rings überschaut und durchlebt. Es wird ein zweiter Bestandteil des Plans ... Jetzt tritt aber ein Drittes hinzu: die Mitte. Wohl bleibt die Erschlossenheit aller nach dem Innenraum hin, aber ganz offen ist jeder nur mehr für den innersten Punkt. In diesem sind die Menschen vereint. Sie wissen, daß der eigentliche Weg in das Innere, das Herz des anderen über die Mitte hingeht." So verstehen wir, daß der Ort, das Zentrum, das Grundelement des Existenzraums ist.

Der Weg als Inbegriff der Polarität

Wir haben aber schon angedeutet, daß der Ortsbegriff die Polaritäten Innen und Außen miteinschließt. Das heißt, es gehen im Raum immer *Richtungen* oder *Wege*. Jeder Ort ist in einem größeren Zusammenhang situiert und kann nicht isoliert verstanden werden. Aristoteles hat schon die qualitativen Distinktionen zwischen oben

und unten, vorn und hinten, rechts und links gemacht, Distinktionen, die mit der menschlichen Konstitution und dem Gravitationsfeld zusammenhängen. Die Vertikale zum Beispiel drückt eine Überwindung der Schwerkraft aus. So sagt Erich Kästner: „In jedem Berganstieg liegt ein Abglanz des Heilsgeschehens. Das kommt von der Kraft, die in das Wort *oben* gebannt ist, das kommt von der Gewalt des Worts *empor*. Auch wer längst schon verlernt hat, an Himmel und Hölle zu glauben, kann doch nicht den Rang der Worte oben und unten vertauschen." Die Vertikale ist deshalb immer die sakrale Dimension des Raums gewesen.

Während die Vertikale eine besondere Rolle spielt, repräsentiert die horizontale Ausdehnung die konkrete Handlungswelt des Menschen. Die einfachste Darstellung des Existenzraums wäre deshalb eine Horizontalebene, die von einer vertikalen Achse durchdrungen ist. Auf der Ebene wählt und schafft aber der Mensch Wege, die eine besondere Existenzstruktur konkretisieren.

Die Wege des Existenzraums sind aber nicht nur von den Aktionen des Menschen bestimmt. Die Natur enthält auch Richtungen, die qualitative Unterschiede andeuten. Den Himmelsrichtungen zum Beispiel wurde immer eine besondere Bedeutung beigemessen. So sagt Ernst Cassirer: „Der Grundriß und Bau des mittelalterlichen Kirchengebäudes weist die charakteristischen Züge jener Symbolik der Himmelsrichtungen auf, die dem mythischen Raumgefühl wesentlich ist. Sonne und Licht sind jetzt nicht mehr die Gottheit selbst, aber sie dienen immer noch als die nächsten und unmittelbaren Wahrzeichen des Göttlichen ... Im frühen Christentum wird demgemäß an der Orientierung des Gotteshauses und des Altars nach Osten festgehalten ... Der Täufling wird nach Westen gestellt, um dem Teufel und seinen Werken abzusagen, und dann nach Osten, der Gegend des Paradieses, gewendet, um den Glauben an Christus zu bekennen. Auch die vier Kreuzesenden werden mit den vier Himmels- und Weltgegenden identifiziert." Auf diesem einfachen Grundplan baut sich sodann auch hier eine immer mehr verfeinerte und vertiefte Symbolik auf, in welcher sich der gesamte innere Glaubensgehalt gleichsam nach außen wendet und sich in elementaren räumlichen Grundverhältnissen „objektiviert".

So kommt zum Ausdruck, daß „die Menschen eine Heimat haben und doch einen *Weg* gehen müssen". „Die Wegform ist also jene Gestalt der Gemeinde, die sich ergibt, wenn die gemeinsame Liebesmitte ins Unendliche flieht", sagt Rudolf Schwarz.

Der Bereich und die Funktion des Raums

Wir verstehen, daß die Wege unsere Umwelt in *„Bereiche"* teilen, die mehr oder weniger bekannt sind. Diese Bereiche bilden einen relativ unstrukturierten „Grund", auf dem die Orte und Wege sich als „Figuren" abzeichnen.

Von alters her hat man auch die Bereiche als qualitativ verschieden aufgefaßt. Ich möchte an die römische Stadt erinnern, wo zwei Hauptstraßen das Gebiet in vier

Bereiche teilen. Noch heute sprechen wir vom „Stadtviertel". Wir können die römische Stadt als eine *imago mundi* erklären und das bekannte „Gründungsritual" zeigt, wie man eine räumliche Ordnung bilden wollte „als einen geordneten Kosmos innerhalb des ungeordneten Chaos". Auf diese Weise hat der antike Mensch existentiellen Halt gefunden.

Orte, Wege und Bereiche sind die grundlegenden Schemata, die den Existenzraum konstituieren, und sie dienen auch dazu, die räumliche Dimension menschlicher Existenz zu verstehen. So sagt Heidegger: „Die Räume empfangen ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‚dem Raum'". Ferner: „Der Raum ist kein Gegenüber für den Menschen. Er ist weder ein äußerer Gegenstand noch ein inneres Erlebnis. Es gibt nicht die Menschen und außerdem Raum." „Das Dasein ist räumlich." Wir können überhaupt von der Struktur des Existenzraums sprechen, weil das Leben selbst strukturiert ist. Das Leben interpretiert sich selbst als Raum durch die Besitznahme der Umwelt. Das geschieht nicht nur durch eine physische Ordnung, sondern auch durch psychische Identifikation. Wenn Handlungen *stattfinden*, wird die Stätte oder der Ort sinnvoll, nicht nur als Teil einer Raumstruktur, sondern durch die Beziehung zu einem System von Werten und Bedeutungen.

Man könnte vielleicht einwenden, daß meine Definition des Existenzraums der Vergangenheit angehört. Kevin Lynch hat aber gezeigt, daß die Einwohner moderner amerikanischer Städte ihre Umweltvorstellung auch mittels der Begriffe Ort, Weg und Bereich aufbauen. Ich habe das Wort „Existenzraum" als Bezeichnung einer relativ stabilen Vorstellung der Umwelt verwendet. Wenn die vorliegende physische Struktur die Entwicklung eines befriedigenden Existenzraums nicht gestattet, müssen wir sie umformen. Jeder macht das im täglichen Leben: wir kleiden uns an, wir öffnen und schließen Fenster und Türen. Der einzelne hat aber nur geringen Einfluß auf die übergeordnete Ort-Struktur, in die sein individueller Existenzraum gehört. Diese Struktur geht uns alle an, und ist deshalb Angelegenheit von Personen mit ganz besonderen Qualifikationen geworden; das sind: Planer, Architekten und Designer. Wir können also die Aufgabe des Architekten als die Konkretisierung eines mehr oder weniger *öffentlichen Existenzraums* definieren. Der so geschaffene Architekturraum muß eine Struktur haben, die mit der Struktur des intendierten Existenzraums gleichförmig ist. Wir haben diese Struktur als ein System von sinnvollen Orten bezeichnet.

II. Der „Existenzraum" und seine umgreifende Ordnung

Bisher habe ich die grundlegenden „Elemente" des Existenzraums diskutiert. Betrachten wir aber die architektonische Konkretisation, finden wir, daß die Elemente innerhalb verschiedener Größenordnungen, die eine Hierarchie bilden, vorkommen. Die umfassendste Ordnung, die uns hier angeht, ist die der Landschaft, während die Kleinste aus Möbeln und Gebrauchsgegenständen besteht.

Die Größenordnungen sind vor allem von der menschlichen Konstitution bestimmt. Die kleinste Größenordnung ist von der Hand abhängig, das heißt, von den Funktionen des Greifens, Haltens usw. Die nächste Größenordnung, die Möbel, ist vom ganzen Körper bestimmt, während die Räume, die wir bewohnen, von den Bewegungen des Körpers abhängen. Die urbane Größenordnung ist hauptsächlich von sozialer Interaktion bestimmt, während die Landschaft von der Interaktion zwischen Menschen und naturgegebenen Voraussetzungen abhängt. Jede Zivilisation besitzt normalerweise alle Größenordnungen, sie sind aber vielleicht nicht gleich gut entwickelt. Nomadische Völker zum Beispiel kennen kaum die urbane Größenordnung, während die heutige Stadtbevölkerung zum großen Teil die Landschaftsdimension verloren haben. Sehen wir die verschiedenen Größenordnungen etwas näher an.

Im Gehege der Landschaft

Jede Landschaft bietet begrenzte Möglichkeiten für menschliche Orientierung und Identifikation. Wir können sagen, sie besitzt eine gewisse „Kapazität", die von ihren strukturellen Eigenschaften abhängt. Diese Eigenschaften sind am besten mit Hilfe der Begriffe *Ort, Weg und Bereich* zu beschreiben. So sagt Rudolf Schwarz: „ . . . wir sprechen von Landschaftsräumen und denken dabei an ein Haus; die Gebirge sind Wände, die Auen Böden, die Ströme Wege, Küsten sind Schwellen und wo das Gebirge sich senkt, ist die Pforte." Früher waren die Eingriffe der Menschen in die Landschaft relativ bescheiden. Vor allem bestanden sie darin, *Bereiche* abzutrennen, wo man physisch und psychisch Zuflucht suchen konnte. Die *Einhegung* ist deshalb das erste Menschenwerk, das gegen die Natur gestellt wurde als eine geordnete und sichere Innenwelt in der unbekannten und gefährlichen Umwelt.

Heute hat das Menschenwerk oft seinen inselhaften Charakter verloren. In der Tat ist die Natur vielerorts zu Inseln reduziert. Die Zunahme des Menschenwerks ist meistens planlos gewesen und war von engen Interessen bedingt. Das Wachstum hat keine *Form* hervorgebracht und gleichzeitig ist das Menschenwerk so umfassend geworden, daß es den Zusammenhang der Landschaft zerstört. Um dieser Entwicklung entgegenzuwirken ist es wichtig zu betonen, daß die Landschaft den Charakter eines kontinuierlichen Hintergrunds haben muß, gegen welchen die Dinge sich abzeichnen. Die erste Bedingung einer räumlichen Ordnung ist, daß diese Beziehung nicht verlorengeht. Wenn das geschieht, hören wir auf, von Landschaft zu sprechen.

Der Figuralcharakter des Bauens

Was ich zu sagen versucht habe, findet seine Begründung in einem grundlegenden Prinzip der Wahrnehmungspsychologie. Eine „faßbare" Form wird immer als eine

Figur erlebt, die sich auf einen weniger strukturierten Hintergrund abzeichnet. Diese Figur kann ein einzelnes Ding sein, aber auch eine geordnete Zusammenstellung einer größeren Anzahl von Elementen. Entscheidend ist, daß in jedem Fall klar sei, was Figur ist und was Hintergrund. Wenn das nicht der Fall ist, wird das Erlebnis unbestimmt und sinnlos.

Die erste Voraussetzung der räumlichen Ordnung ist deshalb, daß die Bebauung *Figuralcharakter* im Verhältnis zur Landschaft besitzt, und es ist die Aufgabe des Architekten, solche „Figuren" zu schaffen. Die Wahrnehmungspsychologie lehrt uns, daß die einfachste Ordnung mit Hilfe der „Nähe" der Elemente entsteht. Jedes Dorf oder jeder Bauernhof kann als Illustration herangezogen werden.

Die „Gruppierungen", die durch die grundlegenden Beziehungen durch die Wahrnehmungspsychologie entstehen, sind verschiedener Art. Die elementarsten sind der abgeschlossene Bezirk und der konzentrierte Haufen. Das englische Wort für Haufen, *cluster*, ist während der letzten Jahre eine allgemeine Bezeichnung für die Experimente mit neuen Bebauungsformen geworden und wir verstehen, daß die Absicht unter anderem ist, eine klare Beziehung zur Landschaft wiederherzustellen. Das Wort *Haufen* besagt, daß es sich um eine relativ „freie" Ordnung handelt, die vor allem durch ihre Dichte gekennzeichnet ist. Wir können selbstverständlich auch strengere *Gruppen* bilden, wo bestimmte geometrische Beziehungen grundlegend sind. Wegen der Variationen des Geländes und der verschiedenartigen Funktionen ist einer größeren Siedlung aber selten eine sehr strenge Form zu geben. Die „Nähe" ist deshalb von grundlegender Bedeutung, wenn es sich um umfassende Ganzheiten handelt.

Gehen wir jetzt in die Siedlungen „hinein", um zu untersuchen, ob unsere Forderung der räumlichen Ordnung auch von innen gesehen zufriedengestellt werden kann. Obschon die Einheiten, die uns angehen, sehr verschiedene Größen haben, können doch einige allgemeine Charakterzüge angegeben werden. Aus dem oben Gesagten erfolgt, daß die Siedlungen relativ konzentriert sein müssen. Die Frage ist dann, ob diese Konzentration auch von Innen begründet ist oder ob ein Widerspruch mit den Forderungen der Landschaft besteht.

Zunächst können wir feststellen, daß Städte und Dörfer immer durch Konzentration als erstes Kennzeichen geprägt worden sind. Es scheint also, daß diese Eigenschaft grundlegende menschliche Bedürfnisse befriedigt. Es wäre naheliegend, von Verteidigungszwecken zu sprechen; die Konzentration tritt aber auch auf, wo Verteidigung nicht notwendig war. Die Begründung muß also tiefere Ursachen haben. Wir wissen, daß Stadt und Dorf immer mit dem Bedürfnis nach Identität verbunden waren. Es ist bezeichnend, daß die ägyptische Hieroglyphe für „Stadt" auch „Mutter" bedeuten konnte. Die Stadt wurde also immer als etwas Nahes, Warmes und Umfassendes empfunden. Gleichzeitig war sie vor allem *Sammelplatz* der Menschen. Erst in der Stadt konnten die Menschen Erfahrungen austauschen und zusammen handeln. Die Stadt war die Form, die dies ermöglichte, und sie hat natürlicherweise Eigenschaften bekommen, die zur Aufgabe paßten.

Die drei Elemente architektonischer Formung

Die Wahrnehmungspsychologie kennt drei elementare Prinzipen der Ordnung: *Nähe, Kontinuität* und *Geschlossenheit.* (Dazu kommt die *Gleichheit* als ein allgemeiner Faktor.) Dies bedeutet, daß eine Sammlung von Elementen entweder in einem *Haufen,* einer *Reihe* oder einem geschlossenen *Kreis* geordnet werden kann. Diese Ordnungen können auch kombiniert auftreten, wenn zum Beispiel ein Haufen eine bestimmte äußere Begrenzung bekommt. Wir müssen aber nicht zu den Psychologen gehen, um dies zu erkennen. Jedes Dorf ist mit Hilfe dieser Prinzipien gebildet. In Mitteleuropa rechnet man grundsätzlich mit drei Dorfformen, dem Haufendorf, dem Reihendorf und dem Rundling. In Norwegen kennen wir auch drei Grundformen des Bauernhofs: den Haufenhof in Westnorwegen, den Reihenhof im Mittelland und den Viereckhof in Ostnorwegen. Das heißt, es gibt drei Variationen über das Thema Konzentration, die zweifelsohne von verschiedenen regionalen Voraussetzungen bestimmt sind. Und jede Variation kann selbstverständlich wieder „ad infinitum" variiert werden.

Heute sind diese elementaren Ordnungen in Vergessenheit geraten. In jüngster Zeit haben aber einige Architekten wieder versucht, diese Prinzipien zu benutzen, oft von der anonymen Volksarchitektur inspiriert. Wir erkennen dabei ein neues Verhältnis zur Vergangenheit: man kopiert nicht ihre Motive, sondern nützt ihre allgemeinen Erfahrungen aus.

Diese drei Gruppenprinzipien sind auch für größere Stadtbildungen bestimmend. Der *Stadtteil* ist als eine mehr oder weniger klar begrenzte Haufen- oder Gruppenbildung aufzufassen, die *Straße* ist grundsätzlich eine Reihenformation und der *Platz* ist ein geschlossener Kreis. Selbst amerikanische Städte der Gegenwart werden von Kevin Lynch mit den Begriffen *district* (Bezirk), *path* (Weg) und *node* (Knoten) beschrieben. Er definiert *district* als „einen charakteristischen Haufen", der von einer unbestimmten Textur gekennzeichnet wird; *path* ist von einer funktionellen oder formalen Kontinuität definiert und *node* bezeichnet endlich „einen besonderen und unvergeßlichen Ort", der einen Schwerpunkt in der Stadtstruktur bildet.

Der Hauptgedanke des grundlegenden Buchs von Lynch besagt, daß unsere Vorstellung der Stadt, in der wir leben, einigermaßen klar und zusammenhängend sein muß, damit die Stadt als Milieu befriedigend sein kann. Er betont besonders, daß „verschiedene Umwelten die Vorstellungsbindung finden oder erleichtern". In einer faszinierenden Analyse der formlosen Stadt Los Angeles ist eine charakteristische Aussage einer der Interieurobjekte wiedergegeben: „Es ist, als ob man eine lange Zeit irgendwo geht, und wenn man endlich ankommt, entdeckt man, daß nichts da ist."

Diese Erkenntnis, daß die Organisation der Umwelt unsere Möglichkeiten der Identifikation bestimmt, enthält eine große Herausforderung für die Planer und Architekten. Sie müssen im Stand sein, eine Stadtstruktur zu schaffen, die das grundlegende Bedürfnis, einen strukturierten Existenzraum aufzubauen, befriedigt.

Der Gedanke, daß der Stadtteil, die Straße und der Platz die Grundelemente der Stadt sind, steht in offenem Gegensatz zu charakteristischen Tendenzen der heutigen Stadtplanung. Der *Stadtteil* wird heute gewöhnlich in eine lose Zusammenstellung von zerstreuten Zeilenbauten und Hochhäusern aufgelöst. Die räumliche Vorstellung ist schwierig und vielleicht nur von einem Flugzeug aus möglich. Das Resultat ist ein geschwächtes Gefühl, dem Ort anzugehören. Die *Straße* ist eine Verkehrsader ohne architektonische Definition geworden, und wenn die Fußgänger von den Autos getrennt werden, wird meistens angenommen, daß sie sich frei im Grünen bewegen. Der *Platz* endlich, „der besondere und unvergeßliche Ort", ist *Parkplatz* geworden oder hat seine Rolle am Supermärkte und *drive-in*-Kinos übergeben.

Als Resultat erleben die Menschen heute eine zunehmende Entfremdung, und man spricht von der psychischen Isolation der Großstadtbewohner. Die Entwicklung einer befriedigenden Umweltvorstellung oder eines Existenzraums ist schwierig, da unsere Umwelt nicht die notwendige Struktur besitzt. Wir können heute nicht mehr erfahren, was Rudolf Schwarz vom Dorf sagt: „In das Dorf wird der einzelne geboren, es war schon vor ihm da, aber allmählich wird es ihm zum durchlebten, erinnerungssatten Heimatboden." „Wege und Orte wurden ihm Erinnerungen, Zeit und Raum wurden ihm zu erlebter, eigener Geschichte – Niederschrift des eigenen Lebens."

III. Die „Hierarchie" des Hauses und die Definition des Raums

Die privaten Räume, die wir innerhalb der urbanen Dimension finden, sind *Häuser* im tiefsten Sinn des Worts. Das Haus führt uns nach „Innen" und befriedigt das Bedürfnis, einen persönlichen Ort zu besitzen, das heißt zu *wohnen.* Heidegger sagt: „Was heißt bauen? Das althochdeutsche Wort für bauen ‚buan' bedeutet wohnen. Dies besagt: bleiben, sich aufhalten ... Das alte Wort bauen, zu dem das ‚bin' gehört, antwortet: ich bin, du bist, besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Buan, das Wohnen." „Das Wohnen ist der Grundzug des Seins." Das Haus ist deshalb der zentrale Ort der menschlichen Existenz, der Ort, wo das Kind seine Identität findet, und der Ort, von welchem der Erwachsene herausgeht und zu welchem er zurückkehrt. So sagt Saint-Exupéry: Ich habe eine große Wahrheit entdeckt", nämlich „daß die Menschen wohnen und daß sich der Sinn der Dinge für sie wandelt je nach dem Sinn ihres Hauses."

Die Struktur des Hauses ist deshalb vor allem die des konzentrierten Orts; es enthält aber auch eine innere Ordnung von sekundären Orten und verbindenden Wegen. Verschiedene Aktivitäten finden im Haus statt und ihre Beziehung untereinander drücken eine Lebensform aus. Die Aktivitäten stehen in wechselndem Verhältnis zum Außenraum und zu den grundlegenden Richtungen der Horizontalen und Vertikalen. So sagt Heidegger, daß das Wohnen nicht nur auf der Erde sein bedeutet, sondern auch

„unter dem Himmel". Gaston Bachelard aber bemerkt ironisch, daß der moderne Mensch nur ein Stockwerk besitzt.

Vielleicht werden manche fragen, was meine Darlegungen mit dem Problem des Kirchenbaus zu tun haben[1]. Als zentraler Ort der menschlichen Existenz bedeutet die Kirche viel mehr als einen praktischen Rahmen um die liturgische Handlung. Das Kirchengebäude muß auch eine Raumstruktur besitzen, die seine Rolle als Zentrum, als Wohnung im höheren Sinn ausdrückt. Ich meine damit nicht, daß die Kirche dramatisch-anschauliche Formen haben soll. Leider ist es heute so, daß man zu oberflächlichen Gesten greift, weil man den Sinn des Raums vergessen hat.

Ich habe öfters Rudolf Schwarz zitiert und möchte betonen, daß sein Buch „Vom Bau der Kirche" auch heute noch von größter Aktualität ist. Rudolf Schwarz hat uns gelehrt, die Probleme tiefer zu fassen. So hat das Problem des Kirchenbaus meine Gedanken über Landschaft, Siedlung und Haus gefördert. Diese Gedanken weisen einen Weg zurück zum wahren Kirchenbau.

Allgemein gilt, daß die Architektur als Kunstwerk höhere Werte konkretisiert. Sie gibt einem Existenzraum, der die Wirklichkeit „ordnet", sichtbaren Ausdruck. Nur durch eine solche Ordnung gewinnen die Dinge Bedeutung und nur auf dieser Basis können die Räume, die wir schaffen, zu Systemen sinnvoller Orte werden. Die Identität des Menschen hängt von der Entwicklung eines geordneten Existenzraums ab. Andere Ordnungen sozialer und kultureller Art kommen selbstverständlich dazu, können aber den Existenzraum nicht ersetzen. Es ist die Aufgabe des Architekten, eine Ort-Struktur zu schaffen, die die notwendigen Inhalte aufnehmen kann und die eine gute „Vorstellung" ermöglicht im Sinn von Kevin Lynch. Es wäre in diesem Zusammenhang sicher möglich und auch notwendig, eine allgemeine Theorie des architektonischen Raums zu entwickeln. Eine solche Theorie wird die Begriffe des Orts, des Wegs und des Bereichs als Ausgangspunkt nehmen müssen, um sie in einem integrierten „Feldbegriff" zu vereinen[2].

Es ist heute von entscheidender Bedeutung, diese Prinzipien zu begreifen. Die neuen Mittel der Kommunikation scheinen den Ortsbegriff zu sprengen, um eine „geographiefreie" Gesellschaft zu schaffen. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Handgreiflichkeit das erste Wirklichkeitskriterium ist. Mechanische Kontaktmittel können nie die reale Anwesenheit ersetzen. Deshalb müssen wir Behausungsformen bewahren und entwickeln, die den Menschen einen Halt im Raum gewähren. So sagt Saint-Exupéry: „Ich bin ein Städtebauer; ich habe die Karawane auf ihrem Weg angehalten. Sie war nur ein Samen im Treiben des Winds. Ich aber widerstehe dem Wind und grabe den Samen in die Erde ein, damit die Zedern zum Ruhm Gottes emporwachsen."

[1] Der Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, der auf einer Kirchenbautagung gehalten wurde.

[2] Ich habe eine solche Theorie in meinem Buch „Existence, Space and Architecture" (London 1971) umrissen.

UMSCHAU

Widerspruch auf „Marsch ins Getto"

Zu Karl Rahners Beitrag „Marsch ins Getto?" im Januarheft dieser Zeitschrift haben wir eine Reihe von Leserzuschriften erhalten. Wegen der Wichtigkeit des Themas drucken wir Auszüge dieser Briefe ab. Karl Rahner erhält zu einer abschließenden Stellungnahme das Wort. Die Redaktion

Jedermann hat das Recht, den Mißerfolg eines von ihm für gut und notwendig gehaltenen Blattes zu bedauern. Niemand, auch Prof. Rahner nicht, sollte aber diesem Bedauern dadurch Ausdruck geben, daß er diejenigen, die seine Meinung nicht teilen, kurzerhand abqualifiziert.

Er erhebt die Stimme *einer* Gruppe zum Evangelium und bezeichnet diejenigen, die sich den Ansichten dieser einen Gruppe nicht anschließen wollen oder können, als „Milieu", als „heiligen Rest", als „Anhänger einer Pseudotheologie".

Es ist ein trauriges Kennzeichen unserer Zeit, Toleranz stets nur zu fordern, aber nur höchst ungern (am liebsten gar nicht) zu gewähren. Wer in der Verleihung des Friedens-Nobelpreises an Brandt nicht der Weisheit letzten Schluß erblickt, wird automatisch zum Entspannungsgegner, zum Friedensfeind, zum Kalten Krieger. Wer nicht bereit war, „Publik" zu kaufen, identifiziert sich damit automatisch mit dem alten „Zentrum", unterliegt dem „geheimen Willen zum Marsch ins Getto", gehört zu einer „kleinbürgerlichen und bäuerlichen Gesellschaftsklasse". So einfach ist das.

Daß sich selbst große, einst hochgeachtete und bewunderte Theologen diesem Trend zur unzulässigen Vereinfachung, zur groben Schwarz-Weiß-Malerei nicht zu entziehen vermögen, ist tief bedauerlich. Aus dem verächtlichen Wort „kleinbürgerliche und bäuerliche Gesellschaftsgruppe" spricht nicht die Sorge eines engagierten Christen und Humanisten, sondern nur mehr intellektueller Hochmut und ein elitäres Bewußtsein, das man – an anderen – stets gern kritisierte.

Noch leben wir in einer Gesellschaft, die zwar verbesserungsbedürftig ist, in der es dem einzelnen aber überlassen bleibt, selbst zu entscheiden, was ihm zusagt und was ihm nicht zusagt. Nicht nur als Vorsitzender eines Pfarrgemeinderates, sondern ganz einfach als Christ und als Bürger in dieser Gesellschaft wehre ich mich ganz entschieden dagegen, daß *eine* Gruppe von Zeitgenossen den wahren Geist und den „Fortschritt" gepachtet zu haben glaubt und alle Andersdenkenden kurzerhand als quantité négligeable abtut. Ganz abgesehen davon, daß ich mich für gewisse „Freunde" bedanken würde, die anläßlich des „Todes von Publik" plötzlich ein ebenso rührendes wie erstaunliches „Interesse" am Katholizismus bekundeten ...

„Publik" wurde trotz massiver materieller Unterstützung durch die „Amtskirche" von der Leserschaft nicht oder nicht genügend akzeptiert. Man mag diese Tatsache bedauern. Argumente und Tonart Prof. Rahners widersprechen aber in jedem Fall den gerade von ihm so gern benützten Begriffen von der „pluralistischen Gesellschaft", der „Demokratisierung", dem „Mündigwerden" und, vor allem, dem „Dialog". Herabsetzung und Verächtlichmachung sind dafür schlechte Grundlagen. Oder unterliegt der Dialog mit Katholiken anderen Spielregeln als der mit Marxisten? *Hieronymus Graf Almeida, Starnberg*

Die vielen, die das „Milieu" bilden, haben in Zeiten der Verfolgung der Kirche in großer Zahl ihren Mann gestanden, wenn es galt, zu

beweisen, daß die Kirche sich nicht auf die „Praktiken von Altar und Sakristei" (Pius XI. gegen den italienischen Faschismus) zu beschränken habe. Diese vielen sind auch heute nicht willens, ins Getto zu gehen. Aber die Schwierigkeit besteht jetzt in der Verunsicherung im Glauben, wie sie nicht zuletzt von Gliedern der Kirche innerhalb der Kirche selber verursacht wird. Weniger daß die vielen „nicht offen sein wollen für das Ganze der Gesellschaft und Kultur", leiden sie vielmehr unter der Unruhe und Unsicherheit, wie sie durch theologische Konfusion von Kanzeln und Kathedern und durch öffentliche Publikationsorgane hervorgerufen werden.

Dies will ich aber wahrhaftig nicht von Karl Rahner sagen. Aber in sachlicher Hinsicht ist zu seinen Ausführungen „Marsch ins Getto?" doch zu fragen, ob er nicht etwas simplifiziert, wenn er meint, daß die verschiedenen Schulen und Richtungen (im Gegensatz zum heutigen Pluralismus der Meinungen) doch nur recht harmlose Varianten bedeutet hätten. Es sei nur an das kleine Büchlein von Karl Adam „Christus unser Bruder" erinnert, das seit den zwanziger Jahren einen ganz neuen Frömmigkeitstyp in der Kirche geschaffen hat.

Es ist mir auch nicht recht begreiflich, wie man die Augen verschließen kann vor den großen und fruchtbaren Erträgen religiös-kultureller Arbeit, etwa auf dem Gebiet der Liturgie, der christlichen Kunst und auch der Literatur, ganz zu schweigen von den großen karitativen Leistungen der Kirche, besonders nach dem letzten Krieg. Und ist dies alles geschehen durch „eine Gruppe, die praktisch in einer politischen Partei repräsentiert wurde?" Das scheint doch etwas einseitig geurteilt zu sein, wenn ich bedenke, daß die Kirche weder in den zwanziger Jahren und erst recht nicht nach 1945 (von den Jahren 1933–1945 ganz zu schweigen) in Deutschland in einer politischen Partei repräsentiert wurde.

Und wie kann Karl Rahner sagen: „Man spricht von der ‚kleinen Herde'; man konzipiert sie als unreflex nach dem Muster einer Sekte, die gar nicht offen sein will für das Ganze der Gesellschaft und der Kultur, sondern sich als einen ‚heiligen Rest' betrachtet, ohne sich ernsthaft der universalen Sendung der Botschaft des Evangeliums und der Kirche zu widmen." Ich will hier gegen Rahner nicht die „unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten" und nicht die „wunderbare Fortpflanzung der Kirche" (nach dem Vaticanum I) setzen: das könnte als Triumphalismus ausgelegt werden. Aber es scheint doch eine Verkennung der missionarischen Aktivität der Kirche auf theologisch-pastoralem wie auf sozial-karitativem Gebiet zu sein, wenn es heißt, man kümmere sich nicht ernsthaft um die universale Sendung der Botschaft des Evangeliums und der Kirche.

Und dann die irreale oder lebensfremde Ausspielung eines in der Mitte des heutigen Lebensgefühls neu gewonnenen Christen gegen die Bewahrung von zwei Christen, die es nur aus der gegebenen Macht ihres traditionellen gesellschaftlichen Milieus noch sind. Als ob die letztgenannten, wenn es sie in dieser Form überhaupt noch gäbe, nicht auch ständig neu gewonnen werden müßten, freilich nicht mit Thesen, die zum Defaitismus werden können, sondern mit der Leuchtkraft der Frohbotschaft und damit der Erlösung in Jesus Christus unserm Herrn.

Joseph Brosch, Bischöfl. Offizial, Aachen

Sie treten in Ihrer Abhandlung für Pluralismus ein, ohne zu bedenken, daß ein zuviel an Pluralismus – und heute gibt es ein zuviel an Pluralismus – von Übel ist. Zuviel an Pluralismus in der Kirche (die Theologie ist ein sehr einflußreicher und bedeutender Bestandteil der Kirche!) bedeutet geistige Zerrissenheit, durch die keine Menschen für das Christentum gewonnen werden. Christus bot nicht das Bild geistiger Zerrissenheit, sondern geistiger Klarheit und Geschlossenheit.

Es ist heute Mode, die Mängel der Kirche der Vergangenheit hervorzuheben. Diese Kirche trug gewiß deutliche kleinbürgerliche Züge; sie hatte aber auch ihre Vorzüge gegenüber der heutigen Kirche, in der viel Verwirrung und zuviel Anpassung an den

modernistischen Zeitgeist zu beklagen ist. Christus hat sich nicht an den damaligen modernistischen Zeitgeist des Judentums, getragen von den Pharisäern und Schriftgelehrten, angepaßt. Man sollte nicht so selbstgerecht sein, nur die früheren Einseitigkeiten der Kirche zu sehen, nicht aber die heutigen Einseitigkeiten.

Die politischen Mächte haben zu allen Zeiten versucht, das Christentum und die Kirche für ihre Zwecke einzuspannen. Das haben versucht die deutschen Territorialfürsten (mit großem Erfolg bei Luther), die Monarchien (Gottesgnadentum), das Besitzbürgertum und die Nationalsozialisten. Heute suchen die Sozialisten die Kirche für ihre Zwecke umzufunktionieren.

Wenn man der Kirche einen Vorwurf machen kann, so ist es der, daß sie dem jeweiligen Ungeist und Trend der Zeiten zu wenig Widerstand entgegengesetzt hat.

Franz Wimmer, Sozialgerichtspräsident a. D., Landshut

Wenn man auf diese drei Leserbriefe erschöpfend antworten wollte, dann müßte man ein Buch schreiben und wäre auch dann nicht am Ende. So möchte ich nur drei kleine Anmerkungen machen.

1. Ich gestehe, daß ich mir weniger polemisch vorkomme, als meine „Gegner" beklagen. „Kleinbürgerlich" z. B. ist bei mir ein soziologischer Ausdruck, der mit einer Abwertung nichts zu tun hat; ich stamme selbst aus einem solchen Milieu. Daß aber das Großbürgertum, die Intelligenz, das hohe Geistesleben in Kunst, Literatur und den weltlichen Wissenschaften aufs Ganze gesehen seit der französischen Revolution nicht mehr christlich und kirchlich waren, das ist eine Tatsache, wenn man die Dinge sieht, wie sie sind. Die fortschreitende „Entchristlichung" der modernen Kultur wird gerade in dem Milieu am meisten beklagt, aus dem, wie ich meine, auch diese drei Briefe stammen. Daß es immer auch Gegenbeispiele, und zwar bedeutende gibt, ist selbstverständlich. Aber eine Argumentation von diesen Gegenbeispielen her, die im ganzen der modernen Kultur nicht typisch, sondern marginal sind, verfehlt die Einsicht in Tatsachen, die nicht zu leugnen sind. Wenn sie von Menschen gemacht werden, die durch Gottes Gnade, trotz ihrer unbestreitbaren Zugehörigkeit zu Christentum und Kirche, sich unbefangen in einem guten Sinn zur modernen Welt zählen können, dann ist zwar verständlich, daß sie die Schilderung des faktisch homogenen Katholizismus früherer Zeiten im Kontrast zur heutigen Situation nicht gleich akzeptieren, aber es ist noch kein Beweis, daß diese Schilderung nicht stimmt oder besonders polemisch war. Ich bitte die Leser, nach diesen drei Briefen meine eigenen Ausführungen nochmals zu lesen und zu urteilen, ob bei mir wirklich mehr „Hochmut und elitäres" Bewußtsein vorliegen. Ich sage das, weil ich meine, wir alle sollten uns vor solchen moralisch abqualifizierenden Urteilen hüten. Eine Schilderung der deutschen Kirche unter religionssoziologischen Aspekten ist legitim und berechtigt meiner Meinung nach noch nicht zu moralischen Vorwürfen an meine Adresse.

2. Diese Schilderung der früheren Kirche in Deutschland aber ist richtig. Sie ist natürlich vereinfachend und global, weil das auf kleinem Raum gar nicht anders sein kann und weil die Hervorhebung bestimmter Züge notwendig war, um deutlich zu machen, daß wir an einem Katholizismus mit diesen Eigentümlichkeiten nicht mehr festhalten können. Das geht nicht mehr oder höchstens nur dann, wenn wir uns mit einem Gettodasein der Kirche als einer (soziologisch gesehen) Sekte abfinden und dann selbstverständlich in Gefahr sind, dieses Getto auch noch theologisch zu rechtfertigen. Daß innerhalb des früheren deutschen Katholizismus Großartiges an Theologie, Missionsarbeit, christlicher Gesellschaftslehre, Caritas usw. geleistet wurde, habe ich doch wirklich nicht bestritten. Aber auch eine solche vorbehaltlose Anerkennung ändert nichts an der Tatsache, daß dieser deutsche Katholizismus im ganzen der modernen Kultur gegenüber marginal war, ein gebrochenes und wenig schöpferisches Ver-

hältnis zu ihr hatte. Man muß das ehrlich sagen, auch wenn man überzeugt ist, daß ein Christ dieser Welt gegenüber, die immer im argen liegt, ein kritisches Verhältnis haben muß.

3. Die Tendenz auf einen Marsch ins Getto hin ist bei uns gegeben. Das kann und darf man sagen, auch wenn es in unserer Zeit noch größere und bedrohlichere Gefahren gibt. Namen tun nichts zur Sache und ich werde sie nicht nennen. Aber wenn z. B. irgendwo ein Kardinal außerhalb Deutschlands sagte, es schade letztlich gar nichts, wenn noch viel mehr Priester weggehen; wenn die Erzdiözese Köln nur die Hälfte ihrer Priester hätte, würde sie immer noch so viele haben, wie seine ebenso große Diözese, und bei ihm ginge dennoch alles sehr gut, dann meine ich, da liege eine Gettomentalität vor. Und auch dann, wenn mir ein anderer Kardinal einmal vorrechnete, daß die für bald zu erwartenden minimalen Zahlen von praktizierenden Katholiken leicht von einem durch die Zölibatsforderung dezimierten Klerus versorgt werden können, scheint mir hinter solchem Denken eine bedenkliche Theologie des „heiligen Restes" zu stecken. Ich kann zwar nicht billigen, aber verstehen, wenn vielen Katholiken in Deutschland die „Richtung" von „Publik" nicht zusagte. Aber ich gestehe, daß es mir leichter fiele, einen Verdacht auf eine Gettomentalität bei den Gegnern von Publik zu überwinden, wenn diese Gegner ebenso laut und energisch eine neue katholische Wochenzeitung vom Niveau von „Publik", wenn auch mit einer anderen „Richtung" gefordert hätten. Davon ist mir nichts bekannt. Man scheint mit den (in sich selbst sehr anerkennenswerten) Kirchenblättern und mit der mir weniger zusagenden „Deutschen Tagespost" auszukommen. Das sind, in sich betrachtet, nur kleine Symptome für die von mir befürchtete Gefahr. Man könnte noch viele aufzählen und müßte doch immer damit rechnen, daß die, die eine solche Gefahr nicht sehen oder stillschweigend gar nicht als Gefahr fürchten, sich von Einzelsymptomen nicht überzeugen lassen. Aber man kann für das Bestehen einer solchen Gefahr nicht anders argumentieren, weil natürlich eine Gettomentalität sich nie als solche theoretisch bei uns aussprechen und reflektieren wird. Ich stelle fest: Die Gefahr des Gettos besteht.

Wenn die Entwicklung zu einer Polarisierung der deutschen Katholiken in zwei Lager weitergeht, werden wir am Ende zwei Gruppen haben: eine „rechte", die im Stil von „Una Voce" oder dem „Fels" (große Unterschiede zwischen den Untergruppen bei dieser „Rechten" ausdrücklich zugegeben) in ihrer Treue zur Kirche reaktionär traditionalistisch sind, und eine „Linke", die nur noch kritisiert und allmählich gegenüber der Kirche gleichgültig und uninteressiert wird. Man sollte die Gefahr einer solchen Entwicklung nicht für unüberwindlich halten. Sie ist da. Um sie zu bannen, muß man vor der Gefahr eines Marsches ins Getto warnen.

Karl Rahner SJ

Zur Problematik einer „ästhetischen Umwelt"

Eine Auseinandersetzung mit der informationstheoretischen Ästhetik[1]

Die vielen Versuche der Theoriebildung, welche uns gerade die letzten Jahre gebracht haben, zeigen eines immer deutlicher: Technisierung und Reflexion klaffen mehr und mehr auseinander; die vom Positivismus zum Motor des Fortschritts deklarierte Vernunft hat mit einer tiefgreifenden Reflexion nichts gemein. Dieser Zwiespalt wird gerade bei M. Benses Versuchen zur Schaffung einer „ästhetischen Umwelt" extrem sichtbar: die Versuche, Phänomene, welche in den Impli-

[1] Max Bense, Einführung in die informationstheoretische Ästhetik (Hamburg 1969). Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf diese Ausgabe.

kationen einer als „abstrakt" proklamierten Kunst ihre Entsprechung finden, philosophisch zu fundieren und in einer Theoriebildung zu subsumieren, haben von der historischen Verbindung von Ästhetik und Erkenntnistheorie weggeführt und die Subjekt-Objekt-Beziehung relativiert. Jürgen Habermas hat diese Bestrebungen auf einen klaren Nenner gebracht: „Daß wir die Reflexion verleugnen, *ist* der Positivismus[2].

Eine in der Dialektik verwurzelte Reflexion überwindet den Schein der Positivität unmittelbar gegebener Argumente, indem sie das Subjekt in die Argumentation mit einbezieht; „negiert wird die Form, in der sich Argumente unmittelbar stellen und artikulieren"[3]. Erst die Reflexion läßt das scheinbar vom Subjekt Getrennte – und so Vergegenständlichte – als ein durch das Subjekt Vermitteltes erscheinen. Damit sind wir mitten in der Auseinandersetzung um die „informationstheoretische Ästhetik", sowie bei den Fragen an deren „Grundlegung und Anwendung in der Texttheorie". Bense begreift Ästhetik als materiale Verwirklichung, d. h. als Objektivation von Kriterien, welche sich konkret am Objekt konstatieren lassen. Die einseitige Betonung des Objektcharakters hebt die Subjekt-Objekt-Beziehung zugunsten der Verselbständigung des Objekts auf. Das Wesen der an die Stelle dieser Beziehung getretenen Relation auf kommunikativer Ebene liegt jetzt in der Vermittlung – bei Bense „Bearbeitung" –, die er in „kommunikativ und korrelativ wirksamen Signal- und Zeichensystemen" (9) am Werk sieht. Damit wird ausdrücklich die Subjekt-Objekt-Relation als „Fixierung eines bestimmten Weltverhältnisses" (9) aufgegeben. Angestrebt wird eine „Theorie der realen Objekte" (ebd.). – Zwei Schlüsse sind hier erlaubt: Entweder strebt Bense eine Mathematisierung der von ihm angeprangerten „spekulativen Kunstgeschwätzigkeit der Kritiker" (7) an, was sich jedoch im weiteren Verlauf seines Entwurfs nicht bestätigt, oder aber er postuliert ein ausschließlich deskriptives Verhalten dem Objekt gegenüber, wodurch die Reflexion im traditionellen Sinn als „spekulative Kunstgeschwätzigkeit" bewußt ausgeschaltet wird, indem die Ergebnisse der Kybernetik und Kommunikationsforschung einfach auf die ästhetische Subjekt-Objekt-Beziehung übertragen werden. Aus dieser konsequenten Übertragung der von der Kommunikationsforschung erstellten Schemata auf den Bereich ästhetischer Kategorien und Terminologien kann Bense dann folgende Theorien erstellen:

1. Die strikte Unterscheidung zwischen erkenntnistheoretischem Subjekt und erkenntnistheoretischem Objekt wird durch die „evidente" Theorie einer informationstheoretischen Ästhetik unmöglich. 2. Subjekt-Objekt-Thematiken können postuliert und manipuliert, damit also interpretiert, aber weder beobachtet noch gemessen werden. Infolgedessen müssen sie aus der eigentlichen Betrachtungsweise eliminiert werden, d. h. es gibt keine Seins-, sondern nur Interpretationskategorien (vgl. 70). 3. Diese Betrachtungsweise muß zu einer totalen Analyse der „ästhetischen Umwelt" ausgeweitet werden.

M. Bense unterscheidet drei verschiedene Funktionsweisen der Zeichen: die Realisationsfunktion, die den Objektbezug charakterisiert, die Kommunikationsfunktion, die für den Mittelbezug steht, und die Kodierungsfunktion, die den Interpretationsbezug herstellt. Dekodierung als Interpretationsvollzug beinhaltet jedoch – im Gegensatz zu Bense – den Subjekt-Objekt-Bezug im Sinn einer Über- und Unterordnung, der Sinn des Objekts wird jeweils durch das Subjekt gesetzt. Gegen eine Untersuchung ästhetisch-theoretischer Grundlagen unter der Berücksichtigung einer umfassenden Kommunikationstheorie ist prinzipiell zwar nichts einzuwenden, aber Bense weicht da, wo er eine derartige Untersuchung anstrebt, allzu häufig den Folgen aus, die eine solche Untersuchung impliziert. Dies gilt besonders für seinen Zentralbegriff der Metapher (117 f.), der als „innersprachliches materiales Übertragungsschema" in die „Eigenwelt der Sprache" durch

[2] Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968) 9.

[3] Anacker, Erkenntnis und Interesse, in: Phil. Jahrb. 78 (1971) 394 ff.

die Einführung von „Wortrelationen aus zwei verschiedenen Wortschätzen bzw. Teilwortschätzen" einen jeweils „höheren Betrag an ästhetischer Information" als die objektsprachliche Formulierung bieten soll. Dies wird dann weitergeführt bis zu Benses totaler Metaphorisierung der Kunst, grundgelegt in seiner Definition des Zeichens: „Zeichen ist alles, was zum Zeichen erklärt wird. Jedes beliebige Etwas kann (im Prinzip) zum Zeichen erklärt werden" (10). Dies trifft gewiß für die rhetorische Kommunikation zu, hat in der Ästhetik, sofern sie ausschließlich unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wird, jedoch verhängnisvolle Folgen. Benses totale Metaphorisierung macht den Weg frei für eine Ästhetisierung aller Lebensbereiche, die einer Trivialisierung aller Kunst gleichkäme. Die Folgen für die Literatur sind eindeutig: „Im Prinzip könnte jedes Wort für ein anderes stehen" 10) und: „Poesie ist da, wo verschiedene Worte zum erstenmal zusammentreffen" (73).

Der Entwurf einer informationstheoretischen Ästhetik muß sich in der „Texttheorie" verifizieren lassen, insofern er das Arsenal an Begriffen und Methoden an die Hand geben soll, um Objekte zu „machen" – „machen" muß dabei im Sinn einer „maschinellen Erzeugung von ‚künstlichen' Texten" (73) verstanden werden. Unter dieser Rücksicht stellt Benses Texttheorie neben dem Versuch einer Verifizierung der informationstheoretischen Entwürfe die theoretische Grundlegung einer „künstlichen Kunst" dar. Benses Texttheorie ist komplex: sie umfaßt neben der angedeuteten „Automatentheorie" der Texte (107 f.) die „Metapherntheorie" (117 f.), die Erklärung des Begriffs des „synthetischen Textes" (109 f.) und eine in diese Richtung weisende „Textästhetik" (104), die versucht, eine „ästhetische Botschaft bzw. eine ästhetische Information im Sinne der allgemeinen Informationstheorie zu definieren" (105). Nach ihr liegt das Wesentliche der Information in der „Innovation des Ereignisses" (105), m. a. W., wesentlich für den Informationsgehalt ist die Neuigkeit, die sich in der Information mitteilt; Kunst ereignet sich da und in dem Maß, wo und in welcher Weise sich überhaupt etwas ereignet. Dieser Satz skizziert das Zuständigkeitsgebiet der „Automatentheorie", welche dem klassischen Begriff der Schöpfung als einer „creatio ex nihilo" die Schöpfung „aus dem Repertoire" (107) entgegensetzt: Texte werden vom Standpunkt ihres Entstehungsprozesses aus analysiert – was in der Wissenschaft durchaus legitim ist, angesichts eines Kunstwerks aber nur als Perversion bezeichnet werden kann –. Es handelt sich bei Benses Theorie im wesentlichen also um „die Darstellung der Umsetzung eines sprachlichen Materials, eines Vokabulars, in Texte" (107). Das Resultat dieser Umsetzung bleibt sekundär. Trotzdem erkennt Bense immer noch die Funktion der Metapher als die „eines poetischen Generalisators" an (123) und grenzt sie so gegen die des „logischen Generalisators" (ebd.) ab, wiewohl nicht ersichtlich wird, ob und worin hier der Gegensatz bestehen soll. Bense sieht in seiner „Versprachlichung und Semiotisierung der Welt" (125) – angeblich im Sinn Hegels – „eine neue Stufe, eine neue Qualifizierung des umsichgreifenden und eindringenden Bewußtseins, das offenbar nur sprachlich sich die Welt vollkommen aneignen kann" (125). Damit ist das Stichwort für die eigentliche philosophische Auseinandersetzung mit dieser „Texttheorie" gefallen.

Bense knüpft bewußt an Hegels Begriff der Vermittlung an, den er „Bearbeitung" (9) nennt, und der bei Hegel als „Medium der totalen Reflexion" gefaßt wird, indem Hegel dahingehend interpretiert wird, „die Reflexion als reine Vermittlung überhaupt" (Hegel) auf den gesamten Bereich der innersprachlichen Kommunikation zu übertragen. Infolgedessen wird aus der Reflexion „ein echter Zeichenbegriff" (116). Reflexion spielt sich danach „im Medium der Zeichen, nicht der Seienden" ab (116) und kann in einer Sein und Metapher vermittelnden Relation ausgedrückt werden. Hier ist Bense der Vorwurf einer unerlaubten Grenzüberschreitung zu machen: die metaphysische Fragestellung – Reflexion als Vermittlung von Sein und Denken auf das Sein hin – wird einfachhin auf eine materiale

Fragestellung übertragen; „Reflexionspartikel" erweisen sich als „primär metasprachliche Zeichen bzw. Metaindices" (116). Dieser Versuch einer Kongruenz zweier diametral entgegengesetzter Ebenen mit dem Ziel, der Metapher als Abbildfunktion eine reflexive Bedeutung zuzuschreiben, die sie aus Benses eigenem Ansatz heraus gar nicht haben kann, stellt die endgültige Festlegung aller Kunstbetrachtung auf das bloße Konstatieren numerischer Fakten dar, m. a. W. Literatur, die die Reflexion ausspart, entartet zur Statistik. Bei Benses Rekurs auf Hegel wird der Begriff der Reflexion zwar beibehalten, der Inhalt des Begriffs ist jedoch ein gänzlich anderer geworden.

Die Postulate Benses bilden das Extrem an Gegensätzlichkeit zu den Versuchen der psychologischen Literaturbetrachtung, wie sie z. B. Sartre im Augenblick am Werk Flauberts exemplifiziert, oder auch zu den vorwiegend soziologischen Deutungsversuchen des Strukturalismus, sofern der Marxismus seine ideologische Grundlage bildet. Alle diese Richtungen sind auf ihre Weise gleich einseitig, nicht zuletzt, was ihr Verhältnis zur Philosophie angeht, die vor allem bei Bense auf einen einseitigen und unreflektierten Neopositivismus beschränkt wird, der den ohnehin erstellten Regeln der totalen Machbarkeit und Verfügbarkeit das theoretische Gerüst und das moralische Gewicht geben soll.

Indem die Reflexion ausgeschaltet wird, wird die Transzendenz oder sogar schon der Wunsch nach ihr überflüssig, da es nichts mehr zu transzendieren gibt. Das Individuum wird eingeplant in den Prozeß einer umfassenden Technisierung, in welchem der Begriff des „Humanum" nur noch das umschreibt, was sich planen läßt. Bense selbst gibt dies explizit zu verstehen, wenn er auf S. 72 sagt: „Nur antizipierbare Welten sind programmierbar, nur programmierbare sind konstruierbar und human bewohnbar." Dieses Konzept der „ästhetischen Umwelt" präsentiert eine berechnete Umwelt, ihre Kategorie ist die Zahl. Der Mensch ist lediglich Objekt dieser Umwelt, deren Gestaltung in der von Bense erwarteten Zukunft von ganz anderen Faktoren abhängen wird. Der Versuch der Schaffung einer „ästhetischen Umwelt" (aus dem Repertoire) ist ähnlich wie Benses Literaturauffassung der Versuchung zur Eindimensionalität erlegen: dadurch, daß alles auf ein Schema – die totale Metaphorisierung – festgelegt ist, wird vergessen, daß Metapher und Kunst überhaupt mehr sind als das bloße Konstatieren von Abbildungen. Dies muß sich für das Menschenbild, das auf diesen Überlegungen aufbaut, verhängnisvoll auswirken, wird dem Menschen doch – hier noch implizit – jede Möglichkeit einer Sinngebung genommen. Sinnsetzung beinhaltet die Reflexion als Bindung eines vorgegebenen Objekts an ein Subjekt, um so erst in einen übergeordneten Rahmen – der pluriform sein kann – eingeordnet werden zu können. Max Bense bedauert, Kunst nicht ganz aus diesem Zusammenhang herausreißen zu können.

Für den Kenner der Gegenwartsliteratur läßt sich Benses Versuch mühelos einem bestimmten Bemühen zuordnen, das sich immer mehr zu erkennen gibt als Versuch, ein vom literarischen Realismus unterschiedenes neues Maß der Sachlichkeit zu gewinnen, wie es etwa bei Peter Handke angestrebt wird. Diese „neue Sachlichkeit" wird nur da erreicht, wo es gelingt, aus den heteronomen Bezügen herauszutreten, die die Sicht einer solchen Sachlichkeit verstellen. Der Auszug aus diesen heteronomen Bezügen ist aber notwendigerweise mit einem Aufheben der Objektivation zugunsten der reflexiven Subjekt-Objekt-Beziehung verbunden.

Carl-Friedrich Geyer OFM

BESPRECHUNGEN

Theologie und Philosophie

HAAS, Adolf: *Teilhard de Chardin-Lexikon.* Grundbegriffe – Erläuterungen – Texte. 2 Bände: A–H und I–Z. Freiburg: Herder 1971. 381, 397 S. (Herder-Bücherei 407. 408.) Kart. je 8,90.

Teilhard de Chardin ist alles andere als ein systematischer Denker. So kennt jeder, der sich einmal in der Vielfalt auch nur seiner veröffentlichten Schriften und Briefe umgesehen hat, *die* Crux bei der Beschäftigung mit Teilhard, die Antwort auf die Frage: „Was sagt Teilhard zu diesem oder jenem einzelnen Problem?" Dieser Schwierigkeit Herr zu werden und Teilhards weitverstreute Aussagen in einzelnen Fragen wie im ganzen System nicht willkürlich auszuwerten, sondern in ihrer ganzen Breite zu erfassen, dazu verlangt es ein ungeheures Maß an Einzelkenntnis und einen berufenen Interpreten.

Beides liegt in diesem – lang erwarteten – Lexikon vor. Adolf Haas, den Lesern dieser Zeitschrift als Teilhard-Fachmann nicht unbekannt, hat hier nicht nur eine gewaltige Sammel- und Koordinierungsarbeit von Zitaten (übrigens nicht nur aus Teilhards Schriften, sondern auch aus anderen maßgebenden Werken, wie *de Lubac* und *Cuénot)* geleistet, sondern es zudem verstanden, die oft fragmentarischen Texte durch „Erklärungen" verständlicher zu machen.

Dieser Aufbau der Lexikonartikel in a) Erklärung und b) Text ist Stärke und Schwäche des Werks zugleich. Während die Auswahl der Texte umfassend und durchweg gelungen ist, erscheint die Qualität der Erklärungen unterschiedlich. Sie sind eine Bereicherung, sofern es sich um eine Zusammenfassung des Denkens Teilhards handelt. Sie sind gekonnt, wenn der Verfasser Begriffe erklärt, die in sein eigenes Arbeitsgebiet fallen (wie z. B. die Erklärungen zum Stichwort „Evolution"). Das Niveau fällt dagegen deutlich ab, wo es sich um dem Verfasser ferner liegende Gebiete handelt (man vgl. etwa den Artikel „Entropie"). Die theologischen Artikel sind, da hauptsächlich auf das „Lexikon für Theologie und Kirche" Bezug genommen wird, zum Teil veraltet. Man wird dem Verfasser keinen Vorwurf daraus machen können. Schließlich geht es über die Kräfte eines einzelnen, aus einem Lexikon über Teilhards Begriffswelt gleichzeitig eine naturphilosophische und theologische Enzyklopädie zu machen. Aber eben deshalb fragt sich, ob mit dem Versuch, in den „Erklärungen" Information im genannten Umfang zu bieten, der Rahmen der beiden Bände nicht überspannt ist. Wäre es nicht besser gewesen, in einem Teilhard-Lexikon nur *Teilhard* zu Wort kommen zu lassen und nur *seine* Begriffe zu erklären, wie das ja auch in vielen Artikeln geschehen ist? Alle sonstige Information, so hilfreich sie im Einzelfall auch sein mag, hätte man dem Bemühen des Benützers in anderen Nachschlagewerken überlassen können.

Sicher wäre der so gewonnene Raum dem Werk drucktechnisch zugute gekommen. In der vorliegenden – stark gedrängten und mit allzuviel Verweisen versehenen – Gestaltung liest es sich etwas mühsam. Ein Vergleich mit dem Druck der ersten Artikel, die in früheren Jahren schon in den „Acta Teilhardiana" erschienen sind, bestätigt das.

Die Arbeit erschwerend wirkt auch die uneinheitliche Zitationsweise. Sie geschieht bald nach den französischen, bald nach den deutschen Sammelbänden der Editions du Seuil bzw. des Walter-Verlags. Ein deutsch-französisches Verzeichnis der Einzelschriften, chronologisch geordnet, wäre eine wirkliche Hilfe zum Studium der angeführten Texte in ihrem Zusammenhang. Gleichzeitig könnte man

dann das Abkürzungsverzeichnis gesondert als Lesezeichen beigeben, was den Gebrauch angenehmer machen würde.

All das schmälert indessen den Wert des Buchs kaum. Wer allerdings meint, er könne nun in Teilhard einfach durch Lesen von Lexikonartikeln eindringen, wird nicht auf seine Rechnung kommen. Jedem aber, der darin einen Wegweiser erblickt, mit dem er sich leichter in den Teilhardschen Schriften zurechtfinden kann, wird das Lexikon bald ein unentbehrliches Hilfsmittel sein, eine Art „Teilhard-Denzinger", wenn man so will.

Alles in allem bleibt nur übrig, dem Verfasser eine baldige, möglichst verbesserte zweite Auflage zu wünschen und dem Verlag zu danken für eine Ausgabe, deren Preis bei weitem nicht den Wert des Gebotenen erreicht. *Chr. Kummer SJ*

Atheismus kritisch betrachtet. Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. Hrsg. v. Emerich CORETH und Johannes B. LOTZ. München, Freiburg: Wewel 1971. 308 S. Kart. 22,–.

Der vorliegende Sammelband verspricht Beiträge zum Atheismusproblem der Gegenwart. Eingelöst wird das Versprechen durch ein umfängliches Panorama all der Orte, wo Atheismus global etwa seit Feuerbach und Marx in Erscheinung tritt. Vorangestellt sind zwei Versuche zu einer Unterscheidung zwischen „praktischem" und „theoretischem Atheismus". Dahinter wird die gängige Formel vom praktischen und theoretischen Materialismus deutlich. Das Panorama bietet dann vor allem die theoretische Seite der Frage, ohne daß hier Gewichte und Akzente besonders im Hinblick auf die Bedeutung in der Gegenwart den Leser voll überzeugen könnten. Abgesehen davon sind die Einzelinformationen zu Nietzsche, Marxismus, französischem Existentialismus und Strukturalismus gut zusammengefaßt. Ähnlich bietet auch das Referat über die sogenannte „Gott-ist-tot"-Theologie einen interessanten Überblick. Der historisch beschreibende Charakter fehlt auch dem folgenden Beitrag von W. Kern nicht („A-theistisches Christentum?"), doch führt er darüber hinaus weiter und tiefer in die Frage des Atheismus hinein, wie sie sich heute für einen gläubigen Christen stellt. Wir möchten in diesem Gedanken allerdings auch den Ansatzpunkt für einige wichtige Fragen sehen, die an den ganzen vorliegenden Band zu richten sind. Denn im folgenden sind ebenfalls wieder Berichte vorgelegt, jedoch über die Erscheinung des Atheismus in bestimmten Sachbereichen: Naturwissenschaft, Soziologie, Psychologie. Die Schlußbeiträge der beiden Herausgeber behandeln unter philosophischem Vorzeichen (um welche Philosophie es geht, dürfte bei diesen Namen keine Frage sein) die Atheismusproblematik an den beiden Grenzen philosophischen Bemühens: einmal im Bereich der vorwissenschaftlichen Gewißheit (Lotz) und dann in bezug auf die Gottesfrage (Coreth), wie sie sich aus dem Weltverständnis ergibt.

Der Theologe wird demgegenüber mit Kern (153) die Verschiedenheit der biblischen und der metaphysischen Gottesauffassung unterstreichen und sich gegen den vielleicht möglichen Eindruck wehren, das gebotene Panorama sei wenigstens im wesentlichen vollständig, oder es sei hier gar alles gesagt, was zur Frage zu sagen ist. Natürlich kann es dem Theologen nicht darum gehen, die philosophische Betrachtung auszuschließen oder für illegitim zu erklären (vgl. 156), wohl aber darum, jeden falschen Totalitätsanspruch in der Betrachtung einer Frage abzuweisen, in der es nicht einmal von vornherein klar ist, ob es sich um den vielleicht als Frage möglichen Gott der Philosophen handelt oder um den Offenbarungsgott christlichen Glaubens und christlicher Theologie. Daß zum letzteren der Theologe auch heute noch nicht nur irgendwo – und sei es an der ersten Stelle – in der Liste der Einzelwissenschaften etwas zu sagen hat, und zwar etwas ganz Spezifisches, das folgt nicht nur aus seiner Berufsbezeichnung. Die Frage nach dem Standort und dem Ausgangspunkt dieser Beiträge wird darum ebensowenig als nebensächlich abgetan werden können wie jene nach

dem gemeinten Adressaten und nach ihrem beabsichtigten Ziel.

Ohne Zweifel kommt den einzelnen Beiträgen ein hoher und anregender Informationswert zu. Hier scheint die eigentliche Brauchbarkeit dieser Sammlung zu liegen; sie bietet begründete Statements, an denen sich Gespräche entzünden können. Dieser vornehmlich dokumentarische Wert des Bands wird durch eine über 30seitige Bibliographie zum Thema Atheismus von 1960–1970 (269–306) noch unterstrichen. Der Band ist also wohl mit anderen ähnlichen Materialbüchern zum Thema „Gott heute" zusammenzustellen; ein genauer Vergleich und eine Wertung in diesem Sinn aber ist hier nicht mehr möglich. – Der Text S. 101 wird durch Ausfall von fast einer Zeile ziemlich unverständlich.

K. H. Neufeld SJ

Staat und Gesellschaft

AUERBACH, Walter: *Beiträge zur Sozialpolitik.* Neuwied: Luchterhand 1971. 304 S. Kart. 35,–.

Der Verfasser war 1948 bis 1969 mit kurzer Unterbrechung Staatssekretär im Niedersächsischen Ministerium für Arbeit, Aufbau und Gesundheit und unmittelbar anschließend bis zur Erreichung der Altersgrenze Staatssekretär im Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung; für diesen Aufgabenbereich gilt er als der erste Fachmann in der BRD. – Das Buch, in dem A. eine kleine Auswahl seiner Vorträge, Aufsätze u. a. m. vorlegt, ist systematisch gegliedert; für das rechte Verständnis der einzelnen Beiträge ist aber auch die zeitliche Abfolge wichtig; so ist mit der Fundstelle immer auch der Zeitpunkt der Erstveröffentlichung vermerkt (1948 bis 1970, am häufigsten Ende der 50er und zweite Hälfte der 60er Jahre). – Da der Sprachgebrauch „Sozialpolitik" in mehrfach verschiedenem Sinn verwendet (von Sozialreform und Gesellschaftspolitik gilt dasselbe), legt A. Gewicht darauf, zu verdeutlichen, in welchem Sinn er diese termini gebraucht. Indem er Sozialpolitik „von dem in der Gesellschaft stehenden Menschen her zu begreifen sucht", versteht er darunter „im engeren Sinn die Gesamtheit der planmäßigen Maßnahmen ..., die der Sicherung der Existenz des arbeitenden (und des nicht mehr arbeitsfähigen) Menschen und seiner Angehörigen dienen" (33/34). Darin sind also nicht bloß die sogenannten „Sozialleistungen", sondern auch das Arbeitsrecht im weitesten Sinn des Wortes, aber auch steuerrechtliche Maßnahmen wie Steuerermäßigung für private Lebens- und Krankenversicherung zusammengefaßt. – Unter Sozial*reform* versteht A. gesellschaftliche Strukturpolitik, die von anderen als Gesellschaftspolitik bezeichnet wird; A. versteht unter Gesellschaftspolitik den Inbegriff oder vielleicht richtiger das einigende Band all der verschiedenen Einzelpolitiken. Gegenbegriff zur Sozialpolitik mit ihren Sozialleistungen sind für A. die Gemeinschaftsaufgaben und die für sie geschaffenen Gemeinschaftseinrichtungen, die – so wird man seinen Gedanken interpretieren dürfen – nicht „vom einzelnen in der Gesellschaft stehenden Menschen her", sondern umgekehrt von der Gesellschaft her konzipiert sind, die sich verantwortlich weiß, „Vorleistungen" (91; das Stichwort fehlt leider im Register) zu erbringen, ohne die der einzelne nicht in der Lage ist, seine Selbstbehauptung in der heutigen Gesellschaft zu sichern. Die „Sozialleistungen" sind im jeweiligen Bedarfsfall (z. B. Krankheit, Arbeitslosigkeit) einsetzende Hilfen, die „Gemeinschaftseinrichtungen" (z. B. Schule, Einrichtungen der Gesundheitsvorsorge und der Hygiene, Grünflächen und Erholungsgebiete) wirken sozusagen in die Allgemeinheit hinein, bieten, um die *Preller*sche Bezeichnung zu verwenden, „Grundchancen", auf die mehr oder weniger jeder angewiesen ist und die jederzeit jedem zu Gebote stehen. Erst beide – Sozialleistungen und Gemeinschaftseinrichtungen – zusammen machen ein sinnvolles Ganzes aus.

Worum es A. im Wesentlichen geht, läßt

sich mit einem Satz so ausdrücken: er will die Politiker zum *Denken* erziehen. Nicht zusammenhanglose Einzelmaßnahmen je nach äußerem Anlaß, sondern eine wohldurchdachte Gesamtkonzeption, zu der es allerdings erforderlich ist, zunächst einmal den gesamten Tatbestand durchschaubar zu machen und die Zusammenhänge zu klären, auch wenn die „Zuständigkeiten" auf noch soviele Ressorts verzettelt sein mögen und der eingebürgerte Sprachgebrauch zu Blickverengungen und nahezu unausrottbaren Mißverständnissen führt. Insbesondere die ökonomischen Zusammenhänge sind durch den Sprachgebrauch – man denke nur an den Begriff „Soziallasten" oder „soziale Belastung der Wirtschaft" – verdunkelt, wenn nicht geradezu ins Gegenteil verkehrt; gerade hier leistet A. dringend notwendige Aufklärungsarbeit. Die nicht mehr zu überbietende Kompliziertheit unserer Sozialgesetzgebung, der die Sachverständigenkommission, deren Vorsitz A. sogleich nach seinem Übertritt in den Ruhestand übernommen hat, abhelfen soll, ist gewiß schlimm genug; unvergleichlich schlimmer aber ist die Begriffsverwirrung und die ihr Vorschub leistende Sprachverwirrung, die es der Lobby so leicht macht, die vernünftigsten Vorschläge zu bekämpfen und sachwidrige Interessentenwünsche politisch durchzusetzen. Bereits 1957 hat A. zusammen mit Jahn, Preller und anderen einen „Sozialplan für Deutschland" vorgelegt (siehe die Besprechung in dieser Zeitschrift 161 [1957/58] 63–66), der eine mögliche (nicht die einzig mögliche) Gesamtkonzeption entwickelte; auf diese Gemeinschaftsarbeit hebt er immer wieder ab.

A. ist ein *strenger* Mann: streng in der unerbittlichen Folgerichtigkeit seines Denkens, die keinen unbequemen Erkenntnissen aus dem Wege geht; streng in den Anforderungen, die er an die Politiker stellt, nicht nur zu „denken" (siehe oben!), sondern auch die Folgerungen aus ihren Erkenntnissen zu ziehen und mit dem „sozialen Rechtsstaat" (Art. 20 und 28 GG) in solcher Weise ernst zu machen, daß in unserer pluralistischen Gesellschaft „alle auf dem Boden evangelischer Sozialethik, katholischer Soziallehre oder des humanistischen Ethos stehenden Mitbürger die getroffenen Entscheidungen bejahen können".

Als Beispiel für die unsachlichen Einwendungen, gegen die A. zu kämpfen hat, sei hier die „Hosentaschentheorie" angeführt, wonach die ganzen Sozialleistungen zu nichts führen, weil angeblich die Bezieher der Sozialleistungen diese selbst bezahlen, im Bilde gesprochen sie also nur aus der einen Hosentasche in die andere überführen. – Richtig ist, daß aufs Ganze gesehen der weitaus größte Teil der Sozialleistungen von aktuellen oder potentiellen Beziehern von Sozialleistungen aufgebracht wird; im Sinne des Versicherungsprinzips müßte sogar der Kreis der Aufbringenden und der Kreis der (aktuellen oder potentiellen) Bezieher identisch sein! So wenig aber private Versicherung darin besteht, daß die Versicherten ihre Versicherungsbeiträge aus der linken Hosentasche zahlen, um sie als zurückempfangene Versicherungsleistung in die rechte Hosentasche zu stecken, ebensowenig trifft das auf die Sozialversicherung zu. Wohl aber kann man sagen: wenn oder insoweit aufs Ganze gesehen die Versicherungsleistungen von den Versicherten selbst aufgebracht werden, kann die Allgemeinheit es ihnen überlassen, wie hoch sie die Versicherungsleistungen ansetzen wollen; die „Allgemeinheit", d. h. irgendwelche Dritte würden dadurch nicht belastet und hätten ihnen darum auch nicht dreinzureden. Insoweit beweist das „Hosentaschenargument" schlagend das genaue Gegenteil dessen, was man mit ihm beweisen will. – An anderer Stelle finden solche Zahlungen aus der linken Hosentasche in die rechte tatsächlich statt, so zum Beispiel, wenn die kinderreiche Familie mit Verbrauchssteuern belastet und durch Kindergeld davon wieder entlastet wird. In diesem Fall läßt sich das wohl aus technischen Gründen nicht vermeiden; in zahlreichen anderen Fällen könnte und sollte es durch rationellere Systematik der Gesetzgebung abgestellt werden.

Die Art, wie A. vom „Lebenseinkommen" spricht, scheint mir in Gefahr, von den einen ahnungslos mißverstanden, von anderen böswillig verdreht zu werden. Darum ist es viel-

leicht nicht überflüssig, deutlich herauszuarbeiten, in welchem Sinn A. Arbeitseinkommen und Sozialleistungen zum Lebenseinkommen zusammenzählt. Offenbar sind empfangene Sozialleistungen, insbesondere die Renten, ebenso Teile des Lebenseinkommens wie die Ruhestandsbezüge der Beamten. Aber beim Beamten sind die in den Dienstjahren bezogenen Gehälter im Hinblick auf die künftigen Ruhestandsbezüge vorweg gekürzt; so lassen sie sich ohne weiteres zusammenzählen. Der Arbeiter und Angestellte dagegen zahlt seine Beiträge zur Sozialversicherung *aus* seinem Arbeitseinkommen; man kann also nur das um die Beiträge gekürzte Arbeitseinkommen, m. a. W. das während des Arbeitslebens genossene *Verfügungs*einkommen und die bezogenen Sozialleistungen zusammenzählen. Empfängt der einzelne ebensoviel an Sozialleistungen zurück, wie er an Beiträgen gezahlt hat, so wird sein Lebenseinkommen nur anders über die Lebenszeit verteilt und dadurch dem jeweiligen Bedarf besser angepaßt; der Gesamtbetrag bleibt unverändert. Insofern die einen mehr Beiträge entrichten als Leistungen beziehen, wogegen andere mehr Leistungen beziehen, als sie Beiträge entrichtet haben, wird das Lebenseinkommen der einen verkleinert und dafür das der anderen vergrößert; hier findet eine Einkommensübertragung statt, indem die weniger von Schicksalsschlägen Betroffenen an die härter Betroffenen einen Ausgleich leisten. Diese durch entrichtete Beiträge einerseits, empfangene Sozialleistungen andererseits vollzogene intertemporalen und interpersonalen Einkommensübertragungen verhüten und lindern unvorstellbar viel Not; zur effektiven Mehrung des Einkommens oder Wohlstands führen jedoch nicht sie, sondern die der Erhaltung und/oder Wiederherstellung der physischen und psychischen Leistungsfähigkeit der Menschen dienenden Maßnahmen der Vorbeugung und der Rehabilitation. Die Wirtschaftswissenschaft hat sich diese von A. mit so viel Nachdruck betonte Erkenntnis inzwischen zu eigen gemacht; mit der Zeit wird wohl auch die Wirtschaft selbst – allen Vernebelungen zum Trotz – es noch begreifen.

A. wird immer ein ernster Mahner sein. Gelegentlich muß man die betrübende Wahrnehmung machen, daß die Betroffenen für seine ihnen unbequemen Mahnungen wenig Einsicht aufbringen und sie ihm verübeln statt Nutzen daraus zu ziehen oder wenigstens in eine unvoreingenommene sachliche Auseinandersetzung mit ihm einzutreten.

O. v. Nell-Breuning SJ

SCHMID, Richard: *Unser aller Grundgesetz?* Praxis und Kritik. Frankfurt: Fischer 1971. 256 S.

Das Fragezeichen im Buchtitel soll wohl den Zweifel ausdrücken, ob wir alle das Grundgesetz unserer Bundesrepublik so kennen und so bejahen, daß wir es uns dadurch wirklich zu eigen machen. Auf jeden Fall ist das Buch sehr geeignet, auch den juristisch wenig Versierten, ja selbst den politisch wenig Engagierten mit dem GG vertraut zu machen und mit ihm zu befreunden.

Nach einem berühmten Entscheid des Bundesverfassungsgerichts soll sich „die politische Willensbildung vom Volk her zu den Staatsorganen und nicht umgekehrt von den Staatsorganen zum Volk hin vollziehen"; durch sein Buch will Sch. dazu beitragen, „die Chancen, die unser GG dazu bietet, und die noch nicht alle wahrgenommen, ja noch nicht einmal alle erkannt sind, in möglichst klarer und knapper Form deutlich" zu machen (9). Das ist ihm ausgezeichnet gelungen. Sch. (OLGPräs. i. R.) ist bekannt als leidenschaftlicher Kämpfer für Geradheit und Freiheit, der immer den Schwachen zur Seite steht, dabei stets den kühlen Kopf, die Scharfsicht und die Klarheit des Juristen bewahrt und über die Gabe verfügt, auch die kompliziertesten und subtilsten Dinge, ohne sie zu simplifizieren, auf ihre einfachsten Grundlagen zurückzuführen und durchsichtig zu machen.

Den Kirchen und daher auch den aus der Weimarer Reichsverfassung in das GG übernommenen staatskirchenrechtlichen Bestimmungen ist Sch., obwohl er, wie seine Ausführungen zum Eid (47) beweisen, religiösen

Werten durchaus seinen Respekt erweist, nicht besonders gewogen. – In der Frage, ob Konkordate der Länder nach Art. 32 GG der Zustimmung des Bundes bedürfen, macht Sch. den Vertretern der verneinenden Meinung den etwas boshaften Vorwurf, sie unterschieden zwischen Hl. Stuhl und Vatikanstaat „offenbar . . . , um je nach Bedarf die Staatsqualität bejahen oder verneinen zu können" (145). Konkordate schließt der Papst nicht als Souverän des Vatikanstaats, sondern als Oberhaupt der katholischen Weltkirche; dem Weltpostverein dagegen tritt nicht die Weltkirche, sondern die Post des 0,44 qkm großen Vatikanstaats bei; der Unterschied ist also ganz eindeutig. – Ungenau sind Sch.s Wiedergabe des Konkordatsentscheids des BVG (233 am Ende) und seine Angabe, es sei „der nach 1945 durch die Gesetzgebung der Länder geschaffene Zustand", daß der Staat die Kirchensteuer feststellt, erhebt und beitreibt, was nach seiner Meinung „mit dem GG nicht im Einklang" steht (245). Dieser „Zustand" besteht nicht allgemein; vielmehr haben die Länder in ihren Kirchensteuergesetzen den Kirchen Angebote in dieser Richtung gemacht und die Kirchen machen davon, wenn auch weitgehend, so doch nicht für die gesamte Kirchensteuer Gebrauch. Einen Widerspruch zum GG vermag ich nicht zu erkennen; der Kirche Vollstreckungshilfe zu leisten hat der Staat sich selbst eben dadurch verpflichtet, daß er in seinem GG die Kirchen zur Erhebung von Steuern, d. i. von Zwangsabgaben, ermächtigt, den Rechtszwang auszuüben aber ausschließlich sich selbst vorbehalten hat.

Einige Zitate erscheinen im Buch mehrfach (so z. B. S. 120 und 128). – Art. 116, Abs. 1 ist fehlerhaft abgedruckt; statt „vorbehalt*los*" lies „vorbehalt*lich*". – Ungeachtet solch kleiner Mängel ist das Buch zu lesen auch für den, der das GG zu kennen glaubt, ein Genuß und ein Gewinn.

O. v. Nell-Breuning SJ

Berger, Peter L. und Neuhaus, Richard John: *Protestbewegung und Revolution oder Die Verantwortung der Radikalen.* Radikalismus in Amerika. Frankfurt: Fischer 1971. 260 S. Kart. 18,–.

Zwei verantwortungsbewußte Humanisten und Christen erforschen ihr Gewissen vor den anerkannten Mängeln der amerikanischen Gesellschaftsordnung. Für den Soziologen Berger, der sich als Konservativen versteht und die Politik am liebsten den Politikern überlassen würde, wird unter den gegebenen Verhältnissen Protest zur Bürgerpflicht. Er hält jedoch die Gesellschaft für reformierbar und lehnt daher Revolution und Revolutionsrhetorik ab. Der protestantische Theologe Neuhaus hingegen gehört ins Lager der aktiven Radikalen und glaubt bedauernd feststellen zu müssen, daß die Ungerechtigkeiten der amerikanischen Gesellschaft systemimmanent sind und nur durch eine Revolution behoben werden können, d. h. unmißverständlich, durch eine fundamentale Veränderung der gesellschaftlichen und politischen Ordnung unter Anwendung von Waffengewalt. Am Paradigma der Bedingungen des „gerechten Krieges" untersucht Neuhaus, ob die Bedingungen für eine „gerechte Revolution" in den Vereinigten Staaten erfüllt seien. Er fragt, ehrlich und gründlich, nach der legitimen öffentlichen Autorität, die die Revolution „erklären" könnte, nach dem erlittenen Unrecht und ob alle zumutbaren Möglichkeiten der gewaltlosen Abhilfe erschöpft seien, nach den Motiven der Revolutionäre, nach dem voraussichtlichen Preis an Blut und Gut, nach der Moralität der Mittel (Terror und Folter gehören notwendig dazu), und schließlich nach der Aussicht auf Erfolg. Die Antworten sind bei weitem nicht eindeutig. Neuhaus scheint jedoch zu schließen, daß zwar ein Recht auf Revolution bestehe, es aber in der gegenwärtigen Lage unrecht wäre, dieses Recht auszuüben. Er scheint sich selbst nicht einmal den Erweis erbracht zu haben, daß alle friedlichen Wege der Abhilfe erschöpft seien, und ist daher bereit, an der Seite auch der Konservativen an der Reform weiterzuarbeiten, bis der Beweis erbracht und die Zeit reif, oder die Gesellschaft unverhoffter Weise zum Guten verändert ist.

Neuhaus stellt der schonungslosen Gewis-

sensforschung des „vollkommenen Revolutionärs", die allen Möchtegern-Revolutionären als Beichtspiegel empfohlen sei, eine Analyse der Protestbewegung nach sozialen Gruppen und nach Graden der Radikalität voran. Berger gibt in der Rechtfertigung seiner konservativen Position auch eine kurze soziologische Erklärung der jugendlichen Protestbewegung. Nicht nur sieht er die Zeit der „Jugend" erheblich verlängert, auch die vorangehende und die nachfolgende Alterstufe haben sich inhaltlich gewandelt. Während die Kindheit „menschlicher" geworden sei, sei die Welt der Erwachsenen weithin bürokratisiert. Die Jugend sei dabei, den ihr gehörenden längeren Zeitraum mit einer eigenen Jugendkultur auszufüllen, wobei sie von den in der Kindheit betonten persönlichen Werten möglichst viel in die von unpersönlichen Verhaltensweisen geprägte Welt der Erwachsenen einzubringen suche.

J. Macha SJ

ZU DIESEM HEFT

Zur Ideologie Mao Tse-tungs gehört die Überzeugung, daß eine permanente Revolution notwendig ist, um den „neuen Menschen" und die „neue Gesellschaft" zu schaffen. Eduard J. M. Kroker untersucht die Methoden und die Ergebnisse dieser revolutionären Versuche, das Bewußtsein zu verändern. Er macht darauf aufmerksam, daß dieses Denken und Handeln in der auf Konfuzius zurückgehenden chinesischen Tradition wurzeln. Kroker lehrt an der Universität Frankfurt ostasiatisches Recht und chinesische Philosophie und ist Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Königstein.

Die Sexualstatistik brachte es an den Tag: Die alten Normen der Sexualmoral werden von einem großen Teil der Christen nicht beachtet. Ob diese Diskrepanz durch Reaktion oder Innovation bewältigt wird, stellt auch für die Kirche ein nicht unwichtiges Problem dar. Philipp Schmitz, Dozent für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt, will in seinem Beitrag nicht „neue Normen" setzen. Er eröffnet aber den Weg „zu neuen Normen", in dem er die Normenfindung in der Sexualethik diskutiert.

Der ungeheure Zulauf zu den Ausstellungen in Rotterdam (November 1970 bis Januar 1971) und Baden-Baden (Januar bis März 1971) hat den Aufsatz von Herbert Schade über Salvador Dali mit angeregt. Der Ausgleich zwischen Tradition und Triebstruktur, ein zentrales Anliegen seiner Kunst, macht eine Information über Dalis Thematik für jedermann nützlich. Zu seinem künstlerischen Werk hat Dali zahlreiche literarische Arbeiten veröffentlicht, so daß eine Auseinandersetzung mit dem Künstler auch theoretisch möglich wird. Das differenzierte Gesamtwerk soll durch diese Untersuchung nicht als schlechthin kirchlich definiert werden. Vielmehr versucht der Aufsatz, einige religiöse Ansätze Dalis zu zeigen, die bei aller personalen Übersteigerung ihre Bedeutung für Gesellschaft und Kirche behalten werden.

Christian Norberg-Schulz ist schaffender Architekt und Architekturtheoretiker in Oslo. Er ist international bekannt geworden durch seine Versuche, unsere Kenntnis über Kommunikation und Information, Semantik und Perzeption auf die Architekturbeurteilung anzuwenden. Neben dem in seinem Aufsatz erwähnten Werk „Existence, Space and Architecture" verweisen wir auf sein 1965 in der Reihe „Bauweltfundamente" bei Ullstein erschienenes Buch „Logik der Baukunst".

Bildnachweis: Abb. 1–6 Foto Walter Schmidt, Karlsruhe; Abb. 7 Dali Museum Cleveland (Beachwood), Ohio, USA.

Fragen zur Synodenthematik

Ende Februar wurden die ersten vier Vorlagen für die Vollversammlung der Gemeinsamen Synode vom 10.–14. Mai veröffentlicht. Sie kommen von den Kommissionen I („Glaubenssituation und Verkündigung"), II („Gottesdienst, Sakramente, Spiritualität") und VIII („Formen der Mitverantwortung in der Kirche"). Die Themen: Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst, Taufpastoral, Buße und Bußsakrament, Beteiligung des Gottesvolks an der Sendung der Kirche.

Der erste Text fordert eine intensivere Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst, sowohl in der Form des Einzelerzeugnisses innerhalb bestimmter Gottesdienste oder bei bestimmten Anlässen wie auch als ständigen Auftrag: „qualifizierte Männer und Frauen" sollen das Verkündigungsamt im Gottesdienst bestimmter Gemeinden übernehmen. Der Entwurf zur Taufpastoral macht die Kindertaufe von der Bereitschaft der Eltern abhängig, ihr Kind im christlichen Glauben zu erziehen. Fehlt diese Voraussetzung, soll die Taufe aufgeschoben werden, „bis die Eltern ihre Verantwortung erkennen oder das Kind zu einer eigenen Glaubensentscheidung herangereift ist". Nach dem Text über Buße und Bußsakrament soll der Bußgottesdienst eine liturgische Form erhalten und in jeder Gemeinde seinen festen Platz haben, ohne daß die Beichte an Bedeutung verliert. Die vierte Vorlage entwirft nach einem grundsätzlichen ersten Teil über die gemeinsame Verantwortung aller Glieder der Kirche eine „Rahmenordnung für die Strukturen der Mitverantwortung in der Diözese". Im Unterschied zur bisherigen Regelung in den meisten Diözesen soll der Pfarrgemeinderat – wo dies staatskirchenrechtlich möglich ist – auch die Vermögensverwaltung übernehmen und die Kirchengemeinde als juristische Person vertreten.

Das sind keine revolutionären Neuerungen. Es sind eher Versuche, das Bestehende ohne Bruch weiterzuentwickeln. Für eine Synode, die der Einheit dienen und nicht in antagonistische Gruppen zerfallen soll, sind solche ausgewogenen und deswegen realisierbaren Vorschläge ein möglicher und sinnvoller Weg, vielleicht der allein mögliche und allein sinnvolle. Ein bloßes Festhalten am Hergebrachten hätte ebensowenig Aussicht auf Mehrheit wie ein zu stürmisches Drängen nach vorn.

Nach dem Beschluß der Zentralkommission vom 7./8. Januar sind für die Mai-Vollversammlung noch fünf weitere Themen vorgesehen: Anträge auf Änderung der Geschäftsordnung der Synode, Grundsätze für ein Gesamtkonzept kirchlicher Publizistik, Grundsätze für die Strukturen kirchlicher Entscheidungsgremien und -prozesse (diese beiden Themen stehen auf der Tagesordnung aufgrund des Antrags von 87 Syn-

odenmitgliedern, wegen der Einstellung von „Publik" eine Synodensitzung einzuberufen), Rahmenordnung für die pastoralen Strukturen im Bistum, Rahmenordnung für die Leitung und Verwaltung der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland.

Mit Ausnahme der Anträge auf Änderung der Geschäftsordnung, die zur definitiven Beschlußfassung anstehen, werden die Vorlagen in erster Lesung behandelt. Die Synode entscheidet über Annahme oder Ablehnung der Texte als Verhandlungsgrundlage und überweist Änderungs- und Zusatzanträge an die zuständigen Sachkommissionen. Bei einer ersten Lesung dieser Art ist es vielleicht nicht notwendig, die Entwürfe auch in den Einzelaussagen umfassend zu diskutieren. Dennoch muß man sich fragen, wie eine Versammlung von über 300 Mitgliedern in vier Tagen diese Stofffülle bewältigen kann. Eine globale Abstimmung genügt nicht. Die Kommissionen brauchen konkrete Anweisungen, wenn die Schlußfassung der Dokumente die Meinung der Synode wiedergeben soll. In jedem Text geht es um eine Reihe von Grundsatzfragen von oft weittragender Bedeutung. Sie müssen von allen Seiten, eingehend und ohne Hast bedacht werden. Anders ist eine verantwortete Entscheidung nicht möglich.

Hier liegt ein Grundproblem der Synode überhaupt. Der Themenplan, für den sich die konstituierende Sitzung am 3. Januar 1971 entschied, entwirft ein nahezu enzyklopädisches Programm. In dem Schema der 10 Sachkommissionen haben sämtliche Fragen ihren Platz, vor denen die Kirche in der Bundesrepublik heute steht. Wenn die Synode alle diese Themen mit der nötigen Sorgfalt behandeln will, muß sie sich auf eine noch nicht abzusehende Zahl von Sitzungen einstellen. Lohnt sich ein solcher Aufwand?

Bei einer Tagungsdauer von mehreren Jahren unterliegt die Synode notwendig dem „Veralltäglichungsprozeß" jeder Institution. Sie verliert den Elan der ersten Stunde, wird routinierter, gewinnt Konturen und institutionelles Eigengewicht. Eine solche Entwicklung kann die Sachlichkeit der Arbeiten fördern. Ist sie aber eine günstige Voraussetzung für das Werk der Erneuerung, zu dem die Synode einberufen wurde? Besteht nicht schon heute die Gefahr, daß sich die Synode in der Unzahl der Themen verzettelt, daß sie mit viel Fleiß Papiere über Papiere produziert, aber im selben Maß an Wirkkraft einbüßt und vielleicht in einem gigantischen Leerlauf endet?

Die Zentralkommission hat wohl im Blick auf solche Fragen Anfang Januar die Sachkommissionen aufgefordert, eine Prioritätenliste aufzustellen. Sie plädierte auch dafür, künftig zuerst die Beratungsgegenstände für Vollversammlungen festzusetzen und dann erst Vorlagen zu erarbeiten, nicht umgekehrt, wie es zur Zeit geschieht.

Solche Maßnahmen sind nicht mehr als ein erster Schritt. Die Synode muß Schwerpunkte setzen. Sie muß den Mut haben, sich auf wenige, wesentliche Punkte zu beschränken, auf alle anderen Themen aber zu verzichten, so wichtig diese auch scheinen mögen. Wo die zentralen Fragen liegen, wo in der heutigen Zeit vom Anspruch des Evangeliums her ein Wort der Synode gefordert ist, das sollte in den Kommissionen und auf der Vollversammlung vorrangig überlegt werden.

Wolfgang Seibel SJ

Walter Kern SJ

Der freiere Glaube

Faktoren und Tendenzen der heutigen Glaubenssituation

Auf die Frage, worüber in der gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer unbedingt gesprochen werden müsse, wurde am häufigsten, nämlich zu 58 %, geantwortet: „Über die Glaubensnot". – Das Thema lautet: die Glaubenssituation heute, nämlich unter mitteleuropäischen, deutschsprachigen Katholiken. Inwieweit das zu Sagende über diesen Raum hinaus gilt, braucht uns im Moment nicht zu kümmern. Man muß oder darf das ja wohl weithin annehmen. Aber wir haben genug eigene Plage. Was mit „Glauben" im ganzen und an der jeweiligen Stelle gemeint ist, muß sich aus dem Kontext ergeben. Würden wir über die anzuwendenden Methoden reflektieren (und über die Fragwürdigkeit eines solchen Unternehmens, dessen Grenzen, Vorbehalte), wäre der knapp bemessene Raum ausgefüllt, bevor wir zur Sache kämen. Das also sei uns geschenkt.

Den Sachbefund erhebe ich

– aus der Literatur, aus der immer noch hervorragen die Gegenwartsanalysen und grundsätzlichen Erwägungen von K. Rahner, auch N. Greinacher, K. Lehmann und J. B. Metz im „Handbuch der Pastoraltheologie" [1],

– aus einigen neuen Statistiken, und zwar vor allem aus der zur Vorbereitung der Synode der deutschen Bistümer 1970/71 durchgeführten „Umfrage unter allen Katholiken", an der 1970/71 knapp viereinhalb Millionen Einwohner der BRD teilnahmen (sie wurde ergänzt durch rund 4500 gezielt versandte Fragebogen und durch rund 4000 im Frühjahr 1971 durchgeführte Interviews) [2], sowie aus der vom Institut für kirchliche Sozialforschung (Wien) vorgenommenen Interviewbefragung von rund 1000 Tirolern [3],

– aus dem eigenen „Erfahrungsschatz" und Blickwinkel; die subjektive Perspektive ist, ob lieb oder leid, unvermeidlich.

[1] Band II/1 (Freiburg 1966) 178–276; II/2 (1966) 203–267; III (1968) 518–534, 636–677; zitiert: Handbuch. Die Ausführungen von A. Vergote (Der heutige Mensch als Empfänger der Botschaft, in: Handbuch der Verkündigung II, Freiburg 1970, 11–53) scheinen mir an Deutlichkeit dahinter zurückzubleiben.

[2] Quelle: Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Nr. 4–7 (Juni-September 1971).

[3] Zur religiösen Situation in der Diözese Innsbruck. Ergebnisse einer religions-soziologischen Umfrage (Wien 1970).

Zuerst sei versucht – unter dem Stichwort *Faktoren* –, geistesgeschichtliche und auch kirchenpolitische Gründe und Hintergründe der gegenwärtigen Situation zu sondieren; die Last des Heute kommt vom Gestern. Der zweite und Hauptpunkt wird nach den charakteristischen *Tendenzen* im Umgang mit der „Glaubenshinterlage" unserer Kirche fragen; und Tendenzen weisen, auch als Chancen, vom Heute ins Morgen. „Glaubenssituation" kann ja zweifach verstanden werden (und dementsprechend fragen wir nach Faktoren und Tendenzen), nämlich 1.: aus welcher allgemeinen gesellschaftlichen usw. Situation heraus und in welche Situation hinein soll geglaubt werden? und 2.: wie nimmt sich die konkrete Situation des faktisch realisierten Glaubens selber aus? Auch fragen wir ja wohl von vornherein nicht nur um einer situationsgerechten Darlegung der Lehre für die anderen willen, sondern zunächst und zumeist um unseres eigenen situationsgerechteren Glaubens willen.

1. Faktor: Säkularisierung

Die kirchlich-politisch-kulturelle Einheit des abendländischen Christentums, die für das Mittelalter charakteristisch war, wurde durch die moderne *Säkularisierung* gesprengt. Durch die „konstantinische Wende" war das Säkulare sakralisiert worden – nun folgt die Gegenbewegung. Das Christentum war der Gesamthorizont einer einheitlichen Welt; es war die alles prägende Lebensform. Kirche und Kultur, Thron und Altar, religiöser Kult und gesellschaftliche Öffentlichkeit: alles ging Hand in Hand, es war miteinander verschränkt und verfilzt. Allzu lange. Mit der Ablösung der modernen Wissenschaften von dem philosophisch-theologischen Mutterboden emanzipierten sich auch die übrigen Lebensbereiche aus der Vormundschaft von Religion und Kirche. Das war ein ebenso langer wie konfliktreicher Vorgang. Es ging nicht ohne Krisen und nicht ohne Katastrophen ab. Der „kopernikanische Schock" war symptomatisch: er war vermutlich bei weitem tiefgreifender und anhaltender als die Atombombenangst unserer 50er Jahre. Der bisher festgefügte Kosmos von Gott-Welt-Mensch wurde destruiert. Gott war „ortlos" geworden, und der Fehlschluß, daß er, weil nicht lokalisierbar, überhaupt nicht existiere, lag nahe und damit doktrinärer Atheismus. Die Exilierung des Meta-physischen aus den (im weitesten Sinn) physischen Zusammenhängen wird bis in unsere Tage hinein, auch von intelligenten Menschen, noch nicht genügend realisiert. Das Methodenbewußtsein, das entschiedene Konsequenzen zu ziehen hätte, ist anachronistisch unterentwickelt.

Nicht das Schlimmste sind die offenen Konfliktfälle aufgrund von Fehlgriffen der Kirchenbehörden: im Galileiprozeß, gegenüber der biologischen Evolution, heute nachklingend im Mono- bzw. Polygenismusproblem, gegenüber den demokratischen Grundrechten des Menschen (Pius' IX. Syllabus von 1864), gegenüber Bibelkritik und Psychoanalyse, so sehr der eine oder andere dieser Fälle zu Fanalen der vermeintlichen und wirklichen Wissenschaftsfeindlichkeit der christlichen Kirchentümer wurde. (Ge-

gen solche kirchliche Übergriffe läßt sich immerhin eine gewisse Gegenrechnung natur-„wissenschaftlicher" Eskapaden in Anti-Metaphysik und Ersatzreligion aufmachen, z. B. in den „Monistischen Sonntagspredigten" von W. Ostwald, 1912/13.) Verhängnisvoller dürfte sich ausgewirkt haben, daß die Kirche ihren in der Öffentlichkeit der emanzipierten modernen Weltkultur nicht mehr durchsetzbaren Monopolanspruch zurücknahm in das Getto einer dagegen aufgebauten, von der Welt „draußen" unangefochtenen eigenkatholischen Kulturwelt. Die Entwicklung wurde, nicht nur in Preußen, durch die politische Kulturkampf-Situation in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschleunigt und verstärkt. Gewiß wurde durch solche Gettoisierung die christliche Glaubenssubstanz über die für uns kaum vorstellbare Gefährdung durch die Aufklärungsepoche und deren Nachwirkungen heil hinweggerettet (im evangelischen Bereich waren zu ihrer Neubelebung ganz anders fundamentale Renaissancen der Orthodoxie, z. B. in der „Dialektischen Theologie", notwendig!). Aber: die fruchtbare Auseinandersetzung des Christentums mit der säkularisierten Kultur, mit dem emanzipierten Bewußtsein des modernen Menschen wurde vertagt.

Die Vertagung dauerte eineinhalb Jahrhunderte – von 1815 bis 1965. Denn trotz brauchbarer Maximen der Hochscholastik, damals betreffs der Unterscheidung von Theologie und Philosophie, und trotz der theoretischen Anerkennung der relativen Autonomie der Wissens- und Kulturbereiche in Nebensätzen des 1. Vatikanums, trotz auch einiger realer Einzeldurchbrüche besserer Einsicht im deutschen Literatur- und Gewerkschaftsstreit noch vor dem ersten Weltkrieg: ein Einstellungswandel, der in das christliche Gemeinbewußtsein eindrang und kirchenpolitisch wirksam zu werden begann, erfolgte erst durch einige Hauptsätze des 2. Vatikanums, zumal in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute des Jahrs 1965. Man kann nicht schlechthin widersprechen, wenn jemand mit diesem Jahr die – verzögerte – katholische Neuzeit beginnen läßt. (Nochmals jedoch: so ziemlich die ganze Geschichte des katholischen Christentums vor 1815 war wissenschaftsfreundlicher und kulturfreudiger als die Zeit danach – nicht nur in Renaissance und Barock.)

Dadurch entstand ein Stau-Effekt, ein Nachholbedarf, der uns jetzt, mit entsprechend extremen Pendelausschlägen, überflutet. Die deutlichste Nachwirkung der christlich-kirchlich inadäquat beantworteten Säkularisierung des modernen Bewußtseins ist die vielberufene Schizophrenie, die geistige Zweigleisigkeit des Naturwissenschaftlers, der zugleich gläubiger Christ ist. Ein Forum dafür: die Paulusgesellschaft. Glaube wird in die Irrationalität einer schlechthin unausweichbaren, privaten, weltlosen, kulturjenseitigen Entscheidung abgedrängt. Und es ist eine, wenn auch, wie mir scheint, theoretisch ganz beachtliche, theologische Ersatzleistung, daß die Säkularisierung des modernen Bewußtseins als eine unterschwellige Fernwirkung der christlichen Glaubensbotschaft von der Erschaffung der Welt und der Menschwerdung Gottes in ihr[4],

[4] Vgl. z. B., in Kürze: W. Kern, Christliche Genealogie des modernen Atheismus?, in dieser Zschr. 185 (1970) 289–299; ausführlicher: Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft, in: Zschr. f. kath. Theol. 91 (1969) 289-321.

als eine dadurch auf lange Sicht erwirkte Freisetzung der weltlichen Welt als mögliches Ob-jekt für moderne Naturwissenschaft und Technik gedeutet wird: ein später, nicht unproblematischer Heimholungsversuch. Auch bordet zur Zeit die von Theologen selber in Regie genommene Säkularisierung über, wenn sie nicht nur Säkulares entsakralisiert, sondern auch Kirche und Kult in eine totale Entsakralisierungsforderung einbeziehen will. Damit, so scheint mir, wird neue, nur gegenläufige Unterscheidungslosigkeit gepredigt.

2. Faktor: Funktionalität, zukunftsorientiert

Ein weiterer Faktor, im Grund nur ein anderer Aspekt der Säkularisierung des modernen Bewußtseins, ist die *Funktionalität* unseres technisch-industriellen Zeitalters. Welt und Leben des Menschen werden vom Funktionalen her verstanden. Funktion ist als Schlüsselbegriff an die Stelle von Substanz oder System getreten. Die europäische Zivilisation stellt einen fortschreitenden Rationalisierungsprozeß dar. Sein Ergebnis: ein lückenloser Funktionszusammenhang. Wissenschaftliche Erkenntnis ist für die physische Existenz der Menschheit von entscheidender Bedeutung geworden. Die Frage des Überlebens absorbiert das Interesse. Eine Verwissenschaftlichung des gesamten Lebens greift um sich. Die Herrschaft der Computer hat begonnen. Statistik ist alles. Was sich der empirischen Verifikation entzieht, ist irrational, willkürlich-beliebig. Wissenschaftsgläubigkeit grassiert. Wissenschaft wird zur Heilslehre. Wissenschaftliche Spezialisten sollen weittragende Entscheidungen fällen, die ohne ethische Prinzipien nicht möglich sind. So werden Chef-Ideologen aufgebaut – vielleicht gegen ihre bessere Einsicht in die methodische Begrenztheit ihres Spezialistentums. Nüchternheit und Sachlichkeit sollen triumphieren, aber vielfach wuchern Sachzwänge eigengesetzlich und unter Umständen ziemlich inhuman. Gewiß, Kritik – z. B. der Frankfurter Schule – richtet sich gegen die Herrschaft der bloß „instrumentellen Vernunft" (M. Horkheimer). Der ohne Reflexions-, Rückkopplungsmöglichkeit von der industriellen Massengesellschaft vorangetriebene „eindimensionale Mensch" (H. Marcuse) wird denunziert. Als Heil-Mittel gilt weithin das Postulat universaler, pankritischer Rationalität. Innerhalb der funktionalen Geschlossenheit der Welt hat die Religion keinen Platz. Alle realen Positionen sind schon vergeben und besetzt. Die Religion hat ihre Kulturfunktion in der säkularen und pluralen Welt prinzipiell verloren. Auch wird die Hypothese Gott schon lange nicht mehr gebraucht.

Die Überflüssigkeit des Faktors Religion verschärft sich durch die Zukunftsorientierung des heutigen Menschen. Der Mensch manipuliert die materielle Natur und er manipuliert seine eigene biologische und gesellschaftliche Natur mehr und mehr. Durch Technik im Großen und Biochemie im Kleinsten. Und durch Technik der Menschenführung und Massenbeeinflussung, die tiefenpsychologische Erkenntnisse einsetzt, werden politische Propaganda und Wirtschaftswerbung zu Mächten ideologischer Verfüh-

rung. Die Technik stellt nicht mehr nur einen begrenzten Sektor zivilisatorischen Schaffens dar: Technik, im weitesten Sinn genommen, wird die Grundlage des menschlichen Daseins überhaupt. Die Naturgebundenheit (wieder im weitesten Sinn: auch die Gebundenheit an die eigene menschliche Natur) wird gelöst, jedenfalls stark gelockert: zugunsten selbstgesetzter, grundsätzlich grenzenloser, machbarer Ziele, zugunsten einer künstlich selbstgeschaffenen Welt. Welt und Mensch sind nicht mehr ein schon vollendetes Vorgegebenes (ein „Datum"), sie sind ein Aufgegebenes, erst noch zu Machendes (ein „Faciendum"). Ist der Mensch in der Tat nicht viel mehr Kultur- als Naturwesen?! Nun interpretiert der Mensch wirklich nicht mehr nur die Welt, er verändert sie (wie Marx' 11. Feuerbachthese es wollte). Die Erkenntnis wird nurmehr in ihrer Funktion für einen technischen oder ökonomischen Effekt gewertet. Das technisch Machbare, das Funktionierende ist eo ipso auch das Sein Sollende. Die Präsumption scheint dafür zu stehen, daß man, was man kann, auch darf. Schon die bloßen Etwa-Möglichkeiten zukünftiger Weltveränderung werden gegenwartsbestimmend, situationsverändernd.

Trifft der Mensch allüberall auf seines eigenen Kopfs und seiner eigenen Hände Macht und Werk, so liegt die Versuchung nahe, es eben auch letztlich dabei bewenden zu lassen. Ohne weitere Hinterfragung. Wenn die Dinge, als menschlich belangvolle, nicht mehr unmittelbar aus Gottes Hand hervorgehen, so sind sie auch nicht mehr Träger religiösen Sinns. Die Welt ist nicht mehr transparent für christliche Zielsetzung und Lebensweisung. Für den auf die Zukunft fixierten Homo faber erübrigt, ja verbietet sich der Rückblick auf den Schöpfer-Gott, der selber schon die Welt gut bis sehr gut gemacht hat (nach Genesis 1): weil für ihn Gott nicht mehr, wie Ernst Haeckel spottete, „Dr. ing. 1. Grades" sein kann. Ein *so* verstandener Gott wäre allerdings ein Konkurrent des freien Kulturschaffens des Menschen. Der „deus ex machina" jedoch, der Lückenbüßer und Bedürfniserfüller, ist verabschiedet. Er hat kein Monopol mehr auf innerweltlich noch (!) nicht erklärbare Funktionszusammenhänge. Wenn nur die weißen Flecken in der Geographie der Wissenschaften Reservate Gottes waren, so wurde daraus Gott jedenfalls Stück um Stück vertrieben. Es gibt keine Welt-Reservate Gottes mehr. Hat die Religion nicht tatsächlich Quietismus, Vorsehungsfatalismus gefördert? Machen wir es selber, heißt es jetzt (was nämlich frühere Generationen von Gott erbaten oder erhofften): dann sind wir sicher, daß es gemacht wird! Haben die christlich-kirchlichen Gruppierungen, keineswegs nur die katholische Kirche, nicht so gut wie allen neuen ökonomischen Entwicklungen und wissenschaftlichen Erfindungen, den humanen Techniken hinhaltenden Widerstand geleistet (Zinsnehmen, anatomische Sektion, Impfen, Organtransplantation, Geburtenkontrolle . . .)? Atheistische Humanismen, in ihrer marxistischen oder existentialistischen Variante, schöpfen aus solchen Pannen – und ihrer Verallgemeinerung – ihre Triebkraft und relative Berechtigung. Sie sagen nein zu Gott um der Selbstgestaltung, der Freiheitsentfaltung des Menschen willen. Das Problem der Theodizee, die katastrophale Heillosigkeit der angeblich von Gott regierten Welt, war schon immer der

„Fels des Atheismus" (Georg Büchner). Religion und Kirche sind ein funktionslos gewordenes Feiertagsornament, außerhalb einer auch ohne sie gut funktionierenden Werktagswelt. Christlicher Kult zumal stillt nur vorläufig etwa noch vorhandene archaische Bedürfnisse. So urteilen oder empfinden sehr viele Menschen.

3. Faktor: Pluralismus

Als letzter Faktor der Gegenwartssituation, neben Säkularisierung und zukunftsfixierter Funktionalität, sei genannt der *Pluralismus*. Homogenität ist ein Charakteristikum des Mittelalters der Kulturen. In der modernen Industriegesellschaft tritt vor allem durch die Arbeitsteilung eine starke Differenzierung der Menschen ein. Jeder hat eine bestimmte Berufsrolle zu spielen. Die Spezialisierung wird ständig stärker. 1960 wurden in der BRD etwa 20 000 Berufspositionen gezählt. Rollenkonflikte entstehen: aus der Spannung zwischen Familie und Beruf, Berufskarriere und politischem Engagement, Freizeit und religiösen Pflichten usw. Dagegen, daß der Mensch nur gewertet wird nach seiner gesellschaftlichen Funktion, dagegen, daß auch seine Freizeit verzwecklicht wird zur Aufladung für neuen Arbeitseinsatz, zur Reproduktion des Menschen als Produktionsmittels, baut sich der einzelne seine Privatsphäre auf. Er will, er kann nicht nur der „außengeleitete Mensch" (D. Riesmann) sein. My home is my castle. Die Klein- und Kleinstfamilie wird die Norm. Der zunehmenden Sozialisierung entspricht eine zunehmende Individualisierung, der Vermassung Vereinzelung. Das herrschende Leistungsprinzip wirft den einzelnen auf sich selbst zurück, auf die Mobilisierung seiner individuellen Kräfte. Resigniert er, wird er wohl auf anderen Gebieten kompensieren. Gegen Nivellierung und Uniformierung, gegen Leistungsdruck und Konsumzwang reagieren Ausbrüche von Nonkonformismus. Die Entwicklung wird beschleunigt durch die mit der Arbeitsteilung verbundene Verstädterung. „Die Stadt ist zum Schicksal der Menschheit geworden" [5]: Harvey Cox sieht in der Großmetropole das Zukunftsmodell menschlicher Vergemeinschaftung. Man stelle sich die riesige Städtelandschaft des Ruhrgebiets vor. Auch auf das Land greift die städtische Lebensweise immer mehr über. In der Stadt ist die Polarität zwischen Öffentlichkeit und privater Sphäre deutlich ausgeprägt. Das Öffentliche wird, gegenüber dem Privaten, mit negativen Affekten besetzt, von Sportveranstaltungen abgesehen.

Wo soll sich zwischen diesen Sphären die Religion ansiedeln? Die Kirche steht irgendwie quer zu allem anderen. Oder sie begnügt sich damit, ein Sektor der Gesellschaft zu sein, der keinen bestimmenden Einfluß mehr auf die anderen Sektoren hat. Die Handlungsnormen der verschiedenen Lebensbereiche können, jedenfalls für den Laien, in einen krassen Gegensatz zueinander geraten. „Am Sonntag hört er im Got-

[5] K. Rahner, in: Handbuch II/1, 196.

tesdienst, daß sein ganzes Leben von der Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit geprägt sein muß, und er stimmt dieser Haltung auch innerlich zu, während er am Montag als Vertreter seine Kunden von dem unschätzbaren Wert irgendeiner Ware überzeugen muß, deren Nutzlosigkeit und fragwürdige Qualität er kennt."[6] Die Kirchengläubigen werden auch zahlenmäßig zu einer Minderheit im Gesamt der Gesellschaft. Sie leben in Diasporasituation.

Im Geistig-Weltanschaulichen herrscht eine Konkurrenz von Wertsystemen. Auch diese Konkurrenz ist ein Symptom der „Fundamentaldemokratisierung" (Karl Mannheim) des gesamten sozialen Lebens. Offenes Spielfeld, freier Markt für alle möglichen Konzeptionen, Positionen und Gegenpositionen, Ideologien. Die Alternative dazu wäre eine erst recht nicht christliche totalitäre Gesellschaft (die aber letztlich, glücklicherweise, auch nicht gegen innere Polarisierung gefeit ist). Auch umgreifende Organisationen differenzieren sich: innerhalb der italienischen Democrazia cristiana bestehen, wenn man den Zeitungen glauben darf, zur Zeit neun richtungsverschiedene Fraktionen. Das widersprüchliche plurale Angebot von Ideen und Werten fordert zur Ideologiekritik heraus. Sie werden als verschleierte Interessen demaskiert. Auch Religion und Kirche bleiben von solcher Kritik nicht verschont. Haben sie nicht allzuoft höchst veränderungsbedürftige soziale Zustände durch den Jenseitsausblick sanktioniert? Der Vorteil der längeren Tradition des Marktangebots der Kirche schlägt leicht ins Gegenteil um, angesichts der (angeblich) so geringen geschichtlichen Wirksamkeit ihrer Zielvorstellungen und Verhaltensmotivationen. Findet in den Parteien eine – begrüßenswerte – Entideologisierung statt, die die Parteiorthodoxie zur Gelegenheitsrhetorik schrumpfen läßt: so erscheint katholische Kirche um so mehr als die, neben Histo- und Diamat, letzte ideologische Bastion, als das große Ideologiereservat. Nach T. Luckmann[7] ist „aus den Forschungsergebnissen zu entnehmen, daß Kirchlichkeit zu einem Randphänomen in der modernen Gesellschaft geworden ist ... Das Schrumpfen der Kirchlichkeit ist in der wachsenden Bedeutungslosigkeit der kirchlichen Werte für die sinnvolle Integrierung des Alltagslebens der typisch modernen Person verankert."

Tendenzen

Tendenzen haben einen Ausgangspunkt, und sie haben einen Zielpunkt; sie tendieren von-zu. Sie bergen in sich die Gefahr, das „Alte", von dem sie ausgehen, zu hemmungslos zu verabschieden; sie bergen auch die Chance der neuen Möglichkeiten, zu denen sie hinstreben. Das gibt für uns Gesichtspunkte ab: Ausgangspunkt – Ziel – Gefahr – Chance. Vorausgeschickt sei jeweils die eine und andere statistische Angabe.

[6] K. Rahner – N. Greinacher, ebd. 227.
[7] Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft (Freiburg 1963) 29 f.

1. Von der Überlieferung zur Entscheidung

Die dadurch angezeigte Spannung sei beleuchtet durch Daten der Tiroler Befragung von 1970: 93 % der Befragten huldigen sehr traditionell und unbestimmt der Auffassung: „Ein Volk braucht einen Glauben." Aber nur 60 % sind auch überzeugt, daß „erst der Glaube den Menschen frei und selbstbewußt macht", und nur 50 % gehen regelmäßig zur Kirche, nur 23 % betrachten die Sonntagspflicht als schwerwiegend. In der deutschen Interview-Befragung vom Frühjahr 1971 rangiert auf die Frage, was an der Kirche *gefällt*, an 7. Stelle (mit 27 %) die Antwort: „Sie pflegt überlieferte Traditionen und kulturelle Werte." Auf die Frage, was an der Kirche stört, an 3. Stelle (mit 34 %) die Antwort: „Sie hält zu sehr am Überlieferten fest." Die Bewegung und Unruhe, die in den letzten Jahren in die Kirche kam, wird von den deutschen Katholiken zu 45 % begrüßt und zu 18 % bedauert, während 36,5 % mit teils-teils antworten. (Bei den regelmäßigen Sonntagskirchgängern verschieben sich die Zahlen allerdings ein wenig: 39–21–40.)

Wie stark auch heute noch christliches Leben und Glauben, von der Taufe der Babys an, in Überlieferung und Gemeinschaft hineingebunden sind, muß nicht dargelegt werden. Es wird auch nicht in Frage gestellt, daß die Einbettung des Glaubens in vorgegebene Sachstrukturen und vor allem in menschliche Beziehungen eine wichtige und gute Hilfe für uns ist. Nur wird niemand jene engen Grenzen der geistigen und gesellschaftlichen Bewegungsfreiheit zurückwünschen, die in früheren Kulturphasen bestanden. Der Soziologe K. F. Behrendt[8] nennt: die Kleinräumigkeit der Sozialgebilde, die eine strikte Kontrolle ermöglichte, die Unverrückbarkeit ständischer Schranken, die Beschränktheit des Wissens und der technischen Hilfsmittel, die Herrschaft magischen Denkens. Das alles hat sich nun allerdings geändert. Auf dem Hintergrund der sozialen Mobilität (in Großstädten ziehen im Schnitt jährlich 20 % der Bevölkerung um, weg oder zu[9]) hat sich jener geistig-weltanschauliche Pluralismus ausgebildet, von dem wir sprachen. Was immer man von A. Mitscherlichs Analyse der „vaterlosen Gesellschaft" hält oder von modernen Romanen, die die heutige Bewußtseinskrise – schon im Buchtitel – durch radikalen Traditionsbruch kennzeichnen: unbestreitbar sind viele Traditionen und Institutionen, die in der vorindustriellen Gesellschaft den Entscheidungsraum des Menschen einengten, heute ganz verschwunden oder in ihrer Geltung stark herabgesetzt. Die Kirche beherrscht mit der von ihr institutionell vertretenen Meinung nicht mehr die Gesellschaft, in der sie lebt. Es gehört kaum mehr zum gesellschaftlichen Komment und es bringt kaum mehr gesellschaftliche Vorteile, Mitglied der Kirche zu sein. Die religiös-christliche Überlieferung ist heute eine *gebrochene* Größe. Sie muß konkurrieren mit dem vielfältigsten Marktangebot, das durch die Massenmedien jedem Menschen ins Haus getragen wird, und es hat nicht

[8] Der Mensch im Licht der Soziologie (Stuttgart 1962) 84.
[9] Handbuch II/1, 190.

den Anschein, daß die von den christlichen Glaubensverkündigern mobilisierte Werbung die zügigste ist. Der Glaube hat sein Weltanschauungsmonopol längst verloren. Vermutlich für immer.

Damit sind Stützen für den Glauben vieler Menschen weggefallen. Der einzelne kann sich nicht mehr verbindlich von einer allgemein anerkannten Instanz sagen lassen ein für allemal, was er zu denken und was er zu tun hat. Er muß selber zuschauen. Die Wahrheitsfindung ist seiner Urteilsbildung überantwortet. Und diese ist umstritten, angefochten, langwierig; Kurzschlüsse, sich für das jeweils Marktgängigste, Zugkräftigste oder gar das Erstbeste zu entscheiden, legen sich bei der „intellektuellen Überbelastung" (A. Gehlen) vieler Menschen nahe. Und weil man nichts gewiß weiß, ist man auch in seinem Verhalten zu nichts mehr ganz sicher verpflichtet. Daß der kirchlich praktizierte Glaube derzeit ständig abnimmt, wird von der Soziographie für die Industrienationen eindeutig konstatiert. Und dagegen ist ja wohl auch kein pastoraltheologisches Kraut gewachsen.

Aber auch die positive *Chance* ist zu sehen. „Noch nie in der Geschichte der Menschheit war ein so großer Raum von Wahlmöglichkeiten und Entscheidungsfreiheiten gegeben. Noch nie konnte der Mensch so bewußt sein Schicksal erleben und gestalten." [10] Der christliche Glaube will von seinem Wesen her vom Menschen persönlich angeeignet werden. Jeder einzelne muß ihn in freier Entscheidung übernehmen. Das war auch früher so. Geschah es nicht rechtzeitig, war ein Versagen der zuvor selbstverständlichen Kirchgänger in exponierter Situation (Militär z. B.) unvermeidlich. Heute ist schon in der *Normal*situation freie Aneignung und lebendiger Vollzug des Glaubens christlich lebensentscheidend. Was im Innern des Glaubens verborgen liegt, zieht nun offen seine Konsequenz: Glauben ist nicht nur legaler Gehorsam gegenüber einer amtlichen Forderung, er ist die Konfrontation mit dem den ganzen Menschen auf ewige Verheißung hin einfordernden Gott. Der kraft persönlicher Entscheidung entschiedene Glaube ist nicht dasselbe wie ein von kirchlich-gesellschaftlicher Überlieferung mitgelieferter „Glaube". Der einzelne ist immer wieder aufs neue vor die entscheidende Frage gestellt, ob er das Glaubensbekenntnis seiner religiösen Gruppe aus der Tiefe seines eigenen Aufbruchs zum Gott der Erbarmung und unbegreiflichen Allmacht, der der Gott Jesu Christi ist, vollziehen kann und will oder ob er diese Anschauung „als heute nicht mehr vollziehbaren Restbestand einer religiösen Kultur von gestern aufgeben wolle" [11] oder müsse. Das bedeutet, grob gesprochen: quantitativen Verlust und qualitativen Gewinn. (Allerdings ist in der gegenwärtigen Situation auch eher als früher mit der Möglichkeit objektiv falscher Entscheidung bei subjektiver Schuldlosigkeit zu rechnen.)

Das hat nun auch seine kirchensoziologischen Folgen. Der Übergang von äußerer, autoritativer Reglementierung zu *mehr* innerer, einsichtiger Überzeugung verlangt die

[10] K. Rahner – N. Greinacher, in: Handbuch II/1, 221.
[11] Ebd. 247.

Überleitung des patriarchalischen Verhältnisses zwischen Gläubigen (!) einerseits, Klerus und Kirchenleitung andererseits[12] in eine *mehr* partnerschaftliche Beziehung. Die autoritäre Weisung macht dem Dialog Platz. Aus der Volkskirche wird die Gemeindekirche, das bewußte Miteinander entschieden Glaubender. „Das Zeitalter der Vermassung ist (zugleich) das Zeitalter der kleinen Sondergruppierungen, der Vertrauensbeziehung, für die man sich einsetzt und wirklich etwas tut, der Teams, die Gleichgesinnte kooptieren." [13] Was für uns nicht heißen kann: für eine Minikirche des „heiligen Restes", der *absichtlich* „kleinen Herde", der bloßen Freundschaftsgruppen zu plädieren.

Summa: Der Konsumzwang ist gewichen. Die Verbraucherhaltung kann sich wandeln: durch Entscheidung in Überzeugung.

2. Vom Spektrum zum Brennpunkt

Damit sind wir bei einer mit der Tendenz von der Überlieferung zur Entscheidung sehr verwandten Akzentverlagerung angelangt: von der ausgebreiteten Vollständigkeit des Credo, der Fides-quae, des Glaubensdepositums zur Tiefenerfahrung des „credere", der Fides-qua, des Glaubensvollzugs.

In Amerika fügten 41 % von Befragten, die gegenüber bestimmten Glaubenswahrheiten Zustimmung ausgedrückt hatten, hinzu, daß diese Wahrheiten jedoch keine zentrale Rolle in ihrem Leben spielen[14]. Auf die Frage nach der Bedeutung, die Jesus für sie habe, entschieden sich in der Bundesrepublik 1967 für die Antwort „Jesus war nur ein Mensch, aber ein großer Mensch" usw.: 39 % der Befragten, darunter 31 % praktizierende Protestanten, 26 % ebensolche Katholiken[15]. Andererseits bekannten sich damals, auf die persönliche Einstellung zum Gebet befragt, 52 % der praktizierenden Katholiken (sowie 44 % der praktizierenden Protestanten und 27 % aller Befragten) zur Auffassung: „Ein Tag ohne Gebet ist ein verlorener Tag!", obwohl auch ganz diskutable andere Antworten zur Auswahl standen (nämlich nicht täglich, sondern bei Bedürfnis danach: 36 – 46 – 40 %; und: in großen Schwierigkeiten, um Hilfe: 9 – 9 – 19 %), und Gebet darf hier ja wohl für lebendigen Glaubensvollzug stehen. Es besteht ein Verlangen nach Vertiefung des Glaubensbewußtseins. „Wie kann ich als moderner Mensch ein gläubiger Christ sein?": diese Frage ist für 29 % der interviewten deutschen Katholiken vordringlich; sie rückt unter 14 zur Wahl stehenden Gesprächsthemen an die drittoberste Stelle.

[12] Diese Entgegensetzung von „Gläubigen" zu Klerus (dem oder an den sie glauben?) ist schon bezeichnend genug.

[13] A. Gehlen, Mensch trotz Masse, in: Wort und Wahrheit 7 (1952) 579–586, 584.

[14] N. J. Demerath, Program and Prolegomena for a Sociology of Irreligion, in: Actes de la X. Confér. Internat. de Sociol. relig. (Rom 1969) 168.

[15] W. Harenberg, Was glauben die Deutschen? (Mainz, München ^{2}1969) 61.

Für manchen Katholiken sind die 354 Katechismuswahrheiten der Kinderzeit ein gelinder Schock geworden; sie haben alles, was katholischerseits zu erfragen ist, verbindlich beantwortet. (Ich erinnere mich, daß ich als 7jähriger auf die Frage „Was ist Gott?" antworten lernte: „Gott ist ein unendlich vollkommener Geist, der keinen Leib hat" – : eine gespenstische Angelegenheit!) Diese Katechismuswahrheiten wurden denn auch entsprechend reproduziert, nicht immer mit echter Überzeugung. Dieses Glaubenssystem ist heute bis zu einem gewissen Grad ausgehöhlt. Es teilt sein Schicksal mit andern, z. B. philosophischen Systemen der Vergangenheit. Und in innerem Zusammenhang damit. Denn man erkannte, wie zeit- und ortsbedingt, wie sehr durch eine selbstverständlich vorausgesetzte philosophische Begrifflichkeit vorgebahnt manche vermeintliche Glaubensauffassungen sind. Die christliche Lehre kann nicht mehr bloß ein System von Sätzen sein, das sich auf eine formal geltend gemachte Autorität – von Lehrer und Pfarrer oder, auf höherer, wissenschaftlicher Reflexionsstufe, von Heiliger Schrift oder kirchlichem Lehramt – stützt.

Wenn das Credo nur einen Kranz mythischer Vorstellungen zu flechten scheint, wenn Worte wie Himmel, Sünde, Fegfeuer, Gotteskindschaft unverständlich klingen, entsteht das Problem der Interpretation der Glaubensaussagen, der christlichen Hermeneutik. Das Unternehmen der Entmythologisierung machte verschiedene Gründe geltend: magisches Weltverständnis, altorientalische Mythologie, griechische Vergottungsideen. Der m. E. methodisch nicht genügend abgesicherte Zugriff erstreckte sich auf die Wunder Jesu, die Existenz von Engeln und Teufeln, die jungfräuliche Empfängnis Jesu, seine Auferstehung, Jesu Tod als Heilsgeschehen stellvertretender Sühne, die „metaphysische" (!) Gottessohnschaft Jesu, schließlich auf den Glauben an „Gott" selbst. Bultmanns Entmythologisierung wurde von seinen eigenen Schülern teilrevidiert in einer neuen Wende zum historischen Jesus; die individualistische Engführung seiner Existentialtheologie wird heute von gesellschaftskritisch orientierten Theologen hart bemängelt. Aber an der Perspektive der existenziellen Bedeutung des Glaubens wollen wir ja wohl festhalten. In unserem Zusammenhang dürfte der Defekt mancher Entmythologisierungstendenz darin liegen, daß die empirisch-technische Denkweise des heutigen Naturwissenschaftlers schlechthin zur Norm des Mythologieverdachts aufgeplustert wird: ein neues Tabu!

Aber stellen wir uns der heute virulentesten der aufgeworfenen Fragen, der Frage nach der Möglichkeit eines Denkens und Sprechens von Gott. Schon J. J. Rousseaus „Savoyardischer Vikar" verwarf die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes als eines der Dinge, die keinen Nutzen für die Praxis haben. Heute richtet sich die Schwierigkeit auf den persönlichen Gott überhaupt. Man sagt zwar, die „Gott-ist-tot"-Theologie sei selbst bereits wieder tot. Kein Schaden, könnte man denken. Es handelt sich ja *zum Teil* bei dem „atheistischen Christentum" nur um einen schockierend starken, irreführenden Wortgebrauch: man protestiert gegen die angeblich theistische Auffassung von einem rein jenseitigen, außerweltlichen Gott. Aber hat nicht schon Alfred Delp – 1944 – gemeint, daß die Menschen in ihrer gegenwärtigen Lebensverfassung „Gottes unfähig" ge-

worden seien! Nicht weil sprachanalytische, semantische Theorien die Sinnlosigkeit, Gegenstandslosigkeit dieses Terminus „Gott" behaupten. Sondern weil vom Menschen die existentielle Bedeutung der Wirklichkeit Gottes nicht mehr erfahren wird. Weil das Wort „Gott" als bloßes Wort inflationär entwertet wurde, meinen denn auch Theologen, man solle es eine Zeitlang aus dem Verkehr ziehen, es jedenfalls sehr sparsam gebrauchen. Von der Unerfahrbarkeit Gottes her versteht man das Echo, das der Vorschlag gefunden hat, Jesus als den Stellvertreter Gottes zu akzeptieren, der – zunächst: vorläufig, dann faktisch endgültig – allein für uns wichtig ist als Zeuge und Vorbild tätig weltverändernder Menschenliebe. Aber Jesus, *der* Mensch für die anderen Menschen, wurde (bei D. Sölle) bald zum bloßen Menschen unter Menschen. Gott wurde zur Chiffre für Mitmenschlichkeit. Nun, das ist bekannt. Auch dort, wo der Gottesglaube noch besteht, ist er oft zu einer Art Deismus geworden: Gott steht noch irgendwo an Anfang und Ende von Welt und Leben (Taufe und Begräbnis!), aber das reale Dazwischen hat keinen Platz mehr für ihn. Und wo die Gottesfrage neu gestellt wird, richtet sie sich oft zu sehr in einer humanistischen Weltbejahung auf Gott als den „Mehr-Wert" des Menschen. Der negative Generalnenner der entmythologisierenden Interpretation auf das heute Assimilierbare hin heißt: *anthropologische Reduktion* der „Theo"-logie. Aus dem christlichen Glauben wird dabei – so wird das auch in Umfragen beschrieben –: ein Vertrauen-Schenken; ein Wissen, daß man angenommen ist; Verstehen, daß das Leben gut ist; sich vertrauensvoll dem Dasein übergeben; bloßes gutes In-Der-Welt-Sein ... (wie eben auch Gott ein wohltätiges, Vertrauen gebendes Lebensfluidum ist).

Aber statt solcher negativer Reduktion ist auch positive *Konzentration* der Glaubensbemühung möglich. Ein äußeres Zeugnis für diese Bemühung sind die in den letzten Jahren entworfenen Kurzformeln des Glaubens: von K. Rahner (in einer Reihe von Ansätzen), Hans Küng und – meines Erachtens fragwürdiger – Heinz Schuster[16]; auch Pauls VI. „Credo des Gottesvolkes" vom 29. Juni 1968 kann hier angeführt werden. Die Bekenntnisformeln des NT, daß Jesus der Christus oder daß er der Herr (Kyrios) ist, werden entfaltet in den neuen Kurzformeln. Sie kreisen um die eine Wirklichkeit des in Jesus Christus dem Menschen gnädigen Gottes. K. Rahner spricht beispielsweise von der Verwiesenheit des Menschen in das absolute Geheimnis Gottes, dessen radikale Nähe ihm durch Jesus Christus geschichtlich vermittelt wird. Zu solcher bündiger Glaubensaussage ermutigte der Hinweis des 2. Vatikanums (Ökumenismusdekret Nr. 11) auf die „hierarchia veritatum". Mit der Übersetzung aus der Fach- in die Alltagssprache ist dann allerdings unvermeidlicherweise (wie O. Muck für den Holländischen Katechismus gezeigt hat[17]) eine Einbuße an Genauigkeit und Vollständigkeit verbunden. Die Konzentration auf das eigentlich christlich Unter-

[16] Vgl. R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens. Texte (Würzburg 1971). Die Literatur darüber schwillt an, z. B. A. Stock, Kurzformeln des Glaubens (Einsiedeln 1971); J. Schulte (Hrsg.), Glaube elementar (Essen 1971).

[17] In: Die Zeit im Buch 23 (1969) 65–68; vgl. auch: Zschr. f. kath. Theol. 91 (1969) 274–288.

scheidend-Entscheidende soll nun aber nicht im – sozusagen – Vordergrundsbereich der Fides-quae verbleiben: sie will in die Tiefe neu lebendig erfaßten Glaubens*vollzugs* stoßen.

Sie will nichts anderes sein als die *Aktuation* der Fides-qua. Ist der Glaube nach dem Tridentinum „Fundament und Wurzel des Heils": dann kann und muß aus der Wurzel eben auch alles Weitere wachsen! Die Einzelsätze des Dogmas werden in das ursprüngliche Christusereignis rückgebunden, in das eine Geschehen der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, das angenommen sein will in personaler religiöser Erfahrung. Diese wieder kann uns nur aufgehen in der eigenen Daseinserfahrung mit Dingen und zumal Menschen: in der Erfahrung der Wandelbarkeit, der Verfänglichkeiten und Verfallenheiten unseres Lebens und des Verlangens nach Untrüglichkeit, Bestand, personalem Angenommensein für immer usw. Ohne solche Erfahrungstiefe erscheinen die Glaubenswahrheiten (in ihrer erschreckenden Vielzahl) heute allzuleicht als bloße, unwirkliche Ideologie, die man aufgeben kann, ohne daß sich damit im realen Dasein etwas ändert. Das scheinbare Schrumpfen des Glaubens kann so zu einer Verdichtung werden. Und es wird wichtiger sein, daß die Kirche „den eigentlichen (‚transzendentalen') Grundakt des Glaubens mystagogisch immer neu zu erwecken und einzuüben sucht, als daß sie eine möglichst material differenzierte Vorstellung der einzelnen Glaubensinhalte bietet" [18]. Das alte *Neben*ordnungssystem der vielen Glaubenswahrheiten (das ja vielmehr nur eine Summierung war) bringt die Gefahr mit sich, daß, wie früher mit dem Wesentlichen auch Unwesentliches mordicus festgehalten wurde, so heute mit dem Unwesentlichen auch das Wesentliche eliminiert wird. Unterscheidung des unaufgebbar Christlichen tut not. Sie drängt sich auf in der entschiedenen Polarisierung, nicht zu irgendwelchen partiellen Häresien, sondern zum Unglauben, zur Apostasie schlechthin. Von hier aus wird man selbst in manchem, was in „a-theistischen" Theologumena wie Gotteslästerung aussieht, noch den Protest im Namen des 1. Gebots, im Namen der Einzigartigkeit und Andersartigkeit des Gottes Jesu Christi wiedererkennen. Die Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit von heutiger Theologie (und auch Liturgie) ist für die Zweifelnden ein Zeichen dafür, daß die ganze dogmatische Tradition nur Menschengemächte sei, für den Glaubenden ein Zeichen der Lebenskraft seines Glaubens – der nicht auf- und untergeht in Theologie. Was wir positiv als Konzentration und Aktuation des Glaubens zu verstehen suchten, wird für uns auch zur Aufforderung, keine unnützen Glaubenskonflikte heraufzubeschwören, weder fremde noch eigene. Einige Skepsis, einige kritische Distanz, einiges selektives Verhalten, einige partielle Identifikation ist immer noch besser als Resignation *überhaupt*. Der „unüberwindliche Irrtum" der Moral ist notfalls auch auf die Glaubenssituation anwendbar. Auch steht dem Verständnis des Kerygmas als personalem, existentiellem Appell auch heute durchaus noch ergänzend gegenüber das Verlangen

[18] Vgl. K. Rahner, in: Handbuch III, 519.

nach fundierter Information, nach Predigten, die dogmatisch und moraltheologisch über die zentralen Themen der christlichen Botschaft unterrichten.

Die Kürzestbilanz zu Tendenz Nr. 2: Besser *radikal* glauben als nur *komplett*. Genauer: Die Vollständigkeit des zu Glaubenden kann zu einem guten Teil implizit bleiben, ist es nur *Glauben*, worum sich's handelt.

3. Von der Definition zur Kommunikation – von der Abgrenzung zum Austausch

In Deutschland wurde auf die Frage „Was gefällt Ihnen an der katholischen Kirche?" mit der größten Häufigkeit (38 %) geantwortet: „Sie gibt mir das Gefühl der Gemeinschaft." Von den Tirolern geben zwar die meisten, nämlich 78 %, als Grund für ihre Kirchenzugehörigkeit an: „Weil ich die Lehre der Kirche für richtig halte"; aber 68 % wollen auch dann nicht aus der Kirche austreten, wenn sie mit ihrer Lehre nicht mehr übereinstimmen (und nur 16 % beharren, sie träten aus der Kirche aus, wenn sie ihnen nichts mehr sagte).

Das Gemeinschaftsbedürfnis, jedenfalls die Gemeinschaftswilligkeit der heutigen Katholiken reicht über die Grenzen der eigenen Kirche weit hinaus. Der Ökumenismus zeugt Früchte; endlich auch bei uns. Der allgemeine Pluralismus läßt die scharfen Grenzen verwischen. Es gibt so viele und so unmerkliche Übergangspositionen. Und viele Evangelische sind ohnehin katholischer als viele Katholiken. Die stabile Koexistenz der christlichen Kirchengruppen lockert sich. Interkommunion wird gefordert und verwirklicht. Die allgemeine Weltlage kommt dazu. Die immer stärker bewußt werdende Einheit der Weltgeschichte, die soziale Verflechtung der Menschheit, die „in einem Boot sitzt", ihre Überlebensprobleme fordern einen „in Liebe wirksamen Glauben" (Gal 6, 5), der nicht an den Grenzpfählen eigener Auffassungen und Praxen haltmacht. Es ist für theoretisches Glaubensgezänk (von Religionskriegen zu schweigen) einfach kein Platz da, keine Zeit, keine Kraft, keine Lust. Das bringt mit sich, daß sich der Blick ausweitet nicht nur auf die anderen christlichen Konfessionen und auf die anderen Religionen, sondern auch und gerade auf die „Ungläubigen". „Nicht das verschwommene Bild des ‚Gläubigen', sondern der Ungläubige muß den Horizont abgeben, in dem kritisch nach Verständlichkeit von Theologie und Verkündigung gefragt wird" – meint der Dogmatiker K. Lehmann[19]. Aber sein nächster Satz verrät auch eine gewisse Aporie dieses Rezepts: „Die Predigt muß am meisten Rücksicht nehmen auf den Menschen, der *nicht* unter der Kanzel sitzt und sie *nicht* hört.") Festzuhalten ist wohl: Religiosität und Kirche decken sich immer weniger; sie treten vielmehr sehr stark auseinander.

Das Ausschauen über die Grenzen nach außerkirchlicher Religiosität schießt heute übers Ziel hinaus. Die Gefahr und Versuchung, die in der Grenzgängerei für den eigenen Glauben liegt, wird kaum mehr gesehen. Zu leicht erscheinen andere Konfes-

[19] Handbuch III, 651 f.

sionen und Religionen als gleichberechtigte und vollgültige Heilswege. Die Kirche kann nicht anders, als „grundsätzlich jeden Menschen aufzufordern und einzuladen, sich von dieser außerkirchlichen Religiosität zur kirchlichen zu bekehren“ [20]. Tatsächlich gehen aber nicht nur die Einzelkonversionen stark zurück; auch der (bislang manchmal zu naive) Missionselan erschlaffte. Unverbindlichkeit greift um sich, Koketterie mit dem stets besseren Fremden, modische Kapriolen, Anbiederung nach außen. Man redet gern und viel mit dezidierten Atheisten, aber nicht mit dem Glaubensgenossen von anderer Mentalität. Positive Interpretation wird allem gegenüber angewandt – außer gegenüber der eigenen Tradition, die mit masochistischem Behagen negativ interpretiert wird [21]. Bezeichnend und bedenklich ist ein neues Phänomen: Es scheint heute Heterodoxie bei verbaler Orthodoxie zu geben. Man zieht der äußeren Emigration die innere vor. Die Häresie weigert sich, ihre soziopolitischen Konsequenzen zu ziehen. Die Ketzer (wenn man davon reden muß) *bleiben in* der Kirche. Das führt zu Grenzverwischungen und zu Verunsicherung der „altgläubigen“ Kirchenmitglieder (hat aber auch den Vorteil, daß der Rückweg zur auch inneren Einheit offener bleibt, daß weniger auf Dauer trennende Differenz eintritt).

Positiv muß aber auch gesagt werden, daß es nun mal außerhalb unserer Kirchengrenzen vieles gibt, worin ursprüngliche Möglichkeiten des Evangeliums, christliche Glaubensimpulse, kirchliche Lebensfunktionen reiner und voller verwirklicht werden als innerhalb unserer Grenzen. Es gibt außerkirchlich „latente“ Kirchlichkeit in gelebter Glaubenserfahrung, die sich erweist in tätiger Nächstenliebe. Oft sind die Ungläubigen die Samariter der Menschheit. Beides ist möglich: Unter äußerer kirchlicher Schale kann völlige Irreligiosität Platz greifen, und eine verborgene Gläubigkeit kann leben unter betonter Distanz zu allen kirchlichen Formen. Der theologische Grund: Der (bestehende!) Widerspruch zwischen dem Katholiken und dem anderen Menschen, einschließlich des Ungläubigen, wird unterfangen von dem Angebot der Gnade Gottes auch an alle diese anderen: vom Ja Gottes zum anderen und eventuell von dessen geheimen Ja zu Gott. Das gilt nicht nur für den *einzelnen* Nichtkatholiken. Auch die anderen Konfessionen und Religionen *als Institutionen* können relativ legitime Heilswege sein, eine positive Heilsfunktion für ihre Mitglieder besitzen (nach neuerer Theologie der „allgemeinen“ Offenbarung). Das Vatikanum II hat zu all dem erstaunlich Großzügiges gesagt. In unserer Gegenwart bricht bei Grenzgängern wie den Hippies so etwas auf wie eine mystische Dimension. Denken wir an die in ihrer echten Tragweite wohl noch nicht abzusehende, aber doch sympathisch wirkende neue Jesus-Bewegung in den USA und nun auch in Mitteleuropa.

Die positive Bedeutung außerkirchlicher Religiosität kann nun aber für die Kirche nicht wirksam werden, wenn die Kirche sich ihr gegenüber *nur* distanziert und kritisch be- und verurteilend verhält. Wir können uns nicht das Wagnis ersparen, uns experi-

[20] K. Rahner, in: Handbuch II/1, 254.
[21] Vgl. dazu O. Muck, a. a. O. 276.

mentierend auf manches bisher Unerhörte einzulassen. Auch gewagte Versuche über die Grenzen hinweg werden sich auf den Mut der Wahrheit berufen dürfen, dessen Garant der Heilige Geist ist, dessen Dynamik ja wohl in die rechte Richtung zu drängen versteht. (Schließlich scheinen neuerdings auch die Unterlassungssünden im Confiteor auf.) Grenzgängerische Kommunikation braucht nicht zu einem eigens anzuzielenden Programm erhoben zu werden, denn das würde unter Umständen in Synkretismus abschwimmen: sie ist mit der realistisch ergriffenen Situation *gegeben*. Keine ängstliche Verschlossenheit gegen das (anscheinend) andere. Nicht das neue andere für grundsätzlich besser als das eigene alte halten. Es besteht ein legitimer katholischer Spielraum zwischen ruhiger (nicht unwirscher, heftiger) Distanz und gelassenem (nicht alles überstürzendem) Engagement. Karl Rahner fordert den „Tutiorismus des Wagnisses“ [22]. Ich würde hinzufügen: unter Wahrung des unterscheidend Christlichen, auch des Katholischen, das ja von seinem Wesen her nicht exklusiv Grenzen setzt, sondern kat'holon, allumfassend ist.

In summa: Versöhnlichkeit ist gut christlich – Versöhnlerei ist ihr Affe.

4. Vom Bekenntnis zur gesellschaftlichen Bewährung

Wozu ist die Kirche da?, wurden die Katholiken der Bundesrepublik 1970/71 gefragt. Um für soziale Gerechtigkeit (86 %), bzw. Brüderlichkeit (83 %) zu sorgen, um die Staatsmänner zu Gerechtigkeit aufzufordern (85 %), antworten die allermeisten; während die Zielvorstellung „persönliches Heil“ nur 52 %ige Zustimmung auf sich sammeln kann. (Allerdings erhält auch die Antwort „seelische Not“ 87 %, und von der Predigt wird Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse nur von 12,6 % erwartet.) In einer Liste von 14 Glaubens- und Lebensfragen, über die man gerne mit jemandem Kompetentem sprechen möchte, rangiert im Frühjahr 1971 an zweiter Stelle (mit 31 %) das Thema: wie wir die Welt, die Gesellschaft, in der wir leben, verbessern können. Die Frage, ob Christus der Sohn Gottes ist, steht dagegen (mit 11 %) an letzter Stelle – was hier vermutlich bedeutet, daß das *noch* nicht oder noch kaum in Frage gestellt ist. Vielleicht verraten schon diese statistischen Angaben eine Bewußtseinsveränderung auf dem Hintergrund einer Befragung von 1967, nach der Rechtgläubigkeit gar nicht eng zusammenhing mit humanitären und sozialen Forderungen; wurden solche gestellt, dann nur an den einzelnen Gläubigen, nicht an die Gemeinschaft der Gläubigen, an die Kirche, die nur als eine Institution für kultisch-seelsorgliche Leistungen, nicht als sozialkritische Instanz galt [23].

[22] Handbuch II/1, 274 ff. Auch Rahner plädiert etwas früher (ebd. 259) im Zweifelsfall für die größte Treue zur Botschaft Jesu, nämlich „die Treue zur freien Gnade Gottes, zur Liebe Gottes und der Menschen, zur Torheit des Kreuzes und zur Bereitschaft für das Zeugnis bis zum Tod“. Diese Treue ist „das letzte Prinzip für das Bestehen der Situation“.

[23] Nach Harenberg (s. Anm. 15), 172–208.

Geringe Effizienz gegenüber sozialen und politischen Mißständen wird dem kirchlichen Christentum nicht nur von atheistischen Religionskritikern vorgeworfen. Ist es nicht ein Stabilisierungsfaktor des Bestehenden, ein Beruhigungs-, Beschwichtigungssystem? „Daß die Lehre des Christentums die Welt nicht verbessert hat, daran sind die Christen schuld, nicht die Kommunisten", meint Fritz Dürrenmatt 1966. Und Bernard Shaw scharf: „Hüte dich vor dem Menschen, dessen Gott im *Himmel* ist." Speziell der deutsche Katholizismus war nach der These von Carl Amery aus dem Jahr 1963 allzu lange dem bäuerlich-kleinbürgerlichen Milieu verhaftet. Seine Zentraltugend ist (oder war) der Anstand, und das umfaßt Pünktlichkeit, Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit im Dienst, Gehorsam gegen die Obrigkeit u. ä. Solche Haltung blockiert den anstehenden gesellschaftlichen und politischen Veränderungsprozeß.

Die katholische Immobilität ist in den letzten Jahren erschüttert worden, und zwar nicht nur von radikalen Randgruppen. Ein Einfluß des (neo)marxistischen sozial-humanen Pathos ist nicht zu bestreiten. Es wirkte vor allem durch Ernst Blochs Utopik der Hoffnung. Zunächst auf evangelische Theologen, besonders auf Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung". Im katholischen Bereich nahm zumeist J. B. Metz die durch die „Paulus-Gesellschaft" vermittelten Anstöße auf. Seine „Politische Theologie" denunziert das bisherige theologische Denken aller Richtungen als privatisierend. Die neue Maxime heißt statt Orthodoxie: Ortho*praxie*. Die Kirche soll eine oder gar *die* gesellschaftskritische Institution werden. Die Botschaft des Evangeliums von Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit ist das große Korrektiv der jeweiligen Realisation des menschlichen Zusammenlebens. Das Bestehende wird dem „eschatologischen Vorbehalt" seiner Unangemessenheit zu dem sein-*sollenden*, je ausstehenden Idealentwurf unterworfen: der sprengt es auf und treibt es voran. Die Kirche: das große dynamische Nein zu aller inhumanen Fixierung! – Die südamerikanische Misere provozierte sehr praxisorientierte Theologien der Revolution. Das technische Gegenwartsbewußtsein, reflektiert in der profanen Futurologie, verstärkt die Zukunftsausrichtung der neu aufbrechenden soziopolitischen Verantwortlichkeit der heutigen Katholiken.

Die Gefahr muß diagnostiziert werden, daß Christentum und Kirche aufgehen im Einsatz für soziale und politische Veränderung. Die Kirche ist nicht ein Klub für Weltverbesserung – so unverschämt wichtig die nur ist. „Die heutige Welt verlangt von den Christen, daß sie Christen bleiben" – meint Albert Camus. Katholische Studentengemeinden, etwa in Berlin und Bochum, die seit 1969 die „Politische Theologie" einseitig radikalisiert zu praktizieren suchten, tendierten dazu, ihre Mitglieder auf bestimmte politische Stellungnahmen und Praxen festzulegen. Ein m. E. bestürzendes – vulgärmarxistisches – Dokument dieser Art ist das im Juli 1971 verabschiedete „Schwerpunktprogramm" der „Katholischen Deutschen Studenteneinigung". Dasselbe scheint mir fürs Kölner „Politische Nachtgebet" zuzutreffen. Wird aber dann, wenn der christliche Auftrag schnurstracks identifiziert wird mit konkreten gesellschaftlich-staatlichen Zielsetzungen, die Tür zur Toleranz, die das 2. Vatikanum (in der Erklärung „Über die religiöse Freiheit") erstmals entschieden geöffnet hat, nicht wieder zuge-

schlagen? Dabei soll der gezielte Einsatz verschiedener Aktionsgruppen für Gastarbeiter, Strafgefangene, Slumbewohner und andere Randsiedler unserer Wohlstandsgesellschaft nicht übersehen oder gar mitverurteilt werden. Das ist vielmehr das heute und hier Geforderte!

Denn, nun positiv gewendet: Die Bewährung des christlichen Glaubens auch und gerade auf sozialem und politischem Gebiet *ist* notwendig. Unprätentiös, um der Menschen selbst willen geleistet, ist der aktive Protest gegen inhumane Zustände die wirksamste und heute wahrscheinlich die einzig wirksame Glaubensbezeugung und Glaubens'werbung'. Der Glaube wird nur erfahrbar dadurch, daß er den Glaubenden mobilisiert zu möglichst selbstlosem Einsatz für die anderen Menschen. Dieser Einsatz ist die „Grundbezeugung" des Glaubens. Nach dem Evangelium ist der Glaube an seinen Früchten zu erkennen (Matth 7, 16). Die Früchte des Geistes, die Paulus aufzählt (Gal 5, 22 f.) haben durchaus soziale Relevanz. Diese wurde durch die heutige Situation ausgeweitet in Weltdimension. Die Inkarnation des Glaubens hat mit Jesus Christus begonnen: sie bleibt ständig in Gang; sie koexistiert dem Prozeß der Menschheit, sich – je menschlicher – selbst zu finden. Immer vorausgesetzt, daß die kurzschlüssige anthropologische Reduktion vermieden wird, daß die neue „Sozio-Humanität" getragen, durchpulst wird von der „Sehnsucht nach dem Anderen" (Max Horkheimer), nach jenem Anderen, der nicht der Mensch, sondern Gott ist.

In summa: Ändern wir die Welt, und lassen wir Gott Gott bleiben!

Ich ziehe keine Schlußbilanz. Ich *habe* schon *vier*fach recht und schlecht Bilanz zu ziehen versucht. Die gegebene Diagnose ist nur ein Angebot an Gegenwartserfahrung und Glaubensbewußtsein des Lesers. Sie setzt sich gern der Diskussion und Korrektur aus. Die anvisierten Tendenzen sind prospektive Entwicklungslinien. Sie bezeichnen nicht einen Zustand, der schon überall im selben Ausmaß realisiert wäre. Die Kirche ist heute in Umbruch und Übergang. Aber ist das nicht ihr Wesen, ihre Bestimmung? Ist sie nicht dauerndes Ereignis des „*Pascha*" des Herrn? Und ist nicht auch „Glaubenskrise" der normale christliche Zustand? Das heißt nicht: man dürfe, was da umstritten wird, auf sich beruhen lassen; dagegen wehrt sich die Krise. Das heißt vielmehr: man muß sich dem Unerhörten, das der christliche Glaube ist, sachlich stellen ohne sachfremde Beunruhigung. Das *ist* die Krisis des Glaubens selbst. Wir müssen uns also wohl auf die Krisensituation als Dauerzustand einrichten. Immerhin können wir, für Zwischenentscheidungen, individuell oder in Gruppen hilfreiche Konfliktregeln ausbilden. – „Deine Seele wird ein Schwert durchbohren", damit die Gedanken vieler Herzen herauskommen können – hieß es einmal, als der Skandal des Christentums eben erst, noch kaum merklich, begonnen hatte. Eine allzu große Selbstverständlichkeit dessen, worum es mit dem christlichen Glauben geht, könnte geradezu dessen Inhalt verschaukelt haben, seine unglaubliche Zumutung und Einforderung verdampfen oder abstumpfen. Der Glaube war früher leichter: heute kann das Glauben *freier* sein. Christus wollte uns frei machen. Er will das auch heute.

Axel Gehring

Zur Theorie der pluralistischen Gesellschaft

Die gesellschaftliche Vielfalt

Die Gegenwartsgesellschaften der „westlichen Länder" werden in der Regel als pluralistisch bezeichnet. Eine Pluralität konkurrierender Gruppen kämpft mit- und gegeneinander, um ihren Platz im gesellschaftlichen Gefüge zu festigen. Die verschiedensten Werte und Leitbilder treten in Konkurrenz zueinander und bemühen sich durch die sie repräsentierenden Gruppen um Durchsetzung und Anerkennung.

Gruppenpluralismus ist jedoch nicht allein ein charakteristisches Merkmal bestehender Gesellschaften: Innerhalb eines jeden gesellschaftlich-staatlichen Rahmens findet sich eine „Mehrzahl nebeneinander konkurrierender und aufeinander bezogener sozialer Gruppen. Der Gruppenpluralismus ist somit ein generelles Kennzeichen menschlicher Gesellschaft."[1] Auf den Pluralismus verweist schon Aristoteles, wenn er in Auseinandersetzung mit Sokrates' These über die Einheit der Polis betont: „Einheit muß sein, in der Familie wie im Staat, aber nur in gewisser Beziehung. Denn es gibt einen Grad der Einheit, wo der Staat so mächtig wird, daß er nicht mehr ein Staat ist, oder wo er, ohne aufzuhören, es zu sein, zu einem schlechten Staat wird, weil seine Harmonie in Uniformität ausartet." Der Staat ist, in Aristoteles' Worten, „eine Vielheit, die geeint und zur Gemeinschaft geformt werden muß durch Erziehung"[2]. Er verwirft den totalitären Staat, weil ihm das Merkmal der vielfachen Gliederung fehle.

In der Geschichte des neueren europäischen Denkens ging die Einsicht in die gruppale Struktur jeglichen menschlichen Zusammenlebens für über ein Jahrhundert unter dem Einfluß und der Vorherrschaft der Gedankengänge Rousseaus verloren. Ein vorgegebener „volonté générale" beansprucht uneingeschränkten Gehorsam. Sowohl partikulare Sonderinteressen als auch ihre Repräsentanten, die organisierten Gruppen, stellen eine dem Gemeinwillen abträgliche Verirrung, eine Verfälschung des Gemeinschaftswillens dar. Der Gruppenpluralismus hat in der monistischen Staatslehre Rousseaus keinen Platz. Die „associations partielles" verhindern die Ausformung des Allgemeininteresses. Im Staat darf es daher keine Sondergruppen geben[3].

Es bedurfte erst einschneidender Veränderungen des strukturellen Hintergrunds, um wiederum den Blick für die Vielfalt und Komplexität des Zusammenlebens in

[1] W. Steffani, Artikel „Pluralismus", in: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. v. W. Bernsdorf (Stuttgart ²1969) 807.

[2] Aristoteles, Politik und Staat der Athener (Stuttgart 1955).

[3] J. J. Rousseau, Du Contrat Social (Paris 1947) 209 ff.

der Gesellschaft zu öffnen. Die Epoche der industriellen Revolution mit ihrer drastischen Infragestellung des überkommenen gesellschaftlichen Selbstverständnisses widerlegte alle Theorien, die auf der Vorstellung eines Gemeinschaftswillens oder eines umfassenden Wertconsensus fußten. „Dumpfe Arbeitermassen" lassen sich nicht in das traditionelle gesellschaftliche Selbstverständnis einordnen; Arbeitervereine, Handwerker- und Bauernverbände, im späteren 19. Jahrhundert dann auch Gewerkschaften, stellen bereits die institutionelle Verankerung der „Pluralität des sozialen Gesamtsystems" dar. Marx betont den dichotomisch-antithetischen Charakter der Gesellschaft seiner Zeit. Spencers Evolutionsgesetz fixiert die zusammenhängende Heterogenität als Charakteristikum der industriell-pazifistischen Gegenwartsgesellschaft. Durkheim lehrt, daß in komplexen Gesellschaften die Individuen durch intermediäre Gruppen mit dem gesellschaftlichen Ganzen vermittelt seien. Die grundlegenden Untersuchungen Otto von Gierkes über das deutsche Genossenschaftsrecht weisen die Pluralität als Grundkomponente menschlichen Zusammenlebens auch für frühere Gesellschaften nach[4].

Die Furcht vor dem Verlust der Einheit

Sowohl in der soziologischen als auch in der politikwissenschaftlichen Diskussion der Gegenwart wird die gruppale Struktur jeglichen menschlichen Zusammenlebens als gesichertes Datum gesetzt; sei es, daß man von der komplexen Gesellschaft, sei es, daß man von den intermediären Gruppen spricht, die den individuellen Bürger und das staatliche Ganze vermitteln.

Besteht auf der einen Seite ein Consensus darüber, daß Gruppenpluralität ein strukturelles Grundmerkmal der Gesellschaft bilde, so wird doch auf der anderen die Tatsache der „Pluralität" aus unterschiedlicher Perspektive analysiert und bewertet. Wo die einen in der gruppalen Vielfalt eine Chance der Verminderung von Unterdrückung und Zwang, ein Potential der Freiheit sehen, befürchten die anderen Anarchie, Bürgerkrieg, Chaos, Verlust der gesellschaftlich-staatlichen Einheit.

Die Furcht vor Anarchie, Bürgerkrieg und Chaos war es, die Thomas Hobbes seinen „Leviathan" entwerfen ließ. Hobbes sah die gesellschaftlichen und politischen Wirren seiner Zeit, die Auseinandersetzungen und Kämpfe rivalisierender Gruppen. Wie kann trotz bestehender „Vielfalt", trotz der konfligierenden Auffassungen unterschiedlicher gesellschaftlicher Mächte der Kampf aller gegen alle, die Anarchie vermieden werden? Hobbes beantwortete diese Frage, indem er den „Leviathan", die souveräne staatliche Hoheitsinstanz konzipierte. Der „Leviathan" ist mit allen Befugnissen und Kompetenzen ausgerüstet, um als mächtiger Schiedsrichter den Streit der rivalisierenden gesellschaftlichen Gruppen zu schlichten. Als nicht zu hinterfragende Oberinstanz garantiert er gesellschaftliche Stabilität und Einheit.

[4] O. v. Gierke, Das Wesen der menschlichen Verbände (Darmstadt 1954).

Hobbes Konzeption des Staats als Schlichtungs- und Regulierungsinstanz im Kampf der gesellschaftlichen Gruppen beeinflußte nachhaltig – bis zur Gegenwart hin – die staatstheoretische Diskussion der Folgezeit. Der Staat als „Leviathan" wurde besonders immer dann wieder beschworen, wenn die soziale Gruppenpluralität übermächtig zu werden und die übergeordnete Einheit zu sprengen drohte.

Eine Gefährdung des staatlichen Hoheitsanspruchs sahen konservative Staatstheoretiker besonders in der politischen Pluralismustheorie, wie sie vor allem im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts von englischen und französischen Politikwissenschaftlern wie G. D. H. Cole, H. J. Laski und Ch. Benoist vertreten wurde[5]. Ihnen gemeinsam ist die radikale Kritik am überkommenen Staatsbegriff, vor allem an der dem Staat zugesprochenen Omnipotenz, und die entscheidende Forderung, den Staat auf den ihm im Rahmen des Gruppenpluralismus tatsächlich und legitimerweise zukommenden Platz zu verweisen. Die Einwände richten sich gegen eine Überbetonung des Souveränitätsprinzips, die jeglichen Widerstand gegen den Monopolanspruch des Staats ausschließen will. Untrennbar hiermit ist die Forderung nach der prinzipiellen Gleichwertigkeit der Macht des Staats und der Macht der autonomen Gruppen innerhalb des Staats verknüpft[6]. Folgerichtig wendet sich die Kritik sowohl gegen die Ansprüche des autoritäts-bürokratischen Obrigkeitsstaats als auch gegen radikal-demokratische Theorien, die, gestützt auf Rousseau, in jeglichem Gruppenpluralismus und -partikularismus eine dem Gemeinwillen abträgliche Verirrung sehen. Ihren prononciertesten Ausdruck findet die pluralistische Konzeption in der These Harold Laskis, daß bei einer Kollision staatlicher und gewerkschaftlicher Interessen ein unbedingter Prioritäts- und Loyalitätsanspruch des Staats nicht anzuerkennen sei[7].

Wo die Autoritätslegitimation des Staats derart in Frage gestellt wird, erstaunt es nicht, daß sich die Kritik frühzeitig zu Wort meldet. In der deutschsprachigen Diskussion wird sie am nachdrücklichsten von Carl Schmitt vorgetragen. Er sieht die fatalen Folgeerscheinungen einer pluralistischen Gesellschaft in der Weimarer Republik verwirklicht, wo neben den politischen Parteien die Träger der divergierenden sozialen Interessen wie Gewerkschaften, Kirchen, Industrieverbände an der Formulierung des jeweils geltenden staatlichen Interesses sowie an der Ausübung der staatlichen Gewalt beteiligt sind. Eine derart pluralistische Gesellschaftsform ist aus der Perspektive Carl Schmitts mit dem Verlust der „staatlichen Substanz" gleichbedeutend. Sie münde in die Auflösung des Staats überhaupt[8]. Der Staat stelle hier nicht mehr eine souveräne Instanz dar, eine – in den Worten Werner Webers – „unverzichtbare überwölbende Einheit der ... Herrschaftsordnung", in der die miteinander konkurrierenden Gruppen auf eine „gliedhafte und dienende Rolle" beschränkt seien[9].

[5] Vgl. W. Steffani, a. a. O. 808.

[6] Vgl. O. H. von der Gablentz, Art. „Pluralismus", in: Staat und Politik, hrsg. v. E. Fraenkel und K. D. Bracher (Frankfurt 1957) 234.

[7] Vgl. H. J. Laski, Studies in the Problem of Sovereignity (New Haven 1917).

[8] C. Schmitt, Der Hüter der Verfassung (Tübingen 1931) 71 ff.

[9] W. Weber, Spannungen und Kräfte im westdeutschen Verfassungssystem (Stuttgart ^{2}1958) 58.

In den Beiträgen Carl Schmitts und Werner Webers artikuliert sich die Befürchtung, die konkurrierenden gesellschaftlichen Gruppen zerstörten das staatliche Gefüge und die Einheit der Herrschaftsordnung. Wenn auch nicht explizit geäußert, so schwingt doch in ihren Worten die Besorgnis mit, der Verlust der „staatlichen Substanz" könne in einen Zustand der Anarchie münden. Die Vielfalt der gesellschaftlichen Gruppen, auf eine „gliedhafte und dienende Rolle" beschränkt, erscheint eher als ein notwendiges Übel denn als ein Tatbestand, der „allein mit den Grundgegebenheiten der menschlichen Existenz vereinbar ist" [10].

Auch dort allerdings, wo man weiß, daß niemals der „eine Mann oder die eine Gruppe zu finden (sein wird), die uns alle Antworten geben können", daß „nur im Widerstreit der verschiedenen und gegensätzlichen Interessen die jeweils beste Lösung zustande kommen kann" [11], wird das Prinzip des Gruppenpluralismus häufig an eine Voraussetzung gebunden, die in den Beiträgen Schmitts und Webers zum Ausdruck kam: Unabdingbar mit der Vielzahl und Heterogenität der konkurrierenden Gruppen muß ein alle umgreifendes gemeinsames Band verknüpft sein, eine Art Garant der Einheit in der Vielfalt. Da die Fähigkeit und „Bereitschaft zur Einsicht der pluralistischen Gruppen in das Gemeininteresse... überwiegend kritisch beurteilt (wird)" [12], sollen bestimmte Mechanismen, Solidar- bzw. Solidaritätsregulative [13] die Gewähr bieten, daß in der zwar notwendigen Pluralität doch ein überbrückender Zusammenhang, das Gemeinwohl, erhalten bleibt. Goetz Briefs sieht ein mögliches Solidaritätsregulativ in dem päpstlichen Hinweis auf „eine Neuordnung der Gesellschaft durch von unten erwachsende Leistungsgemeinschaften" [14]. Roman Herzog weist auf „Integrationsherde" hin, als die das Gesamtvolk, die unmittelbar vom Volk gewählten Staatsorgane sowie die vom ganzen Volk gewählten Staatsoberhäupter fungieren könnten [15]. Herbert Krüger spricht von einer pluralistischen Öffentlichkeit, die die Integration vollziehe und verhindere, daß der Staat in ein liberalistisches Nebeneinander pluralistischer egozentrischer Motivationen verfalle [16].

Der zusammenfassende Überblick zeigt, daß auch zahlreiche Theorien, die den gesellschaftlichen Pluralismus bejahen, ein die Gruppenvielfalt übergreifendes Prinzip voraussetzen, um zu verhindern, daß die Vielfalt die Einheit zerstöre. Staat, öffentliche Meinung, Leistungsgemeinschaften werden als mögliche Integrationsfaktoren genannt. Gleichsam „von oben" gesetzt, greifen sie in den Gruppenpluralismus ein und bieten die Gewähr, daß das verbindende Element gewahrt bleibt: sei es durch direkten manipulativen Eingriff, sei es durch als verbindlich verkündete Normen oder auch

[10] R. Herzog, Art. „Pluralismus", in: Evangelisches Staatslexikon (Stuttgart, Berlin 1966).
[11] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1963) 258.
[12] G. Frfr. von Schrötter, Kommunaler Pluralismus und Führungsprozeß (Stuttgart 1969) 4.
[13] J. Wössner, Mensch und Gesellschaft (Berlin 1963) 492.
[14] G. Briefs, Art. „Pluralismus", in: Staatslexikon, Bd. 6 (Freiburg 1961) 300.
[15] R. Herzog, a. a. O. 1544 ff.
[16] H. Krüger, Allgemeine Staatslehre (Stuttgart 1964) 250, 348 f.

durch die „Projektion eines Menschenbildes und einer darauf bezogenen derivativen Bestimmung der Sozialstruktur“ [17]. Wie in der wirtschaftspolitischen Diskussion Euckens Theorie der Gruppenbalance keinen Anklang fand, so wird auch in den politikwissenschaftlichen, staatstheoretischen und soziologischen Beiträgen überwiegend die Möglichkeit verworfen, die Gruppen könnten in der konkurrierenden Auseinandersetzung aus sich selbst heraus ein interdependentes „Gleichgewicht der Kräfte“ entwickeln. Ein zusätzlicher externer Mechanismus als Solidaritätsregulativ wird gefordert, um im Rahmen der spezifischen Sonderinteressen Stabilität und Gemeininteresse zu wahren [18].

Konflikt und Interesse

Dem Begriff *Interesse* kommt in der Pluralismusdiskussion eine zentrale Bedeutung zu. Wo die konservativen Staatstheoretiker von Thomas Hobbes bis Carl Schmitt das „Gemeininteresse“ in den Vordergrund ihrer Überlegungen stellen, wird dort, wo man den sozialen Pluralismus als notwendiges Potential der Freiheit sieht, die zentrale Funktion des Gruppeninteresses hervorgehoben.

„Interesse“ ist mit der sozialen Natur des Menschen gesetzt. Menschliche Existenz ist gleichbedeutend mit einer spezifischen Sicht der „Dinge“, einer besonderen Interpretation der Fülle sozialer Erscheinungen, der sozialen Komplexität in der Vielzahl ihrer Bestände. Je nach ihrer Stellung im bewerteten Differenzierungssystem, im System sozialer Schichtung, je nach beruflicher Position, sozialer Herkunft, je nachdem also, wie die Menschen im Netz sozialer Beziehungen „verortet“ sind, ist für die Gesellschaftsmitglieder eine spezifische Perspektive, eine besondere Interessenlage, die sich von der Interessenlage der anderen unterscheidet, konstitutiv.

In der Pluralismusdiskussion erweist es sich als notwendig, zwischen Interesse als „*Anteilnahme*“ und Interesse als „*Nutzen*“ zu unterscheiden. Wo Individuen „sich für etwas interessieren“, etwas „interessant finden“, trägt Interesse die Bedeutung von „Anteilnahme“: Jemand interessiert sich für die literarischen Neuerscheinungen über das Thema „absurdes Theater“, für Schmetterlinge, für den Tabellenplatz seines Fußballvereins. Dem Interesse als Anteilnahme steht das Interesse als Nutzen gegenüber: das Interesse an einer Lohnerhöhung, an einer mit Erfolg bestandenen Prüfung, an der Ausweitung der Mitbestimmung. Interesse im Sinn von Interessiertsein an einer bestimmten Thematik und Interesse wegen eines konkreten Vorteils, eines „Nutzens“, werden hier analytisch unterschieden [19].

Uns interessiert „Interesse als Nutzen“, das zentrale Konstitutionsprinzip der „pluralistischen“ Interessengruppen. In der Pluralismusdiskussion werden die Gewerk-

[17] J. Wössner, a. a. O. 505.
[18] Ebd.
[19] W. Hirsch-Weber, Politik als Interessenkonflikt (Stuttgart 1969) 94.

schaften, der Bauernverband, die Hausbesitzervereinigung als Interessengruppen verstanden, Organisationen also, deren Ziel in der Vermehrung des konkreten „Nutzens" ihrer Mitglieder, in der Durchsetzung einer bestimmten Forderung besteht. Sowohl in der deutschsprachigen als auch in der angelsächsischen Pluralismusdiskussion wird nun mit dem Begriff der pluralistischen Gesellschaft ein Merkmal vor allen anderen gesetzt: die konkurrierende Einflußnahme der Vielzahl der Gruppen auf die Inhaber der politischen Entscheidungspositionen. Konkurrenz findet hierbei auf zwei Ebenen statt: die Konkurrenz der Gruppen – etwa Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände – untereinander sowie die Konkurrenz zwischen der einzelnen Interessengruppe, die ein bestimmtes Ziel durchsetzen, einen „Nutzen" realisieren will, und den Inhabern der politischen Positionen, die über die Zielverwirklichung entscheiden.

Mit dem Begriff der Interessenkonkurrenz ist zugleich der des *Konflikts* gesetzt. Unterschiedliche Interessen sind gleichbedeutend mit unterschiedlichen Zielen. Die uneingeschränkte Verwirklichung des Ziels der einen Gruppe würde die Verwirklichung des Ziels der anderen ausschließen. Konkurrierende Gruppen sind zugleich stets auch konfligierende Gruppen. In der konfligierenden Auseinandersetzung sucht jede Gruppe die Realisierung ihres Ziels im größtmöglichen Ausmaß durchzusetzen und die Realisierung des Ziels der anderen Gruppe im größtmöglichen Ausmaß zu verhindern.

Der Interessenkonflikt ist für die pluralistische Gesellschaft konstitutiv. Oswald von Nell-Breuning unterscheidet zwischen *Überzeugungskonflikten* auf der einen und *Interessenkonflikten* auf der anderen Seite. Während Überzeugungskonflikte „ihrer Art nach nur mit Gründen, das ist mit Erkenntnismitteln, ausgetragen werden (können)" [20], sind Interessenkonflikte wie alle Konflikte praktisch-politischer Art „der Kompromißlösung nicht nur zugänglich, sondern rufen geradezu nach ihr." Nell-Breuning fährt fort: „Eine snobistische Haltung, die sich über Interessen schlechthin erhaben dünkt und in ihnen nur etwas Schmutziges erblickt, kann über Interessenkonflikte nur die Nase rümpfen. Eine solche Haltung widerspricht aber der unumstößlichen Tatsache, daß menschliches Handeln immer nur Handeln *‚um etwas willen'* sein kann, ... daß der Mensch nur um dessentwillen handelt und überhaupt handeln kann, was ihm erstrebenswert erscheint, woran ihm etwas liegt ... Solange der Mensch materielle Bedürfnisse hat und alle menschliche Kultur auf materieller Grundlage aufbauen muß, sind auch materielle Interessen und folgerecht auch Konflikte um sie *legitim.*" [21]

Die „interessenfeindliche" Haltung, wie sie in den Überlegungen von Carl Schmitt oder Werner Weber zum Ausdruck kommt, ist allerdings nicht auf die Schriften konservativer Staatstheoretiker beschränkt. Auch die Soziologie kann sich auf eine lange

[20] O. v. Nell-Breuning, Normatives zur Konfliktproblematik und Konflikttheorie, in dieser Zschr. 184 (1969) 249.

[21] Ebd. 250 f.

Tradition berufen, in der Harmonie und Consensus gepriesen, Interesse und Konflikt hingegen verdammt werden. Paul von Lilienfeld, Albert Schäffle, René Worms, um nur einige zu nennen, setzten Gesellschaft in Analogie zum Organismus; und wie der Organismus nur dann gesund ist, wenn er frei von Störungen, „Krankheiten" ist, so sind auch Harmonie und das Fehlen von Konflikten die unumstößlichen Voraussetzungen einer „gesunden" Gesellschaft.

Die Gedanken der frühen Vertreter der organologischen Soziologie haben ihren Niederschlag bis hin zur gegenwärtigen soziologischen Theorie gefunden. Die Vertreter der modernen „strukturell-funktionalen Theorie" fragen nach den Bedingungen des gleichgewichtigen Funktionierens sozialer Systeme; sie vernachlässigen Disharmonie, Konflikte, Störungen, sozialen Wandel; sie tendieren dazu, diese Phänomene als dysfunktional zu kategorisieren. Dahrendorf bezeichnet ihr Gesellschaftsmodell als den „stillen Dorfteich der Utopie" [22], Nell-Breuning spricht von der „toten oder höchstens total verschlafenen Gesellschaft" [23]. Die konfligierende Auseinandersetzung, der Interessenkonflikt, widerspricht den Grundprämissen ihres Systems.

Ist Einheit in der Vielfalt möglich?

Daß Auseinandersetzungen, Konflikte, Rebellionen den gesellschaftlichen Rahmen sprengen, den übergeordneten Wert- und Normenconsensus zerstören können, ist ein nicht zu leugnender Tatbestand. Insofern haben die Überlegungen von Thomas Hobbes bis Carl Schmitt ihre berechtigte Grundlage. Hieraus nun aber die Konsequenz zu ziehen, Auseinandersetzung und Konflikt als schlichtweg zerstörerisch zu verdammen, heißt ins andere Extrem verfallen. Es stellt sich vielmehr die konkrete Frage, wie Auseinandersetzungen der Gruppenpluralität mit gleichzeitigem Consensus und Stabilität zu vereinbaren sind. Wesentliches Kennzeichen der pluralistischen Gesellschaft ist ein System der universalen Mitbestimmung, „insofern Entscheidungen innerhalb des Spielraums, in dem sie überhaupt möglich sind, unter direkter Mitwirkung der Beauftragten aller unmittelbar Betroffenen zustande kommen" [24]. Die pluralistische Gesellschaft, wie Gerard Degré betont, „must take into account the interests and aspirations of *all* societal groupings: economic, political, and cultural" [25].

Seit Platon und Aristoteles ist es üblich, Staats- und Regierungsformen nach dem Grad der „Mitbestimmung" zu klassifizieren, die sie den von der direkten Machtausübung Ausgeschlossenen bei den sie betreffenden Entscheidungen zugestehen. Die Skala reicht von Tyrannenherrschaft und Oligarchie, der Herrschaft der wenigen,

[22] R. Dahrendorf, a. a. O. 112 ff.

[23] O. v. Nell-Breuning, a. a. O. 246.

[24] H. Pross, Zum Begriff der pluralistischen Gesellschaft, in: Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag, hrsg. v. M. Horkheimer (Frankfurt 1963) 447.

[25] G. Degré, Freedom and Social Structure, in: American Sociological Review 11 (1946) 531.

bis hin zur Demokratie, der Herrschaft der vielen, des Volks. Auf den gesellschaftlichen Bereich bezogen, stehen am einen Ende des Kontinuums totalitär organisierte Gesellschaften, in denen wenige mitbestimmen; am anderen Ende pluralistische, in denen die Mitbestimmung aller garantiert ist. Die Mitsprache, Mitwirkung, Mitbestimmung aller bei allen Entscheidungen, die sie betreffen, ist in der Konzeption der pluralistischen Gesellschaft zum Postulat erhoben.

Es bleibt die entscheidende Frage zu beantworten: Wie sind Mitbestimmung und konkurrierende Auseinandersetzung der Gruppenpluralität in der pluralistischen Gesellschaft möglich, ohne daß „Einheit", Rahmenconsensus, gesellschaftliche Stabilität gefährdet werden?

Der Terminus *„Rahmenconsensus"* impliziert, daß es in der pluralistischen Gesellschaft zwar Auseinandersetzungen um spezifische Interessen und Ziele gibt, daß aber trotz dieser Konflikte ein von allen Beteiligten übergeordneter Consensus akzeptiert wird. Dieser Consensus bezieht sich einmal auf die „Spielregeln" der Auseinandersetzung, auf die Mittel und Methoden – etwa der gewerkschaftliche Streik –, die von allen Beteiligten als normenkonform angesehen werden. Der Rahmenconsensus bezieht sich des weiteren auf allgemein akzeptierte Grundprämissen, wie sie etwa in der Verfassung verankert sind: Schutz der Menschenwürde, Freiheit der Religionsausübung usw. Rahmenconsensus bedeutet also: Auseinandersetzungen und konfligierende Interessen innerhalb eines übergeordneten, von allen akzeptierten Normen- und Wertesystems, das im Interessenkonflikt von allen Beteiligten als „unbefragbare" Grundlage angenommen wird.

Wie ist nun ein Rahmenconsensus, wie ist „Einheit in der Vielfalt" möglich? Einen Rahmenconsensus können wir überall dort feststellen, wo alle sozialen Gruppierungen, alle Interessengruppen unter den Grundbedingungen innerhalb des Rahmens des bestehenden Systems eine faktische Chance zur Durchsetzung ihrer spezifischen Interessen sehen. Wo unter den gegebenen Bedingungen des bestehenden Systems soziale Gruppen die effektive Chance zur Realisierung ihrer Ziele sehen, besteht für sie keine Notwendigkeit, durch offenen Konflikt, durch Rebellion oder Revolution das bestehende System in Frage zu stellen, zu zerstören, um ein alternatives, neues an seine Stelle zu setzen.

Wenn die Chance, die alle Gruppen zur Durchsetzung ihrer Interessen unter den Prämissen der bestehenden Gesellschaft sehen, konstitutiv für die Stabilität des jeweiligen sozialen Systems ist, so erhebt sich die weitere Frage nach der strukturellen Konstellation einer Gesellschaft, die der Gruppenpluralität die effektive Möglichkeit einer umfassenden Interessenrealisation gibt. Aufschluß auf die Frage nach dieser spezifischen strukturellen Konstellation ergibt die Analyse sozialer Systeme, in der ein solcher Rahmenconsensus *nicht* besteht, die durch Rebellion oder Revolution erschüttert und zerstört werden.

Die Analyse solcher Systeme läßt ein Merkmal vor allen anderen hervortreten: Die gruppale Repräsentation von Interessen und Erwartungen ist in einer solchen

Gesellschaft unzureichend oder zerstört. Fehlende gruppale Repräsentation bedeutet, daß zahlreichen Gesellschaftsmitgliedern die Möglichkeit verwehrt ist, eine organisierte Aktivität zur Durchsetzung ihrer Interessen zu entwickeln. Die Soziologen sprechen von einer fehlenden „intermediären" Struktur. Zwischen den individuellen Bürgern auf der einen und der staatlichen „Obrigkeit" auf der anderen Seite fehlt das gruppale Repräsentationssystem der Interessengruppen. Organisierte Interessengruppen aber sind notwendig, um einmal den „Interessenträgern", also den selbst Betroffenen, die Möglichkeit zu geben, die Inhaber der politischen Entscheidungspositionen über die eigenen Erwartungen zu informieren; organisierte Interessengruppen sind weiterhin notwendig, um den „Interessenträgern" die Möglichkeit zu geben, mit Nachdruck, mit dem notwendigen „pressure" auf die Inhaber der Entscheidungspositionen zwecks Erfüllung der eigenen Erwartungen einzuwirken.

Wo die intermediäre Struktur einer Gesellschaft, das gruppale Repräsentationssystem der Erwartungen schwach ist oder fehlt, besitzen die Interessenträger, die selbst Betroffenen, keine Möglichkeit, ihre Erwartungen zu artikulieren. In Konsequenz sind die Inhaber der politischen Entscheidungspositionen schlecht oder gar nicht über die Erwartungen, über deren Erfüllung bzw. Nichterfüllung sie entscheiden, informiert. Folglich besteht die permanente Gefahr, daß sie an den Erwartungen der Gesellschaftsmitglieder vorbeiregieren. Diese wiederum sehen, in Konsequenz, keine Chance zur Erfüllung ihrer Interessen unter den gegebenen Situationsbedingungen und tendieren dazu, durch Rebellion, Revolte, Revolution die Grundlagen des bestehenden Systems zu zerstören, um ein alternatives neues an seine Stelle zu setzen.

M. Rainer Lepsius hat am Beispiel der nationalsozialistischen Bewegung gezeigt, daß zwischen „Verfügbarkeit" zur revolutionären Aktion und dem Auseinanderfallen der intermediären Gruppen, etwa der bäuerlichen Repräsentationsorgane, ein direkter Zusammenhang bestand, daß hingegen Katholiken und Gewerkschaftsmitglieder, deren gruppale Vertretung auch in Krisenzeiten „wenigstens symbolisch wirksam blieb", gegen den revolutionären Anspruch weitgehend immun waren[26]. Überall, wo revolutionäre Bewegungen entstehen, weil sich bestimmte Gruppen im Rahmen des bestehenden Systems im Vergleich zu anderen Gruppen „benachteiligt", von anderen Gruppen „unterdrückt" und „ausgebeutet" fühlen, ist die Benachteiligung auch stets eine der fehlenden oder unzureichenden gruppalen Repräsentation. Einige Gruppen können ihre Erwartungen artikulieren, andere nicht, und die fehlende Möglichkeit der Artikulation wirkt sich wiederum negativ auf die Chance der Erwartungserfüllung aus.

Eine ausgeprägte intermediäre Gruppenstruktur bildet die elementare Voraussetzung, um Einheit in der Vielfalt zu ermöglichen. Unter dieser Voraussetzung nehmen alle Beteiligten an den Entscheidungen, von denen sie betroffen sind, teil. Je mehr sie an den sie betreffenden Entscheidungen partizipieren, um so größer ist die Wahr-

[26] M. R. Lepsius, Extremer Nationalismus (Stuttgart 1966) 23, 28.

scheinlichkeit der Erwartungserfüllung, um so größer die Chance für einen umfassenden Rahmenconsensus, für die Stabilität des Systems.

Das Korrelat zur ausgeprägten intermediären Struktur in der pluralistischen Gesellschaft bildet die Tatsache, daß die politischen Entscheidungspositionen in dieser Gesellschaft durch Wahl, das heißt durch Entscheidung über mindestens zwei alternative Möglichkeiten besetzt werden; denn das Wissen um die eigene Abwählbarkeit bildet für die Inhaber der Herrschaftspositionen einen entscheidenden Handlungsimpuls, ihr „Ohr" den Wünschen der Gruppen zu leihen und deren Erwartungen in ihre Entscheidungen einfließen zu lassen.

Eine ausgeprägte intermediäre Struktur und die Besetzung der Herrschaftspositionen durch faktische Wahl sind die Voraussetzungen für Einheit in der Vielfalt, für langfristige Stabilität und Rahmenconsensus in der pluralistischen Gesellschaft. Der Rahmenconsensus bezieht sich daher nicht nur auf den von allen Beteiligten gewünschten Erhalt des Systems, sondern auch auf die Formen der Konfliktaustragung. Verhandlung, Vermittlung, Schlichtung, Zwangsschlichtung sind in der pluralistischen Gesellschaft von allen Beteiligten akzeptierte Verfahren der Konfliktlösung, so daß sich der Rahmenconsensus nicht nur auf den Erhalt des Systems, sondern auch auf die Techniken der Lösung der immer wieder auftretenden, unvermeidlichen Konflikte bezieht[27].

Die vorangegangenen Überlegungen zeigen, daß die Behauptung, Vielfalt zerstöre die Einheit, ein unreflektiertes Postulat bildet. Eine ausgeprägte intermediäre Struktur, die Besetzung der Herrschaftspositionen durch faktische Wahl, ein Consensus über Techniken der Konfliktlösung – Bedingungen, die in der pluralistischen Gesellschaft erfüllt sind – ermöglichen Stabilität und einen umfassenden Rahmenconsensus, innerhalb dessen die immer notwendigen Konflikte ausgetragen werden, ohne die „Einheit" des Systems zu gefährden.

Der Konflikt – eine Chance sozialer Freiheit

Divergierende Interessen und Konflikte sind die wesentlichen Indikatoren einer pluralistischen Gesellschaft. Wir haben gesehen, wie von Thomas Hobbes bis zu Carl Schmitt und Werner Weber, ja bis hin zur modernen soziologischen Theorie, dem Phänomen des sozialen Konflikts mit Furcht, Skepsis, Zurückhaltung begegnet wird. Der Konflikt wird allenfalls als notwendiges Übel akzeptiert, als zerstörerisch und dysfunktional klassifiziert. Wo man Harmonie und allumfassenden Consensus als zentrale gesellschaftliche Werte definiert, sind für Disharmonie und konfligierende Auseinandersetzungen kein Platz. Der „normale" Zustand einer Gesellschaft wird hier als einer der Integration, der Organisation, der Kooperation, des gleichgewichti-

[27] R. Dahrendorf, a. a. O. 197 ff.

gen Funktionierens des Systems gesehen. Für Ralf Dahrendorf ist das gleichgewichtige Funktionssystem „als Idealvorstellung ein schrecklicher Gedanke. Es ist die Gesellschaft, in der jeder und jedes seinen festen Ort hat, seine Rolle spielt, seine Funktion ausübt; die Gesellschaft, in der alles wie am Schnürchen klappt und nichts sich daher je zu verändern braucht; die ein für allemal richtig geordnete Gesellschaft." [28] Ein solches Gesellschaftsmodell mag als utopisches Phantasieprodukt denkbar sein, der Versuch seiner Verwirklichung in der Praxis kann nur zur totalitären Konsequenz, zu jenem grauen Einerlei der Gleichen führen, das die perfekte, harmonische Gesellschaft kennzeichnet. „Wer eine Gesellschaft ohne Konflikte herbeiführen will, muß dies mit Terror und Polizeigewalt tun; denn schon der Gedanke einer konfliktlosen Gesellschaft ist ein Gewaltakt an der menschlichen Natur." [29]

Der soziale Konflikt ist in der Tat mit der Natur des Menschen als anthropologisches Konstitutivum gesetzt. Jeder Mensch besitzt eine spezifische Interpretation der Welt, der Fülle der komplexen Erscheinungen. Jeder sieht die Dinge, wenn oft auch nur in Nuancen, anders als sein jeweiliger Interaktionspartner. Kein Mensch kann auf die Fülle der Fragen eine totale, eine perfekte Antwort geben. Wo alle Kommunikationspartner in der Totalität ihrer Meinungen übereinstimmen würden, wäre ein Versiegen der Kommunikation die unausweichliche Konsequenz. Auf das Gebiet der wissenschaftlichen Kommunikation bezogen, formuliert Oswald von Nell-Breuning: „An dem Tag, an dem es keine wissenschaftlichen Meinungsverschiedenheiten mehr gäbe, käme der wissenschaftliche Fortschritt zwar vielleicht nicht zum völligen Stillstand, aber nach aller bisherigen Erfahrung der Menschheit würde er bestimmt erlahmen; das menschliche Geistesleben wäre in Gefahr zu versumpfen." [30]

Die pluralistische Gesellschaft ist die Gesellschaft der permanenten Konflikte, wobei von allen beteiligten Partnern ein übergeordneter Rahmenconsensus, der Erhalt des Systems, akzeptiert wird. Die Konflikte haben die Funktion, den sozialen Wandel voranzutreiben, Wege zum Fortschritt zu zeigen und ständig neue Perspektiven aufzuzeigen. Aufzeigen neuer Perspektiven bedeutet, daß das Gesichtsfeld aller Beteiligten erweitert wird, verfestigte Meinungen, Vorurteile und Strukturen aufgelöst und somit neue Wege zum Handeln und damit zugleich neue Möglichkeiten der Freiheit eröffnet werden.

[28] R. Dahrendorf, a. a. O. 128.
[29] Ebd.
[30] O. v. Nell-Breuning, a. a. O. 249 f.

Fernand Hoffmann

Krankheit und Krise als Lebenssteigerung

Zur Wertphilosophie des Lebensschädlichen bei Thomas Mann

Es ist das Anliegen dieses Aufsatzes nachzuweisen, daß das, was man in einer der geläufigen Fix-und-Fertig-Formeln so gerne den Pessimismus Thomas Manns nennt, nur durch eine sehr nuancenreiche und differenzierte Darstellung umschrieben und begriffen werden kann. Des weiteren soll sich bestätigen, daß es von reichlich voreiligem Denken zeugt, wenn man Thomas Manns Verständnis des Welt- und Menschseins, diesseits jeder Metaphysik, auf die psycho-physische Wirklichkeit beschränkt sehen will[1].

Statt von Pessimismus bei Thomas Mann zu sprechen, ihm vorzuwerfen, daß er eine Welt gestalte, die völlig unter dem Zeichen des apokalyptischen Tieres stehe, kann man mit ungleich stärkeren Mitteln die These verteidigen, daß Thomas Manns scheinbar pessimistische Weltschau sich in letzter Analyse als eine dem modernen Lebensgefühl entsprechende Form des Optimismus erweise, vielleicht sogar als die einzige unserm heutigen, von radikaler Skepsis und tragischer Unsicherheit geprägten Weltempfinden noch gemäße, nämlich als ein groß angelegter Versuch, das Lebensschädliche oder Bionegative für das Leben fruchtbar zu machen und in eine höhere und weitere Auffassung des Lebens miteinzubeziehen. In diesem Sinn mündet die Künstler-Bürger-Problematik in eine umfassendere Krankheitsphilosophie ein, und diese wiederum gipfelt in einer noch umgreifenderen Wertphilosophie des Bionegativen.

Von der Krankheit als So-Sein zu der Krankheit als Wirkungsfaktor

Im Frühwerk, das noch ganz vom Künstler-Bürger-Dualismus beherrscht ist, finden wir die Krankheit als bestimmte Daseinsform und definiertes So-Sein: als statisches Prinzip. Die auf repräsentativ-biographischer Ebene schon früher vollzogene „Hereinnahme" der Krankheit in den Lebensprozeß als ethischen Auftrag[2], wird – gewissermaßen präludierend – zuerst in dem Roman *Königliche Hoheit* versucht. Während die

[1] Vgl. Robert Ulshöfer, Die Wirklichkeitsauffassung in der modernen Prosadichtung, in: Der Deutschunterricht 1 (1955) 26 f. Hier wird, aufbauend auf zweifelhaften Schlüssen, aus einem an sich richtigen Vergleich der „falschen Natur" bei Thomas Mann mit der Funktion der Wirklichkeit bei Goethe diese Auffassung nahegelegt.

[2] Im Entschluß des Weiterlebens nach „ernsthaften Abschaffungsplänen".

früheren Gestalten (Friedemann, Piepsam, Hanno, Tonio Kröger, Aschenbach) durch die Krankheit noch weitgehend aus dem Leben ausgeschlossen waren, wird nunmehr die Krankheit als dynamisches Prinzip in den Werdens- und Entwicklungsprozeß eines Menschen miteinbezogen. In *Königliche Hoheit* – ein Werk, in dem Thomas Mann bezeichnenderweise auch den engen Kreis der Künstler-Bürger-Problematik verläßt – wird zum ersten Mal angedeutet, daß die Krankheit in einem höheren Sinn lebensfördernd wirken kann. Damit gehen erstmalig Thema und Gegenthema der „Symphonia pathologica" ineinander über. Gesundheit und Krankheit sind nicht mehr spezielle, bestimmten Menschentypen zugeordnete Lebens- und Erlebnisweisen, die strenge Scheidung zwischen Gesunden und Kranken (wie in Tonio Kröger z. B.) entfällt, und die Krankheit wird zu einem Wirkungsfaktor, der den Aufstieg zu einer höheren Gesundheit möglich macht. Im *Zauberberg* hat Thomas Mann dann diese Vertiefung und Erweiterung seiner Krankheitsphilosophie vollends vollzogen. Die Krankheit des *Zauberberg* weist über sich hinaus. Sie ist eine „höhere Krankheit", eine „Krankheit zum Leben." An die Seite Schopenhauers und Nietzsches ist Goethe als Lebensführer getreten. Allerdings wirkt sich die Krankheit im „Zauberberg" noch vor allem im ethisch-pädagogischen Sinn aus, als Stachel und Antrieb zur „ethischen Bewältigung des Lebens", als eine in der ideellen Überwindung der Krankheit sich bewährende Geisteshaltung.

Krankheit als metaphysisch-religiöses Problem

Erst im *Doktor Faustus* versteht Thomas Mann die Krankheit als ein wesentlich metaphysisch-religiöses Problem. Dahingeschwunden ist der idealisierende Märchenglanz von *Königliche Hoheit,* verflogen ist der pädagogisch-humanitäre Optimismus des *Zauberberg.* Die Krankheit scheint nur mehr ein Antlitz zu besitzen: das früher schon in den Umrissen angedeutete, dem Fluch zugewandte. Aber schon in der nächtlichen Unterredung mit Leverkühn läßt der Teufel[3] durchblicken:

„Was krank ist, und was gesund, mein Junge, darüber soll man dem Pfahlbürger lieber das letzte Wort nicht lassen. Ob der sich so recht auf's Leben versteht, bleibt eine Frage. Was auf dem Todes- und dem Krankheitswege entstanden, danach hat das Leben schon manchmal mit Freuden gegriffen und sich davon weiter und höher führen lassen. Hast du vergessen, was du auf der Hohen Schul gelernt hast, daß Gott aus dem Bösen das Gute machen kann, und daß die Gelegenheit dazu ihm nicht verkümmert werden darf? Item, einer muß immer krank und toll gewesen sein, damit die andern es nicht mehr zu sein brauchen."[4]

Etwas später folgen noch Ausführungen im ähnlichen Sinn:

„Und ich will's meinen, daß schöpferische, Genie spendende Krankheit, Krankheit, die hoch zu Roß die Hindernisse nimmt, in kühnem Rausch von Fels zu Fels sprengt, tausendmal dem

[3] Nach Hans Eichner, Leverkühns „alter ego". Vgl. Thomas Mann. Eine Einführung in sein Werk (Bern 1953) 46.

[4] Doktor Faustus, 374. Wo nichts anderes vermerkt, wird nach der Suhrkamp-Ausgabe von 1949 zitiert.

Leben lieber ist, als die zu Fuß latschende Gesundheit. Nie hab ich etwas Dümmeres gehört, als daß von Kranken nur Krankes kommen könnte. Das Leben ... ergreift das kühne Krankheitserzeugnis, verspeist, verdaut es und wie es sich seiner annimmt, so ist's Gesundheit. Vor dem Faktum der Lebenswirksamkeit, mein Guter, wird jeder Unterschied von Krankheit und Gesundheit zunichte. Eine ganze Horde und Generation empfänglich-kerngesunder Buben stürzt sich auf das Werk des kranken Genies, des von Krankheit genialisierten, bewundert, preist, erhebt es, führt es mit sich fort, wandelt es unter sich ab, vermacht es der Kultur, die nicht von hausbackenem Brot allein lebt, sondern nicht weniger von Gaben und Giften aus der Apotheke ‚Zu den seligen Boten'." [5]

Fast wortwörtlich werden diese Ausführungen noch einmal im Dostojewski-Aufsatz aufgenommen – mit dem wichtigen Unterschied allerdings, daß diesmal nicht der Teufel, sondern Thomas Mann spricht – und auf das Werk des großen Russen angewandt:

„Die Wahrheit ist, daß ohne das Krankhafte das Leben seiner Lebtage nicht ausgekommen ist, und es gibt schwerlich einen dümmeren Satz, als den, daß ‚aus Krankem nur Krankes kommen kann'. Das Leben ist nicht zimperlich, und man mag wohl sagen, daß schöpferische, Genie spendende Krankheit, Krankheit, die hoch zu Roß die Hindernisse nimmt, in kühnem Rausch von Fels zu Felsen sprengt, ihm tausendmal lieber ist, als die zu Fuße latschende Gesundheit. Das Leben ist nicht heikel und irgendwelchen moralischen Unterschied zwischen Gesundheit und Krankheit zu machen, liegt ihm sehr fern. Es ergreift das kühne Krankheitserzeugnis, verspeist, verdaut es, und wie es sich seiner annimmt, so ist's Gesundheit.

Eine ganze Horde und Generation empfänglich-kerngesunder Buben stürzt sich auf das Werk des kranken Genies, des von Krankheit Genialisierten, bewundert, preist, erhebt es, führt es mit sich fort, wandelt es unter sich ab, vermacht es der Kultur, die nicht vom hausbackenen Brote der Gesundheit allein lebt."

Etwas weiter heißt es:

„Auf den Namen des großen Kranken werden sie alle schwören, die dank seiner Tollheit es nicht mehr nötig haben sollen, toll zu sein." [6]

Man kann in diesen Ausführungen ins Fiktionale transponierte Erkenntnisse der Kulturpsychopathologie sehen, in dem Sinn, daß die „pathologischen Gebilde ... bei der Überführung ins Kulturelle (vielfach) eine Wertsteigerung, einen Übergang von Minderwertigem zu Höherem" erfahren. Schon 1924 formulierte Carl Birnbaum, daß „Pathologisches und Hochwerte nicht länger als sich ausschließende Gegensätze zu betrachten" seien, es könnten sich sehr wohl „vom Pathologischen aus ... kulturelle Hochwerte, kulturelle Werterhöhungen und Wertschöpfungen ergeben" [7]. Allerdings gibt es zwischen den Auffassungen der Kulturpsychopathologie und der Art, wie der Teufel im *Doktor Faustus* „kritiklos und marktschreierisch" – die Formulierung von Erika-Charlotte Regula ist sehr treffend [8] – die dunklen und die hellen Seiten der Krankheit anpreist, einen entscheidenden Unterschied: Adrians nächtlicher Besucher sieht die Krankheit jenseits von Gut und Böse, wo beides zwielichtig verlockend durcheinanderschillert. Die Kultur-

[5] Ebd. 385 f.

[6] Neue Studien, 374.

[7] Carl Birnbaum, Grundzüge der Kulturpsychopathologie (München 1924) 57 f.

[8] Erika-Charlotte Regula, Darstellung und Problematik der Krankheit im Werke Thomas Manns (Diss., Freiburg 1952) 265.

psychopathologie aber unterstreicht – allerdings unter Vermeidung von ethischen Kategorien –, daß die „vom Pathologischen herausgeworfenen" kulturell verwertbaren Produkte „erst durch die Kraft einer dem Normalen zugehörigen hochwertigen Begabung ihre Umwandlung zu eigentlichen Hochwerten erfahren" [9].

Dies ist nichts anderes als Thomas Manns Auffassung von der Krankheit als „formalem Prinzip", ohne deren starken leistungs-ethischen Akzent. Das Nacheinander von Gesundheit und Krankheit im Leben Adrian Leverkühns überdenkend, glaubt Serenus Zeitblom darin einen Sinn zu entdecken und fragt sich, ob nicht „in der Krankheit, und gleichsam unter ihrem Schutz, Elemente der Gesundheit am Werke sind und solche von der Krankheit geniewirkend in die Gesundheit hinübergetragen werden". Damit befindet sich auch Zeitblom in nachbarlicher Nähe der Einsichten der Psychopathologie, deren weltanschaulicher Hintergrund ja der eines humanitären Rationalismus ist. Im „Zauberberg" steht Thomas Mann auch noch mehr oder weniger auf diesem Boden, allerdings mit einer viel stärkeren Betonung der „pädagogischen" Seite. Die Krankheit wird vor allem als humanisierende und damit vergeistigende Macht gesehen. Seit dem „Zauberberg" und vor allem seit „Goethe und Tolstoi", wo zum ersten Mal neben den „Adel der Krankheit" der „Adel der Gesundheit" tritt, hat Thomas Mann nicht davon abgelassen, das „Doppelgesicht" der Krankheit zu beschwören, von ihrem Fluch und ihrem Segen zu dichten. Von „Königliche Hoheit" bis zu den „Joseph"-Romanen hatte der Akzent vor allem, im Sinn eines humanitären pädagogischen Optimismus, auf dem „Segen" als einer vergeistigenden und zu höherer Gesundheit führenden Kraft gelegen. Mit dem „Doktor Faustus" erfolgt die Rückkehr in den Pessimismus der „Buddenbrooks"-Zeit. Doch hat sich dieser Pessimismus seither philosophisch unendlich vertieft.

Hier geht Thomas Mann zum ersten Mal in seinem Werk die Dimension der Sünde auf. Die Krankheit ist nicht mehr der polare Gegensatz zur Gesundheit, der am Grad seiner „Lebenswirksamkeit" gemessen wird, sondern sie ist und bleibt eine zerstörende Kraft, die in der Ur-Sünde wurzelt. Wir stoßen hier, auf höherer und weiterer Ebene, wieder auf den im Bereich der Künstler-Problematik bereits vorhandenen erkennbaren Hexenkreis: Eine im romantischen Sinn als Krankheitsprozeß zu verstehende, geistige Entwicklung bringt die Sterilität mit sich, die zum tragisch-paradoxalen Durchbruchsversuch in und durch die Krankheit führt. Adrians Bereitschaft zur Krankheit ist „sündig", weil er damit nicht nur sich selbst zum Opfer bringt, sondern zugleich das Menschliche schlechthin. Nicht nur der Teufel verbietet Adrian die Liebe, den charismatisch-dialogischen Bezug zum Du, sondern Adrian selbst will die Liebe nicht. Er will sie nicht, weil diese Liebe – er greift am Ende noch die eigene Mutter an – für ihn so wenig die Rettung bedeuten kann, wie für den Künstler eine Rückkehr in die Gesundheit den Durchbruch in die Produktivität provozieren würde. Adrian Leverkühn drückt es selbst sehr klar aus: Er weist den Gedanken einer Rettung durch den Menschen zurück, „weil er die Positivität der Welt, zu der man ihn retten möchte, die Lüge ihrer Gott-

[9] C. Birnbaum, a. a. O. 61.

seligkeit von ganzer Seele verachtet". Dies wäre nur „falsche und matte Gottesbürgerlichkeit" [10].

Zwischen solchen Sätzen, die den Leser erschauern lassen, und den rationalistisch-humanitären Thesen der Kulturpsychopathologie klafft eben gerade jene Distanz, die den *Zauberberg* vom *Doktor Faustus* trennt. Die „höhere Gesundheit", früher letztlich doch noch immer ein Werk gesunder Kräfte, kann nicht mehr von außen, sondern nur noch von innen, aus dem Kranken selbst kommen. Daher Adrians sündige und doch „tief-moralische" Bereitschaft zur Hingabe an die Krankheit, die nichts anderes als eine Bereitschaft zur Hingabe an das Böse ist. Thomas Manns Denken, seit *Der kleine Herr Friedemann* dauernd um das Geheimnis der Krankheit, des Bösen, des Lebensschädlichen oder – noch allgemeiner ausgedrückt – des Negativen, des Nichts kreisend, hat sich stetig vertieft und im *Doktor Faustus* sowie dessen Ableger *Der Erwählte,* wo die gleiche Problematik vom engeren Bezirk der Künstlerexistenz auf die allgemeinere Ebene des Religiösen übertragen wird, letzte Reife und Tiefe erreicht. Die Auseinandersetzung mit der Krankheit ist zu einer Auseinandersetzung mit dem Bösen geworden. Und das Böse wiederum ist in letzter Sicht nichts anderes als die moralisch-religiöse Seite dessen, was sich auf ontologischer Ebene dem Sein als Nichts entgegenstellt.

Krankheit, Gesundheit und höherer Vitalismus als Erscheinungen des Gegensatzes von Sein und Nichts

Überall dort, wo Thomas Mann das Künstler-Krankheit-Thema anschneidet, sieht er es nicht isoliert, sondern vor dem Hintergrund der abendländischen Geistesentwicklung. Es besteht zwischen dem Frühwerk, der Produktion der mittleren Zeit bis zum *Zauberberg* und dem herrschenden geistigen Klima der Zeit eine klar nachweisbare Beziehung (décadence, Schopenhauers und Oswald Spenglers Pessismismus, Nietzsches tragisch-elitäres Denken, Neuromantik, Wiener Impressionismus, Naturalismus, Psychiatrie, Kulturpsychopathologie). Deshalb versucht Thomas Mann denn auch in dieser Epoche seines Schaffens, den Gegensatz von Sein und Nichts in den polaren Binomen von gesundem Bürgertum und krankem Künstlertum, gesundem Leben und krankem Geist zu fassen.

Der Künstler erscheint als eine psychopathisch-dekadente Persönlichkeit. Diese Auffassung wird in der Folge unter dem Impuls romantischen Denkens in dem Sinn erweitert, daß Künstlertum, als geistige und zugleich kranke Existenz par excellence, der gesunden Natur (Leben) gegenübergestellt wird und die Frage nach dem Künstler sich als Frage nach dem Zwiespalt von Geist und Natur stellt. Durch seine Stellung in der Mitte zwischen Natur und Geist hat der Mensch teil an beiden Bereichen. Wie der Geist in der endgültigen Rückkehr zu sich selbst, in der Vergeistigung der Natur wieder ge-

[10] Doktor Faustus, 775.

sunden wird, so findet der Mensch auch eine „höhere Gesundheit" im Tod, der die Tore zur All-Einheit öffnet. Dem ererbten Sinn des Bürgersohns für positive Lebenstüchtigkeit widerstrebt aber das Todessehnsüchtige dieser Gedankengänge, die er darum in Nietzsches leistungsethischem Sinne korrigiert. In *Dostojewski mit Maßen* zitiert Thomas Mann versteckt den Aphorismus 1013 aus dem „Willen zur Macht": „Gesundheit und Krankheit! Man sei vorsichtig! Der Maßstab bleibt die Effloreszenz des Leibes, die Sprungkraft, Mut und Lustigkeit des Geistes – aber natürlich auch – wieviel von Kranken er auf sich nehmen und überwinden kann – gesund machen kann. Das, woran die zarteren Menschen zugrunde gehen würden, gehört zu den Stimulanzmitteln der großen Gesundheit." [11] Entscheidend für die biopositive Tendenz des Krankheitsprodukts ist also der leistungsethische „Rang" des Kranken [12].

Bei diesem „Rang des Kranken" handelt es sich um mehr als eine „vornehme Vitalität in sozialer Perspektive". Wie Ernst Kretschmer kann man darunter die Begabungshöhe verstehen oder man kann Nietzsches „Sprungkraft, Mut und Lustigkeit des Geistes" im Sinn von Carl Birnbaum als die gesunden Kräfte im kranken Genie ansehen, die das Pathologische im Kulturprozeß fruchtbar zu machen vermögen. Damit bestünde die „höhere Gesundheit" in der Möglichkeit, durch geistige Spannkraft das Krankheitsprodukt kulturell nutzbar zu machen. In andern Worten: „Krankhaftes auf sich zu nehmen und zu überwinden." So verstanden, kann man wohl von Vitalismus sprechen. Doch handelt es sich um einen Vitalismus höherer Art im Sinn einer geistigen Lebensförderung.

Wollten wir aber bei Nietzsche nur diese eine Form eines höheren Vitalismus sehen, so wäre das auch wieder eine Schematisierung und Vereinfachung seiner Krankheitsphilosophie. Es schimmert hier tatsächlich auch eine primitivere Form des Vitalismus durch (die nazistischen Vereinfacher – „terribles simplificateurs" in der vollen Bedeutung des Wortes – pflegten übrigens nur diesen zu sehen). Wie so manches im Denken dieses schillernden, gefährlich-anziehenden, facettenreichen und widerspruchsvollen Philosophen läßt auch dieses sich psychologisch aus der persönlichen existenziellen Situation erklären. Was bei Nietzsche auf die eigene Genie-Theorie abfärbt, ist das aus dem Bewußtsein der eigenen physischen Anfälligkeit geborene Wunschbild des „starken" Menschen. Nietzsches „blonde Bestie" ist, zum Teil jedenfalls, das Produkt der eifersüchtig-sehnsuchtsvollen, melancholischen Bewunderung des überkompensierenden bleichen kleinen Klassenprimus für die unproblematische Muskelfreudigkeit des kraftstrotzenden Lümmels in der letzten Schulbank. Aus diesem Grund darf man die wörtliche Interpretation nicht einfach vernachlässigen. Nietzsche fühlte sich tatsächlich als „Gesunder großen Stils", dem Krankheit nur ein „Stimulanzmittel" war. Auch bei Thomas Mann

[11] Neue Studien (Bermann-Fischer 1948) 92.

[12] In „Welt ohne Transzendenz" (Hamburg 1949) formuliert H. E. Holthusen hier strenge Reserven. Er fragt, was es mit diesem „Rang" des Kranken für ein Bewenden habe, mit diesem „es kommt darauf an, wer krank ist". Er sieht darin eigentlich nur ein Attribut der höheren Vitalität, „so etwas wie eine vornehme Vitalität in sozialer Perspektive" (34).

schwingt – vielleicht aus Beweggründen, die Nietzsches Motiven nicht unähnlich sind – etwas von diesem primitiven Vitalismus mit, wenn er die Krankheit als „schöpferische Lebenskraft" anspricht[13].

Doch das Wesentliche geht über diesen Vitalismus hinaus. Thomas Manns von Nietzsche übernommenes leistungsethisches Korrektiv zur Todesmystik Schopenhauers, die als das große Stimulanzmittel angesehene Krankheit, ist mehr als kraftgeschwellte physische Vitalität: sie ist der in der Krankheit sich selbst begreifende Geist, der sich um des Lebens willen verleugnen muß und doch wieder nicht verleugnen kann. Im *Zauberberg* und den *Joseph*-Romanen findet dann die Problematik von Krankheit und Gesundheit eine die Gegensätze versöhnende Lösung, in dem Sinn, daß für Hans Castorp und Joseph die aus der Krankheit hervorgegangene höhere Gesundheit als die höchste Stufe eines Steigerungs- und Vergeistigungsprozesses aufgefaßt wird.

Zusammenfassend kann man sagen, daß sich der für das geistige Klima des ausgehenden neunzehnten und beginnenden zwanzigsten Jahrhunderts typische Pessimismus bei Thomas Mann zunächst in der Form eines Vitalismus mit umgekehrten Vorzeichen manifestiert, der das Kranke in den Lebensprozeß miteinbezieht und es zum Antreiber und Förderer des Lebens promoviert. Diese Verknüpfung von Oben und Unten, von Dekadenz und Aufstieg, von Auflösung und Aufschwung, ist wohl etwas für Thomas Mann Charakteristisches. Sie stellt aber zugleich eine Form jenes Kulturpessimismus dar, der für eine Epoche typisch ist, in deren bald wollüstig, bald erschauernd erlebtes Dahinsterben sich von fern her schon das dunkle Grollen des katastrophalen Zusammenbruchs mischt, der nicht nur drei Monarchien, sondern zugleich auch ein ganzes System von Welt- und Wertmaßstäben unter seinen Trümmern begraben wird. Die optimistische Mittellösung des *Zauberberg* ihrerseits wird geboren aus einer geradezu verzweifelten Hoffnung, die nicht wahrhaben will, daß schon wieder einmal die Kräfte des Nichts, der Barbarei und Unmenschlichkeit sich zum tödlichen Sprung ducken.

Krankheitsphilosophie als Wertphilosophie des Nichts

Und doch: Was schon um 1910 etwa die Wehmutsstimmung des „fin de siècle" abgelöst hatte, als der Rilke der mittleren Schaffenszeit, als Kafka, Heym und Trakl die kommenden Schrecken vorausahnten, hat sich nunmehr zu einer Haltung verdichtet, die, als völlige Unsicherheit im Gehäuse des Seins, das Lebensgefühl der Mitte des 20. Jahrhunderts beherrscht. Hier wurzelt das existenzialistische Denken, das die Existenz der Essenz vorausgehen läßt, das Sein dem Nichts preisgibt und menschliche Sinnerfüllung in

[13] H. E. Holthusen (a. a. O.) setzt die Akzente zu einseitig, wenn er behauptet, daß für Thomas Mann „Krankheit und Lebenskraft auf einer Ebene liegen", und dann darüber hinwegsieht, daß sowohl für Nietzsche wie für Thomas Mann Gesundheit mehr ist als simple Vitalität. Zudem vergißt er, daß dieser Vitalismus nur einen Aspekt – und nicht einmal den wichtigsten – der Krankheitsphilosophie Thomas Manns darstellt.

der Akzeptation des Absurden und des Nichts findet. Der moderne Mensch ist nicht mehr geborgen im Sein. Alle naiven Bewußtseinshorizonte der Väter sind vor seinem suchenden Blick dahingeschmolzen und er fühlt sich in eine Wirklichkeit geworfen, die nicht mehr die seinige ist. Diese Unsicherheit oder Unbehaustheit im Sein beherrscht nicht nur die Philosophie, die Literatur und die Kunst. Auch in den Naturwissenschaften ist die positivistische, fortschrittsgläubige Gewißheit eines universellen Determinismus Gefühlen der Unsicherheit gewichen; spricht man doch beispielsweise seit der Quantenmechanik, der Relativitätstheorie und der Heisenbergschen Unschärfenlehre von einer Grundlagenkrisis in der modernen Physik und stellt neben die klassische eine nichtklassische Physik.

Damit manifestiert sich hier auch jener Grundzug, der das Lebensgefühl der Moderne schlechthin kennzeichnet: die tradierten Maßstäbe und Sicherheiten sind durchbrochen, die Wirklichkeit selbst ist eine völlig unsichere Sache geworden, die den denkenden Menschen mit der Frage nach der Möglichkeit des Daseins konfrontiert. Nicht von ungefähr und auch nicht aus bloßer Treue zu seiner geistigen Herkunft hat Thomas Mann sein Alterswerk, die Summa seines philosophischen und kulturkritischen Denkens, den *Doktor Faustus,* als kaschierte Nietzsche-Biographie konzipiert. Der Schatten des großen Einsamen von Sils Maria lagert über dem gesamten Denken der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Er war es, der die Bahn freimachte für die absolute Emanzipation des Geistes vom alten überlieferten Glauben. Die Folge war der Nihilismus, wie er beispielsweise sich in Paul Valérys „Rien, rien, rien!" äußert, das Adrian Leverkühns „Doktor Fausti Weheklag" vorwegzunehmen scheint. Nietzsches „Gott ist tot!", das Thema von der Entthronung Gottes, zieht sich wie ein roter Faden nicht nur durch die Geistesgeschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sondern auch durch das ganze 19. Jahrhundert.

Was im 19. Jahrhundert noch Ahnung und poetische Spekulation war, wie Jean Pauls „Rede des toten Christus vom Weltgebäude aus, daß kein Gott sei", ist seit der Jahrhundertwende für einen großen Teil der abendländischen Menschheit Wirklichkeit geworden. In jenem Drang, der den Menschen zu sich selbst, als seiner eigenen Mitte, trieb, ging Gott verloren oder wurde bewußt ausgeklammert. Georg Büchner, der geniale Frühreife, hatte zwischen Januar und Februar 1835 in fünf Wochen, von der Angst vor einer Verhaftung geschüttelt, *Dantons Tod* geschrieben. Es steht darin ein Satz, der hundert Jahre vor Sartre dessen Philosophie des Nichts vorwegnimmt: „Die Welt ist das Chaos, das Nichts der zu gebärende Weltgott; das Nichts hat sich ermordet, die Schöpfung ist seine Wunde, wir sind seine Blutstropfen, die Welt das Grab, worin es fault." Ähnlich nihilistischen Wortlaut trägt – allerdings nur für den oberflächlichen Leser – der Aufdruck der Visitenkarte, mit der sich Goethes Mephisto dem Magister Faustus vorstellt:

> Ich bin der Geist, der stets verneint!
> Und das mit Recht, denn alles was entsteht,
> Ist wert, daß es zugrunde geht;
> Drum besser wär's, daß nichts entstünde.

So ist denn alles was ihr Sünde,
Zerstörung, kurz das Böse nennt,
Mein eigentliches Element.

Zuvor hatte sich Mephisto definiert als

Ein Teil von jener Kraft,
die stets das Böse will und stets das Gute schafft.

Mithin sieht er sich schon im eigenen Selbstverständnis als eine polare Kraft, die dem Positiven letztlich untergeordnet ist. Was wir schon aus dem „Vorspiel im Himmel" wissen, wird noch einmal unterstrichen. Goethes Mephisto ist kein Nihilist, sondern ein optimistischer Leibnizianer, für den die Welt in ihrer Unvollkommenheit perfektibel ist, weil das Gute in der Überwindung des Übels und des Bösen besteht. Goethe, mögen zweiunddreißig Jahre seines langen Lebens ins 19. Jahrhundert hineinreichen, ist in seiner Welthaltung noch durchaus ein Kind des achtzehnten Jahrhunderts und teilt dessen Zuversicht in die positiven Kräfte, die in der Welt und im Menschen wirksam sind. Bei Büchner aber klingt bereits die dunkle Grundthematik des 19. Jahrhunderts an, der dunkle Grundakkord jenes Säkulums, das, nach Nietzsche, wahrer, realistischer als das vorhergehende war – aber auch willensschwacher, trauriger und fatalistischer. Wer in ihr nur den robusten Wirtschafts- und Wissenschaftsoptimismus sieht, wird dieser Epoche nicht gerecht. Das 19. Jahrhundert ist auch gleichzeitig das Jahrhundert, das in der Nachfolge Kierkegaards den Begriff der Verzweiflung als der „Krankheit zum Tode", der Daseinsangst prägte und erlebte. Zum 19. Jahrhundert gehören Claude Bernard, Auguste Comte, Pasteur und Robert Koch, aber auch Gustave Flauberts „Madame Bovary" spiegelt ein Stück Weltempfinden des 19. Jahrhunderts. In diesem Roman gelangt das, was Kierkegaard die „Kontinuität im Nichts" nennt und blasiertes Dandytum mit spürbarem Oxford-Akzent als jenen „spleen" anspricht, den Baudelaire an den Ufern der Seine ansiedelt, zur vollendeten Gestaltung: die aus der Einsicht der Sinn- und Zwecklosigkeit der Existenz geborene Langweile der Verzweiflung an einer Welt, in der das Nichts an die Stelle Gottes getreten ist.

Im 20. Jahrhundert erreicht dieses Lebensgefühl im Erleben zweier alle traditionellen Werte, Maßstäbe und Überzeugungen erschütternden Weltkriege seinen Höhepunkt. Wir begegnen ihm im Pathos der Illusionslosigkeit eines Hemingway, der seine Menschen fern jeder Zivilisation ansiedelt, oder auch im Ethos des schweigenden Durchhaltens „auf verlorenem Posten" des jungen Ernst Jünger, wo der Frage nach dem Mehr-als-Menschlichen einfach das Wort abgeschnitten wird. Nunmehr ist der Boden reif für den Existenzialismus. Im *Mythos des Sisyphos* wird zum philosophischen System erhoben, was bisher Literatur gewesen war. Bei Albert Camus lesen wir: „Auf dem Gipfel stehend und dem rollenden Stein nachblickend, wird sich Sisyphos für einen Augenblick seiner königlichen, freiwillig immer wieder das Sinnlose auf sich nehmenden Souveränität mit einer grenzenlosen Verachtung der Götter bewußt." Überspitzt formuliert: Der Sinn der menschlichen Existenz liegt in deren wesensgemäßer Sinnlosigkeit. Was bedeutet dies anderes als die schon angedeutete bewundernswerte, rührend melan-

cholische Tapferkeit eines Hemingway, eines Lawrence of Arabia oder des frühen Ernst Jünger. Es ist die verzweifelt-heroische Lebenshaltung einer völlig gottverlassenen Menschheit „auf verlorenem Posten". Was diese Schriftsteller fühlten, unterbaut der Existenzialismus nunmehr metaphysisch. Für Jean-Paul Sartre bedeutet existieren einfach „da sein". Die Dinge und die Menschen „sind da", ganz zufällig, nicht aus irgendeinem Grund, ohne Sinn, ohne Zweck, ohne Bestimmung. Was sich gewissermaßen „zwischen" ihnen auftut, ist kein tragender Grund, sondern das Leere, das Nichts. Dieses Nichts ist die direkte Folgerung der absoluten Freiheit, die in der Erfahrung des Nichts über den Menschen hereinbricht. Das Dasein ist nichtig, weder auf Gott noch auf einen andern Seinsgrund ausgerichtet. Denn einen Gott als ordnende Mitte annehmen, hieße vor der zwingenden Freiheit flüchten. Der Mensch ist dazu verurteilt, sein Wesen selbst zu wählen, und der Versuch, in einem gottgewollten Gut oder Böse Geborgenheit zu suchen, bedeutet Flucht vor der Verantwortung vor sich selbst. Das Dasein ist ohne Zuflucht. Der Mitmensch bedeutet die Hölle *(l'enfer, c'est les autres)*, weil er das absolut freie Individuum an seiner Selbstwerdung hindert. Auch in der Liebe entflieht der Mensch seiner Verantwortung und opfert sein Wesen einer trügerischen Geborgenheit.

Diese resumierenden Darlegungen bekannter Gedankengänge würden direkt am Thema vorbeizielen, hätte sich mittlerweile etwas nicht klar und deutlich herausgestellt: die eben skizzierte Welthaltung ist im *Doktor Faustus* episch-dichterisch Gestalt geworden. Thomas Manns Umschreibung des *Doktor Faustus* als „kritischen Leidensausbruch" nimmt nunmehr präzise Gestalt an. Sehen wir nämlich von der Transposition auf die Ebene der Künstlerproblematik ab, so spiegelt sich in Leverkühns Leben das Schicksal des modernen Menschen, der auf dem Weg zur totalen Emanzipation – was ist die absolute Freiheit Sartres anders? – am absoluten Nullpunkt angekommen ist. Seine Weigerung – oder bewußte Vernachlässigung –, Heilung zu suchen, stellt, in epischer Verkleidung, den Verzicht dar, aus der eigenen Verantwortung in eine fragwürdige Geborgenheit hinein zu entfliehen. Seine Einsamkeit ist die existenzielle Einsamkeit des dem Nichts anheimgegebenen Menschen, der in prometheisch-tragischer Revolte sein eigenes Wesen verwirklicht.

In dieser Perspektive bekommen die Begriffe „Krankheit" und „Gesundheit" einen tieferen Sinn, der weit über den im Zusammenhang mit der Kulturpsychopathologie dargestellten Vitalismus – auch in seiner erweiterten, höheren Form – hinausgeht. Einer der entscheidenden Aspekte des existenzialistischen Denkens ist die Bedeutung, die dem Nichts angesichts des Seins zukommt. Jener Nihilismus, den Goethes Mephistopheles noch im Sinn eines humanitär-aufklärerischen Optimismus in Leibnizens Sinn korrigiert, der aber dann immer stärker das Denken des neunzehnten und vor allem des zwanzigsten Jahrhunderts beherrscht, wird im Existenzialismus zum philosophischen System. Wirklichkeits- und wertzeugend ist nicht mehr das Sein, sondern das in allen Dingen angelegte Nichts. Wenn wir nun Thomas Manns Grundpositionen überdenken, ausgehend vom „Hang zum Abgrund" seiner Künstler, der Bedeutung der Krankheit für die künstlerische Produktivität, dem Gegensatz von Natur und Geist, Leben und

Kunst, von seinem eigentümlichen Begreifen der Steigerung vom unbewußten Insich-selber-Ruhen der anorganischen Natur zur klaren Geistigkeit menschlicher Selbstbewußtheit als Krankheitsprozeß, und endlich bis zu seiner Konzeption höchster Heiligkeit als Frucht tiefster Sündhaftigkeit, so geht uns auf einmal auf, daß es in Thomas Manns Werk, wenn wir sein Denken auf eine möglichst allgemeine Formel bringen wollen, schließlich um Sein und Nichts, um *l'Être et le Néant* geht. Es stellt eine auf die Ebene epischer Fiktion gehobene, ins Gewand medizinisch-pathologischer Begrifflichkeit gekleidete, nie abreißende Meditation über das Wirken des allem Seienden innewohnenden Keims der eigenen Aufhebung und Zerstörung dar.

Rilkes „Umschlag" und Thomas Manns „Durchbruch"

Diese in eine Philosophie des Nichts einmündende Philosophie der Krankheit findet ihren konsequentesten Ausdruck im *Doktor Faustus*. Wie schon einmal angedeutet wurde, ist die „höhere Gesundheit" für Adrian Leverkühn nicht die höchste Stufe eines evolutiven Steigerungs- und Vergeistigungsprozesses, sondern etwas vollkommen Neues, das sich keineswegs aus dem Vorhergehenden ergibt. Es kann sich nur in der paradoxen Möglichkeit eines Umschlags ereignen. Damit dieser Umschlag möglich wird, muß Adrian sich schutzlos der äußersten Gefährdung, in seinem Fall der Krankheit, stellen. Der aus der natürlichen Schwäche des Menschen geborenen Versuchung, die Geborgenheit zu suchen, zu erliegen, hieße, der existenziellen Verantwortung zur Selbst-Werdung entweichen. Hier steht Thomas Mann in direkter Nähe von existenzialistischem Gedankengut, wie wir es im Werk R. M. Rilkes vorgeprägt finden: „Bang verlangen wir nach einem Halte" [14], aber doch müssen wir uns bewußt und ohne Deckung der Unheimlichkeit eines ins Nichts geworfenen Daseins stellen und „die Gefahr, die ganze reine Gefährdung der Welt" [15] auf uns nehmen.

Was Hans Castorp zu seinem gefährlich-verwegenen Ski-Ausflug trieb, beschreibt Thomas Mann wie folgt: „Mit einem Worte: Hans Castorp hatte Mut hier oben, – wenn Mut vor den Elementen nicht stumpfe Nüchternheit im Verhältnis zu ihnen, sondern bewußte Hingabe und aus Sympathie bezwungenen Todesschrecken bedeutet." [16] Etwas weiter lesen wir noch:

„Diese Furcht machte ihn bewußt, daß er es heimlich bisher geradezu angelegt hatte, sich um die Orientierung zu bringen und zu vergessen, in welcher Richtung Tal und Ortschaft lagen, was ihm denn auch in erwünschter Vollständigkeit gelungen war. Übrigens durfte er sich sagen, daß, wenn er sofort umkehrte und immer bergab fuhr, das Tal, wenn auch möglicherweise fern vom ‚Berghof', rasch erreicht sein werde, – zu rasch; er würde zu früh kommen, würde seine Zeit nicht ausgenutzt haben, während er allerdings, wenn das Schneeunwetter ihn überraschte, den

[14] R. M. Rilke, Gesammelte Werke III (Leipzig 1927) 368. Vgl. hierzu auch: O. F. Bollnow, Rilke (Stuttgart 1951).

[15] Zauberberg (S. Fischer 1950) 675.

[16] Ebd. 680 f.

Heimweg wohl vorderhand überhaupt nicht finden würde. Darum aber vorzeitig flüchtig zu werden, weigerte er sich, – die Furcht, seine aufrichtige Furcht vor den Elementen mochte ihn beklemmen, wie sie wollte. Das war kaum sportsmännisch gehandelt; denn der Sportsmann läßt sich mit den Elementen nur ein, solange er sich ihrer Herr und Meister weiß, übt Vorsicht und ist der Klügere, der nachgibt. Was aber in Hans Castorps Seele vor sich ging, war nur mit einem Wort zu bezeichnen: Herausforderung. Und soviel Tadel das Wort umschließt, auch wenn – oder besonders wenn – das ihm entsprechende frevelhafte Gefühl mit soviel aufrichtiger Furcht verbunden ist, so ist es doch bei einigem menschlichen Nachdenken ungefähr zu begreifen, daß in den Seelengründen eines jungen Menschen und Mannes, der jahrelang gelebt hat wie dieser hier, manches sich ansammelt, oder wie Hans Castorp, der Ingenieur gesagt haben würde, ‚akkumuliert', was eines Tages als elementares ‚Ach was!' oder ein ‚Komm denn an!' von erbitterter Ungeduld, kurz eben als Herausforderung und Verweigerung kluger Vorsicht sich entlädt."

Daß es sich hier um mehr handelt als die psychologisch leicht erklärbare und verständliche verstockte Widersetzlichkeit eines durch längere Behandlung und Verzärtelung irritierten Patienten, der partout gesund sein möchte, wird sofort einsichtig, wenn wir an Adrian Leverkühns bis zum Schauerlich-Unerträglichen vorgetriebene „Herausforderung" denken. Der tiefe existentielle Sinn dieses *Zauberberg*-Passus geht uns vollends auf, wenn wir daneben folgende Rilke-Verse setzen:

Wie die Natur die Wesen überläßt / dem Wagnis ihrer dumpfen Lust und keins / besonders schätzt in Scholle und Geäst, / so sind auch wir dem Urgrund unseres Seins / nicht weiter lieb, es wagt uns. Nur daß wir / mehr noch als Pflanze oder Tier / mit diesem Wagnis gehn, es wollen, manchmal auch / wagender sind (und nicht aus Eigennutz), / als selbst das Leben ist, um einen Hauch / wagender . . .[17]

Das Sein „wagt uns": eine in ihrer kargen Begrifflichkeit typisch Rilkesche Formulierung. Die Natur erscheint grausam, weil sie alle ihre Geschöpfe „aufs Spiel setzt", ihrem ungewissen Schicksal überläßt. Auch vor dem Menschen macht diese Grausamkeit nicht Halt. Während aber alle andern Wesen der Natur, Pflanzen und Tiere, der Gefährdung nur leidend und erleidend ausgesetzt sind, hat der Mensch die Möglichkeit, „mit dem Wagnis zu gehn", es von sich aus zu wollen und zu bejahen. Der Mensch wird „wagender . . . als selbst das Leben ist"[18]. Von keiner fremden Macht „gewagt", stellt er sich freiwillig der Gefährdung und bejaht sie. „Und nicht aus Eigennutz": es ist dies nicht das egoistische Wagnis des Abenteurers (des Sportlers sagt Thomas Mann, des „Athleten" heißt es in Dürrenmatts „Romulus der Große"), die, um des Gewinns oder um der Ehre willen, ihr Leben aufs Spiel setzen, sondern es ist die jeder Sicherheit entkleidete Demut des Menschen, der sich seinem eigenen Schicksal stellt.

Hier geschieht dann der „Umschlag", der „Durchbruch" zu einer neuen, vielleicht sogar der eigentlich menschlichen Seinsmöglichkeit. Im „Malte Laurids Brigge" hatte Rilke schon geschrieben: „Die Gefahr ist sicherer geworden als die Sicherheit."[19] Damit spielt er auf ein Problem an, das schon *Kafka* in der Erzählung vom großen „Maulwurf" auf ähnliche Weise darstellt: Weil der Mensch die Sicherungen seinerseits wieder rück-

[17] Späte Gedichte, S. 90.
[18] Gesammelte Werke V (a. a. O.) 127.
[19] Ebd. 157.

sichern muß, erwächst daraus ein derart kompliziertes System von Sicherungen, daß es die Angst nur vergrößert statt sie zu verringern. So kommt es, daß das bloße Heraustreten aus jeder Sicherheit in die Ungeborgenheit der Gefährdung schon als Befreiung empfunden wird. Auch in dem eben zitierten Gedicht lesen wir weiter:

was uns schließlich birgt, / ist unser Schutzlossein und daß wirs so / ins Offene wandten.

Später lautet es wieder ähnlich:

Gewagtes Kind, nun bist du nirgends sicher / als in Gefahr. [20]

Aus Muzot schreibt Rilke: „Wenn die übergroße Einsamkeit meines Wohnsitzes ... droht überlebensgroß zu werden und zur Drohung umzuschlagen [21], was in den „Elegien" in folgenden Versen seinen Niederschlag findet:

unsägliche Stelle, wo sich das reine Zuwenig / unbegreiflich verwandelt –, umspringt / in jenes leere Zuviel. [22]

Alle diese Stellen haben gemeinsam, daß der „Umschlag" als ein Vorgang gedacht wird, bei dem sich etwas nach einer langen, unsichtbar und untergründig vor sich gegangenen Verwandlung von einem Augenblick zum andern schlagartig in sein Gegenteil oder jedenfalls in etwas völlig anderes verkehrt. In „Requiem für Wolf Graf von Kalckreuth", der freiwillig aus dem Leben schied, wird der Begriff „Umschlag" in dem von Rilke später so geliebten Sinn gebraucht, daß nach langem, ehrlichem Durchhalten die Schwere des Lebens in ihr Gegenteil umschlägt:

Was hast du nicht gewartet, daß die Schwere / ganz unerträglich wird: da schlägt sie um / und ist so schwer, weil sie so echt ist. [23]

Diese Schwere, die in ihr Gegenteil umschlägt, kann Angst sein, sie kann Gefahr sein, die in ein Gefühl der Sicherheit umschlägt. In den „Duineser Elegien" endlich wird dieses Gefühl der äußersten Gefährdung jeder situationsgebundenen Bedeutung entkleidet und erscheint, in überspitzter Formulierung, als Heideggers „Geworfensein", als die aus dem Bewußtsein des heillosen Preisgegebenseins an das Nichts geborene existenzielle Ur-Angst, die plötzlich umschlägt in eine mit keinen rationalen Mitteln fundierbare Gewissheit des Geborgenseins:

Die Gefahr, die ganze / reine Gefährdung der Welt ... schlägt um, / wie du sie völlig erfühlst. [24]

Herausgewachsen aus dem gleichen Lebensgefühl der Zeit, bewußt oder unbewußt von den gleichen Einflüssen genährt, reift das Denken Rilkes und dasjenige Thomas Manns in verschiedenen Räumen zwar, aber in nachbarlicher Nähe. Im letzten, tiefsten Tonwerk Adrian Leverkühns wird der „Umschlag" künstlerisches Ereignis. „Doktor Fausti Weheklag" stellt, zusammen mit der „Apocalipsis cum figuris", innerhalb des *Doktor Faustus* selbst die Transkription des Romans ins Musikalische dar. Jenseits des

[20] Briefwechsel in Gedichten mit Erika Mitterer (1950).
[21] Briefe aus Muzot: Gesammelte Werke VI 405.
[22] Ebd. III 282.
[23] Ebd. II 338.
[24] Ebd. III 467.

Romans entspricht diesen beiden Werken ohne Trost – Thomas Mann wiederholt Adrians dämonisches Spiel mit Konstellation und magischer Entsprechung auf episch-literarischer Ebene – das Schicksal Deutschlands im Dritten Reich. Der deutsche Tonsetzer wählt als Thema den Satz „denn ich sterbe als ein böser und guter Christ" aus der „Oratio Fausti ad Studiosos" und variiert dieses Generalthema, ohne auch nur einmal das entfremdende Stilmittel der Parodie einzusetzen, bis zu einer äußersten Grenze der Trauer durch. Doch wir erschauern nicht mehr, wie in der „Apocalipsis cum figuris", vor dem Einbruch des Dämonisch-Barbarischen in die behüteten Gehege der Zivilisation. Adrian ist in seiner Trauer bis dahin vorgestoßen, wo die musikalischen „wilden Mittel" als Pose wirken. Es jaulen und wimmern in der „Weheklag" keine Posaunen-Glissandi, es erklingt kein „Geheul als Thema" und vor allem gibt es auch nicht das Unerträglichste: das Glissando der menschlichen Stimme, das einen Rückfall in den Urzustand „des durch die Stufen gezogenen Heulens" [25] bedeutet.

„‚Doktor Fausti Weheklag' ist stilreiner, dunkler im Ton als Ganzes und ohne Parodie, nicht konservativer in seiner Rückwärtsgewandtheit, aber milder, melodischer . . ." In diesem Werk gibt es keinen Schrecken mehr, keinen Aufschrei, kein Erbeben, sondern nur noch eins: tiefste Trauer. „Dies dunkle Tongedicht läßt bis zuletzt keine Vertröstung, Versöhnung, Verklärung zu." Während Beethovens „Neunte" sich von den leeren Quinten des ersten Satzes durch Dunkel und Zerissenheit zur strahlenden Gewißheit des Chor-Finales im letzten Satz durchringt, ist Adrian Leverkühns Schluß – ein rein orchestraler symphonischer Adagio-Satz – „gleichsam der umgekehrte Weg des Liedes an die Freude, das kongeniale Negativ jenes Überganges der Symphonie in den Vokal-Jubel, die Zurücknahme . . .". Mit dem Blick auf Beethovens „Neunte" geschrieben, ist es deren „Gegenstück in des Wortes schwermütigster Bedeutung". „Aber nicht nur, daß es diese mehr als einmal formal zum Negativen wendet, ins Negative zurücknimmt: es ist darin auch eine Negativität des Religiösen." [26]

Vom „Doktor Faustus" wie vom Gesamtwerk her gesehen, ist hier ein äußerster Punkt erreicht, an dem alle Fäden zusammenlaufen: Adrians schlimme Krankheit hat ihr Werk getan, er steht kurz vor dem Zusammenbruch, zugleich hat Thomas Mann mit dieser Figur das Krankheitsthema zur äußersten, radikalsten Überspitzung gelangen lassen: Krankheit als Ausdruck des Nichts, das Negative als zeugendes Prinzip.

Und gerade hier nun, in der absoluten Negation, erfolgt, sowohl innerhalb des Musikwerkes als auch im Roman selbst, der „dialektische Umschlag". Musikalisch ist es der Durchbruch aus „kalkulatorischer Kälte" in den „expressiven Seelenlaut": „Eine Instrumentengruppe nach der andern tritt zurück, und was übrig bleibt, womit das Werk verklingt, ist das hohe g eines Cello, das letzte Wort, der letzte verschwebende Laut, in pianissimo-fermate langsam vergehend. Dann nichts mehr, – Schweigen und Nacht. Aber der nachschwingend im Schweigen hängende Ton, der nicht mehr ist, dem nur die

[25] Doktor Faustus 593.
[26] Ebd. 773–776.

Seele noch nachlauscht, und der Ausklang der Trauer war, ist es nicht mehr, wandelt den Sinn, steht als Licht in der Nacht." [27]

Hier geht musikalisch aus der Negation die Bejahung hervor. Die konstruktive Musik bricht durch zu „kreatürlich sich anvertrauender Herzlichkeit" [28], zugleich vollzieht sich die geheimnisvolle Geburt der Freiheit aus der Gebundenheit (Zwölfton-System, serielle Musik, „magische Konstellation").

Die Entsprechung auf der gehaltlich-ideellen Ebene deutet Thomas Mann selbst an: „Aber wie wenn der künstlerischen Paradoxie, daß aus der totalen Konstruktion sich der Ausdruck – der Ausdruck der Klage – gebiert, das religiöse Paradoxon entspräche, das aus tiefster Heillosigkeit, wenn auch als leiseste Frage nur, die Hoffnung keimte?" [29]

Die Möglichkeit einer Hoffnung jenseits aller Hoffnung, die im hohen g des Cello mitschwingt, deutet Serenus Zeitblom in einer scheuen Frage an. Es ist die Möglichkeit einer höheren Gesundheit. Aber diese Gesundheit wächst nicht organisch aus der Krankheit. Das Nichts gebiert nicht das Sein. Damit dies geschehe, muß sich der rational nicht begreifbare, paradoxale „Umschlag" ereignen. Daß in der tief erlittenen Krankheit eine höhere Gesundheit zu keimen anfängt, liegt jenseits des menschlichen Bemühens und jenseits des menschlichen Willens. Wie das musikalische Kunstwerk aus dem „magischen Quadrat" der seriellen Gesetzlichkeit von sich aus nicht ausbrechen kann, und wie das, was den Durchbruch zur Freiheit in der totalen Konstruktion bewirkt, jenseits der Gesetzmäßigkeit dieses Konstruktiven liegt, wie der Künstler aus eigenem Willen nicht aus dem Hexenkreis der Krankheit auszubrechen vermag, so kann das „Ja" auch nicht einfach in gottseliger Verlogenheit aus dem „Nein" erblühen. Dies wäre Verrat an der echten Hoffnung und höheren Gesundheit. Diese letzteren sind nur möglich als „Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit", als „Transzendenz der Verzweiflung, – nicht der Verrat an ihr", als „Wunder, das über den Glauben geht" [30]. Und dieses Wunder ist nichts anderes als das, was die Theologie unter dem Begriff „Gnade" versteht.

Der Umschlag erfolgt nicht dadurch, daß man dem Bösen *wider*steht, sondern indem der Mensch, wie Adrian Leverkühn, es auf sich nimmt, es durchleidet und *durch*steht. Fortschritt im optimistisch-oberflächlichen Sinn Settembrinis, „Lösungen" im banalen Sinn darf man vom Leben nicht erwarten. Und auch hier steht Thomas Mann wieder in nächster Nähe Rilkes – ohne daß dieser ihn direkt beeinflußt hätte, denn gerade dies beweist ja, bis zu welchem Grad Thomas Manns Werk ein Stück Geistesgeschichte der Moderne widerspiegelt. Vom Frühwerk bis zu den „Elegien" und den „Sonetten an Orpheus" taucht in Rilkes Gedichten immer wieder der Gedanke des „Aushaltens", „Durchstehens", „Überstehens", „Ertragens" auf.

Hier glimmt im tiefen Nachtdunkel des Alterswerks von Thomas Mann ein Hoffnungsfunke, eine „Hoffnung jenseits der Hoffnungslosigkeit". Adrian Leverkühns

[27] Ebd. 771, 776.
[28] Ebd. 776.
[29] Ebd.
[30] Ebd.

letztes Werk endet in „Schweigen und Nacht". Er selbst „übersteht" nicht, und auch sein Versuch, sich durch eine um den Preis der Gesundheit erkaufte künstliche Inspiration aus den sterilen Niederungen einer Kunst der Endzeit emportragen zu lassen, gelingt nur bedingt, weil er in den Wirbel ihres Todesstadiums mit hineingerissen wird. Was er schon im *Tod in Venedig* vorweggenommen hatte, bestätigt Thomas Mann hier erneut: es grünt kein zweiter schöpferischer Frühling, es gibt keine zweite fruchtverheißende Blütezeit kindlicher Unbefangenheit (Vgl. *Die Betrogene).* Wer einmal in den Apfel der Erkenntnis gebissen hat, kann ihn nicht mehr zurückreichen. Die Verleugnung des Wissens und der Erkenntnis führt notwendigerweise zum Abgrund. Die im *Doktor Faustus* aufdämmernde Hoffnung auf höhere Gesundheit liegt, jenseits des geistigen und physischen Untergangs Adrians, darin, daß hier jemand rücksichtslos, ohne jede Selbstsicherung sich unter den Blitzschlag der Gefährdung stellt, daß ein Mensch es unternimmt, den letzten, äußersten Schritt der Erkenntnis zu wagen [31].

Diese letzte Erkenntnis – sie blüht heraus aus Adrians Bußgesinnung – ist die Hoffnung auf den „absurden", weil von nirgendher abzuleitenden Umschlag, auf das Paradoxon der Gnade. Damit dies offenbar wäre, mußte einer hingehen und sich rückhaltlos dem Nichts stellen.

Die „höhere Gesundheit" oder die Überwindung der Ausweglosigkeit

Die frühen Werke Thomas Manns entstanden unter dem Einfluß des pessimistischen Lebensgefühls der Jahrhundertwende. Schopenhauer stand bei ihnen Pate. Damit hat Thomas Mann einen von seinem Temperament und vom Geist der Zeit gewiesenen Weg beschritten, den er, von den frühen Auseinandersetzungen mit dem todessüchtigen Lebensgefühl des „fin de siècle" bis zu dem noch dunkler getönten, von Verzweiflung durchzitterten Denken in der Nachfolge Kierkegaards im späten Werk, nicht mehr verlassen wird. Der Pessimismus bildet einen der Grundakkorde des Werks von Thomas Mann. Darum kreist sein Denken stetig um das Geheimnis von Krankheit und Tod, die in seinem Werk wohl existenzielle Realitäten darstellen, zugleich aber innerhalb des künstlerischen Bedeutungsgefüges als Chiffren für eben diesen Pessimismus zu begreifen sind.

Aber so pessimistisch Thomas Manns Weltschau auch sein mag, nie läßt er den Mächten des Dunklen freies Spiel. In den jungen Mannesjahren korrigierte er Schopenhauer durch Nietzsche, im mittleren Werk führt die Krankheit zu einer höheren Gesundheit, in der die zerstörerischen Kräfte des Triebhaften und Irrationalen mit der Heiterkeit echter humanitärer Geistigkeit bezwungen werden. Sogar dort, wo manche keine Hoffnung mehr zu finden glaubten, erblüht diese dennoch. Im *Doktor Faustus*

[31] So liegt denn auch sogar in Adrians Verleugnung des Geistes und der Erkenntnis jene moralisch-humanistische Note der Wahrheitssuche des *Zauberbergs* und der *Joseph*-Romane. Allerdings ist der Ton dunkler und gedämpfter.

entringt sich – kaum wahrnehmbar, aber doch vorhanden – aus dem schon nicht mehr menschlichen Leidensschrei letzter Verzweiflung etwas wie Ahnung einer Hoffnung jenseits aller Hoffnung.

Dort, wo Thomas Mann dem Wirken der Krankheit nachgeht, verstehe er sie medizinisch-klinisch oder in einem höheren geistigen Sinn, sieht er in ihr nie bloß das Zerstörerische und Lebensschädliche, sondern immer zugleich auch das Positive und Lebensfördernde. Dialektisch formuliert: er weiß, daß jede Setzung ihre eigene Aufhebung als eine Art von Krankheitskeim in sich trägt. Doch übersieht er in der Setzung nicht das Positive und die zum Wesen des Dialektischen gehörende Grundwahrheit, daß aus jeder Antithese eine neue These hervorgeht.

So ist – geistesgeschichtlich gesehen – Thomas Manns Werk wohl innerhalb jenes Pessimismus angesiedelt, der seit der Jahrhundertwende das europäische Denken entscheidend beherrscht. Es findet seinen Platz innerhalb einer Tradition, die von Kierkegaard über Flaubert und Hemingway bis zu Sartre und Hildesheimer reicht. Doch hieße es die wahre Bedeutung dieses erzählerischen Kosmos verkürzen, wenn man bei dieser Einordnung stehen bliebe und, wie manche Interpreten es taten, Thomas Manns Denken auf einen verzweifelt-resignierten Kulturpessimismus reduzierte. Diese Auffassung ist genauso falsch wie jene andere, die den *Doktor Faustus* übersieht und krampfhaft an der Mittellösung des *Zauberberg* festhält.

Thomas Mann steht in der Nachfolge Schopenhauers, aber er korrigiert ihn durch Nietzsche. In seinem Spätwerk ist jene Verzweiflung wirksam, die sich seit Kierkegaard des gesamten europäischen Denkens bemächtigt hat. Doch sucht man seinen Platz innerhalb dieser Entwicklung auszumachen, so finden wir ihn nicht in der Nähe der Denker einer ausgesprochenen Weltschau der ausweglosen Absurdität. Er sieht die Situation des modernen Menschen mit dem illusionslosen Blick abgeklärten Weltwissens. Aber am Rand dieser Welt, die dem Nichts verfallen scheint, harren nicht Verzweiflung und Resignation. Im Sinn des Existenzialismus ist für ihn die Welt niemals „schlüssig", niemals dem Wesen und Erkennen völlig offen. Aber dennoch wächst daraus keine Revolte und auch kein verzweifeltes Resignieren. An deren Stelle tritt die Demut und die Hoffnung auf Gnade. Denn nur durch diese Tugenden erhält Leverkühns „Durchhalten" einen Sinn. Damit führt von Thomas Mann ein direkter Weg zu einem Dichter wie T. S. Eliot. Auch dessen Mensch bleibt, am Nullpunkt des Seins angekommen, immer „im Spiel".

Bei T. S. Eliot wie bei Thomas Mann weiß der Mensch um die Macht des Nichts, er steht der Welt keineswegs in rosigem Optimismus gegenüber, aber er verfällt auch nicht der Verzweiflung im Kult des Absurden. „Wir sind deshalb unbesiegt, weil wir fortfahren, zu versuchen", heißt es in *The Waste Land*. Der Mensch scheitert, aber er gibt nicht auf, er bleibt im Spiel, weil es für ihn noch natürliche und übernatürliche Hoffnungen gibt. Die aus der Krankheit hervorgehende „höhere Gesundheit" Thomas Manns ist die Chiffre für ein Ethos des Versuchens im Sinn von T. S. Eliot, das der vollkommen illusionslosen Verfassung des modernen Bewußtseins angemessen ist.

Der kranke Mensch Thomas Manns hat auch viele Gemeinsamkeiten mit dem mutigen Menschen Friedrich Dürrenmatts. Das Lebensgefühl der beiden wird zu einem nicht geringen Teil aus dem typisch protestantischen Wissen um das Verfallensein alles Irdischen und Menschlichen an das Böse geprägt. Dürrenmatt nannte sich einmal einen „zäh schreibenden Protestanten". Auch Thomas Manns Faszination durch „Gruft" und „Tod", das Eingeständnis, daß sein „ganzes Interesse immer dem Verfall" galt[32], gehen auf ein typisch protestantisches Weltverständnis zurück, dem alles Irdische vom Wurm des Bösen angefressen erscheint. Adrian Leverkühn studiert nicht von ungefähr protestantische Theologie in Luthers ureigenem Halleschen Wirkungsbereich. Krankheit ist ein Aspekt der Wirksamkeit des Bösen. Diesem Bösen können wir nicht entgehen, aber wir dürfen uns ihm auch nicht rückhaltlos hingeben. Eins nur geziemt dem Menschen: es mutig zu bestehen. Dann entsproßt der völligen Ausweglosigkeit die Möglichkeit des Umschlags im Rilkeschen Sinn. Dürrenmatt nennt die Gnade „die einzige Chance, die die Welt noch besitzt, davonzukommen". Einen Abglanz von diesem Kernstück protestantischer Gläubigkeit finden wir auch bei Thomas Mann.

So gewagt es auch scheinen mag: von Thomas Mann, in dem viele den Dichter einer Welt ohne Transzendenz sehen, dessen Verhältnis zum Religiösen jenseits jeder Kirchenfrömmigkeit liegt, von diesem Thomas Mann läßt sich, ohne zu forcieren, eine Verbindung zu Gertrud von le Fort schlagen, die Carl Zuckmayer „die größte Dichterin der Transzendenz" nennt[33]. Was Adrian Leverkühn auf der Ebene des schöpferischen Künstlertums vollzieht, was bei Rilke, T. S. Eliot und Fr. Dürrenmatt auf existenzieller Ebene geschieht, ereignet sich bei G. v. le Fort im Bereich der religiösen Existenz. In der Novelle *Die Letzte am Schafott* erlebt Blanche die existenzielle Angst bis zur völligen Entgrenzung, bis zur Auflösung der personalen Gestalt. Dann erfolgt der Umschwung und sie wird ganz Offenheit. In dem Augenblick, wo sie persönlich zerbricht, strömt die Gnade in sie ein. Sie ist auf einmal höchste Gewißheit. Auch bei Gertrud von Le Fort muß der Mensch die heil-lose Welt bestehen. Er kann dabei zerbrechen, im Scheitern erfährt er die Gnade und die Möglichkeit einer Rettung.

Wenn wir nun zum Schluß noch an eine ähnliche Thematik im Werk von Georges Bernanos und Graham Greene erinnern, so wird es immer klarer, daß Thomas Manns Philosophie des Bionegativen in einer geistigen Tradition steht, die für die Moderne genau so bezeichnend ist wie die Philosopheme des Nichts und der Absurdität. Das Charakteristische dieser Geisteshaltung liegt darin, daß sie, angesichts der europäischen Geisteskrise, weder dem aus der Verzweiflung geborenen Existenz-Ekel erliegt, noch im nihilistischen Freiheitstaumel Sartrescher Prägung eine fragwürdige Selbstrealisierung sucht, daß sie andererseits aber auch soviel um die Gefährdung und das Prekäre unseres Menschseins weiß, daß sie nicht einem wirklichkeitsfremden und epigonalen Optimismus verfällt, wie ihn Hans Carossas „heile Welt" spiegelt.

[32] Brief vom 8. 11. 1913 an Heinrich Mann.

[33] Carl Zuckmayer, Als wär's ein Stück von mir. Horen der Freundschaft (Frankfurt 1966) 565.

Wilhelm de Vries SJ

Christen in Ägypten heute

Ägypten ist heute die Vormacht der arabischen Welt. Wir sind im allgemeinen geneigt, Arabertum und Islam einfach gleichzusetzen. Deshalb sehen wir auch Ägypten als einen islamischen Staat an, in dem es vielleicht eine verschwindende Minderheit von Christen gibt, die aber kaum etwas zu bedeuten hat. Das heißt die wahre Situation gründlich verkennen. Ägypten ist der arabische Staat, der absolut genommen die stärkste christliche Minderheit aufzuweisen hat. Im Libanon ist zwar der Prozentsatz der Christen höher, aber nicht ihre absolute Zahl.

Nach Angaben des zu früh verstorbenen Jesuiten Ayrout, eines der besten Kenner der religiösen Verhältnisse in Ägypten, stellen allein die Kopten mehr als 12% der Einwohnerschaft Ägyptens dar. Selbst die offiziellen Statistiken, die aber kein Vertrauen verdienen, geben 6% an. Wenn wir die Gesamteinwohnerzahl Ägyptens auf 33 Millionen schätzen – Statistiken sind im Orient immer eine problematische Sache –, kommen wir auf etwa 4 Millionen Kopten. Sie selbst behaupten, 5 oder gar 6 Millionen zu sein. Die übrigen christlichen Kommunitäten zählen – ebenfalls nach Ayrout – etwa 500 000 Gläubige. Vielleicht sind bei dieser Angabe aber die starken Verluste durch die Auswanderung vieler Christen in den letzten Jahren nicht berücksichtigt.

Es ist zunächst staunenswert, daß es nach mehr als dreizehnhundert Jahren islamischer Bedrückung noch so viele Christen in Ägypten gibt. In Nordafrika ist die zur Zeit des hl. Augustinus so blühende Kirche völlig zugrunde gegangen. Dort gibt es keine Nachkommen der Christen von damals mehr, die ihren Glauben bewahrt hätten. Auch in Ägypten ist zwar das öffentliche Leben vom Islam geprägt, so durch das Fasten im Monat Ramadan, durch die islamischen Feste, durch die zahlreichen religiösen Sendungen im Rundfunk und im Fernsehen usw. Keine Rundfunkanstalt der Welt dürfte der Religion (hier der islamischen) so viel Raum gewähren wie die ägyptische. Staatliche Dokumente werden heute noch für gewöhnlich durch die alte islamische Formel eingeleitet: „Im Namen Gottes, des Allerbarmers" (B'ism-illahi rahmani rahim). Das ägyptische Volk ist tief religiös. Eine Regierung, die dem nicht Rechnung tragen wollte, würde sich selbst empfindlich schädigen. König Faruk und ebenso Nasser gingen regelmäßig jeden Freitag zum öffentlichen Gottesdienst in die Moschee.

Aber auch das Christentum tritt in aller Öffentlichkeit in Erscheinung. Das konnte man z. B. bei den eindrucksvollen Einweihungsfeierlichkeiten der neuen St. Markus-

Kathedrale in Kairo im Juni 1968 erleben. Staatspräsident Nasser und der Kaiser von Äthiopien Haile Selassie wohnten der Feier bei. Zu öffentlicher Bekundung des christlichen Glaubens kam es auch bei Gelegenheit der Mutter-Gottes-Erscheinungen über der koptischen Marienkirche in Zeitoun am Rand von Kairo, die am 2. April 1968 begannen. Man mag zu diesen Erscheinungen stehen, wie man will, jedenfalls brachten sie Nacht für Nacht Tausende von Menschen zusammen, die ihren christlichen Glauben in aller Öffentlichkeit bekannten. Die Regierung, die sonst Massenzusammenkünften gegenüber sehr mißtrauisch ist, ließ dies ruhig geschehen. Die Presse interpretierte die Phänomene als ein Zeichen des Himmels zugunsten Ägyptens gegen Israel.

Das Christentum in Ägypten vegetiert nicht bloß, sondern zeigt erstaunliche Lebenskraft. Es hat auch in der nationalen Befreiungsbewegung Ägyptens eine bedeutende Rolle gespielt. Die Kopten sehen sich selbst nicht mit Unrecht als die eigentlich authentischen Ägypter an. Schon ihr Name bedeutet „Ägypter". Aus dem griechischen „Ägyptios" machten die Araber „Kibt", daraus wurde später „Kopt". Die Kopten sind die Nachkommen der alten Ägypter aus der Pharaonenzeit. Die Araber kamen erst von 639 an als Eroberer ins Land. Von den heutigen Moslems in Ägypten sind allerdings etwa 85 % Nachkommen der im Lauf der Zeit unter dem ständigen, vor allem finanziellen und sozialen Druck vom Christentum zum Islam übergetretenen Kopten. Obwohl die Araber ursprünglich nur eine geringe Minderheit waren, dazu noch kulturell den Einheimischen weit unterlegen, hat sich auf die Dauer ihre Sprache im ganzen Volk durchgesetzt. Auch die Kopten wurden arabisiert, und ihre alte Sprache wurde zu einer toten Sprache, die nur noch in der Liturgie gebraucht wird.

Kopten zeichneten sich im nationalen Befreiungskampf gegen die Engländer aus, die seit 1882 Ägypten besetzt hatten. Die Abschaffung der Kapitulationen im Jahr 1937 war das Werk des koptischen Ministers Makram Ebeid. Die vor der Revolution des Jahrs 1952 herrschende Wafd-Partei gestand für gewöhnlich den Kopten zwei Ministerposten zu. Im heutigen Kampf gegen Israel stehen die Christen geschlossen und aus ehrlicher Überzeugung hinter ihrer Regierung. Noch am 20. Mai 1970 fand in Kairo eine große nationale Kundgebung der Kopten statt, bei der Bischof Samuel von der Verantwortung aller Christen im gegenwärtigen Konflikt sprach. Die Kundgebung schloß mit einer Solidaritätserklärung mit der Regierung. Kurz darauf, am 30. Mai, veranstaltete die griechisch-orthodoxe Kommunität eine ähnliche Kundgebung, bei der der neue Patriarch Nikolaus VI. von der langen Freundschaft zwischen Griechen und Arabern sprach. Man sandte eine Resolution in diesem Sinn an Präsident Nasser. Der Präsident selbst hat des öfteren, so in seiner großen, vielbeachteten Rede bei der Grundsteinlegung der neuen koptischen Kathedrale in Kairo am 24. Juli 1965, die Waffenbrüderschaft zwischen Christen und Moslems im Kampf für das gleiche Vaterland anerkannt.

Getrennte Christen

Die Christen in Ägypten sind leider – das ist ihre große Schwäche – in sich vielfach gespalten, wenn auch die koptische Kirche die bei weitem größte Zahl von Gläubigen aufzuweisen hat. Die erste Spaltung geht auf das Konzil von Chalzedon des Jahrs 451 zurück, das die heute noch bei der übergroßen Mehrheit der Christenheit geltende klassische Formulierung des Christusgeheimnisses schuf: in Christus ist eine Person, die göttliche, und es sind in ihm zwei Naturen, die göttliche und die menschliche. Das war damals in den Ohren der Ägypter eine neue Sprache. Sie waren an die Ausdrucksweise Cyrills von Alexandrien gewöhnt, der von der „einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes" gesprochen hatte. Außerdem war in Chalzedon der hochangesehene Erzbischof von Alexandrien, Dioskoros, verurteilt und abgesetzt worden. Praktisch das ganze ägyptische Volk stand damals gegen die Entscheidung von Chalzedon auf. Der von der byzantinischen Regierung mit Gewalt eingesetzte, dem Konzil treue Erzbischof Proterios wurde gleich nach dem Tod des Kaisers Marcian in einem Volkstumult in seiner eigenen Kathedrale erschlagen. Fast ein Jahrhundert lang war der Patriarchenthron von Alexandrien – der Titel „Patriarch" wird erst im 6. Jahrhundert allgemein üblich – umstritten zwischen Anhängern und Gegnern des Konzils von Chalzedon. Dann kam die endgültige Spaltung in ein antichalzedonisches und ein chalzedonisches Patriarchat. So ist es bis heute geblieben. Das chalzedonische Patriarchat brach aber nach der arabischen Invasion (ab 639) fast völlig zusammen, da es seine Stüze an der byzantinischen Regierung verloren hatte. Erst in neuerer Zeit hat das chalzedonische oder griechisch-orthodoxe Patriarchat durch Einwanderung von Griechen aus Griechenland wieder an Bedeutung gewonnen. Das antichalzedonische oder koptische Patriarchat war von Anfang an *die* Volkskirche von Ägypten.

Heute gibt es noch zwei andere Hierarchen, die den Titel eines Patriarchen von Alexandrien führen: der koptisch-katholische und der griechisch-katholische oder melkitische. Das koptisch-katholische Patriarchat wurde im Jahr 1895 durch Leo XIII. errichtet. Es zählt heute etwa 100 000 Gläubige, also nur eine kleine Minderheit der koptischen Bevölkerung. Bei unserer heutigen ökumenischen Einstellung begreifen wir nur schwer, warum ein Papst wie Leo XIII., dessen Verständnis für den Osten mit Recht so sehr gerühmt wird, dem bestehenden koptischen Patriarchat eine katholische Konkurrenz-Kirche an die Seite setzte. Aus den Akten der Kardinalskommission, die unter dem Vorsitz des Papstes die Errichtungsbulle vorbereitete, geht klar hervor, daß man damals in Rom nichtkatholische Patriarchate als juristisch einfach nicht existent ansah. Das koptische Patriarchat, das im Gegensatz zu dem Ökumenischen Konzil von Chalzedon entstanden war, galt zudem in den Augen der Kardinäle als von Anfang an illegitim. (Das griechisch-orthodoxe Patriarchat war zu einer schwer zu bestimmenden Zeit mit in das byzantinische Schisma des 11. Jahrhunderts hineinverwickelt worden und hatte deshalb auch juristisch zu existieren aufgehört.) Von dieser Einstellung bis zu der heutigen, wie sie etwa in den Briefen Pauls VI. an den

koptischen Patriarchen Cyrill VI. sichtbar wird, ist ein weiter Weg. Papst Paul schreibt z. B. bei der Schenkung einer Reliquie des Evangelisten Markus im Juni 1968 an Cyrill als „den *Papst* und Patriarchen von Alexandrien". Sogar der Titel „Papst" wird also anerkannt. Diese Bezeichnung war bekanntlich früher nicht ausschließlich dem Bischof von Rom vorbehalten.

Schließlich trägt noch der griechisch-katholische oder melkitische Patriarch von Antiochien (seit 1838) den Titel eines Patriarchen von Alexandrien, da ihm in Ägypten eine verhältnismäßig zahlreiche Gruppe von Gläubigen untersteht, die im Wirtschaftsleben des Lands eine recht bedeutende Rolle spielen. Sie sind vom Libanon oder von Syrien eingewandert. Dazu kommen noch Maroniten, Armenier, Syrer und Chaldäer, die alle ihre eigenen Bischöfe haben. Der Wirrwarr ist also reichlich groß. Dabei haben wir noch nicht von den lateinischen Katholiken und den Protestanten gesprochen, die in Ägypten recht zahlreich sind, aber sich in letzter Zeit ebenso wie die Griechen durch Abwanderung stark vermindert haben.

Ökumenische Bestrebungen

Daß dieser Wirrwarr den Christen in ihrer ohnehin schon schwierigen Situation nicht förderlich ist, liegt auf der Hand. Es muß allerdings anerkannt werden, daß man sich in letzter Zeit intensiv um Verbesserung der Beziehungen zwischen den einzelnen Kommunitäten bemüht. In Alexandrien besteht seit 1958 ein „Rat der Kirchen Alexandriens", der – außer im Sommer – monatlich zusammentritt, um die gemeinsamen Belange aller Christen der Stadt zu besprechen. Im Jahr 1962 wurde in Kairo ein ähnlicher Rat der Kirchen für ganz Ägypten gegründet. Dieser Rat umfaßt 25 Mitglieder, darunter drei Katholiken.

Auch die Beziehungen zwischen der koptisch-orthodoxen und der koptisch-katholischen Kirche haben sich in letzter Zeit, besonders unter dem Patriarchen Cyrill VI., erheblich verbessert. Die katholische Kommunität legt es, den Grundsätzen des Ökumenischen Direktoriums des Einheitssekretariats entsprechend, nicht mehr darauf ab, der nichtkatholischen Kirche ihre Mitglieder abzujagen. Jeder Proselytismus wird heute in Rom abgelehnt. So ist ein friedliches, ja freundschaftliches Nebeneinander der beiden Kommunitäten möglich geworden. Bei den Feierlichkeiten zur Einweihung der neuen koptisch-orthodoxen Kathedrale in Kairo saß der katholische Patriarch Stephanos Sidarouss neben seinem nichtkatholischen Amtsbruder.

Auch der Gegensatz zwischen der griechisch-orthodoxen und der koptisch-orthodoxen Kirche ist gegenwärtig wesentlich gemildert, da man die Gegner des Konzils von Chalzedon nicht mehr als Häretiker ansieht. Langsam hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß beide Parteien, wenn auch mit scheinbar einander widersprechenden Worten, im Grund dasselbe meinen. So war es sogar möglich, daß man von seiten der koptischen Kirche den orthodoxen Griechen, als sie wegen der Unfähigkeit des

Patriarchen Christophoros II., sein Amt noch weiter zu verwalten, in einer schweren Krise waren, einfach vorschlug, sich doch dem koptischen Patriarchen unterzuordnen. Die Kopten seien ihrerseits bereit, sich dort der griechisch-orthodoxen Hierarchie anzuschließen, wo diese die große Mehrheit der Gläubigen hinter sich habe. Der Vorschlag wurde abgelehnt. Die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen den nichtkatholischen Anhängern und Gegnern des Konzils von Chalzedon ist jedoch heute eine konkrete Möglichkeit geworden, mit deren baldiger Verwirklichung man ernsthaft rechnen kann.

Trotz allem wäre die Stellung der Christen in Ägypten ohne Zweifel erheblich besser, wenn sie eine kompakte Einheit darstellten. In der Tat ist ihre Lage trotz aller schönen Worte von Brüderlichkeit und nationaler Einheit zwischen Moslems und Christen, mit denen man auch an höchster Stelle nicht geizt, immer noch sehr prekär. Das gilt vor allem von solchen Christen, die das ägyptische Bürgerrecht nicht besitzen. Dazu gehören die Griechen, die Italiener und sonstige Europäer. Schon 1956 wurden die Franzosen und Engländer aus Anlaß der Suez-Krise ausgewiesen. Die Regierung hat allen Fremden, vor allem durch die wirtschaftlichen Maßnahmen des Jahrs 1961, das Leben in Ägypten äußerst erschwert. Die Zahl der Griechen war nach einem Bericht der Vereinten Nationen, der am 22. April 1965 in der griechischen Zeitung „Tachydromos" veröffentlicht wurde, auf 25 000 herabgesunken. Früher waren es etwa 120 000. Der Bericht stellte für die Zukunft die Prognose, daß es nach etwa fünf Jahren in Ägypten nur mehr 10 000 Griechen geben werde. Auch die Zahl der arabisch sprechenden Christen des griechisch-orthodoxen Patriarchats ist rapid zurückgegangen. Sie liegt heute unter 10 000, während es früher 40 000 waren. Diese Christen stammen aus dem Libanon oder aus Syrien, erwerben aber für gewöhnlich das ägyptische Staatsbürgerrecht. Man sieht sie jedoch praktisch nicht als vollberechtigte Bürger an. Von der Abwanderung weniger betroffen sind die katholischen ägyptischen Staatsbürger und vor allem die orthodoxen Kopten, die noch am ehesten als echte Ägypter respektiert werden. Sie verlieren freilich jährlich etwa 1000 Gläubige an den Islam. Motiv dieser Übertritte sind materielle Vorteile.

Auch die orthodoxen Kopten beklagen sich, daß sie systematisch von hohen Stellungen im Staatsdienst, in der Diplomatie und in der Armee ferngehalten werden. Ihr Bildungsvorsprung vor den Moslems ist heute nicht mehr so groß wie früher. Die Moslems haben aufgeholt. Vor dem ersten Weltkrieg, im Jahr 1911, hatten die Kopten, die damals etwa 1/10 der Bevölkerung ausmachten, nach einem Bericht des englischen Hochkommissars Eldon Gorst über 45 % der Posten im Staatsdienst inne und bezogen 40 % der Gehälter. Das hat sich gründlich geändert. Die heutige Zurücksetzung der Kopten ist in etwa auch als Reaktion auf ihren früheren Einfluß zu verstehen.

Die Situation der einzelnen Kirchen

Die *koptische Kirche* ist, wie gesagt, in Ägypten die durchaus vorherrschende, die eigentlich einheimische Volkskirche. Die Kopten sind uns heute in Deutschland nicht mehr so fremd wie früher. Die in den letzten Jahren in der Villa Hügel in Essen veranstalteten Ausstellungen über koptische Kunst haben Tausende mit der reichen Tradition der koptischen Kirche bekannt gemacht.

Es trifft heute absolut nicht mehr zu, von einer Erstarrung der koptischen Christenheit zu sprechen. Besonders unter dem vor kurzem verstorbenen Patriarchen Cyrill VI., der 1959 gewählt worden war, nahm die koptische Kirche einen beachtlichen Aufschwung. Schon 1954 war von Laien in Kairo das Koptische Institut für höhere Studien gegründet worden. Ich selbst konnte dort vor einigen Jahren einen Vortrag in französischer Sprache halten. Dem Institut wurde auch ein Seminar für die Ausbildung des Klerus angegliedert, das 1961 den Rang einer Theologischen Fakultät erhielt. Der Bildungsstand der Bischöfe und des niederen Klerus hebt sich langsam, und der Gegensatz zwischen den gebildeten und fortschrittlichen Laien und dem ungebildeten und hyperkonservativen Klerus gleicht sich allmählich aus. Ein großer Mangel ist freilich, daß es bei den orthodoxen Kopten kein freies Schulwesen mehr gibt.

Aber wenigstens der Religionsunterricht der Kinder ist durch die zahlreichen Sonntagsschulen gewährleistet, die schon von 1910 an gegründet wurden. Hier haben koptische Studenten und Studentinnen die Initiative ergriffen. Mehr als 10 000 freiwillige Helfer und Helferinnen widmen heute einen Teil ihrer Freizeit dem Katechismusunterricht der Kinder. Auch für die Erwachsenenbildung wird neuerdings viel getan. Man hält Vorträge und theologische Kurse für Laien. Hier tut sich besonders der mit der Organisation des Religionsunterrichts beauftragte Bischof Anba Schenuda hervor, dessen Konferenzen in der neuen St. Markus-Kathedrale von Tausenden junger Menschen besucht werden. Dieser Bischof wurde vor kurzem als Schenuda III. zum koptischen Patriarchen gewählt.

Der Erneuerung des koptischen Mönchswesens hat Patriarch Cyrill VI. seine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Es bestehen augenblicklich 8 Männerklöster mit 300 Mönchen und 5 Frauenklöster mit 150 Nonnen. Im Jahr 1946 traten einige akademisch gebildete junge Männer in das Kloster Deir-Suriani im Wadi Natroun ein, angezogen durch das Beispiel des Anba Menas, der später Patriarch Cyrill VI. wurde. Als solcher hat er das wichtige Kloster Deir Moharraq bei Assiout reformiert, das mehr als 60 Mönche zählt. Die Zustände waren dort früher, wie ich mich bei einem Besuch im Jahr 1938 überzeugen konnte, alles andere als erfreulich. Das ist jetzt dank dem Reformeifer des Patriarchen anders geworden. Aus den reformierten Mönchen wählt er die Bischöfe aus. So weihte er 1962 fünf Mönche zu Bischöfen und vertraute ihnen wichtige Aufgaben im Patriarchat an.

Das *griechisch-orthodoxe Patriarchat* von Alexandrien steht gegenwärtig in einer schweren Krise, die vor allem durch die massive Abwanderung der Griechen, die sich

wirtschaftlich in Ägypten nicht mehr halten können, verursacht wurde. Dazu kommt der Gegensatz zwischen den Griechen und den arabisch sprechenden Gläubigen. Mitten in dieser Krise war das Patriarchat zudem jahrelang durch die schwere Krankheit des Patriarchen Christophoros II. praktisch ohne Oberhaupt. Er trat zwar im August 1966 endlich zurück, aber erst nach seinem Tod, im Juli 1967, begann man mit der Vorbereitung der Neuwahl eines Patriarchen. Diese Wahl wurde hinausgezögert, weil die Regierung verlangte, alle Wähler und Wählbaren müßten ägyptische Staatsbürger sein und die arabische Sprache beherrschen. Die Regierung ließ schließlich diese unmöglichen Bedingungen fallen. So konnte am 10. Mai 1968 der Metropolit Nikolaus von Eirinopoulis zum Patriarchen gewählt werden. Er unternahm zahlreiche Reisen, vor allem nach Athen, um Hilfe für seine schwer um ihre Existenz ringende Kirche zu erhalten. Im Juli 1969 besuchte er Moskau, Leningrad und Odessa.

Die *koptisch-katholische Kirche* zählt, wie gesagt, etwa 100 000 Gläubige, zumeist aus den niedrigeren sozialen Schichten. Ihr Patriarch ist Stephanos Kardinal Sidarouss, dem fünf Bischöfe zur Seite stehen. Diese Kirche verdankt ihre Entstehung vor allem der Tätigkeit der Franziskaner in Ägypten, unter deren Einfluß sich von Beginn des 18. Jahrhunderts an langsam kleine Gemeinden von katholischen Kopten bildeten. Im Jahr 1741 trat zum erstenmal ein Bischof über, dem der Hl. Stuhl alle katholischen Kopten in ganz Ägypten unterstellte. Unter der Regierung Mehemed Alys, der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Ägypten praktisch unumschränkt beherrschte, konnten sich die Katholiken frei entfalten.

Die *griechisch-katholische Kommunität,* die durch einen Bischof, der Vikar des Patriarchen ist, geleitet wird, ist zwar zahlenmäßig bedeutend schwächer als die koptisch-katholische, verfügt aber über größeren Einfluß, da ihre Gläubigen vielfach bedeutende Stellungen in der Wirtschaft und im Handel innehaben. Ein Beispiel: Als im Januar 1959 vorübergehend das Jesuitenkolleg der Hl. Familie in Kairo beschlagnahmt wurde, fand bei einer sehr einflußreichen griechisch-katholischen Dame eine Zusammenkunft von den Katholiken wohlgesinnten Moslems statt, zum Teil frühere Schüler des Kollegs, die berieten, wie man den Jesuiten helfen könne.

Wir kommen damit zum Problem der *Schulen der lateinischen Ordensleute* in Ägypten, die sich in einer sehr schwierigen Lage befinden. Noch unter Mehemed Aly wurde 1847 von Christlichen Schulbrüdern die erste katholische Schule lateinischer Ordensleute eröffnet, der viele andere folgten. Im Jahr 1950 gab es 2300 katholische Schwestern und 600 Ordensmänner in Äypten, die zum größten Teil im Schuldienst tätig waren. Von ihnen waren nur 10 % Einheimische. Die Erziehung, die sie ihren zahlreichen Schülern und Schülerinnen angedeihen ließen, war ohne Zweifel gut, aber doch zu europäisch ausgerichtet. Das erklärt – zum Teil wenigstens – das Mißtrauen der heutigen Regierung gegenüber diesen Schulen. Sie verlangt von ihnen eine nationale Erziehung der ägyptischen Jugend. Das im Jahr 1958 erlassene Schulgesetz legte diesen Schulen nur schwer zu erfüllende Bedingungen auf. Direktor und Eigentümer der Schulen müssen ägyptische Staatsbürger sein. Der Unterricht in Geschichte, Geo-

graphie und Bürgerkunde muß auf arabisch erteilt werden, und zwar mit vom Staat gebilligten Schulbüchern. In diesen Büchern wird offen islamische Propaganda gemacht. Der Koran muß, als Hauptdokument der klassischen arabischen Literatur, in allen Schulen von allen Schülern gelesen werden. Der Arabischunterricht wird zumeist von Moslems erteilt – für einen Christen ist es sehr schwer, dafür zugelassen zu werden –, die den Unterricht oft zur Werbung für den Islam ausnützen. Die meisten Schulen sind trotz allem zu einem erträglichen Modus vivendi mit der Regierung gekommen und arbeiten weiter.

Die *lateinische Kommunität,* die im Jahr 1950 116 000 Gläubige zählte, ist durch die Abwanderung der Europäer, insbesondere der Italiener und Franzosen, stark zusammengeschmolzen. Nach den neuesten Angaben des Annuario Pontificio 1971 sind nur 11 548 Personen übriggeblieben. Daß sich dieser Rückgang der lateinischen Katholiken auch für die katholischen Schulen ungünstig auswirkt, liegt auf der Hand. Von größter Bedeutung für das katholische Schulwesen ist die 1940 von P. Ayrout gegründete „Gesellschaft freier Schulen Oberägyptens", die vor allem in den Dörfern zahlreiche Volksschulen unterhält, in denen insgesamt etwa 12 000 zumeist christliche Kinder unterrichtet werden.

Der Hl. Stuhl unterhält bereits seit 1947 diplomatische Beziehungen mit der ägyptischen Regierung. Die Beziehungen zwischen Rom und den nichtkatholischen Kirchen in Ägypten haben sich in letzter Zeit bedeutend verbessert. Die Rückerstattung einer Reliquie des Evangelisten Markus, den die Kirche von Alexandrien als ihren Gründer verehrt, spielte dabei eine wichtige Rolle. Die sterblichen Überreste des Heiligen waren im Jahr 826 von venezianischen Kaufleuten nach Venedig gebracht worden. Der Anlaß für die Rückerstattung eines kleinen Teils der Reliquien war die Neunzehnhundertjahrfeier des Martyriums des Evangelisten und die Einweihung der neuen koptischen St. Markus-Kathedrale in Kairo. Eine koptische Delegation von zehn Bischöfen und drei Laienvertretern reiste nach Rom, um das Geschenk in Empfang zu nehmen. Bischof Anba Gregorios hielt bei der Papstaudienz in englischer Sprache die Dankrede, in der er sagte: „Wir betrachten diese kostbare Gabe als ein Symbol der Liebe und als Hilfe für die Wiederherstellung brüderlicher Beziehungen und der Zusammenarbeit zwischen unseren Kirchen." Der Papst antwortete in französischer Sprache und wies auf die alten Bande der Brüderlichkeit und der Liebe hin, die einst zwischen dem Bischof von Rom und dem Bischof von Alexandrien bestanden, die aber leider im Lauf der Jahrhunderte durch verschiedene unglückliche Ereignisse gelockert wurden. Jetzt aber sei zu seiner großen Freude der freundschaftliche Kontakt wiederhergestellt worden. Paul VI. überreichte persönlich dem Leiter der Delegation das kunstvoll gefertigte Reliquiar mit der Reliquie. Die Delegation wurde bei ihrer Rückkehr am Flughafen von Kairo von einer ungeheuren Menschenmenge freudig begrüßt. Wir können uns kaum vorstellen, was diese Geste für das koptische Volk bedeutete. So ist auch zwischen Rom und der koptischen Kirche ein Dialog der Liebe eröffnet worden, der zu großen Hoffnungen berechtigt.

UMSCHAU

Die Literatur seit 1945 wird historisch

I.

Das Vierteljahrhundert seit 1945 erscheint allenthalben abgeschlossen: politisch, gesellschaftlich, literarisch. Es ist sicher kein Zufall, daß zwischen Herbst 1971 und Frühjahr 1972 zwei Bände zur deutschen (vorab westdeutschen) Literatur seit 1945 und zwei Bände zur Literatur in der DDR erschienen, die eine Gesamtübersicht anstreben[1]. Während die beiden Bände über primär westdeutsche Literatur eine Vielzahl von Beiträgern versammeln, haben die Bände über DDR-Literatur nur je einen Verfasser. Auch das kein Zufall. In Sachen DDR-Literatur geht es vorab um die Bereitstellung von Materialien, von Erstinformation, in den Bänden über westdeutsche Literatur um zumeist sehr differenzierte Aspekte. Es fällt auf, daß alle vier Bücher im Ober- oder Untertitel das Wort „Tendenzen" führen. Das heißt, Gemeinsames soll gesehen, literarische Richtungen sollen erkannt, benannt, auseinanderliegende Texte zusammengeführt, beschrieben werden. Insgesamt werden Zusammenhänge zwischen Gesellschaft und Literatur vorausgesetzt, ihre Wechselbeziehungen in die Darstellung einbezogen. Insofern spiegeln alle vier Bücher literatursoziologische Aufmerksamkeit.

[1] Tendenzen der deutschen Literatur seit 1945, hrsg. v. Thomas Koebner. Stuttgart: Kröner 1971. X, 559 S. Lw. 22,–. – Die deutsche Literatur der Gegenwart. Aspekte und Tendenzen, hrsg. v. Manfred Durzak. Stuttgart: Reclam 1971. 468 S. Kart. 22,80. – Konrad Franke, Die Literatur der Deutschen Demokratischen Republik. Autoren, Werke, Themen, Tendenzen. München: Kindler 1971. 622 S. Lw. 96,–. – Fritz J. Raddatz, Traditionen und Tendenzen. Materialien zur Literatur der DDR. Frankfurt: Suhrkamp 1972. 696 S. Kart. 24,–.

Koebner im Vorwort zu *„Tendenzen der deutschen Literatur seit 1945"*: „Ästhetische Tendenzen können nur in ihrem historischen und sozialen Beziehungsfeld lokalisiert werden. Daher versteht sich dieses Buch als ein Versuch symptomatischer Geschichtsschreibung: an dem Symptom Literatur den Prozeß der Geschichte aufzuzeigen." Dieser Anspruch ist größer als seine Ausführung, denn eben dies, ein durchlaufender Prozeß, das Ineinandergreifen und Auseinanderlaufen und Weiterlaufen der literarischen Entwicklung, zumal als Spiegelung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Prozesses, kommt nicht zustande, weil eine zusammenfassende Betrachtung und Auswertung der Teilergebnisse am Ende fehlt. Was geboten wird, sind wichtige, zum Teil mit viel Wissen und Sachverstand ausgearbeitete Aspekte zu Lyrik, Prosa, Drama, zu Sprachwandel und Formen des Engagements, zu literarischen Gruppen und literarischem Markt. Über das „Naturgedicht" der Nachkriegslyrik hinaus gab es aber längst andere Versformen, das konkretistische, das politische, das die Sprache thematisierende Gedicht, den agitatorischen Vers, ja geradezu eine Auflösung der gesamten Lyrik, die die „Naturlyrik" zwei Generationen zurückließ. Darüber gibt Koebners Buch keine Auskunft. Auch die nach 1945 neu entstandene Kurzgeschichte und jüngere Kurzformen der Prosa, für die es noch kaum Namen gibt, sollte man, zwischen Roman und Trivialprosa, nicht verschweigen. Kein Gesamtbild also, aber ein beachtenswertes Spektrum in Ausschnitten entsteht.

In den Aspekten und Tendenzen, die speziell an die jüngste Gegenwart heranführen, geht der von *Durzak* herausgegebene Band *„Die deutsche Literatur der Gegenwart"* wei-

ter. Er bringt experimentelle Prosa und politische Lyrik, konkrete Literatur und das Phänomen Pop, gegenüber dem Bewußtseinsstrom und Inneren Monolog bei Koebner Zitat und Montage im deutschen Roman der Gegenwart ein. Der Situation der Germanistik in beiden Staaten, der deutschen Literatur der Schweiz und Österreichs wird je ein Kapitel gewidmet, fünf Kapitel der Rezeption der „deutschen" Literatur in fünf ausländischen Staaten. Die wichtigeren Kapitel, nämlich, wie wurde die westdeutsche Literatur in der Bundesrepublik aufgenommen und wie die ostdeutsche in der Bundesrepublik und umgekehrt, fehlen. Einen Überblick über die Literatur in der DDR gibt hier Raddatz, sozusagen die essayistische Essenz aus seiner Habilitationsschrift, von der gleich noch zu sprechen sein wird. Durzak meint mit Recht, daß die „Topographie", „in der die Linien schon mit Sicherheit gezogen wären", noch nicht sichtbar ist. Aber es wäre ja gerade die Aufgabe eines solchen Bands, Topographie, das heißt Linien, Verbindungen, Gegen- und Parallelströmungen, literarische Ansammlungen, Orte, Gegensätze, Spannungen, Kampf- und Tummelplätze sichtbar zu machen. Durzak im Vorwort: „Würde man literarhistorisch inventarisieren, so käme ein buntschekkiger Katalog von literarischen Moden, Richtungen und Gruppen zustande. Schlagwörter wie ‚Literatur des Kahlschlags', ‚Trümmerliteratur', ‚Literatur der Wohlstandsgesellschaft', ‚existentialistische' und ‚absurde Literatur', ‚Literatur des politischen Engagements', ‚Beschreibungsliteratur', ‚Literatur des Dokumentarischen', ‚Literatur der verabsolutierten Sprache', ‚Literatur, die sich als Literatur aufzuheben versucht' würden aneinander gereiht." Warum an erster Stelle „Moden" steht, ist mir nicht einsichtig. Was da in den späten vierziger und beginnenden fünfziger Jahren mühsam einsetzte und sich versuchte, hat mit „Moden" wenig, mit Sprachsuche und Ausdrucksnot sehr viel mehr zu tun. Es kann in einer Darstellung auch nicht um „Inventarisierung" gehen – das betreiben Lexika und vergleichbare Stichwortunternehmen –, wohl aber um die Frage: Wie kam es denn zu dieser „Literatur des Kahlschlags" oder „Trümmerliteratur"? Wo war sie, bei welchen Autoren, in welchen literarischen Gattungen, wie wurde sie abgelöst, weiterentwickelt, sagen wir, bei Heinrich Böll oder Wolfdietrich Schnurre? Wo und wie lang gab es bei uns „existentialistische Literatur", ab wann „absurde"? In welchem Verhältnis zum Schwinden des „Sinn"-Bezugs der Gesamt-Gesellschaft steht das Anwachsen und Interesse an „absurder Literatur"? Wie verhält sich der Realismus der Beschreibung, den die jungen Autoren nach 1945 erst lernen mußten, gegen die in den späten fünfziger Jahren einsetzenden „Sprachspiele" und wie kommt es, daß beide überholt wurden von Resignation und Agitation, daß so vieles gleichzeitig und nebeneinander und in scharfer Polarisierung gegeneinander steht?

Weder bei Koebner noch bei Durzak ist ein Kapitel über religiöse Literatur oder Religiöses in der Literatur zu finden, als hätte es den späten Döblin und Langgässer oder Le Fort hier und Nelly Sachs oder Paul Celan dort nie gegeben. Die Auslassung entspricht dem literarhistorisch und literarkritisch tabuisierten Religiösen. Nicht zufällig wird weder bei Koebner noch bei Durzak nach den Bezugspunkten dieser Literatur, des artikulierten und nicht artikulierten Unbehagens gefragt. Bezeichnenderweise wird auch in keinem der beiden Bücher die neue „Literatur der Arbeit" gesichtet. Es ist also, mit wenig Ausnahme, immer noch und nur von der hohen Literatur die Rede, von der Literatur der wenigen, die mit alt- und neu-akademischem Anspruch für sich und die anderen „Aufklärung" beanspruchen. Den Zwiespalt zwischen Kunst und Volk, den Intellektuellen und der arbeitenden Masse will man in der DDR-Literatur nach Kräften überwinden – wobei sich freilich politisch und literarisch neue Probleme zeigen.

Im ganzen gesehen ergänzen sich die von Koebner und Durzak herausgegebenen Bände in glücklicher Weise. Koebner ergänzt den hohen Literaturbegriff durch einen Aufsatz über Massenliteratur, Durzak die frühe „Naturlyrik" bei Koebner durch einen über die, später einsetzende, politische Lyrik. Nur

zweimal, im Fall der neuen „Picaro"-Literatur und der gegenwärtigen Buchkritik, wird ein Thema bei beiden Herausgebern dargestellt. Sie sind von solchem Niveau, daß man sie mit Vergnügen nebeneinander liest. Die im ganzen zu kurz kommende Entwicklungslinie von 1945 bis 1970 erscheint am ausdrücklichsten in Frank Trommlers mehr als hundertseitigem Beitrag über „Entwicklungsprobleme der Nachkriegsliteratur in Ost und West" (bei Koebner), souverän, wie immer, in Hans Mayers (bereits veröffentlichtem) Essay „Zur aktuellen literarischen Situation" (bei Durzak). Mayer erinnert sich des Rundfunkvortrags von Gottfried Benn über „Die neue literarische Saison" am 28. 8. 1931: Benn: „Hinter einer Vordergrundliteratur, die auch in der jetzt beginnenden Saison allen zum Trotz den Markt, das Geschäft, die Zeitungen und die Gesellschaft beherrschen wird, spielt sich ein echter literarischer und weltanschaulicher Kampf ab, steht eine Problematik, die namentlich die junge Literatur noch mehr beschäftigen wird. Bringen wir dieses Problem auf eine kurze Formulierung, so ist sein Inhalt der Gegensatz zwischen der kollektivistischen und der artistischen Kunst". Mayer sah hellsichtig, daß dieser mittlerweile vierzigjährige Satz noch immer gilt. Hat der Mensch in dieser Zeit noch das Recht, individuelle Probleme zu empfinden – oder darf es nur noch kollektive geben? Ungelöst literarisch und literarkritisch: das Verhältnis Individuum – Gesellschaft. Trotz sehr guter Einzelbeiträge wurden die Entwicklungslinien seit 1945 und ihr Spannungsfeld bei Koebner und bei Durzak nicht genügend dargestellt. Im übrigen ist auch bei Durzak trotz des Titels von Vergangenheit, nicht von „Gegenwart" die Rede, von Vergangenheit freilich, die in die Gegenwart hineinreicht. Ging es wieder einmal um verlegerische Aktualisierung durch Titelgebung?

II.

Über die Literatur in den USA, in Frankreich oder England erfährt der Feuilletonleser einer Tageszeitung hierzulande mehr als über die auch deutsche Literatur der DDR. Das liegt an der Verschiedenheit der Gesellschaftssysteme, der mangelnden Durchlässigkeit, an der Ausrichtung der öffentlichen Interessen. Man kennt zwar einige Namen. Aber die Bekanntschaft bleibt im einzelnen, Unverbundenen, ohne Wissen um den gesellschaftlichen und literarischen Hintergrund. In diese Lücke stoßen fast gleichzeitig zwei gewichtige Werke. Von *Konrad Franke: „Die Literatur der Deutschen Demokratischen Republik"*, ein illustrierter Großband, der erste in Kindlers Reihe „Literaturgeschichte der Gegenwart". Von *Fritz-Joachim Raddatz: „Traditionen und Tendenzen. Materialien zur Literatur der DDR"*. Das Buch ist eine überarbeitete Fassung der bei Hans Mayer an der TU in Hannover angenommenen Habilitationsschrift.

Franke verfährt mehr enzyklopädisch, stellt die Autoren und Werke in ihrer Gesamtheit dar. Er gliedert chronologisch und nach literarischen Großgattungen. Innerhalb der Lyrik, Prosa, Dramatik unterscheidet er jedesmal eine erste, zweite, dritte Generation von Schreibenden. Daraus ergibt sich ein unterschiedliches Erleben des Zweiten Weltkriegs, ein unterschiedliches Erinnern der Zeit und des Verhältnisses zum Sozialismus als Staat, zur DDR als Heimat und Nation. In einem annalistisch angelegten „Panorama" dokumentiert Franke eingangs auf über 180 Seiten die Entwicklung der Kulturpolitik in der DDR und ihren Einfluß auf die Literatur. Ein ungewöhnlich breites Material wird hier aufbereitet. Franke im Vorwort: diese Literaturgeschichte „versucht an Beispielen zu zeigen, welche Forderungen der sozialistische Staat an seine Schriftsteller stellt und wie die Schriftsteller diesen Forderungen nachkommen. Die Arbeiten der vorgestellten Schriftsteller sind an der Frage gemessen worden: Bildet, vertieft, erweitert das Werk das Bewußtsein des Lesenden – das Bewußtsein von sich selbst und das Bewußtsein, Teil einer veränderbaren Welt zu sein?"

Raddatz verfolgt mit seiner Untersuchung eine mehr exemplarische und analytische Ab-

sicht. Auch er beginnt mit einem grundsätzlichen Kapitel über das Spannungsfeld des Autors im parteiideologischen Denken und Verordnen. Zwar bezeichnet er seine Arbeit im Untertitel als „Materialien" und im Handzettel für den Leser als „Information". Aber er verarbeitet beides bewußt zu Autoren- und Werkporträts, ihre verschiedenen Aspekte zu einem Gesamtporträt der Literatur in der DDR. Auch Raddatz gliedert in Lyrik, Prosa, Dramatik. Aber er wählt aus, Autoren und Werke. Er behält stets die Spannungen zwischen literarischer Tradition und politischer Revolution im Auge, zwischen sich verfestigendem Staatsmarxismus und literarisch sich reibendem Ich, zwischen doktrinärer Ideologie und literarischer Utopie. Werkprozesse werden sichtbar, sehr kritische literarische Wertungen. Sein Arbeitsprogramm: „Das marxistische Konzept einer dialektisch wirksamen Aktivität zwischen Überbau und Basis – womit der Literatur eine spezifische Rolle zugewiesen ist – zwingt dazu, in Analyse wie Information zahlreiches Material einzubeziehen: nicht nur Romane, Dramen oder Gedichte also werden miteinander in Beziehung gesetzt, sondern auch Glossen, Interviews, kulturpolitische Dekrete, Leserbriefe oder Theaterprogrammhefte." Auf illustrierende Weise setzt der Kindler-Verlag in Frankes Buch die Wiedergabe von Autorenfotos, Buchumschlägen, Programmseiten ein – die aber als Illustration in den Text als solchen nicht einbezogen sind.

Beide Autoren, Franke und Raddatz, machen deutlich, daß 1949 von Parteiseite (Gründungsjahr der DDR) eine erste kulturpolitische Zäsur gesetzt wurde und daß 1959 mit dem sogenannten „Bitterfelder Weg" die literarische Engführung, das heißt der gesellschaftsfördernde Charakter der Literatur programmiert wurde. Am 15. Januar 1959 verkündete Walter Ulbricht vor dem Zentralkomitee: „... entscheidend ist, daß auf allen Gebieten der Literatur und Kunst die Linie der Partei für die Entwicklung einer großen und weiten sozialistischen Nationalkultur zur führenden Linie gemacht wird." Auf der ersten Bitterfelder Konferenz im April des gleichen Jahrs forderte Ulbricht die anwesenden Schriftsteller und Arbeiter auf, „die aus der Klassengesellschaft übernommene Trennung zwischen Kunst und Volk zu überwinden". Literarische Betätigung und Publikation wurde zunehmend nur noch innerhalb des Systems und zur Stützung des Systems erlaubt.

Ein Stichwort wie „Sozialistischer Realismus" läßt sich mit Hilfe des Registers bei Franke mühelos nachschlagen. Man findet eine Fülle von Belegen, die bis zur sowjetischen Diskussion in den frühen dreißiger Jahren zurückreicht. Sozialistischer Realismus versteht sich als Gegensatz zu Formalismus und Subjektivismus. Er verlangt in Kunst und Literatur Parteilichkeit im Sinn des sozialistischen Staatsmarxismus, Volkstümlichkeit, Zeitnähe, Optimismus, Lebenshilfe, keine unlösbaren Konflikte, eine auf die Gesellschaft bezogene, aus ihr entspringende, allgemein verständliche Literatur, keine endlosen inneren Monologe, Reflexionen als Ausdruck der Ratlosigkeit und des Zweifels, vielmehr eine ordentliche Erzählfabel mit eindeutigen Helden und dem Sieg der guten Helden und der guten Sache am Ende. Erbauungsliteratur, Unterhaltungsliteratur, Bestätigungsliteratur alles in allem.

Die Kenntnis des Stichworts vorausgesetzt, findet man „Sozialistischen Realismus" bei Raddatz in der Auseinandersetzung, der sogenannten „Expressionismusdebatte", zwischen Anna Seghers und Georg Lukács 1938, in der leider nicht ausdrücklich analysierten Position Brechts, die sowohl in der Gegnerschaft zu Lukács wie zum russischen Stanislawski-Theater bestand. Der Sache nach, wenn auch nicht so ausdrücklich analysiert, wie man das von einer Habilitationsschrift bei Hans Mayer erwarten würde, laufen bei Raddatz die drei Großgattungen positivkritisch in dieser Richtung. Er überschreibt das letzte Kapitel Lyrik: „Eine neue Subjektivität formt die neue Realität", das abschließende Prosakapitel: „Eine neue sozialistische Literatur entsteht." Nicht ganz so konsequent überschreibt er das – gegenüber Lyrik und Prosa – schwächere Dramenkapitel:

„Sozialistische Klassik – Die ‚Große Figur'". Überlebensgroß steht über Drama und Theater die Lehrgestalt und das Werk Brechts, der seine Produktivität gerade nicht aus dem „Sozialistischen Realismus", nicht aus dem Leben im marxistischen Staat empfing. Die Stärke bei Raddatz besteht – trotz gelegentlich zu langer Zitatpassagen – in der Deutung und Wertung seiner Autoren, die meist auch den Werkprozeß sichtbar macht. Seine Überschriften sind nicht einfach enzyklopädisch-material, sondern z. B. „Auf der Suche nach Deutschland: Johannes R. Becher". Oder „der ambivalente Sozialismus: Anna Seghers". „Zögerndes Ja-Sagen, beginnende Resignation: Erwin Strittmatter, Alfred Wellm." Raddatz macht auf die eigenartige Situation der älteren DDR-Schriftsteller aufmerksam. Im Kampf gegen den Faschismus und um das eigene Überleben waren sie literarisch stark. Zu Insidern und Vertretern ihrer Gesellschaft gemacht, werden sie literarisch schwach, gegen Wirklichkeit blind, gegen Sprache taub.

Die fast gleichzeitig erschienenen Bücher von Franke und Raddatz ergänzen einander in glücklicher Weise; Franke Raddatz enzyklopädisch, lexikalisch, Raddatz Franke durch intensivierende Auswahl, Deutung, Wertung. Nach Ausweis der Literaturverzeichnisse stellen die beiden Bände auch für die Literarhistorie und -kritik der DDR die erste Gesamtübersicht seit 1945 her. Beide Autoren machen deutlich, daß eine sozialistische Literatur entstanden ist. Wir sollten sie zur Kenntnis nehmen. Die Materialbücher liegen bereit.

Paul Konrad Kurz SJ

Das erste internationale Lexikon der Psychologie

Die Psychologie hat eine lange Vergangenheit, aber eine kurze Geschichte, soll H. Ebbinghaus, der erste systematische Erforscher des Gedächtnisses, um die Jahrhundertwende gesagt haben. Tatsächlich ist sie trotz der Schrift des Aristoteles über die Seele eigentlich noch keine hundert Jahre alt. Denn seit der Einführung der systematischen Beobachtung, des Experiments und der Entwicklung quantifizierender Methoden hat sich die Psychologie von der Philosophie abgesetzt und Eigenständigkeit gefunden. Die Kontroverse der Jahrhundertwende, ob Psychologie Geisteswissenschaft oder Naturwissenschaft sei, interessiert heute kaum noch oder ist vielerorts eindeutig zugunsten naturwissenschaftlicher Forschungsmethoden entschieden worden. In seiner kurzen Geschichte der Psychologie schreibt Michael Wertheimer, der Sohn eines berühmten Vaters (München 1971, 193): „Heute ist es ein Atavismus, von irgendeiner Unterabteilung der Psychologie als von ‚Experimentalpsychologie' zu sprechen; es gibt keine Experimentalpsychologie mehr als abgegrenztes Forschungsgebiet. *Alle* Bereiche der Psychologie sind heute den empirischen Methoden erschlossen." Oft gilt dies allerdings mehr grundsätzlich als praktisch; denn vielfach müssen die notwendigen empirischen Methoden erst noch gefunden bzw. erprobt werden.

Die eindeutige Orientierung an empirischer Methodik brachte der Psychologie manche Vorteile, unter anderem größere Systematik in der Forschungsarbeit, größere Exaktheit der Ergebnisse und, last not least, die Anerkennung als moderne Wissenschaft. Aber die Bestimmung des Forschungsgegenstands durch die Methoden führte zur Einengung in der Problemstellung. Eine Frage ist nur dann wissenschaftlich interessant, wenn es zu ihrer Lösung eine Methode gibt. Diese Selbstbescheidung ist sicher berechtigt, kann aber in der Psychologie nicht allgemeines Gesetz sein. Als praktische Wissenschaft muß sie stets auch die akuten Bedürfnisse des Individuums und der menschlichen Gemeinschaft berücksichtigen. Darum wendet sie vielfach Methoden an, die sich in der Praxis als nützlich erwiesen haben, ohne daß ihre Gültigkeit wissen-

schaftlich nachgewiesen werden konnte. Diese nichtwissenschaftliche Praxis ist zwar dem Wissenschaftler eine Dorn im Auge, aber in vielen Fällen zugleich ein Stachel, der die Forschung vorantreibt.

In den letzten hundert Jahren ist die Psychologie empirisch geworden. Damit verbunden ist eine andere Tatsache: Europa, die Lehrmeisterin der Anfänge, ist zur Schülerin geworden. Die Hauptzentren psychologischer Forschung befinden sich heute in den USA, und der mögliche Einfluß der russischen Psychologie läßt sich noch nicht abschätzen. Das wissenschaftliche Gespräch nicht nur zwischen den Nationen, sondern zwischen den Kontinenten ist notwendig geworden, wird aber immer noch zu wenig gepflegt und erweist sich, u. a. wegen der verschiedenen Denk- und Forschungsansätze, als ziemlich schwierig.

Das vom Verlag Herder auf drei Bände geplante Lexikon der Psychologie[1] unternimmt als erstes den Versuch, durch internationale Zusammenarbeit über die Ergebnisse moderner psychologischer Forschung zu informieren (internationale Herausgeberschaft; Erscheinen in englischer, französischer, spanischer, portugiesischer und italienischer Sprache vorgesehen).

Über die Hälfte aller Beiträge wurde von nichtdeutschen Psychologen, hauptsächlich aus dem angelsächsischen Sprachraum, geschrieben. Behandelt werden die klassischen Bereiche psychologischer Forschung: Wahrnehmung, Denken, Lernen, Motivation, Psychophysik, Ausdruck, Persönlichkeit, Entwicklung. Dazu kommen Sozialpsychologie, klinische Psychologie, Psychopathologie und Diagnostik, die verschiedenen Formen angewandter Psychologie (pädagogische, Arbeits-, Betriebs-, Berufspsychologie), Kunst-, Literatur-, Musikpsychologie und Parapsychologie, Tiefenpsychologie, Psychotherapie und Verhaltenstherapie. Der experimentalpsychologischen Grundrichtung entsprechend nehmen Fragen der Biologie, Zoologie, Physiologie, der Statistik, Faktorenanalyse, Informationstheorie, Kybernetik und Programmierung einen breiten Raum ein. Auch Artikel über wichtige Forschungsrichtungen und Schulen in Vergangenheit und Gegenwart (bisher u. a. Behaviorismus, Funktionalismus, Gestalttheorie, Phänomenologie), über bedeutende Forscherpersönlichkeiten und ihre Theorien (bisher u. a. Ebbinghaus, Adler, Freud, Jung, Fechner, Hull, James, Pawlow) fehlen nicht; nach Herbart sucht man allerdings vergebens.

Ein besonderer Vorzug des Lexikons sind die über 250 Rahmenartikel. Sie informieren über größere Zusammenhänge, z. B. Entwicklungspsychologie, Geschichte der Psychologie, Leib-Seele-Problem, Philosophie und Psychologie, Forensische Psychologie, Lerntheorien, oder wichtige Einzelthemen wie Angst, Aggression, Depression, Neurose, Projektive Verfahren usw.

Die Fülle der angebotenen Information ist imponierend, der Überblick über die Arbeitsgebiete moderner Psychologie ist umfassend, soweit dies im Augenblick überhaupt möglich ist. Daß dabei auch Mängel zutage treten, wird niemand wundern, der die Schwierigkeiten der Organisation und Koordination eines Lexikonwerks kennt. Man vermißt dieses oder jenes Stichwort (z. B. Brain Storming, Counseling, Egozentrismus, exogen, Extraversion, Geisteskrankheit, Identität). Manche Artikel bieten nur einseitige, schulorientierte Information, z. B. Angst, Identifikation, Projektion (vgl. als Gegenbeispiele: Ich, Konflikt, Faktorenanalyse). Bei Artikeln nichtdeutscher Autoren fehlen Hinweise auf – vorhandene – deutsche Literatur (z. B. Einstellung, Gewissen). Ohne die Problematik von Literaturhinweisen bei Lexikonartikeln zu verkennen, wünschte man sich doch zuweilen davon etwas mehr. Z. B. bei Beratung, Couéismus, Benton-Test, Dominanz, Dominanzstreben, Ekklesiogene Neurosen, Kurztherapie fehlen sie völlig. Gelegentlich bietet auch die Neigung gewisser Autoren, die Bedeutung von psychologischen Daten oder Theorien zu minimalisieren nur deswegen,

[1] Lexikon der Psychologie. Hrsg. v. W. Arnold, H. J. Eysenck und R. Meili. Bd. 1–2: AAM bis Prompting. Freiburg: Herder 1971. Lw. je 78,–.

weil eine befriedigende wissenschaftliche Validierung bisher nicht möglich war, Anlaß zur Kritik.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen kann man das Erscheinen dieses Lexikonwerks nur begrüßen. Der Verlag Herder hat damit ein Nachschlagewerk geschaffen, das bald nicht allein für den Fachpsychologen, sonder auch für Pädagogen, Psychiater, Psychotherapeuten, Juristen, Sozialarbeiter sowie für Philosophen und Theologen in ihrem Gespräch mit der modernen Psychologie unentbehrlich sein wird.

Norbert Mulde SJ

BESPRECHUNGEN

Literatur

Literaturlexikon 20. Jahrhundert. 3 Bände. Hrsg. v. Helmut OLLES. Reinbek: Rowohlt 1971. 312, 313–584, 585–830 S. Kart. je 7,80.

Olles hat sich als Herausgeber des Herder-Taschenbuchs „Kleines Lexikon der Weltliteratur im 20. Jahrhundert" (1964) bereits einen Namen gemacht. Das neue Taschenbuch-Lexikon ist sehr viel umfänglicher. Über das Auswahlprinzip gibt Olles im Vorwort Rechenschaft. Autoren, die nach 1945 ihr Hauptwerk schrieben, sind zahlreicher dokumentiert als solche, deren Hauptwerk aus dem Anfang des Jahrhunderts stammt, deutschsprachige Autoren mehr als fremdsprachige. „Der Akzent liegt auf der Information über Leben und Werk, nicht zuletzt auf der knappen Inhaltsangabe der Hauptwerke; unverbindliche Wertungen sollten vermieden werden." Der letzte Satz ist sehr vage. Kriterien der Wertung werden nicht genannt, sind offenbar auch den Beiträgern nicht mitgeteilt worden und fallen demgemäß sehr verschieden aus. Eine vollständige (nicht in jedem Fall erreichte) Bibliographie der Autorenwerke wurde angestrebt, Sekundärliteratur in Auswahl mitgeteilt. Auch Essayisten, Literaturwissenschaftler, Kritiker wurden in das Lexikon einbezogen. Die Ungerechtigkeit beginnt. Warum den Literarhistoriker und Kritiker Hans Mayer, nicht aber Wilhelm Emrich? Warum den Kritiker Günter Blöcker, aber nicht Heinrich Vormweg? Warum den polnischen Philosophen Leszek Kolakowski, aber nicht den Prager Literaturhistoriker und marxistischen Kritiker Eduard Goldstücker? Warum Maria Frisé als Autorin eines einzigen Erzählbands, nicht aber den mehrfachen Autor Herbert Achternbusch? Warum Friedericke Mayröcker, nicht aber Angelika Mechtel? Warum Elisabeth Borchers, nicht aber die Könner der literarischen Reportage und Protokolle Günter Wallraff und Erika Runge? Warum den Berliner Frühexpressionisten Ernst Blass, nicht aber den Autor und Friedenspreisträger Max Tau? Warum den Schweizer Professor und Schriftsteller Robert Faesi, nicht aber den deutschen Professor, Erzähler, Lyriker, Bühnenautor Ernst Wilhelm Eschmann? Ein Kenner der internationalen Literatur notierte das Fehlen der arabischen Gegenwartsautoren. Ein Slawist stellte auf dem Gebiet russischer und tschechischer Literatur viele Detailfehler fest. Dazu ist zu sagen, daß ein Literaturlexikon immer auch ein Spiegel und Produkt des literarischen Niveaus des Herausgeberlands ist.

Eine Neubewertung von Autoren und Werken, kritische Sichtung der Säulenheiligen heutiger Literaturbetrachtung, Aufwertung oder Neuentdeckung unmodischer Autoren, konnte von diesem, offenbar unter Zeitdruck entstandenen, Taschenbuch-Lexikon nicht geleistet werden. Die Artikel des Herausgebers über Beckett und Brecht gehören mit zu den besten. Daß der nichtssagende Nelly Sachs-Artikel bei soviel Sachs-Kennern in der Bundesrepublik aus einem unbekannten Wiener Lexikon abgeschrieben wurde, ist eine Schande.

Jedes Lexikon steht in einer Proportion zwischen dem, was es gibt, und dem, was es nicht gibt. Sie fällt, trotz Einschränkungen, im ganzen positiv aus. Nachdem dtv den von Wilpert herausgegebenen, 1963 bei Kröner erschienenen Autorenband der Weltliteratur, 1970 ohne Neubearbeitung nachdruckte, ist das von Olles redigierte rororo-Lexikon eine preiswerte erste Hilfe, Handreichung für Erstinformation. *P. K. Kurz SJ*

Protokoll zur Person. Autoren über sich und ihr Werk. Hrsg. v. Ekkehart RUDOLPH. München: List 1971. 171 S. Kart. 14,80.

Autoren über sich selbst, das ist immer interessant, zumal, wenn die Selbstaussage durch die mäeutische Hilfe eines klugen, auf Person und Werk eingestellten Gesprächs-

partners zu Protokoll gebracht wird. Horst Bienek hatte mit seinen „Werkstattgesprächen mit Schriftstellern" vor zehn Jahren einen ungewöhnlichen Erfolg. Der List-Verlag ist in Sachen Selbstporträts zeitgenössischer Autoren in seiner Taschenbuch-Produktion bereits zweimal erfolgreich eingestiegen (Nr. 257, Hrsg. K. Ude, Nr. 325, Hrsg. U. Schultz). Die neuen „Protokolle zur Person" sind Gespräche mit Schriftstellern, die Ekkehart Rudolph vom Süddeutschen Rundfunk in einer Sendereihe im Studio führte. Die zu Buch gebrachte Auswahl, vom Tonband abgenommen und überarbeitet, enthält die Gespräche mit Hans Bender, Heinrich Böll, Gisela Elsner, Günter Grass, Peter Härtling, Marie Luise Kaschnitz, Siegfried Lenz, Wolfdietrich Schnurre, Friedrich Torberg, Martin Walser, Gabriele Wohmann, mit Autoren also verschiedenster Herkunft und literarischer Ausrichtung, aber alle sehr renommiert. Rudolph informiert einleitend jeweils über das Werk des zum Gespräch geladenen Autors. Er fragt nach seiner Herkunft, wie er (oder sie) zum Schreiben kam, seine Figuren und erzählerische Einstellung sieht. Alles sehr knapp, sehr klug in Gesprächsführung und Antwort, den Kritiker stimulierend, den Leser zum Lesen verlockend. Ein Buch, das die Kluft zwischen Publikum und Autoren überwinden hilft. Es wäre schön, wenn Herausgeber und Verlag sich entschließen könnten, einmal eine Reihe weniger bekannter, noch oder schon wieder am Rand des literarischen Betriebs stehender Autoren vorzustellen. Das Wagnis müßte nach diesem guten Wurf verlegerisch gelingen. *P. K. Kurz SJ*

Knörrich, Otto: *Die deutsche Lyrik der Gegenwart (1945–1970).* Stuttgart: Kröner 1971. 394 S. Lw. 17,90.

Daß ausgerechnet ein Gymnasialprofessor die Geschichte der deutschen Lyrik seit 1945 schreibt, überrascht und zeigt zugleich das mögliche gymnasiale Niveau. Knörrich, Gymnasialprofessor am Peutinger-Gymnasium in Augsburg, versucht, mit beträchtlichem Problembewußtsein gegenüber dem vielfältigen Gegenstand eine historisch „ordnende, gliedernde, verbindende Zusammenschau" der deutschen, vorab westdeutschen Lyrik seit 1945. Er charakterisiert ungefähr fünfzig Lyrik-Autoren, von denen er die meisten durch Text- und Interpretationsbeispiele abstützt. In einem ersten Kapitel gibt er einen Überblick über den Lyrik-Begriff heute. Danach gelingt es ihm, bei erstaunlicher Materialkenntnis, auf hundert Seiten (in Kröners Taschenbuchformat) die geschichtliche Entwicklung der deutschen Lyrik seit 1945 in Text und Theorie ins Auge zu fassen und darzustellen. Die Masse der Autoren und Werke ordnet er vier großen Überschriften unter: I. „Lyrischer Traditionalismus: Ausklang und Übergang", II. „Nach dem Expressionismus: Naturlyriker und ‚Metaphysiker'", III. „Nach Dada und Surrealismus", IV. „Lyrik und Gesellschaft: Das politische Gedicht".

Es gibt begreiflicherweise Auslassungen von Autoren, die man ungern ausgelassen sieht, Peter Gan am Anfang, Horst Bienek (er bleibt trotz Nennung undargestellt) in der Mitte, Renate Rasp, Rolf D. Brinkmann, Peter Handke gegen Ende. Daß, im Gegensatz zu den älteren, die jüngeren DDR-Autoren ausgelassen werden (z. B. Reiner Kunze, Karl Mickel, Volker Braun) und warum, wäre besser gesagt worden. Thematisch fällt gänzlich das Pop-Gedicht aus. Auch das Agit-Prop-Gedicht der „Kürbiskern"-Autoren und im Agit-Prop-Song (bei Degenhardt oder Süverkrüp) hätte mehr zur Sprache kommen können. Über das Problem der ästhetischen Formalisierung des politischen Textes hat Peter Handke exakt reflektiert.

Es gibt gelegentliche Fehlurteile des Autors, öfters unscharfe Aussagen. Ein Fehlurteil ist es, bei Christine Lavant, die gerade die Volksschule hinter sich brachte, von „intellektueller Artistik" zu reden, sie, die elementare, aber gänzlich ungebildete Autorin überhaupt neben die beiden gebildeten Nelly Sachs und Marie Luise Kaschnitz zu setzen. Hier wie andernorts zeigt sich die fällige Einordnung des Autors, in diesem Fall in das Kästchen „Überwindung der Tradition", als Problem. Das „gleich" oder „ähnlich wie" erweist sich,

bei so viel Verschiedenheit an lyrischem Temperament und Biographie, als Falle. Der Autor erweckt, vielleicht gegen seinen Willen, öfters den Eindruck, als ob Nähe zur Tradition schon an sich ein negatives Kriterium für ein Gedicht sei. Die qualitative Frage, die Frage der Intensität eines Gedichts, wird nicht genügend deutlich. Es müßte stärker herausgearbeitet werden, daß ein „Seinsgedicht" in einem Ordinatennetz, ein direkt politisches Gedicht in einem ganz anderen steht, daß sich je nachdem die Basis des Gedichts und das Gegenüber gänzlich verändern. Das Seinsgedicht hat primär Tiefenspannung, ist primär individualistisch, das politische Gedicht hat primär Flächenspannung, ist primär kollektivistisch. Das Stichwort für die lyrische Haltung des Schreibers und Empfängers im ersten Fall heißt „Wandlung" (auch Beschwörung), im zweiten „Veränderung" (auch Gesellschaftskritik).

Die Leistung von Knörrich besteht in der Sammlung, im Überblick, im Ordnungsversuch. Daß dabei die Quadratur der lyrischen Kreise nicht gelungen ist, verwundert nicht. Der lyrischen Aspekte und Linien sind zu viele. Das Kompendienhafte und Eindeutige des Buchs ist zugleich seine Stärke und seine Schwäche. Neue Wertungen oder neue Entdeckungen geschehen nicht. Mit dem Nutzwert schulischer Verwendbarkeit sollte die Verschulung der Lyrik nicht einhergehen. Lyrik ist immer noch und trotz allem Existenz und Form. Wie das Monologische und das Dialogische gleichzeitig und gegeneinander laufen, wäre deutlicher zu zeigen.

P. K. Kurz SJ

ARNTZEN, Helmut: *Literatur im Zeitalter der Information.* Aufsätze, Essays, Glossen. Frankfurt: Athenäum 1971. 389 S. Paperback. 36,–.

Vom Titel her schließt der Leser auf Darstellung von und Auseinandersetzung mit nächster Gegenwartsliteratur. Der Schluß stimmt nicht. Wahrscheinlich wurde der Titel aus verlegerischen Gründen gewählt. Arntzen, Professor für neuere deutsche Literatur in Münster, wurde durch seine Arbeiten über satirischen Stil bei Musil und die deutsche Komödie bekannt. Er vereinigt in diesem Buch eine Anzahl literaturwissenschaftlicher Aufsätze, Essays für Funk und Monatsschriften, Glossen. Die Verbindung von Literaturwissenschaft mit Publizistik zeigt den jüngeren Typ des Germanistikprofessors, der seine Historie mit der Gegenwart, sein Forschungsreferat mit (begründeter) Polemik (gegen Deschners „Talente, Dichter, Dilettanten") zusammenbringt, der die Grundsatzdiskussion um Germanistik ebenso kennt wie er selbst schreiben kann. Die Autoren, mit denen sich Arntzen beschäftigt, reichen von Lessing und Lichtenberg zu Wedekind und Sternheim, Hofmannsthal, Kafka, Musil, Karl Kraus, die Gegenstände von der Aufklärung, Satire, Komödie bis zu Kolportage und Aphorismus, zu Literatur als öffentliche Meinung und Sprache. Die Mitte des Buchs machen Musil und seine Zeitgenossen aus. Davor liegt das Thema Aufklärung, dahinter die Betrachtung nicht-hoher Literatur und Sprache. Die spezifische Problematik von Literatur im Zeitalter der Information ist nicht ausdrücklich thematisch geworden, aber methodisch impliziert. Sehr lesenswerte Aufsätze und Kritiken für Kenner.

P. K. Kurz SJ

Basis. Jahrbuch für deutsche Gegenwartsliteratur. I (1970), II (1971). Hrsg. v. R. GRIMM und J. HERMAND. Frankfurt: Athenäum 1970, 1971. 252, 313 S. Kart. je 18,–.

Vor Zeiten mußte man von „Gehalt", „Gestalt" oder „Form" in der Germanistik reden; heute haben diesen Stellenwert der Pflichtbegriffe Vokabeln wie „Information" oder „Basis" übernommen. Die beiden Herausgeber, sehr Buch-produktive, in den USA lebende junge Germanisten, entdeckten eine literarische Lücke, nämlich eine akademisch-kritisch fundierte Auseinandersetzung mit Gegenwartsliteratur. Sie versammeln zehn Aufsätze zu literarischen Themen und Werken, die literarkritisch und feuilletonistisch bereits dargestellt, im laufenden Germanistik-Betrieb aber vorerst noch wenig Chance haben. Die Aufsätze reichen von Pop (der Aufsatz von Jost

Hermand ist in großen Teilen identisch mit dem im gleichen Jahr bei Durzak, „Die deutsche Literatur der Gegenwart" veröffentlichten) und der Rolle des Films in der Gegenwartsliteratur bis zum Entwicklungsroman in der DDR und Arno Schmidts Roman „Zettels Traum". Helmut Kreuzer reflektiert einleitend die Periodisierung der „modernen" deutschen Literatur. Zehn Rezensionen über literarische Werke und Werke über Literatur beschließen den Band. Die Besprechungen sind allesamt von kritischem Rang. Doch erscheint ihre Auswahl einigermaßen zufällig. Gewichtige literarische Werke von 1969/70 (von Handke über Johnson bis Wohmann und Wiener) bleiben unberücksichtigt. Leider ist der Band nicht mit einer Einleitung oder einem Nachwort versehen, das die Einheit rechtfertigte, Voraussetzungen oder Absicht sichtbar machte. Bio-bibliographische Angaben zu den Verfassern werden nicht gegeben. Die meisten Beiträger sind amerikanische Germanisten.

P. K. Kurz SJ

Kurz, Paul Konrad: *Über moderne Literatur III.* Frankfurt: Knecht 1971. 280 S. Lw. 23,–.

Die im ganzen sehr positive Aufnahme der beiden ersten Bände und ihre Übersetzung ins Englische (Amerikanische) ermutigten den Autor, eine Reihe von Aufsätzen und Manuskripten zu einem dritten Band „Über moderne Literatur" zusammenzustellen. Keine Literaturgeschichte seit 1945, aber der stets neue Versuch, zeitgenössische Autoren, Werke, Aspekte der Literatur wahrzunehmen und kritisch darzustellen. Der Christ steht hier stets in einer doppelten Spannung und Gefahr, daß er entweder die weltliche Literatur nicht wahrnimmt, ihre Aussageformen abwertet, bevor er sich ihnen stellt – oder aber über der weltlichen Wahrnehmung den eigenen Boden und seine Bestellung vergißt. Doch könnte die Spannung auch fruchtbar werden, der viel beschworene „Dialog" – die meisten Christen sind notorische Nicht-Leser – an dieser Stelle geschehen.

Ein Kölner Rundfunkkritiker tadelte an meinem zweiten Band, daß ich mich noch immer nicht mit Böll auseinandergesetzt und Pop nicht zur Kenntnis genommen hätte. In Band III setze ich mich in einem ersten Teil mit Heinrich Böll, dem Werk Friedrich Dürrenmatts, dem Grass der Nach-„Hundejahre" auseinander, stelle die „Jahrestage" von Johnson vor. Im zweiten Teil frage ich „Warum ist die christliche Literatur zu Ende?", die Literatur einer ganz bestimmten christlichen Epoche, nämlich des „Renouveau Catholique" und seiner Revertiten- und Konvertitenliteratur, untersuche den neueren Priesterroman mit der Frage nach der Veränderung des „Priesterbildes", stelle den zeitgenössischen Jesus-Roman im Blick auf die neue Jesus-Welle vor. Ein dritter Teil beschreibt und reflektiert „Tendenzen, die neueste Literatur betreffend", „Beat, Pop und Underground" als beinahe universalen Stil der jungen Generation und als literarische Strömung, allenthalben aufbrechend seit dem Ableben der „Gruppe 47".

P. K. Kurz SJ

Kirche und Theologie

Auer, Alfons: *Autonome Moral und christlicher Glaube.* Düsseldorf: Patmos 1971. 204 S. Kart. 19,80.

Auer rechnet die Säkularisierung des modernen Denkens zu den Zeichen der Zeit, denen sich auch die Moraltheologie nicht verschließen darf. Es ist das Anliegen des vorliegenden Werks, zu zeigen, daß die ethischen Normen nicht unmittelbar aus dem Willen Gottes bzw. aus der Offenbarung kommen, sondern daß es eine „autonome", weltimmanente Moral gibt. Die menschliche Vernunft erkennt den Anspruch der Wirklichkeit auf weitere Vollendung noch vor jeder ausdrücklichen Gotteserkenntnis als unabweisbar.

Diese Auffassung von der Autonomie des Sittlichen soll im weiteren dadurch bekräftigt

werden, daß auch in der Bibel und in der kirchlichen Tradition „Weltethos", d. h. ein der Offenbarung vorgängiges, in der weltlichen Wirklichkeit begründetes Ethos aufgewiesen wird. Im Alten Testament werden Dekalog, prophetische Bücher und Weisheitsschrifttum untersucht. Im Neuen Testament zeigt Auer zunächst, wie Jesus einerseits traditionelles Gedankengut aufnimmt und anderseits neues nur in Form eines spezifischen Sinnhorizonts und neuer Motivationen bringt. Ähnliches läßt sich bei Paulus zeigen. – Besonders interessiert der Exkurs in die Geschichte der Moraltheologie. Von der Patristik an ist in großem Ausmaß außerbiblisches Denken in die christliche Ethik eingedrungen. Es bleibt freilich die Frage, ob diese Elemente wirklich in einen christlichen Sinnhorizont integriert wurden, wenn etwa bei Thomas die Tugenden als Aufbauprinzip seiner Moraltheologie dienen und von Christozentrik oder christlicher Eschatologie wenig zu spüren ist. – In einem letzten Kapitel wird schließlich das Weltethos in der lehramtlichen Praxis und in der moraltheologischen Reflexion untersucht. Dem Lehramt wird eine integrierende, stimulierende und kritisierende Funktion gegenüber dem Weltethos zugeschrieben.

Fragwürdig erscheint am Ganzen die starke Betonung der Dualität von Weltimmanenz und Offenbarung. Läßt sich diese Unterscheidung am Phänomen des Gewissensurteils durchhalten? Läßt sich menschliches Versagen, Schuld, Leid oder Tod rein weltimmanent annehmen und bewältigen? Ist nicht jedes gelebte Ethos in der Geschichte und Gegenwart letztlich religiös fundiert, insofern es immer auf eine absolute Wirklichkeit verweist, die entweder der transzendente Gott oder ein innerweltlicher „Götze" ist? Im übrigen ist das vorliegende Werk trotz einer durchwegs guten und verständlichen Sprache sehr dicht in der Gedankenführung und gibt einen guten Einblick in die gegenwärtige Grundlagendiskussion der Moraltheologie.

H. Rotter SJ

Ruff, Wilfried: *Organverpflanzung.* Ethische Probleme aus katholischer Sicht. München: Goldmann 1971. 178 S. (Das Wissenschaftliche Taschenbuch. Abtlg. Medizin. 11.) Kart. 22,–.

Mit der neuen Reihe „Das Wissenschaftliche Taschenbuch" hat der Goldmann Verlag München ein sehr umfangreiches Programm begonnen. Er plant, jährlich etwa hundert Bände herauszubringen. Das vorliegende Werk behandelt eine besonders aktuelle Problematik, auch wenn es darum im Augenblick in den Zeitungen und Illustrierten etwas stiller geworden ist. Die Forschung geht inzwischen intensiv weiter. Ruff bietet eine gut fundierte und gleichzeitig klare und leicht lesbare Übersicht über die wichtigsten Fragen dieses Bereichs.

In einem ersten Hauptteil wird die Lehre der traditionellen Moraltheologie zur Organverpflanzung dargestellt. Der zweite Hauptteil behandelt dann die medizinischen Aspekte der Transplantation. Ausführlich kommt die Verpflanzung von Nieren, Herz und Leber, sowie einiger weiterer Organe zur Sprache. Die bisherigen Erfahrungen sind noch nicht sehr ermutigend. Die Schwierigkeiten liegen kaum in der operativen Technik, sondern vor allem in der Beherrschung der Abwehrreaktion des Empfängers. Der Schlußteil bringt schließlich eine ausführliche Darstellung der ethischen Fragen. Besonders wichtig scheint uns dabei der gesellschaftspolitische Aspekt, der bei den trotz geringer Erfolgsaussichten sehr aufwendigen Eingriffen zu bedenken ist. Mutig und notwendig ist auch die Frage nach einer erlaubten Verkürzung des Lebens (118–125) und die relativ großzügige Stellungnahme hinsichtlich der Verfügung über das Transplantat und hinsichtlich der juristischen Probleme, die damit zusammenhängen.

Im ganzen ein nützliches und informatives Buch. Schade, daß dem interessierten Leser das Nachsehen der Literaturangaben so erschwert wird! *H. Rotter SJ*

Monden, Louis: *Wie können Christen noch glauben?* Salzburg: Müller 1971. 216 S. Kart.

Als Erkundungszug in der Glaubensphänomenologie (203) meint sich dieser Versuch, der in übersichtlichem Aufbau und zusam-

menhängendem Gedankengang der Sache des christlichen Glaubens heute dienen möchte. Der Tillichsche Begriff des „ultimate concern" (17 u. ö.) bietet dafür nicht nur den Ausgangspunkt, sondern weist gleichzeitig auch auf die phänomenologische Methode hin, der Monden folgen möchte. Zielgedanke ist ihm, was er nach J. T. Ramsey „disclosure" (41 u. ö.) nennt, wobei es ihm vor allem auf eine neue Einsichtsstruktur (42) ankommt. Schon diese Hinweise lassen ahnen, wie sich der Versuch in ständiger Auseinandersetzung mit modernen Positionen entwickelt. Bei der Beurteilung anderer Meinungen ist das Bemühen um richtiges Verstehen hervorzuheben, selbst wenn darunter die Kritik bisweilen etwas zu leiden scheint und das Wohlwollen manchmal sehr weit geht. Im Verhältnis zu den im deutschen Sprachgebiet gewohnten Auseinandersetzungen verschiebt sich hier das Feld der Diskussion beträchtlich, da fast gleichmäßig deutsch-, französisch- und englischsprachige Positionen berücksichtigt sind, nicht zu reden vom Einfluß niederländischer und flämischer Autoren. Von daher kommen unter phänomenologischem Gesichtspunkt eine Reihe auch für den deutschen Sprachraum bedeutsamer und interessanter Ansätze ins Spiel, die der Verfasser nicht nur referiert, sondern für seine Darstellung der Frage selbst auszuwerten sucht. Inhaltlich geht es ihm um „die Begegnung zwischen der Glaubensoffenheit und der in der Geschichte ansprechenden Offenbarung" (177). In drei großen Kapiteln wird dazu „Der Kern des Glaubens", „Glaube, Offenbarung, Geschichte" und „Christliche Offenbarung und gläubige Hermeneutik" behandelt; soviel Begriffe, soviel Probleme. Manches muß darum summarische Zusammenfassung bleiben. Das bietet jedoch die Möglichkeit einer schnellen Orientierung, die dieses Buch auf einen Platz zwischen einer umfänglichen Erörterung und einer allgemeinverständlichen Darstellung christlichen Glaubens heute rückt. Auch wenn der Fachtheologe in dem Versuch manche Anregungen finden kann, richtet er sich doch wohl in erster Linie an alle, die eine Hilfe für ihren persönlichen Glauben suchen und dafür eine gewisse Mühe der Information und des Verstehens auf sich zu nehmen bereit sind. Einige sprachliche Unebenheiten in der Übertragung sowie einige unbedeutende Unklarheiten in der Zitationsweise dürften dieser Absicht nicht schaden können. Gegenüber manchen Sammelbänden oder historisierenden Referaten dürfte dieses Buch jedenfalls die größeren Chancen haben, einen wirksamen Beitrag in diesem Sinn zu leisten.

K. H. Neufeld SJ

REGLI, Sigisbert: *Das Ordensleben als Zeichen in der Kirche der Gegenwart.* Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1970. XVI, 326 S. (Criteria. 1.) Kart. 35,–.

„Die Ordensleute dürfen aus dem Straßenbild nicht verschwinden!" Auf solch oberflächlichem Niveau wird die Zeichenhaftigkeit des Ordenslebens heute oft diskutiert: selbst bei Generalkapiteln, von Priestern und in offiziösen Antworten auf Änderungswünsche an der Tracht. Die vorliegende Untersuchung behandelt die „Kleiderfrage" nur im letzten Punkt des letzten Abschnitts; denn der Autor bietet eine wissenschaftliche Arbeit zur Pastoraltheologie. Im ersten Teil legt er die Quellen offen: Aussagen der Päpste, der Theologen seit 1945 und des Vaticanum II. Im zweiten Teil versucht Regli eine theologische Synthese mit pastoralen Folgerungen: vor allem für die zeichenhafte Verwirklichung der Gelübde in der heutigen Zeit. Er beweist dabei die These: „Die spezifische und charakteristische ekklesiale Funktion des Ordenslebens ist seine transzendent-eschatologische Zeichenfunktion als wesentliches Element der Zeichenhaftigkeit der ganzen Kirche" (162). Die pastoralen Folgerungen sind mannigfaltig. Sie gipfeln in der Ermunterung an alle Ordensleute, „sich für das Neue (zu) entscheiden, so weit dies immer möglich ist" (314).

Trotz dieser vielleicht mißverständlichen Aussage ist die Arbeit klar durchdacht und theologisch ausgewogen. In Treue zu den Quellen entgeht der Verfasser der naheliegenden Versuchung, das gesamte Ordensleben in „Zeichenhaftigkeit" aufzulösen. Alle, die sich um Erneuerung des Ordenslebens aus

den wahren Quellen mühen, aber auch alle, die der Gefahr rein äußerlicher Anpassung oder traditionalistischer Treue zum Überkommenen zu erliegen drohen, finden hier einen Maßstab, an dem sie sich orientieren können. Man kann nur wünschen, daß den Ordensleuten noch viele solche Erneuerungshilfen angeboten werden. *R. Silberer SJ*

Pädagogik

NUNNER-WINKLER, Gertrud: *Chancengleichheit und individuelle Förderung.* Eine Analyse der Ziele und Konsequenzen moderner Bildungspolitik. Stuttgart: Enke 1971. 152 S. Kart. 28,–.

Die Verfasserin hat sich zum Ziel gesetzt, aus der Fülle der bildungspolitischen Grundprobleme das Problem der individuellen Förderung in seiner Spannung zum Bedarf der Gesellschaft an qualifizierten Nachwuchskräften zu untersuchen. Das dafür verwendete Begriffspaar „Sozialisation" und „Allokation" stammt – wie der gesamte Begriffsapparat – aus der amerikanischen Forschung. Das ist nicht ganz unproblematisch, weil z. B. „Sozialisation" in der deutschen Forschung einen sehr viel größeren Bereich abdeckt, als hier sichtbar wird.

Die Einleitung „Wissenschaft und Politik" (1–10) fängt ein bißchen anspruchsvoll mit dem Werturteilsstreit, Max Weber und Habermas, an. Die Verf. bekennt sich zu einer wertenden Soziologie und untersucht unter dieser Prämisse ihren Gegenstand. In 4 Abschnitten werden „Ziele und Mittel moderner Bildungspolitik" (11–52), „Gefahren der Zielverfälschung" (53–79), „Bildungstheoretische Gesellschaftsmodelle" (80–119) und „Bildung und Gesellschaftsordnung" (120–142) abgehandelt. Ein Literaturverzeichnis, das 358 Titel umfaßt, schließt das Bändchen ab.

Die Untersuchung geht zwar thematisch vom Strukturplan des Deutschen Bildungsrates aus, orientiert sich aber fast ausschließlich an der amerikanischen Forschung, vor allem der fünfziger und frühen sechziger Jahre. Die Fülle der nicht übersetzten Zitate, die nur sehr sparsam kommentiert werden, macht das Buch weithin zu einem Forschungsbericht, der nicht gerade auf dem neuesten Stand ist. Das Resümee besteht im Nachweis der Chancenungleichheit unseres Bildungswesens, im Aufweis der Spannung zwischen der optimalen Förderung des einzelnen und dem Bedarf der Gesellschaft an qualifizierten Arbeitskräften, wobei die Position der Schule als Zuteilungsapparat für Sozialchancen u. E. beträchtlich überschätzt wird. Von dem legitimen methodischen Kniff, bestimmte Phänomene zu überzeichnen, um sie zu verdeutlichen, macht die Verf. reichlich Gebrauch. Sie bekennt sich auch zu dieser Methode, arbeitet dann aber mit den überzeichneten Phänomenen, als gäben sie die Realität wieder. So wird leicht aus dem Werturteil ein Vorurteil. In der Absage an die „spätkapitalistische Leistungsgesellschaft" und in der Ausmalung einer „demokratischen Überflußgesellschaft" wird die Abhängigkeit von H. Marcuse allzu deutlich.

Ein Beitrag der Soziologie zum Problem Schule? Für wen gedacht? Für die „engeren Fachkreise" bringt er zu wenig Neues, den bisherigen Forschungsstand Weiterführendes; für den in der Schule arbeitenden Lehrer, den einige Passagen des Buchs (so 39, 41, 43, 50, 55, 64, 70) durchaus nachdenklich machen könnten, wirkt das Soziologendeutsch und das Überwuchern der nicht übersetzten Zitate abschreckend. Was die Verf. dem Lehrer zu bedenken geben möchte, ist bei v. Hentig anregender, bei Robinsohn stringenter, bei H. Roth gründlicher, genauer und in einem pädagogischen Begründungszusammenhang nachzulesen.

So steht man etwas ratlos vor einer imponierenden Fleißarbeit. Wieder einmal kreißte ein Berg und gebar eine Maus.

E. von der Lieth

BJARNE, Segefjord: *Summerhill-Tagebuch.* Erfahrungen mit Neills antiautoritärer Erziehung. München: List 1971. 147 S., Kart. 2,80.

Auch dieses Buch segelt im antiautoritären Wind. Über die bekannten Bücher (A. S. Neill, Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung; ders., Das Prinzip Summerhill: Fragen und Antworten; Summerhill: pro und contra) hinaus bringt es nichts wesentlich Neues – ausgenommen zweierlei: Segefjord beschreibt ausführlich Funktion und Ablauf der Hausversammlung (13–21, 44–46, 67–74, 94–96) und berichtet von der Situation eines Jugendlichen, der sich in Summerhill aufgrund von Sprachschwierigkeiten nicht zurechtfindet. Während bei dem Bericht über die Hausversammlung mehr als wünschenswert der Einfluß Neills sichtbar wird, wird in der Niederschrift der Beratung, die dem Jugendlichen gewährt wurde, die Grenze von Summerhill deutlich. Man kann sich demnach nur den Sätzen von Segefjord anschließen: „Man muß sich fragen, ob diese Art von Schule nicht in größerem Maßstab betrieben werden kann. Die Antwort ist ein entschiedenes, wenn auch teilweise bedauerndes Nein!" (146) (vgl. zum Problem der antiautoritären Erziehung überhaupt diese Zschr. 187 [1971] 178–190, 391–406).

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

WALTER KERN, o. Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck, analysiert die geistesgeschichtlichen und kirchenpolitischen Gründe der Glaubenssituation der Katholiken im deutschsprachigen Raum. Er stellt die wesentlichen Trends der heutigen Entwicklung dar und zeigt deren Chancen und Gefahren. Im ganzen beurteilt er die Lage positiv: Früher sei der Glaube leichter gewesen, heute könne er freier sein.

Entgegen allem Fanatismus für Einheit und Uniformität bringt die „pluralistische Gesellschaft" die Vielfalt der Gruppen und Interessen und fördert damit den Konflikt. AXEL GEHRING, Assistent am Seminar für Gesellschaftslehre der Universität Frankfurt, weist nach, daß die Behauptung, Vielfalt zerstöre die Einheit, ein unreflektiertes Postulat bildet. Seiner Meinung nach eröffnet im Gegenteil der Konflikt sowohl der sozialen Freiheit wie dem sozialen Wandel eine Chance. Zum Thema Pluralismus vgl. auch den Aufsatz von Otto Semmelroth über „Recht und Grenzen eines Pluralismus in der Theologie" im Januarheft dieses Jahrs (S. 75–85).

Thomas Manns scheinbar pessimistische Weltschau erweist sich in der Analyse FERNAND HOFFMANNS als eine dem modernen Lebensgefühl entsprechende Form des Optimismus, als Versuch, in Krankheit und Krise nicht bloß das Zerstörerische und Lebensschädliche zu sehen, sondern auch das Aufbauende und Lebensfördernde. Damit erhält Thomas Mann einen bestimmten Ort innerhalb des Pessimismus, der das europäische Denken seit der Jahrhundertwende beherrscht. Hoffmann ist Professor für deutsche Literatur an der Pädagogischen Hochschule in Luxemburg.

In Ägypten leben mehr Christen als in jedem anderen arabischen Land. Trotz 1300jähriger Bedrückung durch den Islam zeigt das Christentum eine erstaunliche Lebenskraft, obwohl es vielfach gespalten ist. WILHELM DE VRIES, Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, gibt einen Überblick über Geschichte und derzeitige Situation der christlichen Kirchen im heutigen Ägypten. Mit besonderem Interesse verfolgt er die Bestrebungen zur Zusammenarbeit der Kirchen.

Die Anstrengung der Sprache

Religion geht nicht auf in Sprache. Aber das meiste, was uns heute als Religion begegnet, begegnet uns als Sprache: Theologie, Liturgie, Religionswissenschaft und Religionskritik, Konzilsdekrete und pastorale Verordnungen, Diskussionen über sittliche Normen, die sonntägliche Predigt, das unprogrammierte Gespräch. Was wir „Offenbarung" nennen, die Bibel, ist uns – auch dort, wo es sich zuerst um Ereignisse handelte – als Sprache übergeben. Offenbarung als der jeweilige autorisierte Versuch, die Anwesenheit oder Abwesenheit Gottes in Sprache zu übersetzen, bis hin zum Versuch der Evangelisten, Worte und Erscheinung des Jesus von Nazareth im Wort festzuhalten, zuletzt schriftlich.

Auf einer ganz frühen Stufe der Menschheit, in den primitiven Religionen, schuf Sprache Welt. Sprache und Welt, Sprache und Geschehen waren eins. Auf einer höheren Kulturstufe, z. B. zur Zeit der Entstehung der frühen Bücher des Alten Testaments, wurde zwar Sprache immer noch als ereignishaft aufgefaßt. Aber die Erzählung als Nacherzählung und die Deutung der Ereignisse schoben sich bereits in den Vordergrund. Im weiteren Verlauf der Geschichte, z. B. zur Zeit der Fassung des Neuen Testaments, verliert die Sprache zunehmend ihren unreflektierten Charakter. Sie tritt in einer sehr bewußten Trennung der Realität gegenüber und dient zunehmend der Mitteilung von Gedanken, Vorstellungen, Verhaltensweisen, Entschlüssen. Der Ereignischarakter wird bezeugt, aber der Mitteilungscharakter der Sprache nimmt zu. Von der ausgehenden Antike zum Mittelalter entwickeln sich vermittels der Sprache die gedanklichen Systeme, auch und gerade die christlichen. Die Aufklärung spaltete die Welt endgültig in eine Welt des Glaubens und eine Welt der Vernunft. Die Emanzipation begann als Sprache. Die Romantik als geistige Bewegung, die unter anderem die Geschichte als Geschichte entdeckte, erkannte auch die Bedeutung der Sprache und Sprache als Entstehungsgrund religiöser Vorstellungen. Sprache, mußten die Menschen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begreifen, übermittelt nicht bloß die Auslegung des Daseins, sondern ist als Sprache selber eine Auslegung. Der Gemeinschafts- und Ideologiecharakter der Sprache wurden in jüngster Zeit von der Soziologie, Literatur und Linguistik her vehement bewußt, auch daß zwischen Sprache und Religion die engste Verbindung besteht.

Heute muß praktisch alle Religion durch Sprache: durch das Filter und das Nadelöhr und ins Netz der Sprache. Sie muß die Durchlässigkeits- und Passier- und Auffangprobe unseres kritischen Bewußtseins bestehen. Der Wirklichkeitsverlust der Religion in nachbarocker Zeit hängt aufs engste mit ihrem Sprachverlust zusammen, mit dem Zurückweichen vor der Auseinandersetzung mit der modernen Welt, mit der bloßen Wiederholung von Formeln, die allmählich zu Worthülsen erstarrten.

Sprache liefert das exakteste Abbild einer Gesellschaft oder Gruppe. Sie macht alle Abbruch- und Aufbaubewegungen, alle Bewußtseinsverschiebungen mit, registriert Veränderungen seismographisch, so daß man nur die Seismographen lesen können müßte, um gesellschaftliche Zustände zu verstehen. In einer Zeit, die zu totalisierender Information drängt, in der jede Nachricht, jede Meinung durch die Mitteilungsträger und Zentren der Kulturindustrie präformiert wird, tritt mit der Sprachschwemme eine Sprachinflation ein, mit dem überzogenen sprachlichen Anspruch das Mißtrauen gegenüber der Sprache, mit dem kritischeren Sprachbewußtsein die Sprachkrise. Im literarisch-weltlichen Raum weiß man seit Beginn dieses Jahrhunderts um unsere Sprachkrise.

Im katholischen Raum ist die Sprachkrise seit dem Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie offenbar geworden. Die bloßen Übersetzungen der alten lateinischen Orationen und Präfationen leisten es nicht. Wir haben zu lange von einer formelhaften Sprache gelebt, ohne selbst produktiv zu werden. Vitale religiöse Phasen sind immer auch sprachschöpferisch. Noch das Zweite Vatikanum scheint in der Pastoral- und Liturgiekonstitution vorauszusetzen, daß Sprache etwas Vorhandenes ist, das man nur schöpfen muß wie Wasser mit einem Eimer aus dem Brunnen, oder umfüllen wie Äpfel aus einem Korb in den anderen, oder übertragen wie Geld von einem Konto auf das andere. Der produktive und kritische Prozeß der Sprachfindung wird von diesen und ähnlichen Denkbildern nicht wahrgenommen. So unbeschwert können sprachliche Ausdrucksformen einer Zeit und Gesellschaft nicht in die Wort- und Denkfelder anderer „Sprachspiele" übertragen werden. Die Exegeten sind in der mythosgebundenen Sprache der Bibel auf das Problem gestoßen. Die Hellhörigen unter den Theologen haben inzwischen das Problem der Hermeneutik auch in der Dogmengeschichte, die Aufgabe der Ideologiekritik im gesamten religiösen Sprachbereich bemerkt. Das metaphysische Sprechen in der Theologie setzte ein im ganzen gesehen problemloses Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, Wahrheit und Gesellschaft, Sprache und Religion voraus.

Sprache versteht sich heute nicht mehr von selbst. Und die Sprache ist nicht das Heile gegen eine unheile Welt. Sie hat selber fortwährend Anteil an dieser unheilen Welt und hilft mit, unsere Scheinformeln, Ablenkungsmanöver, Manipulationen, Gleichgültigkeit im Umgang miteinander zu reproduzieren. „Die Wahrheit ist konkret", pinselte Brecht in seinem Svendborger Exil an den Deckenbalken seines Arbeitszimmers. Jesus hat konkret gesprochen – nicht abstrakt. Heute müssen wir theologisch, katechetisch, liturgisch und, ich fürchte auch im Umgang miteinander, betroffen wahrnehmen, daß auch religiöse Wahrheit konkret werden muß. Konkrete Sprache ist eine Anstrengung, eine moralische Leistung, eine Buße, die sich nicht von selbst versteht. Sprache als Anstrengung, als Ausweis von wahrgenommener Wirklichkeit und Anspruch von Religion.

Paul Konrad Kurz SJ

Oswald von Nell-Breuning SJ

Gewerkschaften in der „aufgeklärten Marktwirtschaft"

Die „ordnungspolitische Entscheidung"

Seit den Jahren des stürmischen Wiederaufbaus unserer Wirtschaft unter dem Banner der „sozialen Marktwirtschaft" hat unsere Wirtschaftspolitik sich nicht unwesentlich gewandelt. Zwar entsprach die Praxis auch in jenen Jahren keineswegs in allen Stücken der als allein seligmachend gepriesenen Ideologie, aber an leitender Stelle hatte man doch das gute Gewissen und glaubte ehrlich nicht nur an die Richtigkeit der Lehre, sondern auch an die vollkommene Übereinstimmung der eigenen Praxis mit ihr[1]. Damals galt es als ausgemacht: nachdem die „ordnungspolitische" Entscheidung *für* wettbewerbliche Verkehrswirtschaft *gegen* obrigkeitliche Zentralverwaltungswirtschaft ein für allemal getroffen sei, habe die staatliche Wirtschaftspolitik nur noch dafür zu sorgen, daß diese marktwirtschaftliche Ordnung strengstens gewahrt und von dirigistischen Trübungen welcher Art auch immer frei gehalten werde. Im Sinne dieser ordnungspolitischen Entscheidung müßten alle etwaigen Maßnahmen der Wirtschaftspolitik streng „marktkonform" sein, d. h. sich jeglichen Eingriffs in das Marktgeschehen enthalten; „prozeßpolitische" Maßnahmen, d. i. solche, die in den Ablauf des Marktgeschehens eingreifen, seien als systemwidrig unter allen Umständen abzulehnen. Heute mutet das schon beinahe sagenhaft an. In der Tat hat unsere Wirtschaftspolitik sich diesen Fesseln sehr geschickt und beinahe unmerklich entwunden. Dem Rückblick stellt dieser Vorgang sich folgendermaßen dar.

Einen *Datenkranz* für das Marktgeschehen zu setzen hatte von Anfang an nicht nur als zulässig gegolten, sondern war von der Lehre geradezu gefordert, weil nur durch Setzen der erforderlichen Randbedingungen oder Daten der Wettbewerb daran gehindert werden kann, sich selbst und damit letzten Endes die Marktwirtschaft aufzuheben. Nun aber wirken die gesetzten oder zu setzenden Daten nicht nur ordnungspolitisch, sondern immer zugleich auch prozeßpolitisch im Sinne einer Global- oder Makro-Steuerung. Über die ihm ursprünglich zugedachte Funktion, die Marktwirtschaft bei Bestand zu erhalten und sie gegen Entartungen und Verfälschungen zu schützen, übt der Datenkranz wohl oder übel immer zugleich auch richtungweisenden, fördernden oder hemmenden Einfluß auf den Ablauf des wirt-

[1] Die damalige Bundesregierung ließ sich von *W. Röpke* ein eigenes, berühmt gewordenes Gutachten erstatten, das ihr dies in aller Form bescheinigte.

schaftlichen Geschehens *im Ganzen* aus. Insoweit verhält es sich mit dem Datenkranz nicht anders als mit der Besteuerung. Sobald die steuerliche Belastung eine gewisse Höhe übersteigt, übt das Steuersystem, ob man will oder nicht, erheblichen Einfluß auf Gestalt und Richtung des Wirtschaftsablaufs aus; da man das gar nicht vermeiden kann, hat man nur die Wahl, entweder diese Wirkungen hinzunehmen und sich mit ihnen abzufinden, wie sie nun einmal sind, oder das Steuersystem nicht nur im Hinblick auf den angestrebten fiskalischen Ertrag, sondern auch unter der Rücksicht des von ihm auf die Wirtschaft ausgeübten Einflusses zu gestalten, ja noch darüber hinaus sich seiner als *Mittels* zur Einflußnahme auf die Wirtschaft zu bedienen (sog. „Ordnungsfinanz"). Ebenso wird man bei dem Datenkranz, nachdem man ihn ohnehin setzen muß, darauf Bedacht nehmen, daß er den Ablauf des wirtschaftlichen Geschehens nicht in unerwünschtem, sondern nur in erwünschtem Sinn beeinflußt. Von da aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, diesen Einfluß des Datenkranzes auf die Wirtschaft von vornherein zu *bezwecken* und sich seiner als Instruments zur Global- oder Makro-Steuerung der Wirtschaft zu bedienen. Dieser Schritt kann unmerklich und daher auch mehr oder minder unbewußt erfolgen; tritt er – einmal geschehen – plötzlich ins Hellbewußtsein, dann entdeckt die Wirtschaftspolitik zu ihrer eigenen Verwunderung, daß sie, ohne es zu merken, der neoliberalen Ideologie *entlaufen* ist. Mit traumwandlerischer Sicherheit hat sie die vom Neoliberalismus mit so viel Pathos betonte Grenzscheide zwischen Ordnungspolitik und Prozeßpolitik überschritten, ohne diese Grenze überhaupt wahrzunehmen; sie liegt nun ein für allemal hinter ihr und fällt der Vergessenheit anheim. Dafür gilt von jetzt an eine neue Grenzscheide als unverletzlich; sie verläuft zwischen „Makro" und „Mikro": Global- oder Makro-Steuerung ist jetzt nicht nur erlaubt, sondern wird offiziell zum Programm erhoben und alsbald mit allen heute verfügbaren Mitteln praktiziert; dagegen gelten Mikro-Interventionen nach wie vor als „dirigistisch", werden allerdings – wenn auch nur mit schlechtem Gewissen und daher tunlichst nur insgeheim, in schwer kontrollierbarem, aber doch wohl nicht ganz unbeachtlichem Umfang – gleichfalls praktiziert.

Von der „sozialen" zur „aufgeklärten" Marktwirtschaft

Nachdem Maßnahmen zum Ausgleich oder zur Dämpfung der wirtschaftlichen Wechsellagen sowie zur Behebung oder Verhütung struktureller Ungleichgewichte sich als unentbehrlich erwiesen hatten und die einmal vollzogene Überschreitung der von der neoliberalen Ideologie tabuisierten Grenze unwiderruflich geworden war, bedurfte es nur noch einer glücklichen *Wortprägung,* um der Öffentlichkeit die neue Art der Wirtschaftspolitik mundgerecht zu machen. Das den Leuten geläufige Schlagwort „soziale Marktwirtschaft" mußte durch ein ebenso eingängiges und überzeugendes ersetzt werden, das die neue Politik nicht als Bruch mit der vorigen, sondern als geradlinigen

Fortschritt über sie hinaus vorstellte. Dafür eignet sich die von *Karl Schiller* geprägte Bezeichnung „aufgeklärte Marktwirtschaft" ganz ausgezeichnet. Geschickt erspart sie dem Staatsbürger (Wähler!) den Verdruß, verwerfen zu müssen, woran er bisher geglaubt hatte; stattdessen kann er sich dem erhebenden Gefühl hingeben, von der bisherigen simplen, „naiven" Marktwirtschaft zur höheren Stufe der „aufgeklärten Marktwirtschaft" emporgestiegen zu sein, und kann in sie die Zuversicht setzen, sie werde sich fähig erweisen, auch die heute im Vergleich zu den fünfziger Jahren unverkennbar größer gewordenen Schwierigkeiten zu meistern.

So hat nicht erst die neue Wirtschaftspolitik der „aufgeklärten Marktwirtschaft" neue Daten gesetzt, sondern umgekehrt waren es die gewandelten, in die herrschende Ideologie sich nicht einfügenden und darum, weil „nicht sein kann, was nicht sein darf", eine Zeit lang nicht zur Kenntnis genommenen Daten[2], die den Wandel der Politik erzwangen. Nun aber nötigt jeder Wandel der Wirtschaftspolitik, erst recht ein solcher wie der hier vorliegende, die *Gewerkschaften* dazu, ihre eigene Politik entsprechend abzuwandeln. Damit ist das Problem gestellt, dem hier nachgegangen werden soll: was bedeutet es für die Gewerkschaften, daß wir, d. h. nicht nur unsere Wirtschaftspolitik, sondern unsere Wirtschaft selbst, unwiderruflich *aus* der neoliberalen Ideologie herausgewachsen und *über* sie hinausgewachsen sind?

Die Gewerkschaften in der angeblich machtfreien Wirtschaft

Grundsätzlich hat weder die paläoliberale noch die neoliberale Ideologie für die Gewerkschaften Platz. Wie die paläoliberale so ist auch die neoliberale Wirtschaft eine *machtfreie* Wirtschaft; Macht ist eines von den Dingen, die es in ihr nicht gibt, weil es sie nicht geben darf. Gewerkschaften sind sowohl ihrer Absicht nach als auch in Wirklichkeit *Machtkörper* und stellen daher in jeder liberalen Wirtschaft einen nicht assimilierbaren Fremdkörper dar. Auch nachdem der Neoliberalismus der Vorstellung des vollständigen und vollkommenen atomistischen Wettbewerbs abgeschworen hat und sich mit dem undefinierbaren „praktikablen Wettbewerb" („workable competition") zufrieden gibt, ist und bleibt das bilaterale Monopol der organisierten Arbeitsmarktparteien (Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände) unvereinbar mit der Ideologie einer durch den Automatismus der Preisbildung im machtfreien Markt gesteuerten Wettbewerbswirtschaft. Da hilft auch die Ausrede nicht, es sei doch immer die *Markt*lage, die den Ausgang der Lohnverhandlungen und der Lohnkämpfe bestimme. Solange die Löhne nicht autoritativ festgesetzt, sondern – sei es im Wege der Verhandlung, sei es auf dem Umweg über den Arbeitskampf – *vereinbart* werden,

[2] Die sträfliche Vernachlässigung der mit marktwirtschaftlichen Mitteln nicht zu schaffenden *Infrastruktur* – Bildungs-, Gesundheits-, Verkehrswesen – und die uns heute daraus erwachsende ungeheuere Last an Nachholbedarf ist der unwiderlegliche Beweis dafür, wie lange man sich geweigert hat, die der herrschenden Ideologie sich nicht fügenden Daten zur Kenntnis zu nehmen.

ist die Lohnbildung (ex definitione!) ein *Markt*vorgang und ergeben die Löhne sich aus der jeweiligen *Markt*lage. Diese Aussage ist tautologisch und darum nichtssagend; zur Sache kommen wir erst, wenn wir fragen, *was* dies für ein Markt ist, *wer* die Marktparteien und *welches* die Faktoren sind, aus denen die Marktlage resultiert. Ein Markt *mit* Gewerkschaften und Markt *ohne* Gewerkschaften sind nicht das Gleiche. Die Behauptung, die Gewerkschaften könnten immer nur die der Marktlage entsprechenden Löhne aushandeln oder erkämpfen, besagt daher nichts anderes als dieses: die Gewerkschaften haben *nicht alle* Bestimmungsfaktoren der Marktlage in ihrer Hand; es gibt auch andere, die sich ihrem Einfluß entziehen. Dagegen gestattet die liberale Ideologie der macht*freien* Wirtschaft keinem Marktteilnehmer Gewalt oder Macht auch nur über *einen einzigen* Bestimmungsfaktor der Marktlage. Mit anderen Worten: eine Wirtschaft, in der Gewerkschaften effektiven Einfluß auf die Marktlage des Arbeitsmarkts ausüben, funktioniert *anders*, als sie nach der (neo-)liberalen Ideologie funktionieren darf, und ein (neo-)liberaler Minister, der den Gewerkschaften zuredet, ihre Marktchancen nicht bis zum letzten auszunützen, widerspricht sich selbst. Die von ihm vertretene Ideologie *erwartet* von allen Marktbeteiligten, daß sie ihre Marktchancen bestens nützen, und *verspricht* sich davon den optimalen wirtschaftlichen Erfolg; im Sinne dieser Ideologie ist letztes Ausnützen der Marktchancen system*konform*, sie nicht auszunutzen dagegen system*widrig*. Auf einem ganz anderen Blatt steht es, wenn unsere deutschen Gewerkschaften in der Zeit des Wiederaufbaus unserer Wirtschaft bewußt darauf verzichtet haben, die sich ihnen bietenden Marktchancen auszuschöpfen; sie haben sehr klug daran getan und dadurch entscheidend zum deutschen Wirtschaftswunder beigetragen; sie verwickelten sich damit auch in keinen Widerspruch mit sich selbst, da sie sich ja der (neo-)liberalen Ideologie nicht verschrieben hatten; insoweit – allerdings auch nur insoweit! – betrieben sie schon damals „aufgeklärte Marktwirtschaft".

Nichtsdestoweniger sind unsere Gewerkschaften von der neoliberalen Ideologie keineswegs unberührt geblieben und tun sich heute noch schwer, sich ganz von ihr zu lösen. Auch in den Köpfen gewerkschaftlicher Wirtschaftswissenschaftler und Wirtschaftspolitiker geistert die Vorstellung von der Wirtschaft als eines idealtypisch machtfreien Geschehens immer noch herum. Um der großen didaktischen Vorzüge willen, die dieses Modell nun einmal hat, bedienen wir uns seiner immer noch zur Einführung des Anfängers in das Verständnis wirtschaftlicher Zusammenhänge und werden uns vermutlich auch künftig seiner dazu bedienen – ungeachtet der Gefahr, daß nicht nur der Schüler, sondern auch der Lehrer der Verführungskraft dieses Modells immer wieder erliegt, ja, daß diese Modellvorstellung, ohne daß wir uns dessen bewußt werden, trotz ihrer Wirklichkeitsfremdheit immer wieder in unsere wirtschaftlichen und wirtschaftspolitischen Überlegungen einfließt. Um nur ein Beispiel zu nennen: immer noch versuchen wir, durch ein verbessertes „Gesetz gegen Wettbewerbsbeschränkungen" unserer Wirtschaft die rechte Ordnung zu geben oder sie in ihr zu erhalten, ohne uns zu fragen, ob dies angesichts der tatsächlichen Gegebenheiten wirklich „die" natürliche

oder sachgerechte Ordnung dieser unserer Wirtschaft sein könne. Auch die Gewerkschaften beteiligen sich eifrig an diesem Bemühen; gleich seinen neoliberalen Urhebern scheinen auch sie dieses Gesetz als eine Art Grund- oder Verfassungsgesetz unserer Wirtschaft anzusehen; man brauche nur seine Lücken zu schließen und es stramm durchzuführen, um zu sichern, daß unsere Wirtschaft das sei und das bleibe, was sie ihren Sinn nach ist und sein soll. Nichts gegen die unbedingt gebotene Verbesserung dieses Gesetzes; grundlegend irrig ist nur die Vorstellung oder Erwartung, mit seiner Hilfe und mit einigen anderen Gesetzen lasse sich die idealtypische Wirtschaft machtfreien Wettbewerbs oder überhaupt eine machtfreie Wirtschaft herstellen; dieser naiven Vorstellung oder Erwartung müssen wir, müssen „aufgeklärte Gewerkschaften" ein für allemal entsagen.

Warum fällt dieses Entsagen den Gewerkschaften so schwer? Viel eher sollte man doch das Gegenteil erwarten! Wie ist es überhaupt zu verstehen, daß sie dieser Ideologie, in der für sie selbst kein Platz ist und die sie, wie schon gesagt, sich auch niemals zu eigen gemacht haben, dennoch so weitgehend erlegen sind? Die Erklärung ist einfach: *bildhaft* ausgedrückt: weil sie sich als Hechte im Karpfenteich darin wohl fühlten.

Den Unternehmern sagt man nach, sie seien alle sehr für Wettbewerb, meinten dabei allerdings den Wettbewerb für die anderen. Vielleicht tut man den Gewerkschaften nicht ganz Unrecht, wenn man vermutet, auch sie seien sehr für die Machtfreiheit *der anderen* und nähmen nur sich selbst stillschweigend davon aus. In der Tat lieben sie es gar nicht, daran erinnert zu werden, verdrängen es vielmehr aus ihrem Bewußtsein, daß sie schlecht und recht *Kartelle* sind. Wenn sie sich dagegen zur Wehr setzen, daß man in ihnen *nur* das Angebotskartell der Arbeitskraft und nichts weiter sieht, dann sind sie voll und ganz im Recht; gehen sie aber so weit, ihren kartellarischen Charakter überhaupt in Abrede zu stellen, dann muß man ihnen zugute halten, daß eben keine Erkenntnis schwerer ist als die Selbsterkenntnis.

Ohne Bild lautet die Erklärung so: eine Wirtschaft, in deren Ideologie für sie kein Platz ist, in der man sie aber gewähren läßt, ja sogar mit dieser Ideologie eklatant widersprechenden Prärogativen wie Tarifautonomie, Arbeitskampfrecht u. a. m. ausstattet, ist für die Gewerkschaften ein geradezu *paradiesischer Zustand*. Als systemwidriger Fremdkörper in einer solchen Wirtschaft volle, ja privilegierte Aktionsfreiheit zu haben, was könnte man sich Besseres wünschen?

Die tatsächlich vermachtete Wirtschaft

Solange die Ideologie *effizient* ist, d. h. solange sowohl das Handeln der Wirtschaftssubjekte selbst als auch die Wirtschaftspolitik maßgeblich von ihr bestimmt wird, trifft das Gesagte ohne Zweifel zu; was aber, wenn die Ideologie in solchem Grad wirklichkeitsfremd wird, wie das heute der Fall ist? Oder wenn gar der

Wandel der Dinge die bisherige Ideologie überhaupt zu Fall bringt und eine neue Ideologie sich zu etablieren beginnt? Ist es dann nicht höchste Zeit, daß die Gewerkschaften den Stand der Dinge und ihre eigene Position gründlichst überdenken?

Es ist ja nicht so, als ob die Vermachtung der Wirtschaft erst allerjüngsten Datums wäre. Die Wirtschaft ist auch nicht erst, seitdem wir das *bi*laterale Monopol der organisierten Arbeitsmarktparteien haben, zu einem Machtgeschehen geworden. Seitdem das Geldwesen rein fiduziarisch und damit unbeschränkt elastisch und manipulierbar geworden ist, besteht unvermeidlich das *uni*laterale Monopol der Geldschöpfung als mindestens ebenso gewichtiger Machtfaktor in der Wirtschaft. Nur die reine Zentralverwaltungswirtschaft kommt zur Not ohne Verrechnung und Zahlungen in Geld aus; jede Verkehrswirtschaft, wie immer sie im einzelnen organisiert und ausgestaltet sein mag, ist Geldwirtschaft, benötigt das Geld nicht nur als abstrakte Rechengröße, sondern auch als konkretes Zahlungsmittel; dieser Umstand verleiht dem Währungsinstitut, das allein befugt ist, „Geld zu machen", eine unerhört große, obendrein aus leicht einzusehenden Gründen nur in sehr beschränktem Maß demokratischer Kontrolle unterliegende Macht über die Wirtschaft. Seine Machtstellung ist eine doppelte: einmal als unvergleichlich mächtigster Teilnehmer am Geldmarkt, zum andern durch die Befugnis zu obrigkeitlichen oder jedenfalls obrigkeitsähnlichen geldpolitischen Entscheidungen, die nicht nur die Marktlage des Geld- und Kapitalmarkts, sondern mittelbar die konjunkturellen und strukturellen Entwicklungsbedingungen der Gesamtwirtschaft maßgeblich beeinflussen. Gewiß ist auch die Macht der Notenbank nicht unbegrenzt. Bei völlig freier Konvertibilität kann der Mangel außenwirtschaftlichen Flankenschutzes ihre Möglichkeiten empfindlich beschränken; in jedem Fall kann ihre monetäre Politik durchkreuzt werden und wird nur allzu oft um ihren Erfolg gebracht durch eine ihr zuwiderlaufende Finanz- oder Fiskalpolitik des Staates. Was diese Konfliktssituation für die Verfassung und Steuerung unserer Wirtschaft bedeutet, ist hier nicht zu vertiefen; *hier* interessiert vielmehr der mögliche Konflikt zwischen der Hüterin der Währung und der Tarifautonomie der Gewerkschaften. Ist die Bundesbank so unvorsichtig, laut zu denken, und deutet sie an, sie sehe sich, um ihrer Verantwortung für die Stabilität der Währung gerecht zu werden, genötigt, durch restriktive Geldpolitik den Anstieg der Löhne und Preise selbst auf die Gefahr eines gewissen Rückgangs der Beschäftigung zu dämpfen, so werden die Gewerkschaften geneigt sein, darin einen Eingriff in ihre Tarifautonomie zu erblicken und Verwahrung dagegen einzulegen. Unverkennbar können währungspolitische Maßnahmen der Bundesbank und Tarifautonomie der Gewerkschaften sich hart im Raume stoßen. Nachdem es eine in sich selbst ruhende, in sich selbst stehende Währung nicht mehr gibt, ist die Währung unvermeidlich Gegenstand des Kampfes aller Machtträger in der Wirtschaft. Wie ist dieser Machtkampf auszutragen und welchen Platz haben „aufgeklärte Gewerkschaften" in ihm einzunehmen?

Vorstehendes sind nur einzelne Beispiele, um darzutun, daß – gleichviel, wie es früher einmal gewesen sein mag – das wirtschaftliche Geschehen von heute, die kon-

junkturelle und strukturelle Entwicklung bei uns und in anderen wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern der freien Welt sich weniger nach den freien marktwirtschaftlichen Entschlüssen der einzelnen Wirtschaftssubjekte bestimmen, als sie durch die *Lohn*politik der organisierten Arbeitsmarktparteien (Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände) und durch die *Geld*politik, d. i. die monetäre Politik der Notenbank und die Fiskalpolitik des Staates, bestimmt *werden*. Und was die Wirtschaftssubjekte angeht, so liegen die wirklich gewichtigen Entschlüsse und Entscheidungen nicht bei der Vielzahl der kleinen und mittleren, sondern bei einer kleinen Zahl von großen und größten Unternehmen sowie bei den von diesen weitgehend beherrschten Verbänden; obendrein wird eine immer größere Zahl von im Rechtssinn selbständig Erwerbstätigen tatsächlich unselbständig, von ihren großen Auftraggebern abhängig. Obwohl das alles jedermann bekannt ist, sind die daraus sich ergebenden Konsequenzen sowohl für die staatliche Politik als auch für die Politik der Gewerkschaften noch längst nicht bis zu Ende durchdacht; da tut noch sehr viel „Aufklärung" not.

Das Gesetz der „rückstrahlenden Wohlfahrt"

Was bis hier für den innerstaatlichen Bereich festgestellt wurde, gilt ebenso für den zwischen- und überstaatlichen Bereich. Die Imperialismustheorie hat da schon sehr früh etwas Richtiges gesehen, allerdings unzutreffend gedeutet. Der steigende Wohlstand der fortgeschrittenen industrie-„kapitalistischen" Länder stammt in der Hauptsache nicht aus der Ausbeutung der wirtschaftlich rückständigen Länder, die so viel gar nicht hergäbe, sondern aus der unvergleichlich höheren Produktivität *unserer* Arbeit im Vergleich zu den noch nicht industrialisierten und selbst agrarisch noch völlig primitiven Ländern; insoweit besteht der gemeinsame Gehalt aller Arbeitswertlehren durchaus zu Recht und ist unangreifbar. Nichtsdestoweniger findet die von der Imperialismustheorie behauptete Ausbeutung der wirtschaftlich schwachen Länder durch die wirtschaftlich starken statt – allerdings nicht mit der Folge, daß die Ausbeutenden auf längere Sicht Vorteil davon hätten; vielmehr trifft das Gegenteil zu: auf die Dauer gesehen schaden die Ausbeutenden sich dadurch in hohem Grad selbst. Je rascher die Entwicklungsländer aufsteigen, je näher sie unserem fortgeschrittenen Stand kommen und je dichter sie unserem Fortschritt auf den Fersen folgen, um so schneller werden sie wertvolle und immer wertvollere Partner für uns; desgleichen umgekehrt: je langsamer sie aufsteigen, je weiter sie hinter uns zurückbleiben, um so länger bleiben sie – um es hart auszudrücken – ein Klotz an unserem Bein[3].

[3] Wie wenig diese Einsicht verbreitet ist, zeigt die rhetorische Frage eines Mannes, der es besser wissen müßte, ob Batistas oder Castros *Kuba* ein „Klotz am Bein" der USA sei. – Gewiß haben einige Amerikaner vorübergehenden Vorteil von der Ausbeutung der lateinamerikanischen Länder, wofür das Batista-Regime in Kuba ein abschreckendes Beispiel ist. Auf die Dauer aber schadet ein fortgeschrittenes

Worauf es in diesem Zusammenhang ankommt, ist wiederum nur dieses: die Austauschverhältnisse zwischen den wirtschaftlich fortgeschrittenen und den zurückgebliebenen Staaten bestimmen sich nicht nach dem, was man sich gemeinhin unter „Marktgesetzen" vorstellt; die hier spielenden „Marktgesetze" sind in Wirklichkeit Ausdruck von *Macht*verhältnissen, in denen sowohl ökonomische wie genuin politische Macht zum Ausdruck kommt. Im Großraum der Weltwirtschaft bestimmt eindeutig die Macht, und zwar die Macht einer sehr kleinen Zahl von ganz Großen, sowohl politischer Gebilde (Staaten und Gruppen von solchen) als auch „privater" (multinationale Konzerne und Kartelle); ob die Entscheidungen formell von politischen Instanzen getroffen werden oder „privater" Initiative entspringen, macht keinen wesentlichen Unterschied.

Über die Stellung der multinationalen Konzerne und die Notwendigkeit, sich mit ihnen zu befassen, sind die Gewerkschaften sich bereits klar geworden und haben begonnen, geeignete Maßnahmen zu treffen; an Institutionen wie GATT, UNCTAD usw., insbesondere aber an die das Währungswesen manipulierenden Institutionen wissen sie offenbar noch nicht recht heranzukommen.

Alles oben bezüglich der Währungspolitik und des Währungsinstituts des eigenen Landes Ausgeführte gilt entsprechend und, was den Mangel an demokratischer Kontrolle angeht, in noch viel höherem Grad von der Vielzahl der Institutionen nationalen, internationalen und supranationalen Charakters im weltweiten Raum. In wie begrenztem Maß ihre Politik, ihr Antagonismus oder ihre Kooperation von ökonomischer Rationalität und wie entscheidend sie von politischen Pressionen und Negotiationen bestimmt wird, in die neben höchst massiven materiellen Interessen auch noch ideologische Momente einfließen (man denke nur an den Gold-Mythos und das damit sich verkoppelnde Gloire-Bedürfnis der Franzosen!), ist jedem Zeitungsleser bekannt. – Schon vor mehr als 40 Jahren konnte Papst Pius XI. schreiben: „Zur Ungeheuerlichkeit wächst die Vermachtung der Wirtschaft sich aus bei denjenigen, die als Beherrscher und Lenker des Finanzkapitals unbeschränkte Verfügung haben über den Kredit und seine Verteilung nach ihrem Willen bestimmen. Mit dem Kredit beherrschen sie den Blutkreislauf des ganzen Wirtschaftskörpers; das Lebenselement der Wirtschaft ist derart unter ihrer Faust, daß niemand gegen ihren Willen auch nur zu atmen wagen kann" (Quadragesimo anno, 106). – Und heute?

Die Zahl der von der vermachteten Wirtschaft auf die Gewerkschaften eindringenden Fragen läßt sich beliebig vermehren. Stattdessen sei hier der Versuch unter-

Land durch Ausbeutung zurückgebliebener Länder am meisten sich selbst. – Vor dem 1. Weltkrieg, als Deutschland im Vergleich zu England ein „unterentwickeltes", aber rasch aufstrebendes Land war, schrieb eine englische Zeitung den unvorstellbar törichten Satz, der während des Krieges immer wieder aufgetischt wurde, um Stimmung gegen England zu machen: an dem Tag, an dem Deutschland nicht mehr existierte, wäre jeder Engländer doppelt so reich. Heute weiß jeder Engländer, daß wirtschaftliche Stagnation eines anderen Landes, mit dem England in wirtschaftlichem Austausch steht, auf die englische Wirtschaft zurückschlägt und jeder wirtschaftliche Aufschwung in einem dieser Länder auch der englischen Wirtschaft Auftrieb gibt. – Länder, deren wirtschaftlichen Auftrieb wir niederhalten, werden niemals wertvolle Partner für uns werden.

nommen, ganz allgemein zu fragen, ob nicht schon längst ein keiner öffentlichen Kontrolle oder Verantwortung unterstehender *privater* Dirigismus großer Einzelunternehmen, Konzerne und Verbände das Marktgeschehen in solchem Grad überlagert, daß *ordnungspolitisch* gar nicht mehr zwischen privater Marktwirtschaft und öffentlicher (staatlicher) Zentralverwaltungswirtschaft zu wählen ist, sondern es nur noch darum geht, den tatsächlich bestehenden privaten Dirigismus durch öffentliche (öffentlich-rechtliche) Wirtschaftslenkung so auszubalancieren, daß es gelingt, die Selbstnützigkeit der privaten Mächte, die – entgegen der klassischen Theorie – *nicht* von selbst den höchsten gemeinen Nutzen hervorbringt, wenigstens so weit zu bändigen, daß sie sich dem, was um des Wohles des Ganzen willen unbedingt erforderlich ist, beugt oder doch zum mindesten es nicht vereitelt. Was anderes kann die Wirtschaftspolitik der „aufgeklärten Marktwirtschaft" sein als ein solcher *Balance-Akt?*

Vielleicht kann man es sich so zurechtlegen: die Wirtschaftspolitik der *naiven* Marktwirtschaft wollte den in der paläoliberalen Ideologie souveränen Wettbewerb zu einem bloßen Instrument degradieren, mittels dessen der Markt, verstanden als das tägliche, angeblich demokratische, tatsächlich plutokratische Plebiszit der Anbieter und Nachfrager als *souveräne Instanz* die Wirtschaft optimal steuern sollte. Die Wirtschaftspolitik der *aufgeklärten* Marktwirtschaft geht einen Schritt weiter; sie unternimmt es, auch den Markt der ihm fälschlich zugeschriebenen Souveränität zu entkleiden; auch er soll eine bloße „Veranstaltung", ein bloßes Instrument sein, auf dem ein anderer als *legitimer* Träger der Souveränität spielt und sich seiner zur konjunkturellen und strukturellen Steuerung der Wirtschaft bedient. Damit ist die Frage nach diesem legitimen *Träger* der Souveränität gestellt und zugleich die Frage nach dem *Organ*, das er mit der Ausübung dieser seiner Souveränität betraut.

Als die *neoliberale* Wirtschaftspolitik daran ging, den Wettbewerb der ihm fälschlich zugeschriebenen Souveränität zu entkleiden, war ihr Ziel keineswegs, ihn in den Ruhestand zu versetzen, sondern ihn vor seiner Selbstzerstörung zu bewahren und seine außerordentliche Leistungsfähigkeit in ihren Dienst zu nehmen. Wenn die Wirtschaftspolitik der aufgeklärten Marktwirtschaft ebendasselbe in bezug auf den *Markt* unternimmt, dann gleichfalls nicht in der Absicht, ihn außer Funktion zu setzen, sondern im Gegenteil seine schwer angeschlagene Funktionsfähigkeit wiederherzustellen, um *durch* das in ihren Dienst genommene Spiel der Marktkräfte *ohne* dirigistische Eingriffe in den Markt (prozeßpolitische Mikrointerventionen) ihre Ziele zu erreichen. – Demnach kommt alles darauf an, *wer* die für das gesamte Marktgeschehen entscheidenden Daten (früher nannte man sie „Randbedingungen") zu setzen hat; für die Gewerkschaften lautet die Frage, ob dies *ohne* sie oder gar *gegen* sie geschieht oder *ob* und zutreffendenfalls *wie* sie dabei mitzuwirken haben.

Am einfachsten wäre es, einer einzigen allwissenden, allweisen und allmächtigen Stelle diese Aufgabe zu übertragen. Nach aller Erfahrung sind aber die einfachsten Lösungen durchaus nicht immer die besten. Weder im menschlichen Hirn noch im Computer findet sich die ideale Synthese von Allwissenheit, Allweisheit und Allmacht.

Aus sehr guten Gründen vermeiden wir es, allzu große Machtfülle in *eine* Hand zu legen, selbst wenn es möglich wäre, den Gebrauch, den sie davon macht, einer effektiven demokratischen Kontrolle zu unterstellen. Demnach muß eine pluralistische Lösung gesucht werden; gefunden ist sie bis heute nicht.

„Konzertierte Aktion" – ein Lernprozeß

Unsere Wirtschaftspolitik hat sich die Behelfslösung der „konzertierten Aktion" einfallen lassen, die gewiß besser ist als nichts, aber keineswegs imstande ist, das zu leisten, was wir brauchen. Von Souveränität, ja auch nur von irgendwelcher Entscheidungsbefugnis kann bei ihr schon deswegen keine Rede sein, weil sie überhaupt kein Gebilde, kein Organ, keine Instanz oder Institution, sondern – in der Sprache des Gesetzes – ein *„aufeinander abgestimmtes Verhalten"* ist (§ 3, Abs. 1 StabGes); niemand hat die Befugnis, dieses „aufeinander abgestimmte Verhalten" vorzuschreiben oder dessen Inhalt zu bestimmen; ob es zu diesem „aufeinander abgestimmten Verhalten" kommt oder nicht, hängt von der freien Entscheidung jedes einzelnen Beteiligten ab. Daran, daß sowohl verfassungsrechtlich als auch tatsächlich die Entscheidungsmacht in wirtschaftlichen Angelegenheiten bei einer Mehrzahl von verschiedenen Ebenen angehörenden Machtträgern liegt, hat die „konzertierte Aktion" nichts geändert, kann und will sie nichts ändern.

„Konzertiert" agieren können diese Machtträger jedoch nur, wenn sie, ungeachtet der verschiedenen Ebenen, von denen sie herkommen, sich auf *gleicher* Ebene treffen. Den verschiedenen Ebenen, denen sie angehören, entsprechen ebenso verschiedene Aufgaben oder, was sachlich dasselbe ist, von ihnen zu wahrende *Interessen.* Kann derjenige Machtträger, der die Interessen *aller* zu wahren hat, sich überhaupt auf eine Ebene mit den Vertretern partikulärer oder spezifischer Interessen begeben? Steigt er damit nicht in unzulässiger, ja unverantwortlicher Weise hinab, oder werden umgekehrt letztere dadurch nicht auf eine Stufe hinaufgehoben, auf die sie nicht gehören? Diese Frage wäre verhältnismäßig harmlos, wenn alle Interessen konform gingen oder es doch eine für *alle* Beteiligten erkennbar und anerkannt optimale Synthese gäbe, auch wenn diese nur eine annehmbare Kompromißlösung wäre. Dem ist aber offenbar nicht so; in Wirklichkeit bestehen überaus schwerwiegende, nicht nur vermeintliche oder vorübergehende, sondern auch echte und dauernde Interessenkonflikte. Und dabei sind die konfligierenden Interessen keineswegs, wie es bei oberflächlichem Anblick scheinen könnte, nur materieller Art; die materiellen Interessen sind weitgehend nur der Anknüpfungspunkt für Interessen, die *höheren Wertbereichen* angehören. Namentlich die Gewerkschaften erscheinen bei den im Bundesministerium für Wirtschaft stattfindenden Zusammenkünften keineswegs als bloße „Lohnmaschinen". Vordergründig geht es um Lohnleitlinien, aber selbst da geht der Streit nicht sosehr um das Materielle als um die gesellschaftspolitische Grundsatzfrage nach dem

Verhältnis von Tarifautonomie und gesamtwirtschaftlicher Mitverantwortung der Gewerkschaften; letzten Endes geht es um das *Selbstverständnis* der Gewerkschaften in einer Wirtschaft und Gesellschaft, die nicht mehr diejenige ist, unter deren Gesetz sie angetreten sind. Aber auch der *Minister* tritt nicht nur als Vertreter seines Ressorts auf, sondern als Mitglied der Bundesregierung und in dieser Eigenschaft mitverantwortlich für das Gesamtwohl von Staat und Volk. So muß er sich selbst, auch wenn er es sich sowenig wie möglich anmerken läßt, als *Dirigent* des Konzerts verstehen; die anderen Konzertanten aber bringen alles andere als Geneigtheit mit, sich seinem Dirigentenstab zu unterstellen; sie wollen die Melodie mitbestimmen und jeder wünscht sich die Melodie etwas anders. In glückhaften Einzelfällen können der „konzertierten Aktion" Lösungen gelingen; aufs Ganze gesehen ist sie überfordert. Das hat schon die verfassungsmäßige Argumentation erwiesen; noch schlagender bestätigt es die Erfahrung. Aber die gleiche Erfahrung erweist sie als einen *Lernprozeß von allerhöchstem Wert.* Gelänge es der Wirtschaftspolitik der „aufgeklärten Marktwirtschaft", diesen Lernprozeß nicht nur in Gang zu setzen, sondern in fortschreitendem Gang zu erhalten, dann dürfte man sich aufgeklärte Gewerkschaften als dessen besonders erfreuliches Ergebnis versprechen.

Vorerst sind alle Beteiligten noch tief im *Wunschdenken* verstrickt. Eine besonders häufige Form dieses Wunschdenkens ist, daß man nur die *erstrebten* Auswirkungen dessen, was man unternimmt oder fordert, in leuchtenden Farben sieht, die unvermeidlichen unerwünschten Nebenfolgen und weiteren Folgewirkungen dagegen nicht sieht oder nicht sehen will; lassen sie sich beim besten Willen nicht mehr übersehen, dann spricht man sich von aller Mitverantwortung dafür frei und schreibt sie anderen Ursachen, am liebsten dem bösen Willen anderer zu. – Das klassische Beispiel ist wohl dieses: nach dem Wunschdenken der Gewerkschaften sind Preissteigerungen niemals die Folge von Lohnerhöhungen; es gibt zwar eine Preis-Lohn-Spirale, aber beileibe keine Lohn-Preis-Spirale; wenn nach einer Lohnerhöhung die Preise steigen, kann nur die unersättliche Profitgier der Unternehmer die Ursache sein. Hier, so scheint es, hat der Lernprozeß der „konzertierten Aktion" in einigen Köpfen schon erste Früchte zu tragen begonnen. Der harte Zusammenstoß zwischen Lohnleitlinien und Tarifautonomie läßt sich nun einmal nicht einfach damit abtun, daß man die Lohnleitlinien als verfassungswidrigen Eingriff in die Tarifautonomie zurückweist; sie zwingen zum Nachdenken. Die Erkenntnis geht auf, daß doch ein Zusammenhang zwischen Lohnerhöhung und Preissteigerung besteht, indem die Lohn*verwendung* darüber entscheidet, ob oder in welchem Maß die Lohnerhöhung sich in Preissteigerungen umsetzt, umsetzen kann oder gar umsetzen muß[4].

[4] Löhne sind Kaufkraft. Ist die Lohnsumme stärker gestiegen als die Menge der erzeugten Verbrauchsgüter, und sind die Arbeiterfrauen entschlossen, den höheren Lohn voll in Verbrauchsgüter umzusetzen, dann kann ihnen das Schlangestehen nur dadurch erspart werden, daß die Unternehmer die Preise soweit hinaufsetzen, daß die verfügbare Warenmenge ausreicht, um die andrängende Kaufkraft voll zu absorbieren.

Damit ist eine Perspektive eröffnet für eine neue, „aufgeklärte" Lohnpolitik. Man gibt sich Rechenschaft: die traditionelle Politik der Erhöhung der Nominallöhne war weniger ein Instrument der Einkommenspolitik als ein Störfaktor der Geldpolitik; man sollte ihr nichts abfordern, was sie ihrer Natur nach nicht leisten kann, und sie darum ganz in den Dienst der Sicherung der Vollbeschäftigung ohne Schädigung des Geldwerts stellen; der Allgemeinheit, an erster Stelle den Gewerkschaftsmitgliedern selbst, wäre damit am besten gedient. Durch Sicherung der Vollbeschäftigung kann die Nominallohn-Politik einen unersetzlichen Beitrag zum Wachstum des Sozialprodukts und zur Erhöhung des *Real*einkommens leisten. An diesem gewichtigen Einfluß der Nominallöhne auf die *Größe des zu verteilenden Kuchens* sind alle im *gleichen* Sinn interessiert; der Interessengegensatz beginnt erst beim Verteilen; *verteilungs*politisch aber sind die Nominallöhne unwirksam.

Hat sich diese Erkenntnis erst einmal durchgesetzt, dann läßt sich in der „konzertierten Aktion" über Lohnleitlinien für *Nominal*löhne rein sachlich (ökonometrisch!) diskutieren. Dem verteilungspolitischen Interessenstreit sind sie entrückt und damit auch für die Gewerkschaften als die Interessenvertreter der Arbeitnehmerschaft zu einem interessen*neutralen* Stabilisierungsinstrument geworden; von den Lohnleitlinien droht der Tarifautonomie als Instrument der *Verteilungs*politik keine Gefahr mehr. Schwierig wird es sich allerdings erweisen, den Mitgliedern einsichtig zu machen, daß der Verzicht auf die verteilungspolitisch unwirksame Nominallohn-Politik keine Preisgabe ihrer Interessen, keinen „Verrat" bedeutet; letzten Endes werden nicht die kreislauftheoretischen Argumente überzeugen, sondern nur der bessere *Erfolg* der „aufgeklärten Lohnpolitik".

Zur Zeit sind wir trotz „konzertierter Aktion" von einem Konzert der Machtträger im Raum der Wirtschaft noch weit entfernt. Die konzertierte Aktion hat Rückschläge erlitten und vielfach enttäuscht. Diese Enttäuschung und zunehmende Verdrossenheit sollte man nicht allzu ernst nehmen; die in die konzertierte Aktion gesetzten Erwartungen waren zu hoch gespannt, um im Handumdrehen erfüllt werden zu können. Viel bedrückender ist es, sich mit der Erkenntnis abfinden zu müssen, daß es eine *rational aufgehende Lösung* des Problems der machtpluralistischen Wirtschaft nicht gibt. Im einzelnen wird die Wirtschaftspolitik der aufgeklärten Marktwirtschaft uns und den Gewerkschaften noch viele Probleme stellen; jedes von ihnen wird neue Lernprozesse in Gang bringen. Zu diesen Lernprozessen müssen wir alle, müssen insbesondere unsere Gewerkschaften die nötige Ausdauer und innere Aufgeschlossenheit mitbringen, vor allem die Bereitschaft, vorgefaßte Meinungen abzulegen, das Wunschdenken zu überwinden und uns allen Erkenntnissen ohne Unterschied, gleichviel ob sie uns in den Kram passen oder nicht, vorbehaltlos zu erschließen. – Aufgeklärte Marktwirtschaft erfordert nicht nur aufgeklärte Politiker, sondern ebensosehr aufgeklärte Unternehmer, eine aufgeklärte Verbraucherschaft, an allererster Stelle aber *aufgeklärte Gewerkschaften.*

Elisabeth von der Lieth

Schule und Leistungsgesellschaft

Es ist beim gegenwärtigen Stand der öffentlichen Diskussion fast unmöglich, einen vernünftigen, pädagogisch vertretbaren, den realen Bedürfnissen einer modernen Industriegesellschaft Rechnung tragenden Leistungsbegriff zu entwickeln und plausibel zu machen. Die Polarisierung ist auch hier weit getrieben, die Positionen sind hoffnungslos verhärtet. Auf den ersten Blick scheinen sich radikale Kritik an der Leistungsgesellschaft und an der Leistungsschule einerseits und kompromißlose Verteidigung beider andrerseits der Konfrontation zwischen „links" und „rechts" einzufügen. Läßt man sich aber auf das Problem „Schule und Gesellschaft" unvoreingenommen ein, erkennt man, wie untauglich die Kategorien „links" und „rechts" hier sind, wie unsachgemäß die Polarisierung, wie falsch die Verhärtung. Aber mit dieser Einsicht bezieht man zwangsläufig eine Position, die ungedeckt ist.

Natürlich sind die radikalen Kritiker einer Leistungsgesellschaft und der ihr „hörigen" Schule leicht auf der linken Seite auszumachen. Die „Linken" würden hier auch gar nicht widersprechen. Schwieriger ist es, die Gegenposition zu markieren. Die Verteidigung der Leistungsgesellschaft und der Ruf nach einer Leistungsschule können bei Politikern aller Parteien, bei Professoren und Lehrern aller weltanschaulichen Richtungen, bei progressiven Wirtschaftsführern und bei konservativen Handwerkskammern beobachtet werden. Die Argumente der „Linken" sind leicht zu analysieren, weil sie in einer umfangreichen Literatur – wenn auch höchst unterschiedlicher Qualität – zu greifen sind[1]. Die Gegenposition in derselben Deutlichkeit zu erkennen ist deshalb so schwer, weil hier eine systematische Reflexion über Leistung fehlt[2]. Äußerungen dazu bleiben daher leicht im Vordergründigen stecken, sind auf den Nutzen des Tages gerichtet, verbergen nur schlecht partikuläre Interessen, verraten einen fragwürdige Anthropologie. Die Verteidiger des Leistungsprinzips machen es sich oft zu billig, und das macht sie leichter angreifbar. Aber deswegen haben die Kritiker doch noch nicht einfach recht.

[1] Aus der umfangreichen Literatur: Alternativen 77 (April 1971), darin: Schule, Intelligenz, Kapitalismus; M. Baethge, Ausbildung und Herrschaft. Unternehmerinteressen in der Bildungspolitik (Frankfurt 1969); Kursbuch 24 (1971); F. Nyssen, Schule im Kapitalismus (Köln 1969); Erziehung in der Klassengesellschaft (München 1971); Schulreform oder der sogenannte Fortschritt, hrsg. v. Schmidt u. Beck (Frankfurt 1970).

[2] Sie findet sich fundiert, aber nicht systematisch allenfalls in H. Roth, Pädagogische Anthropologie, Bd. 2 (Hannover 1971), hat aber die öffentliche Diskussion bisher nicht wirklich beeinflussen können, wohl auch, weil Roths sehr ausgewogener Standpunkt von keiner Seite einfach reklamiert werden kann.

Sind wir eine Leistungsgesellschaft?

Das Wort „Leistungsgesellschaft" ist heute merkwürdig zweideutig. Den einen erscheint die Leistungsgesellschaft der einzige Garant wirtschaftlichen Wachstums, allgemeinen Wohlstands und persönlicher Freiheit. Den anderen ist sie die Pervertierung menschlichen Zusammenlebens, systematische Verdinglichung und Verzweckung des Menschen, Inbegriff der Inhumanität. Ursprünglich hatte das Wort einen eindeutigen und positiven Sinn. Es bezeichnete den Unterschied zur „Ständegesellschaft" mit ihrer sozialen Immobilität, ihren ständisch geprägten Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten, die das Überschreiten der Standesgrenze zur ganz großen Ausnahme machten: Der gesellschaftliche Standort war im voraus zur eigenen Leistung durch die Geburt festgelegt. Das Grundgesetz, das jedem die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit garantiert und festlegt, daß niemand wegen seiner Rasse, Sprache, Herkunft usw. benachteiligt werden darf, macht theoretisch Bildung und Ausbildung unabhängig von Geburt und Herkommen und schafft damit das Kriterium der „Leistung" für die Wertschätzung des einzelnen. Die Selbstdefinition unserer Gesellschaft als „Leistungsgesellschaft" ist nicht frei von einem naiven Stolz. „Aufstieg durch Leistung" ist die Parole, und es gibt kaum eine Stellenanzeige, in der „bei entsprechender Leistung" der Aufstieg nicht verheißen wird.

Zweideutig ist das Wort durch die gesellschaftskritischen Analysen der letzten Jahre geworden. Die Sozialisationsforschung[3] hat Zwänge aufgedeckt, die die Leistungsfähigkeit des einzelnen fast so determinieren wie früher Geburt, Stand oder der Geldbeutel des Vaters: Sprachbarrieren, die den erfolgreichen Besuch weiterführender Schulen erschweren, schichtspezifische Erziehungspraktiken, die ein unterschiedliches Aspirationsniveau erzeugen. Wohnverhältnisse, die der Entfaltung des einzelnen enge Grenzen setzen. Der Aufstieg durch Leistung ist zwar nicht ausgeschlossen, aber keineswegs selbstverständlich.

Claus Offe[4] hat in seiner Dissertation aufgezeigt, welche Faktoren für den Aufstieg in der Industrie maßgeblicher sind als die Leistung: Angepaßtheit, „Treue" zum Betrieb, gute Beziehungen spielen eine entscheidende Rolle. Auch Habermas[5] weist darauf hin, daß es immer schwieriger wird, „die Statuszuweisung auch nur subjektiv überzeugend an den Mechanismus der Bewertung individueller Leistung zu binden". Bei „Aufstieg durch Leistung" muß also nicht nur „Leistung" problematisiert werden, sondern auch „Aufstieg". Sicher gibt es Teilbereiche in unserer Gesellschaft, wo sich „unten" und „oben" noch einigermaßen sicher definieren und auf die nachweisbare Leistung des einzelnen zurückführen lassen. Aber die Gesellschaft insgesamt bietet

[3] K. Mollenhauer, Sozialisation und Schulerfolg, in: Begabung und Lernen, hrsg. v. H. Roth (Stuttgart [2]1969), 269 ff.; U. Oevermann, Schichtspezifische Formen des Sprachverhaltens und ihr Einfluß auf die kognitiven Prozesse, ebd. 297 ff.

[4] C. Offe, Leistungsprinzip und industrielle Arbeit (Frankfurt 1970).

[5] J. Habermas, Technik und Wissenschaft als „Ideologie" (Frankfurt 1969) 103.

ein sehr viel undurchsichtigeres Bild. Schulbildung, erworbene Qualifikationen, Einkommen, Entscheidungsbefugnis, Sozialstatus korrelieren keineswegs so, daß man ausmachen könnte, worin denn nun die persönliche Leistung des einzelnen besteht, die zum Aufstieg führt. Ja, „Leistung" selbst entzieht sich dem analysierenden Zugriff: Das Geflecht von eigener Anstrengung und günstigen Umständen, von Dauer und Anspruchsniveau der Ausbildung und ausgeübter Tätigkeit, von objektiv feststellbarer Lebensleistung und subjektiv erfahrbarem Lebenssinn, von Einkommen und Sozialstatus läßt sich nicht entwirren, ja nicht einmal sichtbar machen. Die große und ehrliche Anstrengung führt keineswegs immer nach „oben", und „oben" sitzt mancher, der sich nie angestrengt hat. Daß „Leistungsgesellschaft" schon von daher mit einem Fragezeichen versehen werden muß, sollte einleuchten.

Aufweisbar ist der Charakter unserer Gesellschaft als Leistungsgesellschaft allenfalls an dem, was man gern das deutsche „Wirtschaftswunder" nennt. Und in der Tat haben hier Fähigkeit und Wille zur Arbeit in allen Schichten der Bevölkerung eine Leistung zustande gebracht, die relativ rasch aus den Hunger- und Trümmerjahren der Nachkriegszeit herausgeführt hat. Die Verbesserung der Lebensverhältnisse für den größten Teil der Bevölkerung war so spürbar und so eindrucksvoll, daß man bald von einer „Wohlstandsgesellschaft" zu sprechen begann, die allerdings nur als Leistungsgesellschaft existieren könne. Die Wachstumsrate wurde zum alles beherrschenden Maßstab, die menschliche Arbeitskraft zur begehrtesten Ware. Allmählich dringt es in unser Bewußtsein, daß eine so verstandene Leistungsgesellschaft nun aber auch alles an der Leistung zu messen in Gefahr ist. Wer noch nicht oder nicht mehr „leisten" kann, wird an den Rand gedrängt: Die Kinder, die Behinderten[6], die Kranken[7], die Alten, die Gescheiterten. Steigendes Einkommen ermöglicht wachsenden Konsum, aber auch wachsende Gier nach diesem Konsum. Das zuweilen modische und oberflächliche Gerede von der Notwendigkeit radikaler Veränderung der Gesellschaft bekommt seinen Ernstcharakter, wenn man mit Horkheimer „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" antritt.

Der Anspruch an die Schule

Die Gesellschaft stellt Ansprüche an Schulen und Hochschulen. Sie tut das über die staatlichen Organe, die laut Grundgesetz das Aufsichtsrecht über alle Ausbildungsinstitutionen haben. Lehrpläne und Prüfungsordnungen kommen zwar nicht direkt von einzelnen gesellschaftlichen Gruppen, spiegeln deren Interessen aber mehr oder weniger deutlich wider. Die Wirtschaft „braucht" leistungsfähige Schulabsolventen, die Industrie „braucht" leistungsfähige Techniker und Naturwissenschaftler, die

[6] H. Mühl, Bildung oder Leistung (Bonn 1971).
[7] A. Görres, Der Kranke, Ärgernis der Leistungsgesellschaft (Düsseldorf 1971).

Betriebe „brauchen" anpassungsfähige und leistungswillige Lehrlinge, die Bundeswehr „braucht" wehrwillige Soldaten, die Universitäten „brauchen" zielstrebig studierende Studenten. In diesen Ansprüchen ist zweierlei enthalten: Leistungs*fähigkeit*, also bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten, die auf der Schule erworben werden sollen und die für ein erfolgreiches Weiterlernen und eine qualifizierte Tätigkeit unerläßlich sind, und Leistungs*willigkeit*, also eine ganz bestimmte Haltung der Anpassung, die gleichfalls auf der Schule anerzogen werden soll, damit die nachfolgenden Institutionen reibungslos funktionieren. Erziehung zu selbständigem Urteil, zu begründeter Kritik, zur Infragestellung von Institutionen und Personen bringt ein Unsicherheitsmoment in jeden Ablauf und stört seine Reibungslosigkeit. Es ist verständlich und legitim, daß die Gesellschaft ihre Ansprüche an die Schule stellt. Es ist nicht ganz so selbstverständlich, daß die Schule diese Ansprüche unkritisch akzeptiert. Für die Leistungs*fähigkeit* ihrer Schüler muß sie sich verantwortlich fühlen, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will. Die Leistungs*willigkeit* hingegen muß unter sehr viel differenzierteren Aspekten gesehen werden.

„Leistung" ist ursprünglich keine pädagogische Kategorie, sondern eine physikalische. Leistung = Arbeit: Zeit. Diese physikalische Definition läßt sich auf die Produktion in den Betrieben anwenden: Das Ergebnis der Arbeit in einer bestimmten Zeit ist als Leistung des Arbeitenden greifbar und berechenbar. Danach bemißt sich der Lohn, der in der Frühzeit der industriellen Arbeit wirklich ein Stücklohn war. Der Mensch verschwand hinter seiner „Leistung", sie gehörte nicht ihm, er konnte nicht frei über sie verfügen, er mußte sie verkaufen[8]. Andere befanden über ihren Wert und entschieden damit über die physische und psychische Existenz des Menschen.

In unserer technisierten Arbeitswelt lassen sich die inhumanen Züge des reinen Leistungsdenkens nicht so deutlich sichtbar machen wie am Stücklohn aus der Welt der Frühindustrialisierung. Tarifverträge, geregelte Arbeitszeit, soziale Vergünstigungen, Lohnerhöhungen, wachsende Freizeit, gesteigerter Anteil am Konsum verdecken die Verkürzung anthropologischer Grundwerte im Arbeitsprozeß. Das gilt nicht nur für den industriellen Fertigungsprozeß, sondern für die Struktur unserer Arbeitswelt insgesamt. Jeder lebt von der Leistung unzähliger anderer, aber nur wenige erfahren unmittelbar, daß und wie ihre Leistung anderen nützt und hilft; die meisten „leisten" in Anonymität und leben vom Verkauf ihrer Arbeit. Das aber ist der klassische Begriff der entfremdeten Arbeit, der Verdinglichung des Menschen. Und hier setzt die Kritik der Linken – und nicht nur der Linken – am Leistungsprinzip an.

Die Schule kann weder einfach Leistung negieren, noch darf sie sich unkritisch dem Leistungsdruck der Gesellschaft ausliefern. Ihre Aufgabe ist es, Kindern und Jugendlichen zur Entfaltung zu verhelfen, und das erlaubt keine Verkürzung anthropologi-

[8] Eine höchst eindrucksvolle Darstellung dieses Tatbestands gibt G. Hauptmann im 1. Akt seines Dramas „Die Weber". Auch nach Abzug alles Zeitbedingten und dichterisch Überzeichneten bleibt das Moment an Wahrheit groß genug.

scher Dimensionen. Reduziert man Schule auf „Leistung", macht man Leistung zu ihrem „Prinzip", dann verfälscht man ihren pädagogischen Auftrag. Ihr pädagogischer Auftrag besteht darin, lernen zu ermöglichen. „Lernen" und „leisten" sind nicht dasselbe, so unbedacht die beiden Begriffe auch oft miteinander verwechselt werden. Lernen und leisten sind allerdings auch nicht so einander ausschließende Größen, wie manche radikale Kritiker des Leistungsprinzips uns weismachen wollen[9]. Lernen und leisten lassen sich gegeneinander abgrenzen und aufeinander beziehen, wenn man bedenkt, daß „Lernen" einen Prozeß darstellt, der zunächst dem Kind dient und nur ihm: Lernen ermöglicht ihm wachsendes Verständnis für die Umwelt, Erfahrungen mit sich selbst und den Mitmenschen, es eröffnet ihm Horizonte, vermittelt Werteinstellungen, steuert den Reifeprozeß, fördert die Ausprägung individueller Interessen und Neigungen. Solches Lernen geschieht zwar kategorial über bestimmte Schulfächer, aber es erschöpft sich nicht im Speichern des „Stoffs". Faßt man „lernen" so, dann müßte man der Schule eher die Bildung denn die Leistung als Aufgabe zuweisen: „Bildung ist Ausstattung des Individuums zum Verhalten in der Welt."[10] Im Begriff der Bildung, der Ausstattung wird der Gegensatz zum physikalischen Leistungsbegriff deutlich: Der Schüler wird nicht genötigt, in einer bestimmten Zeit etwas zu liefern, was über seine Beurteilung entscheidet (die oft schon sehr früh über seine Sozialchancen entscheidet!), sondern er darf zunächst einmal sich ausstatten lassen. Das stellt durchaus Anforderungen an die Aktivität und Lernbereitschaft des Schülers, ihm wird nichts „geschenkt"; aber seine Ausstattung zum Verhalten in der Welt ist überhaupt erst die Voraussetzung für seine Leistungsfähigkeit und seine Leistungswilligkeit, für die Einsicht, daß man die Leistung anderer nur in Anspruch nehmen darf, wenn man selbst zur Leistung bereit ist, zu einer Leistung, bei der man seine Identität nicht preisgeben muß.

Die heute viel gescholtene neuhumanistische Bildungstheorie hat genau dieses Verständnis von Bildung und Schule gehabt, und von „Leistung" hat sie nicht gesprochen. Gegen die Korrumpierung ihrer Praxis war sie machtlos wie alle Theorien; aber auch in ihrer Theorie steckte schon die Problematik eines zu esoterischen Bildungsverständnisses und eines zu elitären Anspruchs. Die „natürliche" Ungleichheit der Menschen war ihr selbstverständlich, die Heranbildung einer Elite ließ sich daher guten Gewissens verantworten. Das klassische deutsche Gymnasium hat, ehe es sich dem wilhelminischen Autoritarismus unterwarf, seine Schüler ausgestattet zum Verhalten in der Welt, in bewußter Distanz von der Arbeitswelt, aber durchaus für die spätere Bewährung und Tätigkeit in der Welt. Die Zahl derer, die diesen Bildungsprozeß durchlaufen konnten, war aber, gemessen am Altersjahrgang, verschwindend klein.

[9] Vgl. A. S. Neill, Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung (Reinbek 1969). Neill argumentiert zwar ganz unpolitisch, hat aber nicht verhindern können, daß seine Adepten die „Leistungsverweigerung" zum Politikum machten.

[10] S. B. Robinsohn, Bildungsreform als Revision des Curriculum (Neuwied ^{2}1969).

Für die Mehrzahl war Schule unmittelbar Vorbereitung auf den Eintritt in die Arbeitswelt, war Dressur unter Leistungsdruck, auf Leistung ausgerichtet.

Es ist nicht ohne Tragik, daß die Kritik am Gymnasium, die in den letzten Jahren immer heftiger geworden ist, statt bei seiner Praxis bei seiner Bildungstheorie angesetzt hat, die auf „Weltfremdheit" und „Unzeitgemäßheit" reduziert wurde[11]. Sicher hat diese Kritik ein Körnchen Wahrheit enthalten; aber das eigentliche Problem des Gymnasiums war sein elitärer Anspruch und die hohe Abbruchquote, die große Zahl derer, die das Gymnasium zwischen Sexta und Oberprima verließen, weil sie am Leistungsprinzip scheiterten. Inzwischen hat man dieses Problem auch in den anderen Schularten untersucht und ist im wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen gekommen: Auch ein beträchtlicher Teil der Volksschüler erreicht den regulären Abschluß nicht. Schule, so scheint es, sieht heute ihre Aufgabe nicht primär im Fördern, Entfalten, Bilden, sondern im Fordern und Auslesen. Damit aber wäre der industrielle Leistungsbegriff in die Schule getragen, die Ansprüche der „Leistungsgesellschaft" wären kritiklos erfüllt, Bildung und Ausbildung wären unter dem Leistungsdruck zur Anpassung verfälscht. Wer sich nicht anpaßt, scheitert – in der Schule wie in der Gesellschaft. Die Ursachen des Sich-nicht-anpassen-Könnens bleiben unaufgehellt.

Die Verfälschung der „Bildungsschule" in eine „Leistungsschule"

Die Verfälschung der „Bildungsschule" in eine „Leistungsschule" wird nicht so sehr sichtbar an den Inhalten der Schulfächer, obwohl auch sie heftig kritisiert werden. Man wirft ihnen „Modernitätsrückstand" vor, ohne zu bedenken, daß ein gewisses Maß davon unvermeidlich ist, weil sich nicht jede Veränderung an der Forschungsfront der Universität sofort im entsprechenden Schulfach niederschlagen kann. Ein Vergleich der Lehrpläne aus verschiedenen Jahren zeigt dennoch ein erstaunliches Maß an Bereitschaft, den Stoffplan immer wieder zu entrümpeln und neue Inhalte aufzunehmen. Schwieriger wird es, wenn man die Schulfächer insgesamt nimmt. Sie sind – in allen Schularten! – von der Tradition bestimmt und klammern weite und wichtige Bereiche des modernen Lebens aus: Politik, Wirtschaft, Recht, Technik, Psychologie, Soziologie kommen nur sehr am Rand vor, ansatzweise in der Sozialkunde, in der Gemeinschaftskunde, in der heftig umstrittenen Arbeitslehre. Die Probleme einer Gesellschaft, in der und für die die Schüler einmal „leisten" sollen, werden ihnen kaum oder gar nicht bewußt gemacht. Wenn die „Linken" dahinter böse Absicht vermuten, bewußtes Verschleiern von Herrschaftsstrukturen, bewußte Auslieferung des Schülers an die Interessen des Kapitals, bewußte Verhinderung von Selbstbestimmung, so haben sie mit dieser Sicht der Dinge sicher nicht recht. Aber es bleibt zu fragen, ob nicht im

[11] C. L. Furck, Das Unzeitgemäße Gymnasium (Weinheim 1965).

traditionellen Fächerkanon gesellschaftlich Relevantes ausgeblendet und der Schüler so zu einer gewissen Realitätsblindheit erzogen wird, die es ihm schwer macht, die inhumanen Züge einer „Leistungsgesellschaft" zu analysieren und zu kritisieren. Die Massenmedien leisten hier gründlichen Nachhilfeunterricht, indem sie die ideologische Gegenposition als neue Heilslehre ausgeben. Daß Schüler ihr so unkritisch verfallen, macht ein Versäumnis der Schule deutlich: Hier hat sie den Schüler bisher nicht ausgestattet zum Verhalten in der Welt.

Noch bedenklicher wird es, wenn wir uns die Unterrichtsverfahren in der Schule ansehen und die Rolle, die Prüfungen, Zensuren, Zeugnisse spielen, die Art und Weise, wie Leistungen gemessen und bewertet werden. Die Koppelung schulischen Lernens mit bestimmten Berechtigungen schulischer Abschlüsse ist in einer hochentwickelten Gesellschaft unvermeidlich, aber sie bleibt pädagogisch bedenklich. Jede Versetzung, jede Abschlußprüfung ist immer zugleich ein Verwaltungsakt, der u. U. gerichtlicher Nachprüfung standhalten muß. Die juristische Absicherung der Zensuren ist wichtig und nötig, engt aber den pädagogischen Ermessensspielraum des Lehrers ein. Die Zensur bekommt für den Lernprozeß des Schülers eine unangemessene Bedeutung, sein Lernen orientiert sich an der Zensur, die er erhält, nicht am Zuwachs von Kenntnissen und Einsichten. Sicher wäre es unrealistisch, von Kindern und jungen Menschen zu erwarten, daß sie immer nur aus reiner Freude an der Sache lernen; aber wenn die Zensur in den Mittelpunkt rückt oder gar zum Disziplinierungsinstrument wird, bleibt das nicht ohne negative Rückwirkungen auf den Bildungsprozeß. Die Zensurenskala von 1–6 hierarchisiert eine Lerngruppe und weist dem einzelnen Schüler einen bestimmten Status in dieser Lerngruppe zu. Die Zeiten, in denen Schüler nach jeder Klassenarbeit ihren Zensuren entsprechend umgesetzt wurden, sind zum Glück vorbei, aber auch weniger augenfällige Abstufungen sind den Schülern bewußt, fördern ihr Konkurrenzdenken und stören die soziale Kommunikation in der Klasse. Die Wettbewerbssituation, die auf diese Weise schulisches Lernen beeinflußt, stimuliert zwar Lernleistungen der ohnehin Leistungsstarken, entmutigt aber leicht Leistungsschwache und blockiert deren Förderung. Vor allem aber isoliert Lernen im Wettbewerbssystem den einzelnen und erschwert Solidarität und Kooperation, so daß auch der Leistungsstarke zu wenig Möglichkeiten zu „sozialem Lernen" erhält. Appelle an die „Klassengemeinschaft" und Ermahnungen zur Kameradschaftlichkeit bleiben im Verbalen stecken, wenn die täglich geübte und erfahrene Praxis schulischer Arbeit die gegenteiligen Verhaltensmuster einschleift.

So ergeben sich unübersehbare Parallelen zwischen der „Leistungsgesellschaft" und der „Leistungsschule": Die Anforderung kommt jeweils von außen, ist also fremdbestimmt. Die Leistung wird hier wie dort erzwungen, ihre Verweigerung mit Sanktionen belegt. Die Leistungswilligkeit wird durch Konkurrenz im Wettbewerbssystem gesteigert, den Starken glückt der „Aufstieg", die Schwächeren fallen zurück. Gratifikation und Statuszuweisung sind hier wie dort die Instrumente, Leistung zu erzielen. Druck und Angst lassen sich in einem solchen System nicht vermeiden. Der Angst

um den Arbeitsplatz (keineswegs nur beim ungelernten Arbeiter!) entspricht die Angst des Schülers um das Schritthaltenkönnen mit der Klasse.

Wir haben die inhumanen Züge der Leistungsgesellschaft und der Leistungsschule überscharf gezeichnet, um die massive Kritik daran wenigstens in ihrem Ansatz verständlich zu machen. Diese Kritik kommt keineswegs nur von den „Linken", wenn sie bei ihnen auch besonders scharf und kompromißlos formuliert ist. Zunehmend melden sich Ärzte, besonders Werksärzte, Psychotherapeuten, Fürsorger, Theologen[12] zu Wort und machen die physische und psychische Gefahr des Leistungsdrucks deutlich[13]. Ins Pädagogische gewendet, bedeutet der Leistungsdruck Verhinderung von Spontaneität und Kreativität, ins Politische gewendet, Instrument der Fremdbestimmung und Verhinderung von Selbstbestimmung. Und deshalb kommt aus einer politisch orientierten Pädagogik die schärfste Kampfansage[14]. Der Kampf gegen die Leistungsgesellschaft und die Leistungsschule spielt sich aber nicht nur auf literarischer Ebene ab. An den Hochschulen versuchen radikale Studentengruppen, das Prüfungswesen ad absurdum zu führen; an den Schulen sind kollektive Verweigerungen von Klassenarbeiten zwar noch die Ausnahme, aber es spricht einiges dafür, daß sie nicht die Ausnahme bleiben.

Schüler, Eltern, Lehrer, Kultusverwaltungen, Parlamente reagieren sehr unterschiedlich auf diese Tatbestände. Die meisten Schüler und wohl auch noch ein großer Teil der Studenten unterziehen sich den Anforderungen mehr oder weniger bereitwillig, auch die Mehrzahl der Eltern sieht in der Schule den „Zuteilungsapparat für Sozialchancen" (Schelsky) und hält die Kinder zur Anpassung an die Leistungsanforderungen an. Oft üben die Eltern stärkeren Druck auf die Kinder aus als die Lehrer, die wieder zu entdecken beginnen, daß „lernen" und „leisten" nicht identisch sind, und die sich redliche Mühe geben, den Leistungsdruck zu mildern, wenn sie schon das Lernen nicht vom Leistungsdruck freihalten können. Sie erkennen, daß Angst das Lernen blockiert und sorgen nach besten Kräften für ein entspanntes Feld. Aber es gibt doch auch nicht wenige Lehrer, die im Leistungs- und Zensurendruck nicht (vielleicht notwendige) Übel, sondern legitime, ja unentbehrliche Instrumente der Erziehung sehen. „Wer nicht geschunden wird, wird nicht erzogen" – die unreflektierte Übernahme dieser Maxime ist Ausdruck einer pessimistischen Anthropologie und verrät mangelnde Einsicht in psychologische Grunderkenntnisse. Daß das Leben ein Kampf ist, auf den es den Schüler beizeiten vorzubereiten gelte, verkürzt Schultheorie auf Salondarwinismus und weist dem Lehrer eine fatale Rolle zu. Hält man

[12] Kritische Fragen an die „Leistungsgesellschaft" finden sich passim vor allem bei J. B. Metz, auch im neuesten Buch von W. Kasper, Einführung in den Glauben (Mainz 1972). Thematisiert wird die Kritik bei Sternemann, Erfahrungen am Fließband, in: Orientierung 2 (1972).

[13] Angesichts solcher nachdenklich machenden Aussagen wirken dann Publikationen mit dem Titel „Ist Leistung unanständig?" (H. Schoeck) oder „Das Gerede vom Leistungsterror" (H. Roeper in der FAZ) besonders peinlich.

[14] H.-J. Gamm, Kritische Schule (München 1971); sehr viel differenzierter und darum überzeugender: H. von Hentig, Systemzwang und Selbstbestimmung (Stuttgart ²1969).

dagegen, daß Lernen erfolgreicher ist, wenn der Schüler ohne Angst und mit Freude lernt, wird das leicht als Konzession an die „weiche Welle" abgetan, zumal die Schulwirklichkeit heute solchem Pessimismus recht zu geben scheint: Wir treffen weit häufiger Trägheit, Unlust, Unaufmerksamkeit, ja Widerstand an als freudiges und freiwilliges Lernen. Aber es fragt sich, wo hier jeweils Ursache und Wirkung liegen. Wenn man die unbändige Lernlust kleiner Kinder beobachtet, dann drängt sich einem doch die Frage auf, ob die „Leistungsschule" nicht eher Lernen verschüttet als fördert. Daß Lehrer sich nur schwer zu dieser Einsicht durchringen können, hat allerdings Gründe: Die meisten Lehrer sind selbst durch eine harte Schule gegangen. Hohe Anforderungen in Schule und Studium und ein allgemein rigides Erziehungsklima haben ihnen wenig Raum zur Selbstbestimmung gelassen. Diese eigene Lebenserfahrung erschwert pädagogisches Umdenken. Zum anderen ist der Lehrberuf in unserer Gesellschaft mit keinem hohen Prestige versehen. Die Leistung eines Lehrers ist der Öffentlichkeit schwer deutlich zu machen. Also sucht er seine Bestätigung im hohen Leistungsanspruch an die Schüler. „Leistung" wird auf diese Weise wirklich zum Prinzip, die Zensur zum Fetisch, die Prüfung zum Ausleseinstrument.

Das kritische Gleichgewicht

Die Utopie ist heute die Fluchtmöglichkeit derer, die am „System" leiden. So führt die Utopie von einer leistungsfreien Gesellschaft[15] folgerichtig zur Utopie von einer leistungsfreien Schule[16]. Wer aber realistisch denkt, sieht weder das eine noch das andere in absehbarer Zeit als möglich an. Die Aufgaben des Tages sind daher begrenzter. Das braucht allerdings nicht zu einer unkritischen Hinnahme des Status quo zu führen. Daß unsere „Leistungsgesellschaft" ihr Bruttosozialprodukt nicht steigern kann ohne Inhumanität, wird ja nicht nur von Roten Zellen behauptet. Die Diskrepanz zwischen technischer und moralischer Intelligenz ist offensichtlich und nicht nur mit moralischen Appellen zu überwinden.

Schule könnte, nein müßte ein Korrektiv dieser Gesellschaft werden, nicht, indem sie auf Leistung verzichtet, sondern indem sie Schüler dazu erzieht, zwischen legitimen und illegitimen Leistungsansprüchen zu unterscheiden. Die Einsicht, daß jeder von uns auf die Leistungen anderer angewiesen ist, kann man durchaus bei Schülern erzeugen. Es ist auch plausibel zu machen, daß schulische Lernprozesse die Voraussetzung für spätere Leistungsfähigkeit sind. Selbst auf Leistungskontrollen in der Schule braucht man, ja kann man nicht verzichten. Aber sie können ihren diskriminierenden und angseinflößenden Charakter verlieren, wenn sie von Lehrern und Schülern begriffen werden als Hilfe zur Diagnose des sachstrukturellen Entwicklungsstands

[15] H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt 1967).
[16] H.-J. Gamm, a. a. O.

und damit Hilfe für die Strukturierung der nächsten Lernphase. In diesem Zusammenhang hätte der mutige Versuch des hessischen Kultusministeriums, das übliche Zeugnis durch pädagogische Diagnosebögen zu ersetzen, eine sachlichere Würdigung verdient, als die hämisch-glossierenden Berichte mancher Tageszeitung ihnen angedeihen lassen[17]. Wer unser derzeit gültiges Prüfungssystem an Schule und Hochschule kennt, weiß, wie untauglich oftmals die Prüfungskriterien sind, wenn es um die Feststellung des tatsächlichen Wissens und Könnens beim Prüfling geht; der weiß auch, wieviel Irrationalismen und Subjektivismen hier mit im Spiel sind, weiß, daß manchmal nicht Intelligenz und Können, sondern die starken Nerven und die schlaue Anpassung an die subjektiven Stärken und Schwächen des Prüfers den Prüfungserfolg bestimmen. Die Abschaffung der Prüfung ist allerdings keine Alternative. Die Weigerung der Studenten, sich prüfen zu lassen, trägt neue Irrationalismen in die Diskussion. Hier helfen nur exakte Lernzielbestimmungen, durchschaubare Studiengänge, die auf die formulierten Lernziele hin strukturiert sind, und Prüfungsanforderungen, die aus den Lernzielen hervorgehen.

Daß jeder Versuch, Lernen zu humanisieren, leicht als „weiche Welle" denunziert wird, begleitet von düsteren Prognosen für den Fortbestand unserer Wohlstandsgesellschaft, daß vor allem jeder Versuch, in der Praxis der Schule Lernen vom Leistungsdruck zu befreien, Kassandrarufe vom Leistungsabfall und Niveauverlust provoziert; daß andererseits der gleiche Versuch dem Verdacht ausgesetzt ist, den prinzipiellen Konflikt der Interessen zu verschleiern und den Schüler nur subtiler, aber desto wirkungsvoller zur unkritischen Anpassung zu erziehen, macht es Lehrern nicht leicht, ihren pädagogischen Standort zu finden und ihrer pädagogischen Einsicht zu folgen. Gerade der humane und liberale Lehrer an Schule und Hochschule ist heute den heftigsten Anfeindungen ausgesetzt. Solchen Lehrern fehlt vielfach der institutionelle Rückhalt, und deshalb beobachten wir so oft Resignation oder Verhärtung bei ihnen. An den Hochschulen sind die bedenklichen Erscheinungen nicht mehr zu übersehen. Die Reaktion der Öffentlichkeit ist leider eher von Emotion als von Reflexion gekennzeichnet. In der Schule liegen die Dinge noch nicht so offen zutage, aber was hier wie dort sichtbar wird, signalisiert ein gestörtes Verhältnis zwischen der Gesellschaft und ihren Ausbildungsinstitutionen.

Das gestörte Verhältnis kann nur von den Ausbildungsinstitutionen selbst in Ordnung gebracht werden, weil das „kritische Gleichgewicht" (H. Roth) zwischen Individuum und Gesellschaft, dessen beide bedürfen, nur dort sichtbar gemacht und hergestellt werden kann, wo in der von der Gesellschaft getragenen Institution Schule die Lehrer einen Bildungsprozeß ermöglichen, der nicht primär unter dem Gesichtspunkt der späteren Verwertbarkeit im Arbeitsprozeß steht, sondern der Entfaltung und Selbstbestimmung des Individuums dient. Wenn Schule die Ansprüche der Gesellschaft befriedigen soll, muß sie sie auch immer wieder korrigieren dürfen. Das ist nicht

[17] So die FAZ vom 10. 2. 1972

durch blinden Aktionismus möglich, durch Terror und Verweigerung, sondern nur durch Reflexion auf anthropologische Grundfragen. Die Bildungsinstitutionen haben diese Reflexion immer neu zu leisten und ihre Ergebnisse an die Gesellschaft zurückzugeben.

Die Rückbesinnung auf das Humanum ist in der „Kritischen Theorie" der Frankfurter Schule am überzeugendsten erfolgt. Ihre subtilsten Denker machen ihrerseits Schule, wenn sie die kritische Sonde an alles legen, was die Gefahr der Inhumanität in sich birgt. So überrascht man ist, wenn die Kritik an der Gesamtschule plötzlich von „links" kommt[18], so plausibel wird diese Kritik, wenn man ihren Begründungszusammenhang studiert. Der mit der Gesamtschule gegebene Zwang zum Großsystem, zum Ausbau der Unterrichtstechnologie, der objektivierten Leistungsmessung, der programmierten Unterrichtsabläufe, der Test„batterien" (!) rückt die Schule äußerlich und innerlich in eine fatale Nähe zum Großbetrieb der Industrie, dessen anonyme Reibungslosigkeit die Kritik der Soziologen, Psychologen, Mediziner herausfordert. Was man also bei Erwachsenen bereits mit einem Fragezeichen zu versehen beginnt, sollte bei Kindern und Jugendlichen ausgeschlossen sein: Eine „demokratische Leistungsschule", die ihre überschaubare Größe verliert, Schüler, die nicht mehr erfahren, wohin und zu wem sie eigentlich gehören, ein Bildungsangebot, das zwar „effizient" ist, aber keinen Freiraum für Spontaneität, Kreativität, Kritik läßt, ein neuer Leistungsdruck durch das differenzierte Kurssystem, das quer zur postulierten Zielvorstellung der Selbstbestimmung und Ichstärkung steht.

Die Wiederentdeckung des neuhumanistischen Bildungsideals in der Pädagogik der Neomarxisten[19] ist daher folgerichtig, ohne daß alle in diese Richtung gehenden Überlegungen auf „Neomarxismus" festgelegt werden dürften. Was die Neuhumanisten heute von den Theoretikern des 19. Jahrhunderts unterscheidet, ist allein ihre Forderung, daß zweckfreies und emanzipatorisches Lernen *allen* ermöglicht werden muß und nicht nur einer Elite. Es kommt jetzt darauf an, daß Lehrer diesen Umschlag im pädagogischen Denken erkennen und angemessen rezipieren. Unreflektierte Rückkehr zu „klassischen" Bildungsinhalten wäre sicher nicht angemessen. Die Inhalte sind hier nicht wichtig, die Verfahren sind wichtiger, am wichtigsten ist ein ursprüngliches Verständnis der eigenen Lehrerrolle. H. von Hentig nennt die Lehrer „Menschen, die helfen und schützen und vorausschauen", und er meint, daß ohne solche Menschen ein sinnvolles Aufwachsen und Lernen in unserer Welt nicht möglich ist[20]. Bei dieser Definition der Lehrerrolle wird die Dialektik von „lernen" und „leisten" sichtbar, die permanente Korrektur des einen durch das andere. So darf auch „Leistung" wieder ins Spiel kommen, als Schulleistung, als Arbeitsleistung, als Lebensleistung, als Hilfe-

[18] Vgl. H.-J. Heydorn, Ungleichheit für alle, in: Das Argument 54 (1969) 361 ff. und G. Koneffke, Integration und Subversion, ebd. 389 ff.

[19] Kritische Bildungstheorie. Zum Bildungsbegriff der Gegenwart, hrsg. v. H.-J. Heydorn (Frankfurt 1967); H. Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik (München 1971).

[20] H. von Hentig, Cuernavaca oder Alternativen zur Schule? (Stuttgart, München 1971) 95 ff.

leistung, als Verzichtleistung. Das wäre dann zugleich die Bedingung der Möglichkeit für eine humane „Leistungsgesellschaft".

Schule kann die Gesellschaft nicht direkt verändern. Alle Versuche dazu enden in blindem Aktionismus. Aber sie kann die Voraussetzung für Veränderungen schaffen, indem sie zum Beispiel Schülern die Erfahrung vermittelt, daß man auf irrationale Machtinstrumente verzichten kann, ohne auf Leistung verzichten zu müssen.

Artur Schütt

Konflikt und Erziehung

Pädagogische Aspekte im Spannungsfeld allgemeiner und beruflicher Erziehung

Es gibt kein menschliches Leben ohne Konflikte. Konflikte sind nicht aufhebbar; sie sind allenfalls beherrschbar. Konfliktbeherrschung gehört deshalb auch in den Bereich der allgemeinen Erziehungsziele, die heute weithin anerkannt sind. Eine Pädagogik der Konflikterziehung bildet die Klammer zwischen der Erziehung zur individuellen Selbstbestimmung und zur sozialen und ethischen Verantwortung. Eine solche Pädagogik kann die Verabsolutierung eines dieser beiden Erziehungspole, die zu unser aller neuerlichen Schaden sich auswirken könnte, verhindern helfen.

Von der Notwendigkeit der Konflikterziehung

Die Konfliktfelder und -ursachen bilden ein weitgespanntes, vielschichtiges Beziehungsgeflecht in und zwischen den verschiedenen Wert- und Ordnungssystemen, in denen der einzelne Mensch und die ihm durch den jeweiligen Rollenbezug entsprechende Gruppe leben[1]. Bei der Erziehung zur Konfliktbeherrschung geht es sowohl um jene Konflikte, die Menschen infolge ihrer psychischen Beschaffenheit zu bestehen haben (beispielsweise des Aggressionstriebs oder der Angst), wie auch um die, die sich in der Folge sozialer Beziehungen (und der sie kennzeichnenden Bedingungen) ergeben. Hier mag man „überzeitliche neben zeitspezifischen Ursachen, systemspezifische neben gruppenspezifischen Konfliktmerkmalen" (Klein, S. 20) unterscheiden, sie alle setzen bei dem einzelnen Menschen und den gesellschaftlichen Gruppen die Bereitschaft zur Annahme und (rationalen) Austragung von Konflikten voraus. Der Mensch muß lernen, mit sich, den anderen, die ihm begegnen, und der Gesellschaft auszukommen.

In unserer demokratischen Gesellschaft kommt diesem Erziehungsziel noch ein besonderer Stellenwert zu, da diese Gesellschaft von der Austragung pluraler Interessenkonflikte lebt. Sie versteht sich selbst als dynamische Konfliktgesellschaft. Konflikte sind in ihr etwas Normales. Deshalb müssen die in ihr Aufwachsenden zu einem Leben mit ihnen erzogen werden.

[1] Zum Versuch einer Systematisierung der Konfliktfelder vgl. J. K. Klein, Gesellschaftsreform oder Gesellschaftsrevolution?, in: Beiträge zur Konfliktforschung, H. 1/2 (1971). Zur Grundlegung des psychologischen Bereichs vgl. H.-R. Lückert, Konfliktpsychologie (München ^{5}1965).

Das ist lange genug erkannt und anerkannt worden. Hier sollen einige Aspekte aufgegriffen werden, die zeigen, wie dringend dieses Lernziel geworden ist: Konflikte erkennen, rationalisieren und beherrschen zu können, um für sich selbst den „Sinn des Lebens" in dieser kompliziert gewordenen Gesellschaft noch ausmachen zu können. Das ist insbesondere wichtig für die heranwachsenden Jugendlichen, die in ihrer Entwicklung zur Selbständigkeit eine ohnehin schon (psychologisch) besonders konfliktreiche Zeit ihres Lebens bestehen. Wenn „die Welt", die in dieser Zeit ihres Lebens schon an sich Problem genug für sie ist, noch durch besondere Schwierigkeiten und Verstehenshindernisse (infolge der spezifischen gesellschaftlichen Situation) gekennzeichnet ist und deshalb immer schwerer, immer weniger begreifbar wird, werden Enttäuschung und Verzweiflung, Radikalität in oder Ausbruchsversuche aus dieser Gesellschaft – wenn schon nicht aus dem eigenen Leben – immer wahrscheinlicher und immer zahlreicher. Wir müssen helfen, wo die jungen Menschen sich selbst zu helfen nicht in der Lage sind. Selbstverständlich sind damit alle Erzieher und Erziehungsinstitutionen angesprochen, wenn wir uns nicht auf die Behandlung von Symptomen beschränken wollen. Daß wir guten Grund haben, von der Erziehung mehr zu erwarten als bislang, zeigen nicht nur die Ergebnisse der Begabungsforschung der letzten Zeit[2], sondern auch die von Biophysikern wie Katzir-Katchalsky vorgetragenen Untersuchungsergebnisse und Auffassungen zu diesem Thema[3]. Es ist allerdings wichtig, daß die pädagogische Hoffnung sich nicht an die Illusion verliert, die genetischen Bindungen „überspielen" zu können; diese sind sicherlich nicht weniger wirksam als die der Erziehung[4].

Konflikterziehung und Schule

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen ist zu fragen: Wie weit haben unsere Schulen die Erziehung zur Konfliktbeherrschung schon zu ihrer ausdrücklichen Aufgabe gemacht? Zunächst einmal darf nicht übersehen werden, daß in dem Maß, in dem Reformen unser Schulsystem überhaupt verbessern, d. h. mehr auf die Emanzipation des Menschen und seine Bedingungen in dieser (wissenschaftsbestimmten) Gesellschaft auszurichten suchen, sie allemal auch dazu beitragen, die Menschen besser für Konfliktsituationen zu befähigen. Der kognitive Lernbereich korrespondiert mit dem sozialen Lernens.

Ausdrücklich beziehen sich neuerdings auch Schulbestimmungen auf diesen Bereich. Ein Beispiel für viele andere aus der „Schulordnung für die öffentlichen Gymnasien des Landes Rheinland-Pfalz" vom 20. 10. 70 hinsichtlich innerschulischer Konflikte:

[2] Vgl. Begabung und Lernen, hrsg. v. H. Roth (Stuttgart [3] 1969).
[3] A. Katzir-Katchalsky, Die Versuchung der Wissenschaft, in: Die Zeit, 5. 11. 1971, 48.
[4] Vgl. Ritter und Engel: Genetik und Begabung, in: Begabung und Lernen 99 ff.

„7. 1 An jeder Schule wird ein Schulausschuß gebildet. Er soll das Zusammenwirken von Lehrern, Schülern und Erziehungsberechtigten fördern und bei der Gestaltung des schulischen Lebens mitwirken. Er sorgt für einen sachgerechten Ausgleich der Interessen, besonders in Konfliktsituationen . . ."

Mit diesem Absatz der Schulordnung korrespondiert die Präambel der rheinland-pfälzischen „Rahmenrichtlinien für Schülermitverantwortung an Gymnasien" vom 20. 10. 70, in der es u. a. heißt:

„ . . . Der Schüler kann in demokratische Verhaltensweisen nur hineinwachsen, wenn die Schule ihm neben der Vermittlung von Kenntnissen und Fähigkeiten die Möglichkeit gibt, soziales Verhalten und verantwortungsbewußtes Handeln einzuüben. Die im Schulleben auftretenden Konflikte sollen weder harmonisiert noch unterdrückt, sondern fair und rational ausgetragen werden. Es geht darum, Verfahren und Lösungen zu finden, die alle berechtigten Interessen berücksichtigen. Dazu bedarf es der Zusammenarbeit aller an der Schule Beteiligten."

Wer die Praxis kennt, weiß, welcher Unterschied besteht zwischen der Markierung dieser allgemeinen Ziele und ihrer Realisierung in konkreten, alltäglichen Verhaltensweisen; zumal wenn man bedenkt, daß Schule bei uns – die neuen maßgeblichen Pläne, Entwürfe und Berichte (Strukturplan des Deutschen Bildungsrats, Entwurf der Bund-Länder-Kommission für den Bildungsgesamtplan, Bildungsbericht 70 der Bundesregierung) bestätigen dies – mehr als Lernschule im einseitigen intellektuellen Sinn denn als Erziehungsschule (im umfassenden sozialpädagogischen Sinn) verstanden und gewollt wird[5].

Dieser Abstand zwischen dem allgemeinen Ziel und dem Grad seiner Verwirklichung hängt im angesprochenen Bereich aber auch damit zusammen, daß dem Fach Gemeinschaftskunde jahrelang keine entsprechenden didaktischen Konzepte zugrunde lagen, in deren Folge eine am Konflikt orientierte politische Erziehung möglich gewesen wäre. Nur langsam schälen sich in der Polarisation zwischen angepaßter Partnerschaft und aggressiver Gegnerschaft so differenzierte und wirklichkeitsbezogene Modelle heraus wie das von B. Sutor[6] mit der Unterscheidung von Interessenvertretung, Mitsprache und Mitbestimmung, das dem Sachzweck Schule, der notwendigen Kooperation und der Permanenz der Konflikte gleichermaßen gerecht zu werden versucht. Es geht ja schließlich auch nicht um mehr Anpassung *oder* mehr Konflikt, sondern um „ein möglichst hohes Niveau von Konflikt und Anpassungsfähigkeiten zugleich . . . , hoch sowohl hinsichtlich der kämpferischen Energie wie hinsichtlich der Kraft zur Rationalisierung aus dem Rechts- und Solidaritätsgedanken"[7].

Damit ist aber auch klar, daß die hier gemeinte Erziehung nicht allein einem Fach oder dem Modell einer Schülervertretung aufgelastet werden kann, sondern daß die Einstellungs- und Verhaltensweisen aller am schulischen Erziehungsprozeß Beteiligten

[5] Vgl. W. Hornstein, Bildungsplanung ohne sozialpädagogische Perspektiven, in: Zschr. f. Pädagogik H. 3, 1971.

[6] B. Sutor, Demokratisierung der Schule?, in: Höhere Schule, Juni 1971.

[7] So in anderem Zusammenhang S. Pfürtner, Kirche und Konfliktbewältigung, in: Publik, 14. 10. 1971, 14.

ebenso betroffen sind wie die didaktischen und methodischen Konzepte von Unterricht. Alle Schulgattungen und Erziehungsinstitutionen und alle an der bewußten Erziehung Beteiligten sind aufgerufen, ihre Erziehungseinstellungen und -praktiken in dieser Hinsicht neu zu reflektieren. Das gilt für die Familie ebenso wie für die kirchliche Gemeinde, für die betriebliche Berufsausbildung gleichermaßen wie für den Kindergarten und die politischen Parteien[8]. Gemeinsame Eltern-Lehrer-Vereinigungen könnten hier einen wirkungsvollen Beitrag leisten für die notwendige Zusammenarbeit.

Es bliebe aber noch zu fragen, ob die Schule selbst nicht zu einem Konfliktfall in unserer Gesellschaft geworden ist, weil sie nach Meinung mancher Kritiker mehr das verhindert, was sie vorgibt zu erreichen bzw. erreichen zu wollen. In der Tat gibt es mehrere Stimmen, die eine Abschaffung der Schule und die „Entschulung" unserer Gesellschaft verlangen, um bessere Lernbedingungen und -leistungen zu ermöglichen sowohl im Bereich des Lernens von Fakten und Fertigkeiten wie in dem eigentlicher kreativer Leistung. Der Individuation *und* Gesellschaftsfähigkeit des Menschen könne man so erst in der besten Weise gerecht werden[9]. Sieht man einmal von dem utopischen Universal-Charakter mancher Entwürfe ab, so bieten die Argumentationsketten ihrer Verfasser doch eine Reihe von Gründen und Erfahrungsnachweisen dafür, wie fragwürdig vieles in unserem Schulsystem (einschließlich der vorliegenden Reformpläne) ist.

Im Selbstverständnis unserer Gesellschaft – darüber gibt es kaum einen Zweifel – gilt Schule als unumstritten notwendige Einrichtung. Die in ihr *erreichten* Bildungsabschlüsse führen zu Anerkennung, Chancenwahrnahme und Erfolg. Und wer das Schüler-Sein als eine der Berufsrolle vergleichbare soziale Stellung ansieht – wir werden ja in zunehmendem Maß auch als Berufstätige weiter Lernende bleiben[10] –, wird Schule schwerlich ersetzbar finden. Daß sie heutzutage und hierzulande auch so „entschulte" Entwicklungen ermöglicht wie v. Hentigs Bielefelder Projekt, zeigt die erfreuliche Flexibilität des vielfach gescholtenen Systems.

Wie steht es aber mit der im Urteil der Öffentlichkeit weniger hoch geschätzten praktischen Berufsausbildung in Betrieb und Berufsschule?

Berufsrolle und Konflikterfahrung

Von den Jugendlichen in der Bundesrepublik standen 1969 1 237 333 als Auszubildende in einem Lehrverhältnis, 46 121 in einem Anlernverhältnis; insgesamt besuchten

[8] In diesem Zusammenhang werden übrigens auch die Länderverfassungen, Schulgesetze und -ordnungen in ihren formulierten Erziehungszielen diesem Anspruch vielfach nicht mehr gerecht.

[9] Vgl. H. v. Hentig, Cuernavaca oder: Alternativen zur Schule? (Stuttgart 1971); I. Illich, Ein Plädoyer für die Abschaffung der Schule, in: Kursbuch 24 (Berlin 1971).

[10] Nach einer 1971 durchgeführten Untersuchung des WEMA-Instituts, Köln, „Zur Situation der beruflichen Bildung in Rheinland-Pfalz", sehen schon heute „über 90 % der Befragten die Lehrabschlußprüfung nicht als Ende des beruflichen Ausbildungs- und Lernprozesses an. 2/3 der Befragten halten besondere Maßnahmen der Weiterbildung für notwendig, um im Berufsleben mithalten zu können."

1 625 091 die Berufsschule. Für sie alle ist die Frage nach einer sinnvollen Berufsrolle in dieser Gesellschaft eine der wesentlichen Voraussetzungen eigener Sinnfindung überhaupt.

Hier soll nicht eingegangen werden auf die in letzter Zeit zunehmend als unzureichend kritisierten Bedingungen beruflicher Bildung, auch nicht auf die vielfältigen Initiativen, Überlegungen, Planungsvorhaben und Maßnahmen, die eine Verbesserung der beruflichen Bildung im Auge haben. Denn man kann heute nicht mehr sagen, daß die Dringlichkeit der Problematik nicht erkannt und an entsprechenden Veränderungen nicht gearbeitet werde. Zweifellos ist dies dringend notwendig, wenn man bedenkt, daß bei uns rund 300 000 Studierenden an wissenschaftlichen Hochschulen etwa 1,3 Millionen Auszubildende in der praktischen Berufsausbildung gegenüberstehen und auch künftig etwa 70 % aller Jugendlichen in diesem Bildungsbereich ihre maßgeblichen Berufserfahrungen machen werden.

Von all den aktuellen und strukturellen Problemen soll hier nicht die Rede sein, sondern von jenem Konflikt, auf den Goodman in den USA vor nunmehr schon 15 Jahren den Blick gelenkt hat[11] und den auch kommende Ausbildungsreformen nicht werden aufheben können: Die Jugendlichen, auf der Suche nach einer sinnvollen, nützlichen und gesellschaftlich anerkannten Tätigkeit, werden von der Arbeits- und Berufswelt, die ihnen unsere Gesellschaft bietet, weithin enttäuscht. Stimmt das für uns heute noch? Vieles spricht dafür. Wenn auch neueste empirische Untersuchungen[12] einen hohen Grad von Zufriedenheit der Jugendlichen mit ihrer beruflichen Ausbildung konstatieren, so besagt das – auch vor dem besorgniserregenden Hintergrund der neuen Untersuchungen Jaides zur politischen Einstellung eben dieser Jugendlichen[13] – noch nicht viel; denn dieselben Untersuchungen zeigen, daß diejenigen Auszubildenden, die einen höheren Grad an Schulbildung *und* bessere objektive Ausbildungsverhältnisse haben (etwa kaufmännische Berufe), im allgemeinen auch unzufriedener mit ihrer Ausbildung sind. Emanzipation und kritische Urteilsbildung entwickeln sich also erst, und in dem Maß, als diese allgemeinen Erziehungsziele an Bedeutung gewinnen, wird wahrscheinlich die Unzufriedenheit wachsen und werden die Konflikte sich verschärfen. Diese Annahme bestärken auch Untersuchungsergebnisse, die Einstellungen signalisieren, denen zufolge „50 % der Auszubildenden unzufrieden sind mit dem Beruf, den sie erlernen wollen" und „1/3 der Jugendlichen kurz nach Abschluß ihrer Jahre den Beruf wechselt"[14]. Das hängt mit den enttäuschten Erwartungen zusammen, die der einzelne in der speziellen Berufssparte und -ausbildung erfahren mußte und die es ihm nicht erlaubten, Zufriedenheit und „Erfüllung" in seiner Arbeit zu finden. Die Ent-

[11] P. Goodman, Aufwachsen im Widerspruch (Darmstadt o. J.)

[12] Vgl. Anm. 10.

[13] W. Jaide, Jugend und Demokratie (München 1971).

[14] W. Schönbohm, Die Reform der beruflichen Bildung als politische Aufgabe, in: Berufsausbildung zwischen Revolution und Reform, hrsg. v. d. Karl-Arnold-Bildungsstätte und Politischen Akademie Eichholz (1971).

fremdung zwischen Mensch und Arbeit ist der allgemeine Erfahrungshintergrund. Das Leistungsprinzip unserer Wirtschaft hat diese Tendenz noch verstärkt.

„Zwischenmenschliche Beziehungen gelten nicht selten weniger als der Funktionswert des einzelnen oder seines Teams. Die Spannung zwischen der sozialen Verpflichtung der freien Marktwirtschaft und den leistungsbetonten Sachzwängen der Ökonomie werden in Zukunft eher größer als geringer werden ... Eine Voraussetzung zur Bewältigung der sozialökonomischen Konflikte muß das Bildungs- und Schulwesen beitragen" (Klein, S. 33).

Sicherlich werden viele Konflikte in diesem Bereich lösbar sein und gelöst werden müssen. Ich weiß aber nicht, ob man im ganzen nicht ein wenig zu viel erwartet, sowohl von der Wissenschaft als auch von der Schule. Mir scheint, daß der arbeitende Mensch sich in vielen Bereichen der Berufs- und Arbeitswelt auch künftig nur schwerlich der Entfremdung wird erwehren können. Andererseits kann die Lösung nicht allein darin bestehen, sich mit der ständig steigenden Freizeit als der Möglichkeit eines humanen Bereichs zu trösten und alle pädagogischen Anstrengungen auf diesen Bereich zu konzentrieren; denn einmal dürfte eine menschenwürdige Freizeitgestaltung auch abhängig sein von der Humanisierung der Arbeitsverhältnisse, und zum anderen bleibt zu fragen: Warum sollte steigende Produktivität nicht zur Veränderung der konkreten Belastungen am Arbeitsplatz verwendet werden können, so daß die sog. Fremdbestimmung (in der Folge der Arbeitsteilung beispielweise) durch mehr Eigen- und Mitbestimmung reduziert werden könnte? Freilich sind das umfassende gesellschaftspolitische Aufgabenstellungen. Hier wird deutlich, daß Erziehung nicht politische Reformen ersetzen kann. Wir sollten aus den enttäuschten Hoffnungen der amerikanischen Pädagogik der 30er Jahre gelernt haben [15]. Erziehung (allein) kann den Konflikt, der durch die Arbeitssituation entsteht, nicht beheben; sie kann allerdings dazu beitragen, ihn zu analysieren, bessere Voraussetzungen zu definieren und falscher Anpassung zu widerstehen [16].

Goodman bringt das Beispiel des Jungen, der Automechaniker werden möchte, der sich also einen Beruf aussuchte, der ihm in seiner Welt schon von der kindlichen Beobachtung her vertraut gewesen war, ein Beruf, der noch einen engen Bezug zwischen Arbeitsbestimmung, Arbeitsausführung und Arbeitserfolg ermöglicht. „... und ein Mann ist stolz darauf, das Auto, das hinter dem Abschleppwagen hereinkam, mit eigener Kraft wieder herausfahren zu sehen" (Goodman, S. 54). Der Jugendliche merkte aber sehr bald, daß in dieser Branche kaum einer sein Selbstwertgefühl aus der Fähigkeit herleitet, einen Wagen reparieren und lange genug fahrfertig halten zu können; daran ist ja niemand interessiert: die Hersteller nicht, selbst die Kunden nur begrenzt, denn neue (nur unbedeutend bessere) Modelle sollen auch nach ihrem Willen bald die alten ablösen. Er merkt aber auch – so jedenfalls der von Goodman zitierte Reader's-

[15] Vgl. O. G. Brim, Die Ziele der Erziehung, in: Jugend in der modernen Gesellschaft, hrsg. v. L. v. Friedeburg (Köln [6] 1969) 360 ff.

[16] Daß diese Erziehung heute *allen* Heranwachsenden zuteil werden sollte, ergibt sich aus der potentiellen Macht aller über die anderen in der Demokratie. Vgl. v. Hentig, a. a. O. 109.

Digest-Test –, „daß 63 % der Mechaniker Reparaturen aufschrieben, die sie gar nicht ausgeführt hatten" (65 % der Radioreparaturwerkstätten und 49 % der Uhrmacher „zu viel Geld forderten oder eine falsche Diagnose stellten").

„Es gibt eine Hypothese, die besagt, daß eine bedeutsame Disposition für Jugendkriminalität in der Kombination von geringer geistiger Intelligenz und hoher manueller Intelligenz liegt. Gesetzesverletzungen eröffnen eine Möglichkeit der Selbstdarstellung, wo andere Wege durch den Mangel an Schulbildung blockiert sind. Ein solcher Junge könnte sich gut um die nützliche Stellung eines Mechanikers bewerben" (Goodman, S. 55).

Nun kann man natürlich – zu Recht, wie ich glaube – bezweifeln, ob die Berufstätigen ihre Arbeit tatsächlich danach beurteilen, ob sie nützlich und sinnvoll ist jenseits der Grenzen einer akzeptierten Verdienst- und Wirtschaftsethik. Man muß sich aber immer vor Augen halten, was es für Jugendliche – die ja ihr Selbstwerterleben und Gesellschaftsverständnis immer noch aufbauen – bedeutet, ein Leben vor sich zu sehen, in dem sie fast täglich 8 Stunden einer Tätigkeit nachgehen sollen, die vornehmlich im Rahmen des Geld-verdienen-Müssens ihren Wert hat. Ob das Sinn genug sein kann? Und wie werden dann ihre Maßstäbe aussehen für die übrige Zeit? Werden sie zu anderen Lebensinhalten finden und sich zu ihnen bekennen können? Wer und wie kann man ihnen ermöglichen, Verantwortlichkeit (für sich, für andere und für die Gesellschaft) zu erfahren und zu deren Übernahme bereit zu sein? Reichen die Angebote von Verbänden und Institutionen, von Schule und Elternhaus aus? Oder ist es gar keine Frage von mehr Angeboten, sondern eine Frage der Fähigkeit, vorgefundene gesellschaftliche Möglichkeiten als Angebote überhaupt erst einmal begreifen, aufgreifen und nutzen zu lernen? Ist der einzelne befähigt worden, sich in der Öffentlichkeit dieser Gesellschaft zurechtfinden und in ihr – freilich nicht nur in ihr! – Zielsetzungen für sich selbst ermitteln zu können?

Allgemeine Gesellschaftserfahrung als Konflikt zwischen privater und öffentlicher Welt

Die moderne Gesellschaft ist für den einzelnen Jugendlichen gekennzeichnet durch zwei höchst unterschiedliche Erfahrungsbereiche, den öffentlichen und den privaten. Vertrautheit, Intimität, Überschaubarkeit, Menschlichkeit der sozialen Beziehungen kennzeichnen den einen, Fremdheit, Abstraktheit, Kompliziertheit, Unerklärbarkeit, Rätselhaftigkeit, harte Interessen- und Machtkämpfe den anderen. Die Kompliziertheit der Gesellschaft läßt sich mit den im privaten Bereich erlernten und geübten Einstellungen und Verhaltensweisen nicht ordnen und begreifen. Vielfach durchschaut man das ganze nicht und glaubt, daß es nicht darauf ankomme bzw. daß es sich nicht lohne, initiativ zu werden, Befähigungen zu erwerben und sich konkrete Ziele zu stecken, sondern daß rätselhaft verwobene Beziehungen oder ein unangreifbar etablierter Klan von Mächtigen das ganze steuert. Sonder- und Gegenkulturen bilden sich als begehrte Anziehungspunkte jugendlicher Sehnsucht heraus, in denen gleichsam Privat-Welten

sich „veröffentlichen". Als Gammler, Hippie etc. kann man so eine neue sinnvolle Dimension von Gruppe und Gesellschaft erfahren, die ganz sicherlich nicht erst seit der Jesus-Welle auch religiöse Hintergründe hat.

Politische Aktivität und Aktion, gestützt auf eine tiefe moralische Opposition, ist ein anderes Zeichen der Suche nach einer sinnvolleren Gesellschaft. Im Protest und in der Opposition erlangt man ja geradezu jene Verbindlichkeit (und Sinnhaftigkeit) des eigenen Handelns und Denkens wieder, die einem die „Undurchschaubarkeit des Systems" verwehrt. Daß dieses Verhalten so oft in Enttäuschung endet – etwa in der Folge der großen Demonstrationswelle 1968 – liegt daran, daß die Aufrichtung der moralischen Position gegenüber der Kompliziertheit und Technizität des Systems eben nicht ausreicht, wenn sie nicht von entsprechenden differenzierten Verhaltens- und Handlungsweisen begleitet wird. Auch die radikalen politischen Konzepte rechts und links sind ja keine situationsspezifischen Handlungskonzepte – allenfalls in einer umfassenden Krisensituation hätten sie Chancen.

Es kommt ganz sicher heute wie eh und je zunächst einmal darauf an, die Kritik und die Erwartungen Jugendlicher ernst zu nehmen. Selbstverständlich sollten auch wir (als Pädagogen) dies nicht in unkritischer Weise tun. Wir dürfen zum Beispiel die Tatsache nicht übersehen, daß ein großer Teil der Jugendlichen mit ihrer Protest- und Außenseiterrolle nur den Erwartungen entspricht, die mit den Darstellungen von *„der* Jugend heute" in Presse, Funk und Fernsehen immer wieder geweckt werden. Da machen eben viele mit, und sie, die in Bekenntnissen zu vagen politischen Ideen auch die Manipulation dieser Gesellschaft zum großen Vorwurf erhoben haben, lassen sich selbst in einer bedenklich konkreten Weise manipulieren.

Unsere Bemühungen müssen beiden Gruppen gleichermaßen gelten: Der elitären Gruppe jugendlicher Protesthaltung und politischer Initiativen und der großen Mehrheit derer, die eher apathisch und passiv dem politischen und gesellschaftlichen Leben gegenüberstehen. Beide Gruppen reagieren ja eigentlich auf gesellschaftliche Krisen und Konflikte. Ihre Reaktionen sind weithin Symptome der Orientierungslosigkeit: die einen, indem sie an unveränderlichen gesellschaftlichen Vorurteilen und politischer Abstinenz festhalten, die anderen, indem sie mit ihren radikalen Verbesserungskonzepten Theorien verfechten, die in der Praxis dieser Welt sich noch immer als Diktaturen etabliert haben.

Bemerkenswert ist, daß gerade vor der kleinen, letzteren Gruppe – mit der sich mitunter größere Gruppen vorübergehend solidarisieren[17] – die Erwachsenen in Angst geraten sind. Während man bis zur zweiten Hälfte der 60er Jahre die politische Teilnahmslosigkeit und Abstinenz der Jugend beklagte, geriet man nun in Sorge. Die Erwachsenenwelt, die ihrerseits die Jugendlichkeit zu ihrem Idol erkoren hat und eine Jugendverherrlichung ohnegleichen betreibt, sieht sich von einem kleinen Teil der Jugend (die Gruppe der 15- bis 21jährigen macht nur 8 % der Bevölkerung aus) be-

[17] Vgl. E. Scheuch, Die ausgebliebene Revolution, in: Zschr. f. Politik, Sept. 1971, 234 ff.; H. Wollenweber, Jugend und Politik – Kontinuität oder Wandel, in: ibw Journal, 15. 10. 1971, 1–8.

droht. Das kann aber nicht nur daran liegen, daß die Massenmedien ihnen in der revoltierenden Jugend immer „*die* Jugend" schlechthin vorstellen, sondern wohl auch daran, daß eine Gesellschaft, die sich fast ausschließlich an der Zukunft orientiert, der diese Zukunft aber immer unsicherer wird, in einem revoltierenden Jugendbild die Bestätigung ihrer eigenen Zukunftsängste und -unsicherheiten sieht. Auch die Erwachsenen haben keine sichere Orientierung mehr, sind ihrer Gesellschaftsmodelle nicht mehr sicher, begreifen die Zukunft und Entwicklung täglich sich beschleunigender Veränderungsprozesse in allen Bereichen unseres Lebens nicht mehr recht und fürchten deshalb in dem Bild der radikalen Jugend die Gefährdung ihrer Sicherheiten. (Dies ist wohl auch der Grund für das weit geringere Interesse der Öffentlichkeit an der Altersgruppe der über 65jährigen – 13 % der Bevölkerung –, obwohl diese Gruppe in einer ähnlichen Zeit der Unsicherheit und Problemhaftigkeit lebt wie die Jugend.)

Wenn man diese Zusammenhänge bedenkt, sieht man auch, wie sehr das Thema „Jugend und Konflikt" Teil des Themas gesamtgesellschaftlicher Unsicherheiten und Orientierungslosigkeit geworden ist. Um so dringender ist die Aufgabe, gesellschaftliche Transparenz herzustellen und politische Integrationsmöglichkeiten zu schaffen. In diesem Zusammenhang müßten nicht nur die Pädagogen in den Schulen, sondern vor allem pädagogische Bemühungen in den politischen Parteien und Organisationen, in den Verbänden und Institutionen ihre Folgerungen ziehen.

Soziales Lernen und Konflikterziehung

Es gibt inzwischen eine Fülle von Literatur, die sich mit dem Erscheinungsbild und den Verhaltensweisen Jugendlicher befaßt. Noch nie waren wissenschaftliche Forschung, öffentliche Berichterstattung und Meinungsbildung in einer so intensiven und umfangreichen Weise mit dem Thema „Jugend" befaßt wie in den letzten Jahren. Was aber sowohl in den konkreten Bildungsplänen wie in der Praxis des Erziehungsalltags in Familie und Schule immer noch unterbewertet wird, ist die Folgerung aus all dem: nämlich die Einsicht in die Notwendigkeit sozialen Lernens, ohne welches die Vielfalt der Konflikte nicht mehr lösbar ist, denen der einzelne im Leben mit sich selbst, den anderen und der Gesamtgesellschaft begegnet.

Das wird besonders deutlich, wenn man bedenkt, mit welch totalem Normierungsanspruch die jugendliche Protestbewegung den Begriff der „Anpassung" in ideologischer Einseitigkeit völlig negativiert hat – so, als ob die aus dem Verfremdungserlebnis mit der Gesellschaft entstandene Reaktion auf unsere gesellschaftliche Wirklichkeit nicht *auch* eine Frage *notwendiger*, aber verpaßter Anpassungen gewesen wäre! Denn selbstverständlich müssen wir lernen, uns anzupassen – ebenso wie wir lernen müssen, widerstehen zu können.

Das aber kann Bildung durch Schule allein bei weitem nicht leisten (schon gar nicht, wenn diese ein solches Defizit an sozialpädagogischen Möglichkeiten und Initiativen

aufweist). Das hängt vielmehr ab von einem Wandel in den Erziehungseinstellungen und -praktiken der Erwachsenen in den Sozialisationsfeldern Familie, Schule, Beruf und Öffentlichkeit.

In den Zusammenhang gehört – um ein konkretes Beispiel zu nennen – auch eine bewußte Förderung all jener Verhaltensweisen, die den Menschen befähigen, sich in der Welt der von ihm erfahrenen Möglichkeiten selbst zurechtzufinden, initiativ zu werden, sich Ziele herauszusuchen und zu setzen. Das beginnt mit der Kleinkinderziehung. Zwar haben in den letzten 30 Jahren die Erziehungseinstellungen sich zum Teil gewandelt. Man ist zunehmend bereit, z. B. der Spontaneität des Kindes mehr nachzusehen, die Selbständigkeit (bei Wahrung emotionaler Sicherheit) höher einzuschätzen als bislang und die schlagende und drohende Bestrafung abzulehnen; dieser Veränderung in den Erziehungs*einstellungen* scheint aber noch keine in den Erziehungs*praktiken* zu entsprechen. Und im ganzen schätzen die meisten Eltern die Individualität, Kreativität, Wißbegierde, Angstlosigkeit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit ihres Kindes wohl immer noch gering; sie wissen sehr wenig über die Bedingungen einer solchen Erziehungsmöglichkeit[18]. Ein in strikter Gehorsamsanleitung und Kontrolle erzogenes Kind aber wird auch auf Konflikte im Umgang mit anderen mehr aggressiv oder restriktiv reagieren als rational.

In diesen Zusammenhang gehören auch – um noch ein anderes Beispiel zu nennen – konkrete Lernzielbestimmungen im Sinn des sozialen Lernens, wie sie beispielsweise Gerold Becker mit 40 Zielangaben neuerdings vorgelegt hat[19]. Auf seine „Ziele und Möglichkeiten sozialen Lernens" kann hier nicht nachdrücklich genug hingewiesen werden. Becker stellt auch die Frage, von wem und wie solch umfassende erzieherische Aufgabenstellung geleistet werden kann. Seiner Meinung nach ist dabei das Erziehungs-„Milieu, in dem einer lebt, die Art, in der man dort miteinander umgeht" (S. 128), viel wichtiger als formalisierte Unterrichtsverfahren. Die bekannte Herbartsche Formel „Erziehung durch Unterricht" – wie Schule bislang Erziehung verstanden hat, wenn sie überhaupt die Erziehungs-Problematik erkannt hat – wird von ihm ergänzt durch die dialektische Entsprechung „Unterricht durch Erziehung". Die von ihm angebotenen Formen des sozialen Lernens – Lernen durch Imitation, durch Identifikation, durch Erfahrung, durch Planspiele, durch das „Milieu", durch Belehrung – zeigen die ganze Weite des Erziehungsfelds und die Notwendigkeit seiner Aufarbeitung im Sinn jeweils akzeptierter konkreter Zielsetzungen.

Die Forderung nach der Gleichwertigkeit allgemeiner und beruflicher Bildung

Selbstverständlich liegen all den Einsichten pädagogische Wertentscheidungen zugrunde. Erziehung geschieht immer auf etwas hin. Für die Schlüsselrolle, die der Beruf

[18] Vgl. zum ganzen Komplex K. Mollenhauer, Sozialisation und Schulerfolg, in: Begabung und Lernen 269 ff.

[19] G. Becker, Soziales Lernen als Problem der Schule (Frankfurt 1971) 95–148.

im Leben des jungen Menschen einnimmt, gilt deshalb auch noch etwas anderes: Mit dem Trend zur längeren allgemeinen (und damit einseitig intellektuell-theoretisch ausgerichteten) Schulbildung geht eine gewisse Diffamierung der praktischen Berufsausbildung einher. Dies ist eines der größten Hindernisse auf dem Weg zu einem positiven Selbstverständnis der meisten Jugendlichen.

Hier kann es jetzt nicht darum gehen, die von einer Fülle von Organisationen und Institutionen zu erarbeitenden und zu leistenden Veränderungen im beruflichen und allgemeinen Erziehungswesen darzulegen; es soll aber hingewiesen werden auf das zentrale Thema hinsichtlich des eben erwähnten Dilemmas, nämlich die Integration oder Kombination beruflicher und allgemeiner Bildung. Die Forderung danach kennzeichnet letztlich immer wieder das Bemühen, den in der Folge neuhumanistischer Bildungstradition eingeengten Bildungsbegriff aus seiner berufs- und gesellschaftsfremden, ja unpolitischen Isolation zu befreien. Vom Fach Arbeitslehre in unseren Hauptschulen bis zur neuen integrierten Gymnasialschule Schwedens spannt sich der Bogen entsprechender schulischer Bemühungen, die allerdings älter sind, als man heute gemeinhin glaubt.

Die von Fischer und Kerschensteiner vorgeschlagene Konzeption eines zweizügig weiterführenden Schulwesens von Berufs- und Studienschule und deren Annäherung markiert schon in den 20er Jahren eine Richtung, die die Berichte der OECD heute als gesamteuropäische Tendenz verzeichnen und die folgerichtiger, auch realistischer scheint als die unklaren Integrationsvorstellungen des „Strukturplans" des Deutschen Bildungsrats im Jahr 1970[20]. (Auf das m. E. interessante Beispiel dieser Zweizügigkeit, die berufsbildenden fünfjährigen höheren Schulen Österreichs, sei hier nachdrücklich hingewiesen!)

Wieweit eine neue Gewichtung der schulischen Ausbildung allein ausreicht, um dem Problem beizukommen, sei dahingestellt. Wahrscheinlich müßte eine Entwicklung im Beschäftigungssystem hinzukommen, die erstens den akademisch (oder vergleichbar) Ausgebildeten nicht sozusagen automatisch den Zugang zu den führenden Berufspositionen eröffnet und die zweitens die Aufgabenstellung (und Honorierung) der Arbeitskräfte verschiedener formaler und faktischer Qualifikation so verändert, daß die Ausgebildeten alle die Tätigkeiten aufzunehmen bereit wären, die der Arbeitsmarkt abdecken muß[21].

Wir dürfen und wollen sicher nicht von den Zielen der neueren Bildungspolitik abrücken. Es geht nach wie vor darum, die Bildungschancen für alle zu heben und sie in verstärktem Maß zu verbessern. Diese Chancen wären aber sehr abstrakter und trügerischer Natur und richteten sich letztlich gegen den Menschen, entsprächen ihnen keine realen Chancen im Beschäftigungssystem.

[20] Vgl. W. L. Bühl, Schulreform. Eine soziologische Kritik zum Strukturplan des Bildungsrates (München 1971) 225–228.

[21] Nach Prof. B. Lutz auf dem Internat. Fachgespräch des RKW über „Schule und Beruf" im Mai 1971 in Dortmund.

Rainald Merkert

Das Vermittlungsproblem im Fernsehen

Bemerkungen zu einem vernachlässigten Aspekt

Obwohl die Bedeutung des Fernsehens heute nicht mehr bestritten wird, steckt die Auseinandersetzung mit ihm noch in den Anfängen. Aus der Fülle der Probleme unterschiedlichster Art (struktureller, gesellschaftlicher, politischer, wirtschaftlicher, juristischer usw.) soll im folgenden nur ein Komplex herausgegriffen werden: das Verhältnis der Programmproduzenten und Programmverantwortlichen einerseits und der Zuschauer andererseits. Es ist deshalb zentral, weil mit der Qualität dieses Verhältnisses die Effektivität und damit der gesellschaftliche Wert des Mediums Fernsehen steht und fällt.

Praktiker wie Theoretiker des Fernsehens neigen dazu, den Zuschauer zu kritisieren, seinen schlechten Geschmack, seine Trägheit und Verständnislosigkeit, seine Vorliebe für anspruchslose Sendungen. Das Übel besteht weniger darin, so hat es Hartmut von Hentig formuliert, „daß das Fernsehen den Konsumenten korrumpiert, sondern darin, daß ein ungeheures Potential an Belehrung, gesellschaftlicher Aufklärung und persönlicher Bereicherung nicht genutzt wird“ [1]. Fernsehsendungen haben im wesentlichen eine bestätigende, kaum eine bereichernde oder bisherige Einstellungen aufbrechende Wirkung – dieses Ergebnis der empirischen Forschung wird regelmäßig ins Feld geführt, nicht ohne Resignation von den einen, zu schlichten Alibizwecken von den anderen.

Tatsächlich jedoch macht man es sich zu leicht, wenn man für diesen empirischen Befund nur die Zuschauer verantwortlich machen will. Warum sollen nur sie schuld daran sein, warum nicht auch die Sendungen? Auch an ihnen liegt es, wenn der Zuschauer so wenig von ihnen hat. Um dafür ebenfalls von Hentig zu zitieren, diesmal allerdings aus einer anderen Schrift: „Es gibt eine, von der Schule freilich verschüttete, ursprüngliche Freude am Verstehen. Didaktisch sorgfältig aufgebaute Fernsehsendungen beweisen uns das täglich.“ [2] Die in dieser Feststellung enthaltene Forderung nach „didaktischen“ Sendungen bekommt zusätzliches Gewicht durch die Tatsache, daß die Zuschauer in der jüngsten Zeit kritischer und selbstbewußter geworden sind, daß die Faszination der frühen Bildschirmjahre unwiederbringlich dahin ist.

[1] H. v. Hentig, Systemzwang und Selbstbestimmung (Stuttgart 1969) 100.
[2] H. v. Hentig, Öffentliche Meinung – öffentliche Erregung – öffentliche Neugier (Göttingen 1969) 72.

Unverständnis, Ablehnung, Protest des Publikums kann über gruppenegoistisches Betroffensein hinaus vielerlei Ursachen haben. So hat das Zweite Deutsche Fernsehen in der jüngsten Zeit mit einigen Unterhaltungssendungen, von denen man sich besonderen Erfolg versprach und die dann vernichtend beurteilt wurden, offenbar das Publikum kräftig unterschätzt. Doch ist das immer der Fall, wenn die Zuschauer protestieren? Oder was ist passiert, wenn es nach unkonventionell gemachten Filmen, nach kritischen Dokumentationen, nach progressiv gemeinten Showsendungen Proteste und negative Infratest-Urteilsindices gibt? Hat man das Publikum dann überschätzt, oder wollte man es provozieren, ihm „Denkanstöße" versetzen, oder ist man nur an jenen Sehgewohnheiten gescheitert, die man selber über viele Jahre hin aufgebaut hat? Waren die Sendungen inhaltlich falsch, hatten sie ihr Thema ungebührlich verkürzt und vereinseitigt, oder war die Form der Darstellung mißverständlich? Sind Zuschauer bestimmten Themen gegenüber blockiert, zum Beispiel politischen und weltanschaulichen, oder waren diese Themen nur didaktisch miserabel aufbereitet, so daß sie sie nicht verstehen konnten? Können überhaupt alle Themen und Inhalte für ein Massenpublikum verstehbar gemacht werden?

Übernahme eines didaktischen Ansatzes

In der wissenschaftlichen und publizistischen Diskussion geht man das Verhältnis von Fernsehen und Zuschauer in der Regel unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation an, man bedient sich also kommunikationstheoretischer Modelle. Dagegen ist selbstverständlich nichts einzuwenden. Trotzdem soll hier ein anderer Weg eingeschlagen und ein didaktisches Modell gewählt werden, freilich nicht, um jenes Grundmodell der Kommunikation zu ersetzen, sondern um es zu ergänzen.

In der Auseinandersetzung um Schule und Hochschule spielt heute die didaktische Frage eine zentrale Rolle, d. h. die Frage einer optimalen, zeitgemäßen und zugleich zukunftsorientierten Vermittlung von Wissen und Wissenschaft. Die Vermittlungsproblematik ist nun aber nicht nur für Schule und Bildungswesen von Bedeutung, sie spielt in allen Bereichen eine Rolle, in denen es um Mitteilung geht: im Journalismus, in der Kunst, sogar in der Unterhaltung. Im Fernsehen als dem typischen Medium unserer Zeit sind alle diese Bereiche repräsentiert; das Fernsehen ist ein Medium, ein Mittel also, folglich steht und fällt es mit der Qualität der Vermittlung, die es leistet. Trotzdem werden merkwürdigerweise die im Vermittlungsproblem begründeten Fragen hier kaum diskutiert. Man vergegenwärtigt sich zu selten, daß es gesellschaftliche Kommunikation nur zustande bringen kann, indem es seine spezifische Vermittlungsaufgabe löst. Oder anders gesagt: Wenn ihm die Lösung dieser Aufgabe nicht gelingt, bewirkt es nicht Kommunikation, sondern blockiert sie.

Nun ist die Vermittlungsproblematik jedoch überaus diffizil, und so kommt es zunächst darauf an, einen Ansatz zu finden, der sie nicht vorschnellen Verkürzungen

preisgibt, der vielmehr geeignet ist, ihre Vielschichtigkeit möglichst angemessen darzustellen. Vermittlung im oder durch das Fernsehen bedeutet ja ungleich mehr als gelungene optische Aufbereitung, sie bedeutet sogar mehr als methodisch optimale Wissens- oder Informationsübermittlung. Diese Aufgabe haben bereits die Sophisten, mit den Mitteln ihrer Zeit, vorbildlich geleistet. Wenn sie trotzdem den Protest des Sokrates herausforderten, so weist dies schon darauf hin, daß die Vermittlungsproblematik ungleich komplexer ist, als es sich so manche Praktiker des Fernsehens, aber auch viele seiner Kritiker (und sogar manche Didaktiker) träumen lassen.

Der Name Sokrates soll hier nicht als Stichwort für philosophisch-historische Erörterungen dienen. Das didaktische Modell, mit dessen Hilfe die Vermittlungsproblematik durchsichtig zu machen versucht werden soll, stammt vielmehr aus der Gegenwart, von dem 1967 verstorbenen Berliner Pädagogen *Paul Heimann*[3]. Dabei ist der Hinweis nicht unwichtig, daß Heimann seit Gründung der Anstalt bis zu seinem Tod Mitglied im Rundfunkrat des Senders Freies Berlin war, daß er einer der begehrtesten Ratgeber für den Adolf-Grimme-Preis und den Münchner Prix Jeunesse International war, eng verbunden auch mit Schulfernsehen und Telekolleg, daß also Vertrautheit und Auseinandersetzung mit dem Fernsehen als ein Motor seines Denkens anzusehen ist. Wichtig ist außerdem der Hinweis, daß Heimann das von ihm entwickelte Modell nicht entworfen hat, um eine Theorie vorzulegen, die der Praktiker dann gleich einem Rezept anwenden kann; er wollte vielmehr in erster Linie dem Praktiker eine Art Ordnungsschema in die Hand geben, mit dessen Hilfe er seine Vermittlungsarbeit für sich selbst durchsichtig machen und analysieren kann, mit dessen Hilfe er sich seines eigenen Tuns vergewissern bzw. es problematisieren kann.

Dieser zweite Tatbestand verdient deshalb festgehalten zu werden, weil er Befürchtungen von seiten der Journalisten zu zerstreuen vermag, hier solle einer „Verschulmeisterung" ihrer Arbeit das Wort geredet werden. Zwar hat Heimann sein didaktisches Modell für die Unterrichtspraxis entworfen, doch da es andererseits ein relativ weitmaschiges Schema darstellt, erscheint seine Übertragung auf die Fernsehpraxis legitim. Überdies sollen hier nur die Grundstrukturen übertragen werden, deren Differenzierungen in der Unterrichtspraxis mit Gewißheit weiter gehen und anders aussehen müssen als in der Fernsehpraxis. Schließlich sei noch vermerkt, daß die Übernahme dieser Grundstrukturen noch kein Votum für besondere *erziehungswissenschaftliche* Qualität des Modells bedeutet.

Grundzüge der Vermittlungsproblematik

Heimann unterscheidet im „Aktionsfeld" der Vermittlung vier Bereiche, in denen jeder im Vermittlungsgeschäft Tätige Entscheidungen treffen muß. Diese sogenannten

[3] Vgl. P. Heimann, Didaktik als Theorie und Lehre, in: Die Deutsche Schule 54 (1962) 407–427.

Entscheidungsfelder sind: das der Ziele oder Intentionen, das der Inhalte oder Themen, das der Methoden und das der Medien. Die Entscheidungen haben selbstverständlich nicht blind oder willkürlich zu erfolgen, sondern müssen reflektiert, begründet und verantwortet werden; sie sind abhängig sowohl von der Sache, die vermittelt werden soll, als auch von den Adressaten, denen etwas vermittelt werden soll, und sie sind voneinander wechselseitig abhängig; ihre Bedingungen sind zu klären und die an ihnen beteiligten Faktoren zu ermitteln – trotzdem aber gilt: „Die Entscheidung selbst ist ein Akt der Freiheit, der den theoretischen Bereich transzendiert."[4] Es muß also täglich entschieden werden über Intentionen, Inhalte, Methoden der Programmgestaltung. Wissenschaft und Publikumsbefragung können die Entscheidungen stützen, aber nicht abnehmen.

Die *Intentionen* haben unterschiedliche anthropologische Dimensionen, die mehr philosophisch (theoretisches Erkennen, praktisches Verhalten, ästhetisches Fühlen) oder mehr psychologisch (kognitive, pragmatische, emotionale Dimension) bestimmt werden können. Sie sollen hier jedoch nicht abstrakt schematisiert werden, es soll nur festgehalten werden, daß die konkreten Intentionen eines Fernsehprogramms auf verschiedenen Ebenen liegen können. So ist es ein Unterschied, ob man ein Ereignis nur mitteilen oder es erklären, über Gründe und Hintergründe seiner Entstehung und seines Verlaufs aufklären will; ob man einen Konfliktstoff nur bewußtmachen oder gar nur anprangern will, ob man ihn bagatellisieren oder seine Bedeutung für die mögliche Evolution der Gesellschaft aufzeigen will; ob man in erster Linie Kenntnis und Einsicht vermitteln, für emotionale Parteinahme werben oder die Zuschauer zum Handeln bewegen will, zum Beispiel zur Unterstützung der Flüchtlinge aus einem Krisengebiet. Daß der Bereich der Intentionen und ihrer Berechtigung im einzelnen ein weites Diskussionsfeld darstellt, braucht kaum erwähnt zu werden. Da jedoch jeder Vermittlungsprozeß von teleologischer Struktur, also zielgerichtet ist, wäre es naiv, wollte man die Intentionen überhaupt ausklammern oder verbieten. Streiten läßt sich nur über jeweils konkrete Intentionen.

Festzuhalten ist weiterhin, daß die Intentionen zur eindeutigen Themenbestimmung unerläßlich sind. Will sich zum Beispiel ein Fernsehbericht mit dem Thema Tuberkulose befassen, so kann der Autor kaum „Die Tuberkulose an sich" darstellen. Da das Thema medizinische, biologische, gesellschaftliche, historische, psychologische Gesichtspunkte enthält, muß er sich entscheiden, welchen Aspekt er in den Vordergrund rücken, von welcher Fragestellung aus er seine Intention bestimmen will[5]. Das gilt erst recht für komplexere Themen wie etwa „Arbeiterbewegung" oder „Entwicklungshilfe", für Themen aus dem weltanschaulichen oder politischen Bereich. Während für die Unterrichtspraxis ein Teil der Entscheidung durch Schulart und Unterrichtsfach vorgegeben ist, hat der Fernsehautor, weil er für ein Massenpublikum arbeitet, keine

[4] P. Heimann, G. Otto, W. Schulz, Unterricht. Analyse und Planung (Hannover 1965) 10.
[5] Vgl. H. Blankertz, Theorien und Modelle der Didaktik (München 1969) 95 ff.

ähnlichen Entscheidungshilfen. Und beschränkt er sich auf das Globalziel „Information", so verdeckt er nur das Problem.

Auch die *Inhalte* sind nicht vorgegeben, vielmehr haben Produzenten und Verantwortliche ständig zu entscheiden, welche Themen dokumentiert, über welche Ereignisse informiert, welche Stoffe als Fernsehspiel gestaltet werden sollen usw. Da die Demokratie von der Mündigkeit und Informiertheit ihrer Bürger lebt, ist alles Objekt des Fernsehens, was für die Gesellschaft von Bedeutung ist. Dem Zuschauer dürfen nicht bestimmte Bereiche, Tatsachen, Probleme vorenthalten werden, wie es in totalitären Staaten gang und gäbe ist. So grundsätzlich und allgemein formuliert, läßt sich leicht ein Konsens erreichen; aber was ist von Bedeutung? Sobald das konkrete Fernsehangebot zur Debatte steht, ist der Konsens schnell dahin, dann ist den einen dieser Bereich, den anderen jener Bereich über- oder unterrepräsentiert, dann fühlt sich bald diese, bald jene gesellschaftliche Gruppe, Partei, Institution benachteiligt oder zu Unrecht ins Licht der Öffentlichkeit gezerrt und protestiert gegen einseitige Berichterstattung, manchmal sogar schon im Vorhinein. Und bei vielen besteht dann die Neigung, das Fernsehen verantwortlich zu machen für jene Mängel und Mißstände, über die es lediglich berichtet.

Andererseits ist nicht zu übersehen, daß durch Information gesellschaftliche Konflikte ins allgemeine Bewußtsein gehoben und damit auch ausgeweitet werden können. Es kann sogar sein, daß durch das Fernsehen, das verbreitetste und eindringlichste Medium, überhaupt erst Konflikte entstehen, dann nämlich, wenn der Zuschauer mit ihm bisher unbekannten Sachverhalten, Gedanken und Wertvorstellungen konfrontiert wird und sie als absurd oder gefährlich empfindet. Trotzdem kann man nicht umhin, in dieser Funktion des Fernsehens einen Dienst an der Gesellschaft zu sehen; denn für die moderne demokratische Gesellschaft, die inhomogen ist, sind Auseinandersetzungen und nach demokratischen Spielregeln ausgetragene Konflikte wesentlich und als promovierendes Element notwendig.

Die *Methoden* sind von den Intentionen und Inhalten abhängig, werden aber von ihnen nicht einfach vorgezeichnet, sie sind im Gegenteil am leichtesten variabel zu halten. Hierher gehören die verschiedenen Sendegattungen wie Dokumentation, Feature, Magazin, Diskussion, Kommentar, Spiel, Quiz, Science-fiction usw., bis hin zu speziellen Sendeformen, wie sie etwa in „Pro und Contra" praktiziert werden. Innerhalb dieser Sendeformen spielen die verschiedenen Gestaltungselemente eine Rolle, wie dokumentarisches Material, reale und nachgestellte Szenen, Interviews und Statements, Grafiken, Zeichentrick, Präsentation und Interpretation durch einen Moderator usw. Vor allem aber ist für die Methode der Vermittlung entscheidend, wie die Gestaltungselemente eingesetzt werden, wie eine Sendung aufgebaut wird, welche Sprache gesprochen wird und in welchem Bezug zum Bild sie steht; ob man sich der Möglichkeiten des Mediums souverän oder stümperhaft bedient, ob man abstrakt oder anschaulich vorgeht, ob man argumentiert oder eher indoktriniert oder gar suggeriert. Schon diese keineswegs vollständige Aufzählung zeigt, daß die jeweils optimale Me-

thode für den Fernsehjournalisten ungleich schwerer zu realisieren ist als für den Zeitungsjournalisten, zumal auch die technischen, organisatorischen, strukturellen Arbeitsbedingungen des Apparats Fernsehen weit komplizierter sind als die des Apparats Presse. Den größeren Möglichkeiten entsprechen auch größere Schwierigkeiten.

Das Entscheidungsfeld der *Medien* scheint auf den ersten Blick keine Probleme zu enthalten, denn die Fernsehleute sind ja an ihr Medium Fernsehen gebunden; eine Ausnahme stellen nur jene Bildungssendungen dar, die im Medienverbund konzipiert werden. Zwar wird die Meinung vertreten, daß manche Themen im Hörfunk adäquater darzustellen seien; aber wer so argumentiert, dürfte die besondere Öffentlichkeit des Fernsehens unterschätzen. Obgleich also eine Entscheidung im Bereich der Medien sich in der Regel erübrigt, ist er dennoch alles andere als unproblematisch. So wäre etwa zu fragen, ob das Medium Fernsehen immer in seiner Eigenart ernst genommen wird, zum Beispiel die Tatsache, daß Zeitungen sich an einen relativ bestimmbaren Adressatenkreis richten, das Fernsehen aber an ein Massenpublikum. Vor allem jedoch ist darauf hinzuweisen, daß in den beiden allgemeinen Programmen und damit für dieses Massenpublikum fast nichts geschieht, um die Strukturen und Bedingungen des Mediums durchsichtig und auf diese Weise den Vermittlungsprozeß effizienter, zumindest im gesellschaftlichen oder demokratischen Sinn effizienter zu machen. Vermutlich gehört es zu den großen Versäumnissen unserer öffentlich-rechtlichen Anstalten, daß sie sich um diese Aufgabe wenig oder gar nicht kümmern – und sich dadurch ihre Vermittlungsaufgabe unnötig erschweren.

Mit diesen vier Entscheidungsfeldern, hier nur grob skizziert, ist aber die Vermittlungsproblematik noch nicht ausreichend abgedeckt, denn die jeweils zu treffenden Entscheidungen stehen unter dem Einfluß von zwei weiteren Bereichen. Heimann nennt sie Bedingungsfelder. Damit sind zum einen die individuellen oder anthropogenen, also die „naturgegebenen" Voraussetzungen gemeint, zum anderen die gesellschaftlichen oder soziokulturellen Bedingungen, unter denen die am Vermittlungsprozeß Beteiligten stehen, also sowohl das Publikum als auch die Programmproduzenten. Für das Fernsehen bedeutet dies, daß der Produzent sein Publikum kennen und daß er es respektieren muß, dessen konkrete Lebensbedingungen, soziale und kulturelle Abhängigkeiten, Prägungen, sogar Beschränktheiten. Um es kennenzulernen, stützt man sich vorzugsweise auf die Ergebnisse der Sozialforschung; diese sollte gewiß intensiviert und verbessert werden, nur darf man nicht meinen, daß allein durch ein so gewonnenes theoretisches Wissen Publikumsnähe entsteht, daß dadurch die unmittelbar praktische Umgangserfahrung ersetzt oder gar die methodische, journalistische, künstlerische Phantasie beflügelt würde. Nur im Blick auf das Publikum und dessen tatsächliche Beschaffenheit jedenfalls wie zum anderen auf den Sach- und Sinnanspruch eines Gegenstands oder Themas sind die konkreten Gestaltungsfragen einer jeden Sendung angemessen zu lösen. Da aber nicht nur der Zuschauer, sondern auch der Produzent unter anthropogenen wie soziokulturellen Voraussetzungen steht, muß er auch sich selber kennen, also selbstkritisch sein, seine eigenen Abhängigkeiten, Prä-

gungen, Fixierungen ständig in Frage stellen. Wer dazu nicht bereit oder in der Lage ist, der sollte in einem öffentlich-rechtlichen Massenmedium eigentlich fehl am Platz sein.

Praktiker, besonders die Erfolgreichen oder „Naturtalente" unter ihnen, mögen dem bisher Ausgeführten entgegenhalten, wer mit diesem theoretisierenden Modell arbeiten und schlechthin alles vorausreflektieren wolle, der komme nicht mehr zum Produzieren. Der Einwand läßt sich nicht einfach als billige Ausflucht beiseite schieben. Er ist falsch, weil man nicht naiv, im Stil eines hemdsärmeligen Allround-Journalismus Sendungen für ein Massenpublikum machen kann; er ist richtig, weil man ohne eine gewisse Naivität und Ursprünglichkeit nur schlechtes Fernsehen machen wird. Zwischen beiden Thesen besteht aber kein Widerspruch, sondern ein Spannungsverhältnis, das man sehen und aushalten muß. Diese Spannung kann nicht aufgelöst, sie muß durchgestanden werden; letztlich ist sie nur in dem aufzuheben, was mit „Programmverantwortung" gemeint ist. Der Sinn dieser Verantwortung ist es ja nicht, im Nachhinein einen Schuldigen dingfest machen zu können, sie ist vielmehr jene Instanz, die die widerstreitenden Bedürfnisse, Erwartungen, Notwendigkeiten miteinander vermitteln muß, die deshalb zunächst keineswegs Ausdruck einer Erziehungsdiktatur ist, wie man ihr heute bisweilen vorwirft, die freilich jederzeit dazu werden kann, dann nämlich, wenn sie selbstherrlich wird, das Spannungsverhältnis der an sie gestellten Ansprüche ignoriert oder nach Art des gordischen Knotens löst.

Der kommunikationstheoretische Rahmen

Das skizzierte didaktische Modell soll die Komplexität des Vermittlungsproblems verdeutlichen und vor vordergründig polemischen Verkürzungen bewahren. Bevor nun vor dem Hintergrund dieses Modells einige Thesen zur heutigen Fernsehpraxis formuliert werden, ist jedoch noch ein grundsätzlicher Einwand auszuräumen. Erziehungswissenschaftliches Denken geht in der Regel von der Vorstellung aus, daß ein Klügerer und Reiferer weniger Klugen und Reifen etwas beizubringen hat. Ist es nicht gefährlich, diese Vorstellung auf das Fernsehen zu übertragen? Wird es dann nicht in seiner Funktion als bloßer Distributionsapparat fixiert, und das ausgerechnet zu einem Zeitpunkt, da Brechts Forderung wieder in vieler Munde ist, den Rundfunk aus einem Distributions- in einen Kommunikationsapparat zu verwandeln, da der Ruf nach Demokratisierung und Mitbestimmung auch vor dem Fernsehprogramm nicht halt macht?

Für Brecht machte „diese Gesellschaftsordnung" seine Forderung undurchführbar; für Medienexperten ist sie deshalb nicht zu realisieren, weil die technischen Medien durch „one-way-communication" gekennzeichnet sind: sie können auf demselben Weg, auf dem sie Informationen abgeben, nicht selbst Informationen, Fragen, Kritik

entgegennehmen. Sie stellen einen Einbahnverkehr dar, es gibt kein Feedback, keine Rückkoppelung oder Rückmeldung, der Kommunikationskreis läßt sich nicht schließen, es sei denn mit Hilfe anderer Medien. Im Bereich der Bildung mußte man deshalb notgedrungen den Medienverbund erfinden; im Bereich von Information und Unterhaltung probiert man seit einiger Zeit auch einen Verbund, und zwar ist es hier das Telefon, das den Kommunikationskreis schließen soll.

Im allgemeinen versucht das Fernsehen die ihm eigene Einbahnstruktur zu überbrücken, „indem es durch Tricks den Eindruck erweckt, als sei der Zuschauer ganz persönlich angesprochen und zur Reaktion aufgefordert, etwa durch die Programmansagen der Sprecherinnen, die ja nichts anderes bekanntgeben, als was wir im Titel der nachfolgenden Sendung ohnehin erfahren, oder durch Fernsehdiskussionen bzw. die Anwesenheit von Zuschauern im Sendesaal." So jedenfalls sahen es die Autoren des Funkkollegs Erziehungswissenschaft in ihrer Lektion über Medienpädagogik[6]. Aber auch die Einbeziehung des Telefons ist nicht mehr als ein Notbehelf, wenn nicht gar nur eine Illusion. Seinem Vorteil gegenüber nachträglichen Hörer- und Zuschauerbriefen entsprechen beträchtliche Nachteile. Es ermöglicht wohl einen gewissen unmittelbaren Kontakt, aber entweder können nur relativ wenige Zuschauer anrufen, oder man kann ihnen nur zugestehen – wenn wie bei der Sendung „Orakel" genügend Anschlüsse vorhanden sind –, aus vorgefertigten Antworten auf vorgefertigte Fragen jeweils eine auszuwählen. Ein nicht gerade gelungener Kommunikationsvorgang! Und wer kein Telefon besitzt, ist auch davon noch ausgeschlossen.

Ebenfalls nur ein Notbehelf ist die Zuschauerforschung, sofern man sie nicht überhaupt bloß als Beihilfe zum besseren Kundendienst versteht und sie damit mehr dem Konsum als der Kommunikation dienstbar macht. Schließlich könnte man die Aufsichtsgremien in die Betrachtung einbeziehen, insofern sie die „gesellschaftlich relevanten Gruppen" und damit das Publikum vertreten sollen. Aber einmal schreitet deren Parteipolitisierung fort (das neue Gesetz über den Bayerischen Rundfunk ist das jüngste Beispiel für den immer unverhohlener werdenden Griff der Parteien und damit des Staats nach dem Rundfunk); zum anderen wird selbst ein Optimist in ihrer Funktion auch nur einen Feedback-Notbehelf erblicken können.

Die Forderung nach Einbeziehung des Zuschauers ins Kommunikationsgeschehen, erst recht die nach seiner Mitbestimmung stoßen also auf die strukturellen Grenzen des Mediums. Wenn hin und wieder tatsächlich Zuschauer mitbestimmen, vor allem im Jugendprogramm, so ist das zwar ein Akt des guten Willens gegenüber einzelnen, aber nicht mehr; sofern nicht überhaupt nur ein realitätsnahes Programm dadurch erreicht werden soll. Die Frage ist jedoch, ob das Problem, auch wenn seine Diskussion gegenwärtig in Mode kommt, nicht zum guten Teil ein Scheinproblem ist. Könnte es nicht sein, daß es sich nur deshalb ergibt, weil man von einem unzulänglichen Denkmodell ausgeht, von jenem nämlich, das in der Kommunikation einen Prozeß zwischen

[6] Funkkolleg Erziehungswissenschaft 2 (Fischer-Bücherei. 6107, Frankfurt 1970) 254.

Kommunikator und Rezipienten sieht, also zwischen „Gebendem" und „Empfangendem"? Man setzt damit ein Kommunikationsmodell voraus, das die technisch bedingte Einbahnstruktur des Mediums absolut setzt und damit den Zuschauer von vornherein zum bloßen Rezipienten degradiert. Das aber führt in eine Sackgasse, deren Ausweglosigkeit durch Feedback- und Mitbestimmungsexperimente nur verschleiert wird.

Es kommt vielmehr darauf an, das technisch orientierte Kommunikationsmodell zu relativieren, es einzubringen in ein umfassenderes gesellschaftliches Modell. Die damit angesprochene Thematik kann hier freilich nur angedeutet werden[7]. So soll nur hingewiesen werden auf jenes an der liberalen Demokratietheorie orientierte Modell, das der Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation zugrunde liegt und das Hans Wagner in seinem Kommentar zu dieser Instruktion herausgearbeitet hat[8]. Es versteht die Medien als „Forum des öffentlichen Gesprächs". Das sogenannte Publikum löse sich bei näherem Zusehen auf in jene Gruppen und einzelne der Gesellschaft, die in ständigem Austausch miteinander leben und miteinander handeln, die Meinungen äußern, die sich anderen vernehmbar machen. Was diese Partner äußern, vermittelt das Forum der Medien. Ihr Vermittlungsdienst müsse danach beurteilt werden, ob er durch vollständige Information eine Transparenz der Gesellschaft und der Welt leistet und damit das Forum des Gesprächs der Gesellschaft sichert. „Die Kommunikatoren, also jene, die beruflich in den Instrumenten der sozialen Kommunikation tätig sind und diese als Forum der Gesellschaft verwalten, sind Anwälte dieses Gesprächs der Gesellschaft, im Normalfall also nicht Kommunikationspartner, sondern Vermittler der sozialen Kommunikation."

Mit einem solchen Modell ist genau der Rahmen abgesteckt, in dem die Vermittlungsproblematik zu sehen ist. Bessere Vermittlung meint also keineswegs bessere Distribution, sondern im Gegenteil bessere Kommunikation; sie ist nicht vertikal, sondern horizontal gemeint. Sinn und Aufgabe eines so verstandenen Vermittlungsdienstes wäre es in erster Linie, in der Gesellschaft vorhandene unterschiedliche Meinungen und Überzeugungen nicht gegeneinander auszuspielen und damit der Polarisierung Vorschub zu leisten, sie vielmehr so darzustellen und aufzuschließen, daß sie miteinander ins Gespräch kommen können, daß die einen Zugang zur Meinung der jeweils anderen bekommen, die Motive und Hintergründe von deren Einstellungen kennenlernen und merken, daß die anderen nicht nur böswillig oder borniert sind, daß vielmehr auch in ihrem Standpunkt etwas Sinnvolles steckt. Genau damit würde auch dem Austragen von Gegensätzen und Konflikten und schließlich der Weiterentwicklung der Gesellschaft gedient.

[7] So hat Hans Magnus Enzensberger unlängst im Kursbuch 20 (1970) einen „Baukasten zu einer Theorie der Medien" offeriert, ohne damit jedoch bei der Neuen Linken auf Gegenliebe zu stoßen. „Freilich muß Enzensberger, der mit dialektischem Materialismus noch seine Schwierigkeiten hat, vor sich selbst und müssen andere vor ihm gewarnt werden", heißt es etwa in einem Diskussionsbeitrag der Zeitschrift Ästhetik und Kommunikation 2 (1971) H. 3, 96.

[8] Vgl. Nachkonziliare Dokumentation 11 (Trier 1971) 28–52.

Verstünden die in den Anstalten Tätigen ihre Arbeit konsequent als einen solchen Vermittlungsdienst im permanenten Gespräch der Gesellschaft, dann bedeutete das zugleich das „Ende eines Monopolbewußtseins“ [9], des Bewußtseins nämlich, als die Gebenden Millionen von bloß Empfangenden konkurrenzlos gegenüberzustehen. Tatsächlich jedoch scheint das Selbstverständnis der Programmachenden und nicht minder das der Politiker sich von solchen Vorstellungen immer mehr zu entfernen in Richtung auf einen schlechten Meinungsjournalismus, bei dem oft genug die Information zu kurz kommt und der Abstand zum Publikum wächst. Und dieser Trend dürfte auch einer der Gründe sein, die die Forderung nach Mitbestimmung der Zuschauer auf den Plan riefen.

Anmerkungen zur heutigen Fernsehpraxis

Vor dem Hintergrund dieser theoretisch grundsätzlichen, freilich recht kursorischen Überlegungen sollen abschließend einige thesenhafte Bemerkungen zur gegenwärtigen Fernsehpraxis versucht werden.

1. *Eine klar abgegrenzte Programmverantwortung sollte nicht nur praktiziert, sie sollte zugleich dem Zuschauer verdeutlicht werden.* – Es gehört zur Eigenart technischer Geräte, daß mit ihrer Perfektion auch ihre Exklusivität zunimmt. Wer am Medium Fernsehen teilhat, besitzt ein Privileg, und er vergibt darüber hinaus Privilegien, indem er entscheidet, wer als Mitarbeiter, Diskussionspartner usw. angenommen wird und wer nicht. Über bereits Gesagtes hinaus soll der Hinweis auf diese Exklusivität des Fernsehens hier dazu dienen, das Gewicht der Programmverantwortung aufzuzeigen, zugleich die Notwendigkeit, diese Verantwortung der Öffentlichkeit durchsichtig zu machen. Die Verantwortlichen müssen täglich Entscheidungen treffen, angefangen bei Auswahl und Zusammenstellung der Nachrichten bis hin zu großen Serienprojekten, und sie können dabei nicht einfach den Publikumswünschen folgen, zumal diese alles andere als einheitlich sind. Die Verantwortung darf nicht „hinwegdemokratisiert“ werden, wohl aber sollte die Art und Weise, wie sie verstanden und praktiziert wird, der Öffentlichkeit dargelegt und vor ihr vertreten werden. Das würde den Eindruck der Bevormundung beim Publikum abbauen helfen, den Eindruck eines publizistischen Gottesgnadentums, es würde zugleich die eigene Vermittlungsaufgabe leichter machen.

2. *Die Anstalten sollten Struktur und Eigenart des Gesamtapparats Fernsehen durchsichtig machen.* – Vor einiger Zeit schrieb ein Fünfzehnjähriger in einem Aufsatzwettbewerb: „Köpcke sortiert aus, was ihm nicht gefällt. Dann sagt er an.“ Selbst zahlreiche Erwachsene dürften noch immer ähnlich abenteuerliche Vorstellungen haben

[9] Unter dem Thema „Fernsehen von morgen – Ende eines Monopolbewußtseins“ standen die letztjährigen „Mainzer Tage der Fernsehkritik“.

über das Zustandekommen des Programms, über die Bedingungen, unter denen gearbeitet wird, über Möglichkeiten und Grenzen des Mediums, mit dem gearbeitet wird. Wer ahnt etwa nur jene Probleme, die sich daraus ergeben, daß das Erste Programm von neun verschiedenen Anstalten bestritten wird? Wer weiß etwas über die spezifische mediale Struktur des Fernsehens, über die besondere Art seiner Wirklichkeitswiedergabe, über die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Programmgestaltung und Programmverständnis? Wer hat eine Vorstellung von der Subjektivität des Kameraobjektivs? Es ist keineswegs verwunderlich, daß das große Publikum verwirrt und ratlos ist, wenn neuerdings etwa bestimmte Gestaltungselemente in solchen Programmgattungen auftauchen, in denen es sie bisher nicht gab. Verwunderlich ist vielmehr, daß die Produzenten sich über diese Publikumsreaktion wundern.

Das Fernsehen berichtet über Gott und die Welt, nur nicht über jenen Sektor heutiger Wirklichkeit, den es selbst darstellt. In der Vergangenheit gab es zwar hin und wieder Sendungen zur sogenannten Medienkunde, aber sie wurde regelmäßig in einem vordergründig technischen Sinn verstanden und führte deshalb zu nichts. Neuerdings probiert man in den Dritten Programmen einen anderen Weg, den der Selbstkritik, der „Kritik des Fernsehens durch das Fernsehen selbst". Doch auch diese Versuche haben bisher nur geringen Transparenzeffekt erbracht (allerdings verspricht die jüngste Entwicklung der Sendung „Glashaus" eine Wende zum Besseren). Vermutlich entsprangen alle bisherigen Ansätze viel zu sehr jener bereits kritisierten Kommunikatorenmentalität, die Medienkunde, Kritik, Selbstdarstellung usw. nur als Blick in die Geheimnisse der Fernsehküche verstehen kann, den man den „Rezipienten" huldvoll gewährt. Eine solche mentalitätsbedingte Blockierung erklärt auch am ehesten, daß bisher auf dem Gebiet der Transparenz des Mediums, gemessen am Gesamtprogramm, eine phänomenale Einfallslosigkeit herrscht. Hat man den Zuschauer erst einmal aufs bloße Rezipieren und sich selbst aufs Geben festgelegt, dann bleiben eben nicht mehr viele Möglichkeiten.

3. *Viele Redakteure und Produzenten „mißachten" das Massenpublikum.* – Bei vielen Sendungen, vor allem kritischen oder „anspruchsvollen", drängt sich der Eindruck auf, daß sie mehr für Kollegen und Kritiker oder für vermeintlich elitäre Gruppen gemacht sind als für das Gros der Zuschauer. Es sieht aus, als werde die sogenannte breite Masse von vornherein ausgeschlossen. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt werden, Anspruchsvolles gehöre nicht ins allgemeine Programm – im Gegenteil, dem Publikum nichts abzuverlangen, wäre eine Mißachtung anderer Art –, doch muß es so aufbereitet werden, daß es möglichst vielen zugänglich wird. Zwar ist es modisch, die Aversionen der Gesellschaft gegen unbequeme Journalisten und Intellektuelle zu beklagen, doch übersieht man dabei gern, daß diese ein besonderes Geschick entwickeln müßten, um ihre Argumente einem größeren Publikum zugänglich zu machen, daß gerade sie jedoch eher zum Gegenteil, wenn nicht zur Arroganz neigen. Daß auch Unbequemes Interesse findet, wenn es publikumsadäquat vermittelt wird, hat in jüngster Zeit etwa Horst Stern bewiesen.

Tatsächlich aber wird besonders bei politisch und weltanschaulich akzentuierten Sendungen viel zu oft gar nicht versucht, das Publikum ernst zu nehmen, Rücksicht zu nehmen auf seine wirkliche Beschaffenheit, seine Überzeugungen, seine Beschränktheiten; man kommt ihm weniger mit Argumenten als mit Beschwörungen und Reizworten, versetzt ihm Püffe und Knüffe, ist also offenbar der Ansicht, daß anders dem dummen Volk nicht beizukommen ist. Gewiß, unsere politische und gesellschaftliche Ordnung beruht auf dem permanenten Austragen von Kontroversen und Konflikten; um aber die Fixierungen der jeweils anderen aufzubrechen und ihnen die eigene Meinung auch nur verstehbar zu machen, bedarf es einer spezifischen Didaktik. Schocktherapie mag dann eine Funktion haben, wenn politisch Gleichgültigen überhaupt erst ein gewisses Interesse entlockt werden soll. In der konkreten politischen und weltanschaulichen Auseinandersetzung dagegen ist sie in der Regel fehl am Platz. Sie dient nicht der Austragung von Konflikten, sondern blockiert sie. Als negativ-exemplarisches Beispiel könnte man hier das „ZDF-Magazin" ebenso wie „Panorama" nennen, unbeschadet ihrer Unterschiede, die nicht nur in der politischen Ausrichtung liegen. Bei beider Moderatoren schlägt eine Schulmeistermentalität mit allen Symptomen des Indoktrinierens durch, die beim Zuschauer in erster Linie vorhandene Einstellungen bestärkt – und damit die These untermauert, daß Fernsehsendungen vor allem eine bestätigende Funktion haben.

Es ist eine Lieblingsdevise vieler Programmacher, den Zuschauer zu verunsichern, nur bedenken sie meist nicht, daß dazu ein großes Geschick erforderlich ist. Der Durchschnittsbürger liebt nichts weniger als seine eigene Verunsicherung, er hängt am Bestehenden, und man muß sehen, daß dies von der Anthropologie längst aufgewiesene gute Gründe hat. Es wäre ein Unding, wollte man nach jeder Sendung seine Meinung ändern, zumal zu Grundfragen des Lebens, wollte man gar einen Gesinnungswandel vollziehen – man käme aus der Meinungs- und Gesinnungsrotation nicht mehr heraus. Die Respektierung der Grundspannung menschlichen Lebens zwischen Beharrung und Veränderung ist also eine der Grundvoraussetzungen, soll das Vermittlungsproblem im Fernsehen angemessen gelöst werden.

4. *Viele Fernsehjournalisten sind zwar kritisch gegenüber anderen, aber nicht gegenüber sich selbst.* – Es scheint nicht viele Produzenten und Redakteure zu geben, die sich mit der Vermittlungsproblematik produktiv auseinandersetzen; die Mehrzahl dürfte, auch unter dem Druck der täglichen Arbeit, nur aus zweiter Hand in den Mund leben. So mag es kein Wunder sein, daß sie mangelnde Vertrautheit mit didaktischen Fragen, Mangel auch an produktiver didaktisch-methodischer Phantasie, mitunter sogar Mangel an Sachkenntnis durch jenes falsche Kommunikatorenbewußtsein ersetzen, das sie selbst für Souveränität halten. Sie lassen sich bei ihrer Arbeit leiten von ihrem Naturtalent, von persönlichen Vorlieben und Kompetenzen, von modischen Trends, sie scheinen aber kaum in der Lage zu sein, sich selbst in Frage zu stellen, die eigenen Fixierungen, Voreingenommenheiten, Abhängigkeiten, Emotionen.

Sie tun also bei sich selbst genau das nicht, was sie bei ihrem Publikum ständig bewirken wollen [10].

Der Katalog ließe sich beliebig fortsetzen, besonders wenn man auf einzelne Programmsparten einginge. Zugleich müßte dann freilich manches bisher Gesagte differenziert werden. Während bei gesellschaftspolitischen Themen in der Regel jeder betroffen ist und deshalb Sendungen so aufgebaut sein sollten, daß der Zuschauer eine gewisse Distanz zu seinem eigenen Engagement gewinnen kann, ist bei anderen Themen, etwa den Auslandsberichten, das methodische Kernproblem eher entgegengesetzter Art. Menschen, die dann vor dem Bildschirm sitzen, sind buchstäblich nicht in ihrer Welt, unter ihren Mitmenschen, in ihren kleinen, unbedeutenden Verhältnissen. So kommt es darauf an, ihnen das Ferne nahezubringen, in ihre Erfahrungswelt einzubringen, den Abstand zwischen der großen Welt, den großen Problemen und ihrer geistig und politisch begrenzten Umwelt zu überbrücken, und zwar so, daß die ferngesehene Welt in der naherlebten Umwelt wiedererkannt wird und diese nicht ersetzt.

Diese These aber impliziert schon wieder eine weitere, nämlich ein bestimmtes Verständnis von Aktualität. Wenn Nachrichten und Berichte sich auf den Erfahrungshorizont eines Massenpublikums hin orientieren, erreichen sie zugleich die Dimension möglichen Handelns und Verantwortens. „Aktualität" wird dann nicht mehr nur von ihrem reinen Neuigkeitswert bestimmt, worin sich ein Bankraub oder Fußballspiel nicht von einem Grenzkonflikt oder Bundestagsbeschluß unterscheidet, sie bekommt vielmehr wieder einen Bezug zum „Agieren". Mit genau dieser Dimension aber ist auch das entscheidende Ziel der Didaktik charakterisiert. Um es zu erreichen, muß man freilich das Publikum kennen und auf es eingehen. Nur dann können Sendungen Gewicht haben für die Öffentlichkeit, für die das öffentlich-rechtliche Fernsehen existiert.

[10] Wenigstens am Rand sei vermerkt, daß die Kritik des Fernsehens durch die Kritik des Publikums und die der Kritiker ergänzt werden müßte. Es wäre z. B. eine lohnende Arbeit, einmal die Klischees der Kritiker und die inneren Widersprüche ihrer Argumentationen aufzuzeigen und zu analysieren.

Johann Hofmeier

Theologische Weiterbildung im diözesanen Pastoralinstitut

I. Die Notwendigkeit der theologischen Weiterbildung

Theologische Weiterbildung ist aus vielen Gründen notwendig. Wer in unserer Zeit das Evangelium verkünden und seelsorglich tätig sein will, muß diese Zeit kennen und sich mit „den neu aufbrechenden Problemkreisen in Theologie und Gesellschaft befassen“ [1]. Er braucht den Kontakt mit den Sozialwissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie. Der Seelsorger kommt mit dem Wissen aus seiner Studienzeit nicht mehr aus. Da ihm zudem sein Amt keine Autorität mehr verleiht, wenn er sich nicht durch fachliche Kompetenz ausweist, muß er sich weiterbilden; denn selbst in der Theologie wandeln sich Fragestellungen so schnell, daß sie der Priester oft schon nach einigen Jahren Seelsorgstätigkeit kaum mehr versteht [2].

Theologische Weiterbildung erscheint sogar besonders dringlich, wenn man die globale Feststellung, der Wandel in Theologie und Gesellschaft fordere einen neuen Priestertyp, etwas näher betrachtet. In den jüngsten einschlägigen Veröffentlichungen finden sich neben kritischen Äußerungen hohe, wenn nicht gar überhöhte Forderungen.

1. Negativ wird vermerkt, der Priester von heute sei unsicher, überlastet und menschlich nicht ausgefüllt. Die Unsicherheit hat verschiedene Gründe. Der wichtigste theologische Grund dürfte sein, daß die einseitig kultisch-sazerdotale Auffassung vom Priestertum nicht mehr vollziehbar ist. Das Dilemma besteht freilich weniger darin, daß das II. Vatikanische Konzil diese Auffassung korrigiert hat [3], sondern darin, daß sowohl die Gemeinden mit ihren Erwartungen als auch die kirchliche Verwaltung mit ihrer Arbeitsweise den Seelsorger weiterhin im Kultisch-Sazerdotalen und im Juristischen festhalten. Dadurch gehen für den Priester die „politischen“ Aufgaben verloren; von ihm werden nur noch Trost und individuelle Lebenshilfe erwartet. Funktionseinschränkung ist aber mit Status- und Rollenverlust verbunden, der noch mehr verunsichert. Außerdem isoliert eine gleichgültige, oft kirchenfeindliche Öffentlichkeit den Priester in der heutigen Gesellschaft [4].

[1] J. Gründel, Modell einer berufsbegleitenden theologischen Weiterbildung, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 266

[2] W. Seibel, Hochschule für theologische Weiterbildung?, in dieser Zschr. 181 (1968) 414 f.

[3] Vgl. K. Lehmann, Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verständnis des Amtspriestertums, in: Existenzprobleme des Priesters, hrsg. v. F. Henrich (München 1969) 121–175; Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt (Trier 1969).

[4] Vgl. F. Klostermann, Priester für Morgen (Innsbruck 1970) 47–49; 159–161.

Die Belastung des Priesters ist eine funktionale und eine psychische. Der Seelsorger ist überlastet, weil er nach wie vor der Mann für alles ist; noch fehlt es an Kräften, die Aufgaben übernehmen könnten, die bisher dem Amtsträger vorbehalten waren. Wohl hat das II. Vatikanische Konzil mit der Lehre vom allgemeinen Priestertum den Weg gezeigt, aber dieser Weg will erst noch zurückgelegt werden. Psychisch belastet den Priester die oben genannte Unsicherheit, zusätzlich aber die immer noch vorhandene Spannung zwischen Klerus und Laien, sowie eine latente Animosität gegen die Amtskirche, die besonders er zu spüren bekommt. Zugleich ist er den hohen Erwartungen und den überhöhten Ansprüchen der Gesellschaft ausgesetzt, und weil er sie nicht erfüllen kann, wird er abgelehnt und verachtet.

Unsicherheit und Überbelastung führen zur Frustration, die durch Erfolglosigkeit vermehrt wird. Doch hat die Frustration ihre eigentliche Wurzel im kirchlichen Autoritätsproblem. Die Institution gewährt dem Priester zu wenig freien Spielraum. Er ist an zahllose detaillierte Vorschriften gebunden und durch die pfarrliche Organisation eingeengt[5]. Die Frustration äußert sich in Resignation, die sich auf die routinemäßige Erledigung der Amtsgeschäfte verlegt. Ebenso äußert sie sich durch Flucht in die Betriebsamkeit oder durch Flucht in die Innerlichkeit.

2. Der negativen Kritik steht das neue Richtbild vom Priester für morgen gegenüber[6]. Ferdinand Klostermann sieht vier charakteristische Züge im Richtbild des gemeindlichen Vorstehers unserer Zeit, nämlich den gemeindlichen, den kairologischen, den grundtypischen und den samaritanischen Zug. Diese vier Züge decken in etwa alles ab, was an Aufgaben und Erwartungen auf den Seelsorger zukommt, aber auch was ihm an Fähigkeiten und Können abverlangt wird.

Der *gemeindliche* Charakter besagt, daß der Priester mit der Kirche leben muß, sich für die Zeit öffnet, wie sich die Kirche seit dem II. Vatikanischen Konzil zu öffnen beginnt. Diese Offenheit fordert vom Priester aber gleichzeitig, die Unsicherheit auszuhalten und durchzutragen, die über eine zukunftsorientierte Kirche kommen mußte; in einer Übergangszeit, in der Altes zerfällt und Neues noch keine Konturen gewonnen hat, kann nur der Klerus der Kristallisationspunkt für den sich gerade vollziehenden Prozeß einer neuen Traditionsbildung sein: Heutiges religiöses Leben muß sich so konkretisieren, daß dadurch zukünftige Glaubenserfahrung möglich und Glaube vollziehbar wird. Zweierlei müßte der gemeindliche Vorsteher heute leisten, die innere Festigung der Gemeinde und ihre missionarische Orientierung. Noch vor wenigen Jahrzehnten konnte er letzteres den „Missionaren" überlassen.

Der *kairologische* Charakter des Vorsteherdienstes konkretisiert den gemeindlichen Charakter für eine ganz bestimmte Zeit und Situation. Klostermann schreibt: „Dem Träger dieses Dienstes darf sich darum nicht nur irgendeine Kirche, sondern muß

[5] O. Schreuder, Soziologische Probleme des kirchlichen Amtes, in: Weltpriester nach dem Konzil, hrsg. v. F. Henrich (München 1969) 53–89.

[6] F. Klostermann, a. a. O. 212–222; ders., Priester für Morgen. Pastoraltheologische Aspekte, in: Weltpriester nach dem Konzil 161–168.

sich die Kirche von heute, ja schon von morgen und für das Morgen widerspiegeln. Darum muß er im Einvernehmen mit der Zeit und mit den Menschen dieser Zeit leben; darum muß er die Welt, die Gesellschaft und den Menschen von heute, die Wissenschaft, Kunst und Technik dieser Zeit kennen und lieben; darum muß er um die Fragen und Probleme der Menschen von heute wissen, um ihre Freuden und um ihre Ängste."[7] Aber wer dies leisten soll und will, muß ein Leben lang beweglich, kritisch und kreativ sein: beweglich, weil diese Zeit schnellebig ist, und weil politische Aufgaben und geistige Strömungen sich sogar innerhalb weniger Jahre grundlegend ändern können; kritisch, weil der Träger des Vorsteheramts Stellung nehmen und zwischen den kurzlebigen Ideen und den zukunftsträchtigen Umwälzungen unterscheiden muß; kreativ, weil er oftmals auf Zeiterscheinungen spontan reagieren muß und nicht auf behördliche Erlasse warten kann, kreativ aber auch, weil ohne sein Mitdenken weder pastorales Handeln geplant noch Prioritäten festgelegt, weder Strukturen sinnvoll geändert noch erstarrte Frömmigkeitshaltungen abgebaut und durch zeitgerechte ersetzt werden können.

Der *grundtypische* Charakter besagt, daß der gemeindliche Vorsteherdienst selbständig und hauptberuflich ist. Nach Klostermann verlangt dies den zur vollen menschlichen, männlichen und christlichen Reife Erwachsenen, einen auf der Höhe der Wissenschaft von heute stehenden Theologen, der sich darauf spezialisiert hat, überall soweit daheim zu sein, daß er geforderte alltägliche Hilfeleistungen geben kann, aber zugleich in besonderen Problemen zum rechten Spezialisten zu verweisen weiß; es verlangt ein gerütteltes Maß an Allgemeinbildung, die Kunst der Menschenführung und Lebenshilfe und schließlich Organisationstalent. Dieser geniale, ganz auf sich gestellte Vorsteher muß aber zugleich wie kaum ein anderer kooperativ und für die Gemeinschaftsarbeit bereit sein. Es ist nämlich nicht zu sehen, wie eine kontinuierliche funktionale Seelsorge (an Bildungs-, Berufs-, Alters-, Geschlechts- und Freizeitgruppen) mit ihren freien und lockeren und deshalb kurzlebigen Formen ohne beharrliche Gruppenarbeit effektiv gestaltet werden kann.

Schließlich muß der Vorsteherdienst *samaritanischen* Charakter haben. Der Priester muß in Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den Menschen stehen; sein Heilsdienst muß umfassend sein; es muß ein sichtbarer Dienst sein, eine auch politisch verantwortbare Caritas. Aber hat, so muß zugleich gefragt werden, der Vorsteher bei der Fülle seiner Aufgaben dafür heute noch Zeit? Diese Zeit aber braucht den samaritanischen Dienst, insbesonders als Dienst am Glauben. In dieser Beziehung muß der Priester Theologe in der Praxis sein, und zwar Theologe ohne Verkürzung; er müßte heute außerdem in seiner Gemeinde Ausbilder von Theologen sein. In seiner Studie zur Reform des Theologiestudiums schreibt Karl Rahner: „Theologie ist echte, verkündbare Theologie nur in dem Maße es ihr gelingt, mit dem gesamten profanen Selbstverständnis des Menschen, das dieser in einer bestimmten Epoche hat, Kontakt

[7] A. a. O. 214.

zu finden, ins Gespräch zu kommen, es aufzugreifen und davon in der Sprache, aber auch in der Sache selbst sich befruchten zu lassen."[8] Diese theologische Arbeit muß der Priester im konkreten einzelnen Fall leisten, wenn er samaritanisch sein und den Menschen von heute in seinem Glauben fördern will.

Kritik und neues Richtbild, hier kurz und vereinfacht zusammengefaßt, stellen hohe Anforderungen an alle, die im priesterlichen Dienstamt stehen. Sollen die Betroffenen davon nicht entmutigt werden, muß die Kirche wirksame Hilfen anbieten. Die Probleme werden nicht schon dadurch gelöst, daß sie genannt und diskutiert werden. Es müssen vielmehr die strukturellen Voraussetzungen geschaffen werden, damit die Priester die Funktionen des Vorsteherdienstes erfüllen können. Zu diesen Voraussetzungen gehören Bildungseinrichtungen, in denen ein kontinuierliches und systematisches theologisches Weiterstudium geschehen kann. Kritik und Richtbild bestärken darin, daß in der Pastoralplanung die Schaffung von entsprechenden Institutionen Priorität erhalten müßte. Doch beginnen die Probleme erst bei den praktischen, organisatorischen und den didaktischen Fragen, wie sich an den bisherigen Versuchen zeigt. Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich in erster Linie mit den organisatorischen Problemen. Überlegungen zur Didaktik theologischer Weiterbildung müssen besonders angestellt werden. Unberücksichtigt bleibt ferner die Fortbildung der Laientheologen, doch dürfte diese innerhalb einer gelungenen organisatorischen Lösung durchaus möglich sein.

II. Bisherige Formen der theologischen Weiterbildung

1. Die Anregungen des II. Vatikanischen Konzils

Das II. Vatikanische Konzil hat im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche (Nr. 14) die Bischöfe verpflichtet, für geeignete Formen der theologischen Weiterbildung zu sorgen. Für fortgesetzte Studien nach der abgeschlossenen Seminarzeit sollen in den einzelnen Ländern geeignete Formen gesucht werden, wie z. B. Pastoralinstitute, die mit Musterpfarreien zusammenarbeiten, sowie periodische Zusammenkünfte und entsprechende Übungen (Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 22). Das Dekret über Dienst und Leben der Priester (Nr. 19) weist auf solche Formen hin, nämlich Kurse, Kongresse, den Aufbau von Bibliotheken und ein mögliches Kontaktstudium nach einigen Jahren priesterlicher Tätigkeit.

Einen Überblick über das seit dem Konzil Geschehene gibt das Schreiben der Kleruskongregation an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen über die ständige Weiterbildung der Priester. Nach diesem Schreiben sind die Ortsbischöfe oder die Bischofskonferenzen für die Weiterbildung zuständig.

[8] K. Rahner, Zur Reform des Theologiestudiums (Freiburg 1969) 69.

Im einzelnen sind folgende Formen genannt:

1. Ein pastorales Jahr unmittelbar nach der Priesterweihe, das schrittweise in die Seelsorgsarbeit und das priesterliche Leben einführen soll (vergleichbar dem in einigen deutschen Diözesen eingeführten Diakonatsjahr);
2. Die Anpassung der Pfarrexamina an die heutigen Verhältnisse;
3. Ein theologischer, pastoraler und spiritueller Vertiefungskurs einige Jahre nach der Priesterweihe; dabei sollen neue Seelsorgsmethoden angeeignet werden (offensichtlich ist hier das Kontaktstudium gemeint);
4. Wünschenswert sind Studientage an Theologischen Fakultäten, wobei auch an Fernkurse gedacht ist. Zehn bis fünfundzwanzig Jahre nach der Priesterweihe könnten diese Kurse zur Pflicht gemacht werden;
5. Die im CIC vorgesehenen Dekanatskonferenzen sollen den heutigen Bedürfnissen angepaßt, stärker auf die gegenseitige Kontaktpflege angelegt und auf die Überwindung generationsbedingter Schwierigkeiten ausgerichtet werden;
6. Einrichtung von Dekanats- und Regionalbibliotheken;
7. Studienurlaub;
8. Errichtung eines – soweit möglich – diözesanen oder regionalen Pastoralinstituts[9].

2. Das Freisinger Modell

Der wohl bedeutendste Versuch einer theologischen Fortbildung liegt im „Freisinger Modell" vor, das einen 4wöchigen Kurs anbietet. Es handelt sich um eine theologische Weiterbildung, die mit Gutheißung der Bayerischen Bischofskonferenz im ehemaligen Priesterseminar in Freising durchgeführt wird. In dem Kurs sollen die Teilnehmer in die soziologischen, psychologischen, anthropologischen und theologischen Probleme und Forschungsergebnisse eingeführt und zu ganzheitlicher pastoraltheologischer Konzeption angeleitet werden. Bei den Teilnehmern wird eine Bewußtseinsänderung angestrebt, durch die ein falscher Individualismus überwunden werden soll. Diesem Ziel soll die Lebens- und Wohngemeinschaft dienen, in der die Teilnehmer während dieser 4 Wochen leben. Der erste Kurs konnte im Herbst 1969 stattfinden. Die Kritik an diesem ersten Kurs hat ergeben, daß die Teilnehmer mit den Themen einverstanden waren[10]. Das Ziel der Fortbildungsarbeit ist hochgesteckt: Es sollen falsche Sicherheiten abgebaut, starre Positionen aufgelöst, das Gefühl der Frustration überwunden, der theologische Wissensstand aufgefrischt, Impulse und Mut für die pastorale Arbeit vermittelt werden. Besonders hervorzuheben ist am „Freisinger Modell", daß Vorlesungen und Arbeitssitzungen den wissenschaftlichen Rang einhalten, wie er an den Hochschulen üblich ist.

[9] Herder-Korrespondenz 24 (1970) 104–106.
[10] Vgl. J. Gründel, a. a. O. 266–272.

Es wäre bereits viel gewonnen, wenn sich die Überzeugung allgemein durchsetzen würde, daß unter dieses Niveau nicht zurückgegangen werden kann, soll sich die theologische Fortbildung nicht diskreditieren. Nicht sicher ist, ob in den Freisinger Kursen das gesteckte Ziel tatsächlich erreicht wird oder ob erst ein Prozeß in Gang gekommen ist, der auf diözesaner Ebene weitergeführt werden müßte. Offen bleibt auch, ob stets mit dem gleichen Erfolg zu rechnen ist. Auf lange Sicht dürfte es kaum möglich sein, für mehrere Kurse im Jahr genügend Hochschuldozenten zu gewinnen, allein schon deshalb nicht, weil die Theologischen Fakultäten mit der Aufgabe der theologischen wissenschaftlichen Ausbildung und der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Nachbarwissenschaften große Aufgaben vor sich haben[11].

3. Weiterbildung auf Dekanatsebene

Das Dekanatsmodell geht von der Erkenntnis aus, daß der 4wöchige pastoraltheologische Grundkurs nur fruchtbar wird, wenn dafür der Boden in den Dekanaten bereitet ist. „Praktisch-theologische Weiterbildung auf Dekanatsebene hat den Vorteil, daß alle Priester des Dekanats an diesem Prozeß beteiligt werden und daß die Eigeninitiative gefördert wird." [12]

Das Modell erinnert an ein medizinisches Forschungs- und Ausbildungsseminar an der Londoner Tavistock-Klinik, das M. Balint mit praktischen Ärzten zum Thema „Der Arzt als Droge" durchgeführt hat. Das Seminar stellte sich eine dreifache Aufgabe: Es sollten die psychologischen Probleme innerhalb der ärztlichen allgemeinen Praxis untersucht, die Ärzte für diese Forschungsaufgabe ausgebildet, und die entsprechenden Ausbildungsmethoden entworfen werden. Die Arbeit wurde fast ausschließlich in Diskussionsgruppen geleistet, an denen 8–10 Ärzte und je 1 oder 2 Psychiater teilnahmen. Die Gruppen trafen sich wöchentlich an den freien Halbtagen der praktischen Ärzte 2–3 Jahre hindurch. Die Ergebnisse liegen in dem Buch M. Balint, Der Arzt, sein Patient und die Krankheit (Stuttgart 1965), vor. Diese Fortbildungsarbeit auf medizinischem Gebiet ist in diesem Zusammenhang deshalb erwähnenswert, weil sie die für die pastoral-theologische Weiterbildung nicht weniger bedeutsamen zwischenmenschlichen Beziehungen zum Gegenstand hat.

Man erhofft sich von einem solchen Modell u. a. auch Impulse für die überdiözesane Weiterbildung. Der Vorteil der Fortbildung auf Dekanatsebene liegt darin, daß der gruppendynamische Prozeß im Dekanat in Gang kommen kann. Die Fortbildung im Dekanat geschieht nämlich im Wirkraum und im Erfahrungsfeld des Seelsorgspriesters. Die Arbeit wird praktischer und konkreter; sie zwingt zu eigener pastoral-theologischer Reflexion und Bewußtseinsbildung. Sie steht dadurch auf die Dauer freilich in der Gefahr einer einseitigen pragmatischen Ausrichtung, der theologischen Verflachung

[11] Zu den Gedanken eines Grundkurses vgl. W. Schöpping, Gedanken zur Weiterbildung des Klerus, in: Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 124–127.

[12] D. Zimmermann – G. Weigand, Modell für praktisch-theologische Weiterbildung auf Dekanatsebene, ebd. 410–416; 411.

und womöglich der Kasuistik. Die theologische Fortbildung nach dem Dekanatsmodell scheint als die notwendige Ergänzung des pastoral-theologischen Grundkurses in den überdiözesanen Weiterbildungsstätten ausbaufähig und erfolgversprechend zu sein. Organisatorisch dürfte sie auf lange Sicht am besten in diözesanen Pastoralinstituten zu sichern sein, die bereits das II. Vatikanische Konzil empfohlen hat.

III. Theologische Fortbildung im Rahmen diözesaner Pastoralinstitute

In Regensburg gründeten junge Priester, die bereits als Seminaristen Fragen einer kooperativen Pastoral diskutiert hatten, 1958 die *Gemeinschaft der Sodalen-Priester.* Die Gemeinschaft zählte 1962 etwa 120 Mitglieder. Ihr wichtigstes Ziel war die gegenseitige Förderung in der Seelsorgstätigkeit. Zu diesem Zweck traf sich ein Teil der Mitglieder monatlich zu Arbeitssitzungen, in denen pastorale Aufgaben besprochen, Methoden diskutiert und Pastoralpläne entworfen wurden. Die regionalen Arbeitsgruppen erlahmten jedoch immer dann, wenn die Gruppensprecher nicht relativ viel Zeit aufbrachten. Auf lange Sicht waren Sprecher und Mitglieder überfordert, und zwar um so mehr, je größer der Abstand zu ihrem theologischen Studium wurde. Obwohl heute noch einzelne dieser Gruppen erfolgreich arbeiten, ist doch klar geworden, daß sie von außen konkrete Hilfe brauchen.

Geschichtliche Studien ergaben, daß diese Priestergruppen eine pastoraltheologische Fortbildung versuchten, die der Generalvikar *Wessenberg* (1774–1860) für alle Dekanate des Bistums Konstanz bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts verpflichtend gemacht hatte. Wessenberg bediente sich bei seiner Fortbildungsarbeit der bekannten Pastoralkonferenzen. Um sie arbeitsfähig zu machen, teilte er die Dekanate in kleinere Distrikte ein. Die Konferenzen sollten dreimal im Jahr stattfinden, eine vierte im Jahr war allgemeine Kapitelkonferenz. Es bestand Teilnahmepflicht. Alle Mitglieder, vom Kaplan bis zum Dekan, waren gleichberechtigt. Der Leiter der Konferenz bestimmte das jeweilige Thema, zu dem jedes Mitglied einen Aufsatz oder eine Rezension zu liefern hatte. Zu jeder Sitzung mußte ein ausführliches Protokoll verfaßt und zusammen mit den Aufsätzen eingeschickt werden. Wessenberg selbst nahm zu den Protokollen und den meisten Aufsätzen schriftlich Stellung. Vom Ordinariat wurden den einzelnen Kapiteln insgesamt 275 Konferenzfragen zugestellt, die sich mit der Seelsorgsreform, der Priesterbildung, mit Kerygmatik und Liturgie befaßten. Im Archiv für Pastoralkonferenzen wurden die wichtigsten Aufsätze aus den Konferenzen und die wichtigsten Nachrichten aus dem Bistum dem gesamten Klerus zugänglich gemacht. Um sein Reformwerk abzusichern, setzte Wessenberg in jedem Dekanat einen Deputanten als Verbindungsmann und als Förderer der Zusammenarbeit im Klerus ein. Wessenberg hat ein Vierfaches erreicht:

1. Der Klerus wurde auf pastoral-theologischem Gebiet selbst wissenschaftlich tätig, pflegte den Meinungsaustausch und die Zusammenarbeit.

2. Alle pastoralen Neuerungen waren Gegenstand der Diskussionen, so daß eine einheitliche Ausrichtung und eine einheitliche Information des gesamten Klerus gesichert war.

3. Der Klerus wurde selbst Träger der Reformen.

4. Die Konferenz lieferte wichtige Beiträge für die Verbesserung der Seelsorge.

Nach 25jähriger Tätigkeit konnte sich Wessenberg rühmen, die Pastoralkonferenzen seien zu einer Art ständiger Synode geworden, und er selbst habe nur wenige Anordnungen getroffen, ohne die Gutachten vieler einzelner Seelsorger und die Stimme der Pastoralkonferenzen zu Rat gezogen zu haben[13].

Wessenbergs theologisches Fortbildungswerk zeichnet sich durch einige beachtenswerte Momente aus:

1. In den Pastoralkonferenzen war eine feste diözesane Organisation für eine kontinuierliche Fortbildung geschaffen.

2. An dieser Fortbildung nahmen nicht nur sporadisch, sondern Jahrzehnte lang sämtliche Seelsorgsgeistliche der Diözese teil.

3. Die Fortbildung war diözesan geleitet und hatte von Wessenberg selbst die entscheidenden Impulse erhalten; aber die eigentliche Fortbildungsarbeit wurde von den Teilnehmern selbst geleistet, so daß ein partnerschaftliches und nicht ein Lehrer-Schüler-Verhältnis entstand.

4. Die Fortbildung war in ein umfassendes Pastoralkonzept mit dem Ziel einer zeitgemäßen Seelsorge eingeordnet; sie war dadurch sowohl im Ansatz als auch im Ziel pastoraltheologisch ausgerichtet.

Die seit dem II. Vatikanischen Konzil gemachten Erfahrungen und die obigen Überlegungen und Feststellungen führen zu dem Schluß, daß alle Bestrebungen der theologischen Weiterbildung erfolglos bleiben, wenn nicht auf diözesaner Ebene eine feste Institution geschaffen wird, die eine systematische, kontinuierliche und primär pastoral-theologisch ausgerichtete Arbeit sichert. Als diese Institution ist das *diözesane Pastoralinstitut* gedacht. Selbst wenn im Augenblick nicht alle Diözesen in der Lage sein sollten, solche Institute zu gründen, so wäre doch denkbar, daß einige Diözesen wenigstens damit beginnen. Um die theologische Fortbildung nicht schon von vornherein zu diskriminieren, sollte das Institut wie ein Hochschulinstitut eingerichtet werden. Die Arbeitsbedingungen in diesem Institut müßten so sein, daß es auch für einen Hochschullehrer verlockend wäre, die hauptamtliche Leitung zu übernehmen. Die Träger der Institutsarbeit – ein hauptamtlicher, wenn möglich pastoraltheologisch ausgebildeter Leiter mit wenigstens zwei hauptamtlichen Assistenten,

[13] Vgl. Sammlung Bischöflicher Hirtenbriefe und Verordnungen Sr. Hoheit des Durchlauchtigsten Fürsten-Primas des Rheinischen Bundes, Bischof zu Konstanz von 1801–1808 (Konstanz 1808); W. Müller, Die liturgischen Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars, in: Liturgisches Jahrbuch 10 (1960) 232–238, bes. 232; ders., Von Wessenbergs pastoralem Wollen, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 61 (1960) 225–232, bes. 228–229; A. Stiefvater, Die liturgische Bewegung unter Ignaz Heinrich von Wessenberg, ebd. 232–236.

womöglich mit einem Diplom in Psychologie, Pädagogik oder Soziologie – sollten von der Bildungsarbeit nicht so absorbiert werden, daß ihnen für Forschung und Planung keine Zeit mehr bleibt. Die konkrete Fortbildung wäre so zu denken, daß in jedem Dekanat oder in jeder Region jedes Jahr zwei Fortbildungsseminare stattfinden, die sich etwa über ein halbes Jahr erstrecken. Die Arbeitssitzungen könnten zweiwöchentlich stattfinden. Offen müßte vorerst noch bleiben, ob die Teilnahme an einem solchen Seminar einmal im Jahr verpflichtend gemacht werden sollte. Wenn ja, so hätte das den Vorteil, daß etwa die Hälfte der hauptberuflich in der Seelsorge Tätigen jeweils in der Weiterbildung stünden. Dadurch bliebe der ständige Bildungsprozeß in Gang. Ersatzweise könnten an die Stelle von halbjährigen Seminaren auch Blockseminare, gelegentlich pastoraltheologische Exerzitien, wie sie Viktor Schurr praktiziert hat, treten. Die Seminararbeit wäre nach der Art wissenschaftlicher Seminare an Theologischen Fakultäten zu gestalten. Sie wäre deshalb fruchtbar, weil die relativ geringe Teilnehmerzahl eine intensive Arbeit sichern würde.

Das Institut hätte die Seminarpläne mit den entsprechenden Arbeitsunterlagen und Arbeitspapieren bereitzustellen. Denkbar wäre, daß der Institutsleiter und die Assistenten je für sich oder zusammen mit Vertretern einer benachbarten Theologischen Fakultät jeweils ein Jahr zuvor in einer Pfarrei ein Seminar durchführen würden; auf diese Weise stünden verhältnismäßig rasch geeignete Themen und geeignetes Arbeitsmaterial für die Dekanate zur Verfügung[14]. In den einzelnen Regionen der Diözese sollten, um auf keinen Fall das Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen der Institutsleitung und den Teilnehmern aufkommen zu lassen, die Träger der Institutsarbeit keine Arbeitsgruppen leiten. Für die Seminararbeit sollten vielmehr nebenamtliche Fortbildungsleiter vorgesehen werden. Dafür könnten je nach Themenstellung Dozenten der Theologischen Fakultäten, des Priesterseminars oder die Verantwortlichen für die funktionale Seelsorge gewonnen werden. Der Diözesanleitung sollte es möglich sein, Doktoranten und Habilitanten aus der betreffenden Diözese zeitweise mit diesen Aufgaben zu betrauen, vor allem aber jüngere Priester dafür heranzuziehen, die aufgrund ihrer theologischen Ausbildung auf der Höhe des theologischen Wissens sind, sich aber erst in die praktische Seelsorgsarbeit einüben müssen.

Um solche Seminare fruchtbar zu machen, wäre weiter wünschenswert, daß das Institut den Dekanaten 3–4 Monate vor Beginn der Arbeit die Themen mit den zugehörigen Arbeitshilfen bekannt gibt, möglichst mit konkreten Angaben, nach denen die Teilnehmer bis zum Seminarbeginn ihre Beobachtungen sammeln können. Neben den Erfahrungsberichten der Teilnehmer, die diese einbringen sollten, würden Kurzreferate über die einschlägige Literatur den Diskussions- und Arbeitsstoff für die Sitzungen liefern.

Ob der Vorschlag einer theologischen Weiterbildung im Rahmen eines diözesanen

[14] Als Modell könnte die Einführung einer erneuerten Praxis der Kindertaufe dienen, das in Münster erstellt und durchgeführt wurde; vgl. hierzu Diakonia/Der Seelsorger 1 (1970) 411–416.

Pastoralinstituts Aussicht hat realisiert zu werden, hängt davon ab, ob die Ziele einer diözesanen Fortbildung so überzeugend sind, daß sie mögliche Einwände von verschiedenen Seiten entkräften. Von seiten der Priester dürfte eingewendet werden, daß die jährliche Teilnahme an einem einsemestrigen Seminar mit zweiwöchentlichen Arbeitssitzungen aus Zeitmangel nicht zumutbar ist. Die meisten Priester sind überlastet und werden sich einem solchen Vorschlag widersetzen, weil sie eine zusätzliche Mehrbelastung fürchten. Außerdem ist ein Teil der Priester davon überzeugt, Weiterbildung nicht nötig zu haben, ein anderer Teil widersetzt sich jeder Neuerung, um nicht noch mehr verunsichert zu werden. – Vermutlich stellt sich erst in einer Anlaufzeit heraus, ob die zeitliche Belastung zumutbar ist; notwendig erscheint sie von der Wichtigkeit der Fortbildung her auf jeden Fall. Gegen die übrigen Bedenken wird man sagen können, daß immer mehr Priester eine intensive Weiterbildung wünschen, so daß zu hoffen ist, daß die ersten Erfahrungen aus einer systematischen Weiterbildung die Widerstände abbauen. Freilich bauen sich Widerstände nicht von heute auf morgen ab, schon gar nicht im kirchlichen Bereich. Aus der Sicht der diözesanen Personalpolitik dürfte es schwer sein, die hauptamtlichen Kräfte für das Pastoralinstitut zu finden, und noch schwerer, die nebenamtlichen Kräfte zu bekommen, die die Seminare durchführen sollen, ganz abgesehen davon, daß von den bischöflichen Finanzkammern nicht ohne weiteres der finanzielle Bedarf gedeckt würde. Während sich die finanziellen Probleme sicher lösen lassen, wenn die sachliche Notwendigkeit erkannt wird, bleibt die Sorge, ob geeignete und entsprechend ausgebildete hauptamtliche Kräfte für das Pastoralinstitut gefunden werden können. Doch wird man auch dies grundsätzlich bejahen müssen, da der Engpaß im akademischen Nachwuchs wenigstens in einigen theologischen Disziplinen bereits überwunden ist.

Schwierigkeiten dürften sich auch aus der derzeitigen Struktur der Bischöflichen Kurien ergeben. Die Aufgaben eines Pastoralinstituts überschneiden sich mit denen anderer Ressorts. Außerdem dürfte ein solches Institut nach wenigen Jahren durch seinen Informationsvorsprung großen Einfluß gewinnen. Nicht ausgeschlossen ist, daß Vertreter des bürokratischen Apparats einen gebildeten Seelsorgsklerus, der nicht mehr bevormundet werden könnte, fürchten. Ob in der einen oder anderen Diözese diese Schwierigkeiten überwunden werden können, wird von der Konstellation in den Ordinariaten und von der Überzeugungskraft jener abhängen, die sich für die Priesterfortbildung einsetzen. Entscheiden sollten letztlich die Ziele, ob ein Pastoralinstitut errichtet wird oder nicht.

Welches sind nun die Ziele, die speziell im diözesanen Pastoralinstitut durch die skizzierte Seminararbeit und nur über sie erreicht werden können? Wenn auch ein endgültiger Zielkatalog erst nach einer längeren Erfahrungszeit erstellt werden kann, so können doch bereits die wichtigsten Richtziele angegeben werden:

1. Bildungsinhalte der theologischen Fortbildung sind alle Fragen der praktischen Theologie und die praktischen Aspekte der Theologie. Diese Bildungsinhalte werden durch die Nähe zur Seelsorgswirklichkeit in einem diözesanen Pastoralinstitut leichter

zu vermitteln sein, weil sich die Übersetzung der theoretischen Kenntnisse auf den Seelsorgsalltag aufzwingt. Formal kann es sich sowohl um höhere Berufsausbildung durch wissenschaftlich verantwortete Übungen in praktischen Fertigkeiten, Methoden und Techniken der Kommunikation handeln, als auch um eine wissenschaftlich-theologische Bildung mit dem Ziel der fortlaufenden Verfeinerung kritischen wissenschaftlichen Denkens und entsprechender Arbeitsweisen.

2. Bildung kann als ein ständiger Lernprozeß zum Erwerb von situationsgerechtem Verhalten verstanden werden. Dieser Prozeß muß aber, wenn er sein Ziel erreichen will, kontinuierlich und auf die augenblickliche und die zu erwartende Situation bezogen werden. Fortbildung im Pastoralinstitut garantiert diesen kontinuierlichen Prozeß und richtet ihn auf die konkrete Seelsorgswirklichkeit aus, wenn die Seminararbeit wirklich in den Regionen, d. h. im unmittelbaren Kontakt mit dieser Seelsorgswirklichkeit geschieht. Im unmittelbaren Kontakt können jene Fähigkeiten erworben werden, die heute für den Seelsorger äußerst notwendig sind: die Verhaltensbeobachtung bei verschiedenen Menschengruppen und bei verschiedenen Charakterstrukturen; die Fähigkeit, zwischenmenschliche Beziehungen in ihrer religiösen Bedeutung wahrzunehmen; die Fähigkeit, im praktischen Seelsorgsalltag Erfahrungen zu sammeln, wozu ja nicht nur unmittelbares Tun, sondern ein erhebliches Maß an eigener Denkleistung gehört. Erst Erfahrungen schaffen die Voraussetzungen für pastorale Eigeninitiative und Kreativität.

3. Da seelsorgliches Verhalten wesentlich soziales Verhalten ist, kann es am ehesten durch Zusammenarbeit erworben werden. Diese Zusammenarbeit ist effektiver im unmittelbaren Wirkungsbereich, weil hier auch die Mechanismen des Kaschierens und des Sich-Versteckens leichter erkannt und durchschaut werden. Heute wird überall von der notwendigen Zusammenarbeit, dem sogenannten Team-Work gesprochen. Nur sollte man sich im klaren darüber sein, daß in einem so komplizierten Bereich, wie es der Glaubensvollzug in einer Gemeinde ist, die Voraussetzungen und die Bedingungen ungleich schwieriger sind als etwa auf technischem Gebiet oder auch auf dem Gebiet wissenschaftlicher Forschung. Die Arbeit im diözesanen Pastoralinstitut verspricht, daß durch sie die Fähigkeit zu solcher Zusammenarbeit allmählich wächst und daß dadurch die personellen Voraussetzungen für die kirchliche Neustrukturierung geschaffen werden. Sie ermöglicht die notwendige Spezialisierung und Arbeitsteilung.

4. Die diözesanen Pastoralinstitute könnten in ausgezeichneter Weise dazu beitragen, daß die bestehende Kluft in der Kirche zwischen Theoretikern und Praktikern geschlossen wird. Es dürfte bekannt sein, daß heute die Kluft zwischen praktischer Seelsorgsarbeit und der theologischen Wissenschaft größer ist als etwa die Kluft zwischen Laien und Klerus oder zwischen den Seelsorgspriestern und der Kirchenleitung. Ob eine solche Kluft geschlossen werden kann, wenn die Fortbildung etwa an den Wirkungsstätten der theologischen Forschung oder theologischen Ausbildung geschieht, ist äußerst fraglich. Es ist aber zu erwarten, daß sie geschlossen werden könnte, wenn mit der theologischen Fortbildung in den Raum der Praxis gegangen wird. In diesem

Raum kann der Seelsorgspriester als Experte dem theologischen Experten gegenübertreten. Er bringt in das partnerschaftliche Gespräch als entscheidendes Kriterium für den Heilsdienst die Erfahrung ein. Außerdem wäre zu erwarten, daß von den Pastoralinstituten für den Fall, daß den hauptamtlichen Mitarbeitern noch Zeit für die Forschungsarbeit bliebe, Anstöße auf die Theologie ausgingen. Es würde ihnen ja reiches Erfahrungsmaterial zufließen. Selbstverständlich wäre es, daß von den einzelnen Seminaren die Protokolle und die wichtigsten Unterlagen immer wieder dem Institut zugeleitet werden und daß gleichzeitig das Institut Arbeiten anregt, die der wissenschaftlichen Forschung dienen.

5. Nicht zuletzt würden die Priester in solchen Seminaren mit ihren eigenen Existenzproblemen konfrontiert und gezwungen, diese Probleme in die gemeinsame Arbeit einzubringen und Antworten zu finden. Unsicherheit könnte aufgefangen und Resignation überwunden werden. Die Überbelastung ließe sich steuern, das priesterliche Wirken effektiver und zielbewußter planen. Erst durch diese gemeinsame Arbeit würden die Voraussetzungen für die Team-Arbeit geschaffen, die für die Zukunft unerläßlich ist.

Die Ziele einer diözesanen Fortbildung im Rahmen eines Pastoralinstituts sind so vielversprechend, daß sie in jedem Fall den Versuch rechtfertigen.

UMSCHAU

Abschied vom paulinischen Christentum?

Der Apostel Paulus ist schon zu seinen Lebzeiten eine heftig umstrittene Persönlichkeit gewesen. Nicht nur seinen jüdischen Volksgenossen galt er als Verräter, Abtrünniger und Gesetzesfrevler, auch in der eigenen christlichen Kirche, zu deren Ausbreitung und theologischer Grundlegung er mehr getan hat als alle anderen Apostel zusammengenommen, wurde er beschuldigt, Neuerungen eingeführt und die Linie des gemeinsamen Glaubenswegs verlassen zu haben. Selbst später, als sein gesetzesfreies Evangelium schon längst anerkannt war, hat die Christenheit kaum jemals ein ausgewogenes Verhältnis zu ihm gewonnen. Neben enthusiastischer Bewunderung und einseitiger Bevorzugung gab es viel Gleichgültigkeit, Unkenntnis und offenbares Mißverstehen. Bekannt ist in diesem Zusammenhang die geistreich-witzige Bemerkung des Basler Kirchengeschichtlers Franz Overbeck, der von Paulus einmal gesagt hat, „er habe nur einen Schüler gehabt, der ihn verstanden habe, Marcion – und dieser habe ihn mißverstanden"! (Marcion war einer der bedeutendsten Theologen des 2. Jahrhunderts, allerdings ein Ketzer, ein Gnostiker, der seine dualistische Verwerfung des alttestamentlichen Schöpfer- und Judengottes mit Paulus begründen wollte.) Wie dem auch sei, der Vorwurf, Paulus oder einen paulinischen Text nicht verstanden beziehungsweise verfälscht zu haben, gehört seit dem Ausgang der neutestamentlichen Zeit zum festen Repertoire theologischer Polemik (vgl. 2 Petr 3, 16). Auch heute noch pflegen Exegeten den guten alten und selbstredend immer sachlich begründeten Brauch, dem verehrten Kollegen mit mehr oder minder Gehässigkeit zu bescheinigen, er habe Paulus an dieser Stelle – leider! – völlig falsch interpretiert und die ganze Argumentation des Apostels in ihr Gegenteil verkehrt.

Wenn es also schon unter Experten so schwierig ist, hinter den Sinn paulinischer Aussagen zu kommen, braucht man sich nicht zu wundern, daß der Apostel bei den gewöhnlichen Gläubigen auf noch mehr Unverständnis gestoßen und eigentlich nie recht volkstümlich geworden ist – trotz der Beliebtheit seines Vornamens. Im Unterschied zu Petrus, den man sich gern als einen gutmütig-tolpatschigen, zuweilen sogar etwas schlitzohrigen Diener Gottes vorstellt, ist es nicht einmal der Legende gelungen, den heiligen Paulus vom Odium einer elitären, asketisch leicht überspannten Christlichkeit zu befreien. Man lese nur, wie die im 2. Jahrhundert von einen kleinasiatischen Presbyter geschriebenen Paulusakten den Apostel zu einem sexuell verklemmten Neurotiker gemacht haben, der um der Auferstehung des Fleisches willen die geschlechtliche Enthaltsamkeit predigt und einen Kreis verzückter Mädchen, Bräute und Ehefrauen um sich schart. Kein Wunder, wenn er sich den Haß der enttäuschten Liebhaber, Bräutigame und Ehemänner zuzieht und sie ihn umzubringen trachten. Was die Nachwelt aber gewöhnlich von ihm im Gedächtnis behalten hat, sind außer einigen Daten seines Lebens meist nur aus dem Zusammenhang gerissene Sätze, die immer wieder als Predigt-, Kalender- und Konfirmandensprüche herhalten mußten. Diese Pauluszitate bestätigten meist eine individualistische, weltflüchtige und jenseitssüchtige Frömmigkeit, sie zeichneten ein Zerrbild christlichen Glaubens und wohl auch der paulinischen Theologie.

Nun hat es nie an Bemühungen gefehlt, die Informationslücken zu schließen und den Gläubigen ein sachkundigeres Verhältnis zu ihrem großen Apostel zu ermöglichen. Älteren Jahrgängen ist sicher noch das erfolgreiche Paulusbuch von *Josef Holzner,* einem

Münchener Studienprofessor, in Erinnerung, das in den dreißiger Jahren durch seine frische, unbekümmerte Art viel Gutes gestiftet hat. Damals fanden sich zumal junge Christen in einem Paulus wieder, der von glühender Christusliebe getrieben ferne Länder auf abenteuerlichen Wegen durchquerte, um dem Evangelium eine ganze Welt zu gewinnen, ein Held und Heiliger, der seinem Glauben in Verfolgung, Leid und Martyrium die Krone der Vollendung aufsetzte. Wer aber kann heute noch mit solch gutgemeinter Mischung aus Reisebeschreibung, Altertumskunde, naivem Biblizismus und fromm-pathetischer Psychologie etwas anfangen? Nicht mehr gefragt sind auch die zahlreichen Veröffentlichungen, die vor, während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil den Gläubigen das geistige Neuland paulinischer Theologie erschließen wollten. Diese meist aus dem Französischen übersetzten Bücher glichen in der Tat Urlaubsprospekten, die sich nicht genug tun können, den farbenprächtigen Reichtum, die märchenhafte Schönheit und den exotischen Reiz ihrer Ansichtspostkartenziele zu beschreiben. Von den wirklichen Problemen, den Widersprüchen, Ungereimtheiten und für Menschen unserer Breiten nicht mehr nachvollziehbaren Anschauungen erfuhren die Leser freilich wenig – auch darin einer geschickten Fremdenverkehrswerbung vergleichbar.

Wie müßte denn aber – so wird man den Kritiker fragen – ein Buch aussehen, das der Stimme des Apostels in unsere heutige kirchliche und gesellschaftliche Situation hinein Gehör verleiht? Da leider noch kein solches Werk auf dem Markt zu sein scheint, möchte ich anhand von drei Publikationen, die in jüngster Zeit veröffentlicht wurden und von ganz verschiedenen Seiten stammen, einige Hinweise geben. Es handelt sich um folgende Bücher: Schalom Ben-Chorin, *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*[1], Günter Bornkamm, *Paulus*[2] und Otto Kuss, *Paulus. Die Rolle des Apostels in der theologischen Entwicklung der Urkirche*[3].

Schalom Ben-Chorin ist kein Exeget von Fach, sondern ein in Deutschland geborener und jetzt in Israel lebender Schriftsteller, der wie sein Lehrer und Freund Martin Buber das christlich-jüdische Gespräch stark befruchtet hat. Sein Paulusbuch, dem ein ähnlich orientiertes Jesusbuch vorausgegangen ist, verrät an vielen Stellen, daß der Autor seine exegetischen Kenntnisse zum Teil veralteten oder einseitigen Quellen verdankt, daß er die Texte oft höchst eigenwillig interpretiert und mehr Phantasie walten läßt, als es einem immerhin historischen Gegenstand guttut. Dafür aber ist sein Buch sehr lebendig und anregend geschrieben, es nimmt Bezug auf interessante literarische Phänomene der Neuzeit, es bringt aktuelle Probleme des heutigen Judentums oder der christlichen Kirchen mit ins Spiel, vor allem aber verschmäht es der Autor nicht, auch von seinen persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen zu sprechen. Gewiß kann man das Buch nicht Lesern empfehlen, die keine Möglichkeit zu kritischer Beurteilung haben; wer aber über gesichertes exegetisches Wissen verfügt, mag auf manches achten lernen, was ein Außenstehender schärfer und vielleicht richtiger sieht: die tiefgreifenden Unterschiede zwischen Jesus und Paulus (die wir Christen allzuleicht harmonisieren), den tragischen Zwiespalt, der die Persönlichkeit des Apostels bis zum heutigen Tag so faszinierend und zugleich so fragwürdig macht, die Abkehr des traditionellen Christentums von Positionen, für die Paulus sich leidenschaftlich einsetzte.

Das Stichwort vom „Dozieren der Professoren" ist gefallen. Trotzdem täte man dem Paulusbuch von *Günter Bornkamm* Unrecht, wenn man es als typisches Produkt deutscher Universitätstheologie bezeichnen wollte. Der Verfasser, einem breiteren Publikum vor allem durch sein 1956 erschienenes Jesusbuch (Urban-Bücher 19) bekannt, ist nach Herkunft und Werdegang so stark von echter evangelischer Gläubigkeit geprägt, daß er

[1] München: List 1970. 238 S. Lw. 16,80.

[2] Stuttgart: Kohlhammer 1969. 260 S. (Urban-Bücher. 119) Kart. 8,80.

[3] Regensburg: Pustet 1971. 504 S. Lw. 60,–.

niemals Wissenschaft um ihrer selbst willen treiben würde. Auch wenn sich sein Buch in erster Linie an Theologen wendet, sind „Laien" mitangesprochen (Vorwort), und offensichtlich ist an solche Christen gedacht, die von einem klischeehaften, zum Denkmal erstarrten Paulusbild nur schwer loskommen. Mit aller Behutsamkeit und seelsorglichen Einfühlungsgabe, aber deutlich und entschieden genug, werden die kritischen Ergebnisse neuzeitlicher Paulusforschung dargestellt. Der Kundige weiß, welch wesentlichen Beitrag Bornkamm selbst hierzu geleistet hat. Das Buch enthält aber nicht nur zuverlässige und gut lesbare Informationen über das „Leben und Wirken" des Apostels, sondern in seinem zweiten Teil auch eine gedrängte Zusammenfassung der „Botschaft und Theologie". Obwohl sich der Autor bewußt ist, daß jede Systematisierung dem Wesen des paulinischen Denkens widerstreitet, kann auch seine „Darstellung nicht ... umhin, die paulinischen Gedankengänge nach bestimmten leitenden Themen und Problemen zu ordnen. Doch bleibt dies ein Notbehelf; in Wahrheit greift eines ins andere" (129). Vergleicht man diesen Überblick zur paulinischen Theologie mit ähnlichen Versuchen, an denen es auf evangelischer wie katholischer Seite nicht mangelt, muß man zugeben, daß es Bornkamm vorzüglich verstanden hat, die Fülle und Verschiedenartigkeit des Stoffs übersichtlich darzubieten, ohne ihm durch eine sachfremde Systematik Gewalt anzutun. Allerdings sind diese mit Zitaten und Stellenverweisen überreich versehenen Ausführungen kaum geeignet, fortlaufend gelesen zu werden: Man würde genauso rasch ermüden wie bei einer Predigt, die unaufhörlich paulinische Kernsätze aneinanderreiht, mögen die kommentierenden Zwischentexte auch von hoher Auslegungskunst und einem wachen theologischen Bewußtsein zeugen.

Mir will freilich scheinen, als habe das eben angesprochene Ermüdungsphänomen seinen Grund nicht nur in der unvermeidlich katalogartigen Darstellungsweise. So anstößig es frommen Ohren klingen mag, man sollte wenigstens die Fragen nicht länger unterdrükken: Müssen wir heutigen Christen wirklich noch so denken, reden, empfinden und schreiben, wie Paulus es getan hat? Wieweit ist denn die literarische und theologische Form, die Paulus dem Evangelium Jesu gegeben hat, für spätere Zeiten verbindlich? Gewiß kann kein gebildeter Mensch leugnen, daß die paulinischen Briefe mit ihren geschliffenen Formulierungen, ihrer oft hinreißenden Leidenschaft, ihrer großartigen Dialektik auch heute noch einen tiefen Eindruck hervorrufen. Aber gehört dies nicht schon in den Bereich der Literatur- und Religionswissenschaft? Was hat der christliche Glaube, der Glaube der Mühseligen und Beladenen, aber auch der Glaube, zu dem sich eine nüchtern technisch denkende Welt bekennen soll, mit all den komplizierten Vorstellungen paulinischer Theologie zu schaffen? Es ist schade, daß Bornkamm sich solchen Fragen nicht offener gestellt hat. Im Schlußabschnitt, der „Paulus und Jesus" überschrieben ist (234–244), klingen die Probleme wohl an, aber ich meine, daß die Parole „Zurück zu Jesus – weg von Paulus" (235) doch nicht so leicht mit Unglaube und Christentumsfeindschaft gleichgesetzt werden darf. Würde sich Paulus, der stets zu Anpassungen und Veränderungen bereite, nicht als erster dagegen wehren, daß der Glaube an Jesus für immer auf Formeln festgelegt wird, die er einmal in bestimmten Situationen geprägt hat?

Auch das jüngst erschienene große Paulusbuch des katholischen Neutestamentlers *Otto Kuss* enthält ein Kapitel, das der Problematik „Paulus und Jesus" gewidmet ist (440–451). Obwohl Kuss im wesentlichen den gleichen Standpunkt vertritt wie Bornkamm (der übrigens ebenfalls aus Schlesien stammt), zeigt er sich doch hier und in den weiteren Schlußkapiteln erstaunlich aufgeschlossen für kritische und den Anspruch der paulinischen Theologie relativierende Fragestellungen. Dies überrascht um so mehr, als das Buch in seinen überwiegenden Teilen die üblichen Themen der sich mit Paulus und seinen Briefen befassenden Einleitungswissenschaft auf durchaus konventionelle Weise abhandelt. Wie das Vorwort verrät, liegt dem Buch von 470

Seiten ein im Jahr 1961 gehaltener Vortrag zugrunde, der etwas später in erheblich erweiterter Fassung veröffentlicht wurde (Münchener Theologische Zeitschrift 14 [1963] 1–59. 109–187). Das literarische Vermehrungswunder, das aus knapp 140 Seiten des Zeitschriftenaufsatzes ein so umfangreiches Werk erstehen ließ, erklärt sich zum Teil wohl dadurch, daß der Haupttext mit einem sehr breit angelegten Anmerkungstext versehen wurde. Außerdem hat der Verfasser von ihm selbst übersetzte längere Abschnitte aus den Paulusbriefen und der Apostelgeschichte eingefügt. Doch wird man den Verdacht nicht ganz los, als habe der rührige Verlag auch sonst noch ältere Vorlesungsmanuskripte und Zettelkästen seines Erfolgsautors geplündert, um ein neues „Standardwerk" auf den Markt bringen zu können. Was dem Buch aber trotz dieser kompositorischen Merkwürdigkeiten seinen Wert verleiht, sind neben der großen Materialsammlung die schon erwähnten letzten Kapitel, die vielleicht einen so weitläufigen Vorbau gebraucht haben, um beachtet zu werden.

Kuss sagt mit Recht, daß „eine unmittelbare Übernahme der Verkündigung des Paulus nicht möglich ist, sondern daß der Abstand, der sich durch das Fortschreiten der Zeit, die tausendfältige Veränderung der Umstände, das Verschwinden ursprünglicher, das Auftauchen neuer Bedingungen natürlicherweise ergibt, durch ‚Auslegung' überwunden werden muß – wenigstens versuchsweise. Treue ist in diesem Bereich nicht schlechthin mit wortgetreuem Rezitieren identisch, im Gegenteil: ein Aufsagen der Worte des Paulus könnte gerade verdecken, was er eigentlich gemeint hatte, gemeint haben konnte für eine neue Situation, die nicht mehr die seine war und zu der es für ihn natürlich auch keinen unmittelbaren Zugang gab" (455). So liegt die Bedeutung des Apostels nicht darin, daß er etwa ewig gültige Sätze formuliert und unabänderliche Entscheidungen getroffen hätte, sondern in seiner Funktion, „stets ein Element lebendiger Unruhe in der Geschichte von Kirche und Theologie gewesen (zu sein), und ... es auch (zu bleiben)" (457). Als solche, die Theologie und das Leben der Kirche gleichermaßen in Atem haltende Elemente nennt Kuss schließlich drei Dinge: 1. „das ursprüngliche, bis in die Fundamente reichende Ergriffensein von der Botschaft", wobei „ihm nichts so wenig liegt wie der bequeme Weg des bisher Geltenden, der so leicht in einer Sackgasse enden kann"; 2. „der offene und entschlossene Realismus", der sich „um die genaue Erfassung der jeweiligen konkreten Situation" bemüht, und 3. „der Mut zum Risiko, zum Wagnis, zum ganz Neuen, und das heißt auch: zum Alleinstehen" (458 bis 461).

Man darf sich wohl nicht wundern, daß neben diesen befreienden und zukunftsweisenden Sätzen auch vieles andere zu lesen ist, was an falsch verstandene dogmatische Bedenklichkeit und ängstliche Rückversicherung erinnern könnte. (Katholische Exegeten haben manchmal noch nicht bemerkt, daß ihre mit der Dogmenerklärung befaßten Kollegen in einigen Punkten längst einen weit fortschrittlicheren Stand erreicht haben.) Besonders in dem bereits erwähnten Kapitel „Paulus und Jesus" scheint der Autor die auch sonst unter älteren christlichen Theologen verbreitete Meinung zu teilen, daß bei Jesus selbst, beim „historischen" Jesus, nur „Banalitäten" zu finden seien und wir den eigentlichen Themen des Glaubens erst in der „spezifischen Auslegung durch Paulus" begegnen (vgl. 451). Gewiß wäre es naiv, ein „jesuanisches" Christentum gegen ein paulinisches ausspielen zu wollen; wie aber soll Paulus für unsere Zeit ausgelegt werden, wenn nicht im ständigen und gehorsamen Blick auf den Jesus, den uns eine historisch-kritische Forschung neu sehen gelehrt hat? Unter diesem Aspekt ist es tröstlich zu wissen, daß Kuss sein Paulusbuch dem Gedächtnis eines Mannes gewidmet hat, der sich „sein ganzes Leben lang" nicht nur „um das Verständnis des Apostels bemüht" hat (7), sondern der sich bei seinen zahlreichen Hörern vor allem durch seine Vorlesungen über „Leben und Lehre Jesu" ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat: Friedrich Wilhelm Maier.

Franz Joseph Schierse

BESPRECHUNGEN

Zeitgeschichte

ADOLPH, Walter: *Kardinal Preysing und zwei Diktaturen.* Sein Widerstand gegen die totalitäre Macht. Berlin: Morus 1971. 267 S., 8 Bildtafeln. Kart. 35,–.

Nach einer kurzen, aber gewichtigen Studie zum Thema „Hirtenamt und Hitler-Diktatur", die sich in einem weitergespannten Rahmen mit der Problematik bischöflichen Wirkens während der NS-Zeit befaßte (vgl. diese Zschr. 177 [1966] 309), hat W. Adolph jetzt eine Monographie vorgelegt, die ausschließlich dem Berliner Oberhirten (1935–1950) Konrad von Preysing gewidmet ist. Obwohl sie sich zum überwiegenden Teil aus Quellenzeugnissen zusammensetzt, wollte der Verfasser doch nicht eine Dokumentation schaffen, sondern eine Materialsammlung, die durch ausführliche Zwischenkommentare aufgelokkert und damit lesbar wird. Dafür gibt es schwerlich einen Berufeneren als den einstigen engen Mitarbeiter Preysings, der zuerst als Leiter der Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse, als Kurier zwischen dem Berliner Bischof und dem Breslauer Kardinal und nach dem Krieg als Domkapitular kirchenpolitisch verantwortungsvollen Posten ausgefüllt hat.

Dem Kompendiumscharakter entsprechend enthält der Band eine ganze Reihe bereits anderwärts publizierter Aktenstücke. Dabei konnte der Bearbeiter u. a. zurückgreifen auf die „Dokumente aus dem Kampf der katholischen Kirche im Bistum Berlin gegen den Nationalsozialismus" (1946), die Preysing-Biographie von B. Schwerdtfeger (1950), die Pressedokumentation von K. A. Altmayer (1962), die genannte Untersuchung über das „Hirtenamt" (1965), verschiedene Beiträge aus dem „Petrusblatt" und die Akteneditionen der Kommission für Zeitgeschichte. Ungleich stärker als solche aus einem Sammelwerk nicht auszuschließende Reprisen fesseln den Benutzer naturgemäß die Erstabdrucke.

Ein Glanzstück ist darunter die Korrespondenz zwischen Kardinalstaatssekretär Pacelli und dem Bischof von Eichstätt am Vorabend von Preysings Berufung nach Berlin. Sie enthüllt nicht nur die Ängste des Erwählten, aus der mittelfränkischen Idylle an den exponiertesten Punkt der Auseinandersetzung zwischen Kirche und NS-Regime verschlagen zu werden, sondern auch die Zwangslage Pacellis, die Wahl des Fähigsten zu befürworten und damit dem von ihm hochgeschätzten Preysing eine drückende Verantwortung aufzubürden. Zwei umfangreiche Protestschreiben an Propagandaminister Goebbels und Justizminister Gürtner bekräftigen die Geradlinigkeit und Schärfe, mit denen sich der Bischof von Berlin gegen die Ausschlachtung der Sittlichkeitsprozesse verwahrte. Wie schon im „Hirtenamt", wo Adolph erstmals den Schleier über die Differenzen zwischen Berlin und Breslau wegen der im Kirchenkampf zu befolgenden Strategie gelüftet hat, übertreffen auch in dieser Publikation die Abschnitte aus den zeitgenössischen Aufzeichnungen des Verfassers alle anderen Quellen an Informationswert und Aussagekraft, insofern sie Beobachtungen vermitteln, die eben nur einem Gesprächspartner der damaligen Kirchenführer möglich waren. So liefern die Notizen Adolphs zur Diskussion der Enzyklika „Mit brennender Sorge" innerhalb des Episkopats wie zum Echo Bertrams und Preysings auf die Anschlußeuphorie ihrer österreichischen Amtsbrüder hochinteressante Details.

Eigentliches Neuland erschließt der Band, indem er über das Schwellenjahr 1945 hinausgreift, um Preysings Wirken bis zu seinem

Tod 1950 darzustellen. Mit dem Zusammenbruch von Hitlers Herrschaft war nämlich der Kampf des Bischofs um die Kirchenfreiheit nicht beendet. Der Verfasser drückt sich nicht vor der unzeitgemäßen Erinnerung, daß sowjetische Besatzungsmacht und SED-Regime der Kirche die gleichen Fesseln anzulegen suchten wie der NS-Staat. Die Farben hatten gewechselt, die totalitären Praktiken und Ziele blieben dieselben. Mit derselben Konsequenz fuhr Preysing fort zu intervenieren und zu protestieren, für Flüchtlinge und Verschleppte, für Religionsunterricht, Privatschulen und Kirchenblatt. Was an dieser Bischofsgestalt imponiert, ist die Souveränität gegenüber dem jeweils herrschenden Zeitgeist. Sie befähigte Preysing, wie die Dokumente bezeugen, das zu sein, was er zuallererst erstrebte, ein Mann des Rechts.

L. Volk SJ

REUTTER, Lutz-Eugen: *Katholische Kirche als Fluchthelfer im Dritten Reich.* Die Betreuung von Auswanderern durch den St. Raphaels-Verein. Hamburg: Paulus 1971. 305 S. Kart. 26,–.

Von dem spekulativen Umschlagtitel abgesehen spricht alles für dieses Buch. Es handelt nämlich weder von einem katholischen Untergrund noch von illegalen Praktiken, sondern von der Hilfstätigkeit des St. Raphaels-Vereins und des Caritasverbands für die vom NS-Regime verfolgten „Nichtarier". Im vorigen Jahrhundert als Hilfsorganisation für katholische Auswanderer gegründet, sah sich der St. Raphaels-Verein nach 1933 einer neuen, beherrschenden Aufgabe gegenüber. Ihr hat er sich bis zur gewaltsamen Auflösung 1941 mit immer größerer Intensität gewidmet. Sein Ende fiel mit einer Umorientierung der nationalsozialistischen Judenpolitik zusammen. An die Stelle der bis dahin forcierten Auswanderung trat als neues Planziel die „Endlösung". Während bis 1938 nur relativ wenige Juden in Deutschland sich zur Emigration entschließen konnten, setzte nach dem Pogrom vom November 1938 eine Massenabwanderung ein.

Einer entmutigend schlechten Quellenlage zum Trotz hat der Verfasser mit ebensoviel Fleiß wie Spürsinn alle ihm erreichbaren Materialien zusammengetragen und auch auf die Auswertung der Sekundärliteratur eine nicht alltägliche Sorgfalt verwandt. Eine Reihe zentraler Dokumente entstammt dem Generalarchiv der Pallottiner in Rom, der Kongregation, die den St. Raphaels-Verein in seiner Führungsspitze bis heute personell getragen hat. Was Reutter vom rastlosen Einsatz der Pallottinerpatres für die jüdischen Flüchtlinge berichtet, bildet ein Ehrenblatt in der Geschichte dieser Kongregation.

Nach Lage der Dinge kann es nicht eine zahlenmäßige Erfolgsbilanz sein, die an dieser Untersuchung beeindruckt. Im Vordergrund stehen vielmehr die verzweifelten Anstrengungen, die von den Helfern unternommen wurden, um möglichst vielen Auswanderungswilligen den Schritt über die rettende Grenze zu ermöglichen. Nicht selten war es eine Sisyphusarbeit, die sie zu verrichten hatten. Wie sich die Männer und Frauen des St. Raphaels-Vereins bis zur Erschöpfung verausgaben konnten, demonstriert das ebenso plötzliche wie vorzeitige Sterben des Generalsekretärs P. Größer. Ihn unterstützte von seiten des Episkopats Bischof Berning. Fast beiläufig erfaßt so Reutters Studie den meist nur unrühmlich genannten Bischof von Osnabrück einmal von einer anderen Seite als der des Preußischen Staatsrats von Görings Gnaden.

Nicht nur in diesem Fall bewährt sich die Vorurteilslosigkeit des Autors. Ohne Beklagenswertes zu beschönigen, hält er bewußt Distanz zu der modischen Attitüde, Beweismaterial für kirchliches „Versagen" zu sammeln. Mit Nachdruck legt er den Finger auf die für die Juden unheilvolle Politik der potentiellen Aufnahmeländer, sich den Flüchtlingsstrom durch eine Barriere bürokratischer Restriktionen vom Leib zu halten. In diesen Zusammenhang gehört das eingehend geschilderte Fehlschlagen der sogenannten „Brasilaktion", ein dramatisches Kapitel mit düsterem Ausgang. Von 3000 Einreisevisa, die der brasilianische Staatspräsident auf Inter-

vention Pius' XII. 1939 genehmigt hatte, konnte nur die Hälfte vergeben werden, weil der brasilianische Botschafter in Berlin ihre Verteilung sabotierte.

L. Volk SJ

SPIEKER SJ, Josef: *Mein Kampf gegen Unrecht in Staat und Gesellschaft.* Erinnerungen eines Kölner Jesuiten. Köln: Bachem 1971. 126 S. Kart. 10,80.

Das schmale Bändchen überliefert einen Lebensbericht eigener Art, holzschnitthaft kantig wie der Mann, der ihn auf Drängen von P. Provinzial H. Ostermann während seines letzten Lebensjahres auf Tonband gesprochen hat. Stadtbekannter Männerseelsorger hat P. Josef Spieker (1893–1968) Anfang der dreißiger Jahre in Köln die karfreitägliche Bußwallfahrt ins Leben gerufen, die ein ungeahntes Echo weckte. Mit den Nationalsozialisten stand Spieker schon vor deren Machtergreifung auf dem Kriegsfuß. Sie verloren ihn nicht aus den Augen und bereits 1935 hatte er sich wegen „Kanzelmißbrauchs" vor einem Sondergericht zu verantworten, parierte aber die Anklage durch Mut und Schlagfertigkeit so sicher, daß das Verfahren mit einem Freispruch endete. Die Gestapo hatte indessen ihr eigenes Urteil gefällt. Es lautete auf Schutzhaft im Konzentrationslager Börgermoor im Emsland. Und hier beginnt die überpersönliche Bedeutung des Falls Spieker für die Auseinandersetzung der Kirche mit dem NS-Staat. Denn der Kölner Jesuit war der erste und für lange Jahre der einzige katholische Priester, der ins KZ verschleppt wurde, so daß man versucht ist, dahinter die Eigenmächtigkeit einer untergeordneten Instanz zu suchen. Erst nach Kriegsausbruch ging die Gestapo im großen Stil dazu über, mißliebige Geistliche nach Dachau zu schicken, wo nicht wenige von ihnen dem Hunger und den Schikanen erlagen. Was dem Häftling Spieker bereits 1935 an Quälereien, Mißhandlungen und Demütigungen widerfuhr, hat er sich, nicht unbeeinflußt vom Vorbild barocker Passionslyrik, in Versform von der Seele geschrieben. Im Anhang sind Proben davon abgedruckt.

In einem zweiten Sondergerichtsprozeß Anfang 1936 erfüllte das Zeugenaufgebot sein Soll zur Zufriedenheit der NS-Justiz. Das Urteil lautete auf 15 Monate Gefängnis. Der Freilassung Spiekers nach der Verbüßung der Strafe hatte die Gestapo nur unter der Bedingung zugestimmt, daß ihm der Ordensgeneral einen Wirkungskreis außerhalb Deutschlands anwies. Nach Chile versetzt, hat der Tatmensch Spieker inmitten der vernachlässigten Landbevölkerung eine Aufgabe vorgefunden, der er sich mit Leib und Seele verschrieb. Was er dort von 1937–1950 leistete, war ein Stück erfolgreicher praktischer Entwicklungshilfe.

Mit Autoritäten jeder Provenienz hatte der Nonkonformist Spieker in allen Lebenslagen seine liebe Not. Daß Ordensobere und Prälaten in seinem Bericht meist schlecht abschneiden, als kurzsichtig, opportunistisch und undankbar entlarvt werden, ist darum nicht verwunderlich. Wie das Chile-Kapitel zeigt, hatte der Emigrant seinen Hang zu Kollisionen nicht in Europa zurückgelassen. Insofern fällt gerade diesem Abschnitt eine vom Verfasser nicht beabsichtigte Funktion zu, indem es den Leser an das Gebot der Entsubjektivierung mahnt.

L. Volk SJ

Kommunismus

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie in 6 Bänden. Hrsg. v. C. D. KERNIG. Band 4: Lenin bis Periodisierung. Freiburg: Herder 1971. VIII, 580 S. Lw. 148,–.

Lenin, Literatur, Marx, Marxismus, Materialismus, Materie, Mensch und Ökonomie sind einige der wichtigsten Stichwörter des 4. Bands, mit dem der Verlag Herder sein großangelegtes Werk der nunmehr auf sechs

Bände konzipierten Enzyklopädie „Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft" fortführt. Allein den Stichwörtern Lenin-Leninismus sind 50 Spalten gewidmet, die Literatur in verschiedenen Untergliederungen ist in 93 Spalten behandelt, Marx-Marxismus in 73. Den Autoren war so die Möglichkeit gegeben, ihren Stoff in der jeweils gebotenen Ausführlichkeit darzustellen.

Allein schon die Gegenüberstellung der klassisch abendländischen (bei philosophischen Artikeln) oder der westlich demokratischen Auffassung (bei politikwissenschaftlichen) mit der jeweiligen sowjet-marxistischen Doktrin zeigt, daß die Stichwörter dieser Enzyklopädie von höchster politischer Bedeutung sind. Der vorliegende Band wie das gesamte Lexikon dürfte deshalb gerade für denjenigen von großem Nutzen sein, der sein Urteil zu den gesellschaftspolitischen und gesellschaftlich-menschlichen Zentralfragen der Gegenwart differenziert begründen will; aber auch, wer lediglich eine treffende Information über einen der Schauplätze des „ideologischen Kriegs", den Breschnew auf dem jüngsten Parteitag der KPdSU proklamierte, sucht, findet gediegene Auskunft. Gerade die Schulen, die einer kritischen und informationshungrigen Schülerschaft einen aktuellen und soliden Sozialkunde- und Geschichtsunterricht geben wollen, sollten auf den Erwerb dieses Lexikons nicht verzichten.

Die Besprechung eines so umfangreichen Werks muß sich selbstverständlich auf einige Artikel beschränken. Für *M. Rubel,* den französischen Marxologen und Verfasser des Marx-Artikels, bietet die Erforschung des Lebenswerks von Karl Marx immer noch „ein mehr als unbefriedigendes Bild"; er meint, daß „die Marx-Forschung sich noch im Anfangsstadium befinde". Die „traditionellen Deutungen von Marx als Wirtschaftstheoretiker" müßten „stark modifiziert werden". Man fragt sich hierbei allerdings, ob von der Mehrzahl der zahlreichen Marx-Studien diese Forderung nicht schon längst zureichend erfüllt sei. Rubel selbst sieht Marx vor allem als Revolutionär, dem es um die Errichtung einer neuen Gesellschaft ging, und als den geistvollen, umfassend gebildeten Wissenschaftler im Dienst dieser Neugestaltung. Seine Kritik richtet sich vor allem gegen die Marx verfälschenden Marxismen und gegen den seiner Meinung dafür verantwortlichen Engels; Marx' eigenes Werk findet Kritik lediglich insofern, als dieser die seiner wissenschaftlichen Analyse vorausliegenden, emotional bedingten Entscheidungen ungenügend reflektiert habe. Als Verdienst dieses Artikels wird man bezeichnen können, daß der Unterschied des Marxschen Denkens zur Interpretation durch Engels und den verschiedenen Marxismen und zu den Vorstellungen der sich als marxistisch verstehenden Arbeiterbewegung deutlich gemacht ist; doch bleibt die Möglichkeit, daß Engels mit seiner Interpretation nur im Marxschen Werk enthaltene Implikationen sichtbar gemacht habe, außer Betracht. Hervorzuheben wäre im Stichwort Marxismus noch die treffende Charakterisierung des Sowjetmarxismus durch H. Fleischer sowie dessen interessante Programmatik eines heute möglichen marxistischen Philosophierens, die jedoch nicht eigentlich „Kritik am Marxismus" ist, wie die Überschrift erwarten ließe.

Klare begriffliche Unterscheidungen und eine gute, wohl auch dem Nicht-Fachphilosophen verständliche Einführung in die Sachproblematik bietet der Artikel „Materialismus" von *N. Lobkowicz* und dessen Beitrag zum sowjetischen Verständnis des Materiebegriffs; dagegen vermißt man im restlichen, umfangreicheren Teil des wichtigen Materie-Artikels eines amerikanischen Autors eine argumentierend begründete Auffassung des hier zentralen Leib-Seele-Problems (im Literaturverz. wäre nachzutragen: J. de Vries, Materie und Geist, München 1970).

Enttäuschung, das soll nicht verschwiegen werden, ruft der zentrale Artikel „Mensch" hervor, sofern er sich auf Fragen der physischen und empirischen Sozial- und Kulturanthropologie beschränkt und die philosophisch-anthropologische Dimension gänzlich außer acht läßt, zumal in den jüngsten sowjetischen Publikationen gerade dieser philosophische Aspekt des Problems Mensch im

Vordergrund steht (vgl. den Artikel „Philosophische Anthropologie" im letzten Band der sowjetischen „Philosoph. Enzyklopädie"). Bei einem Lexikon aus dem Haus Herder hätte man gerade hier keine Abstinenz erwartet.

Auch in dem hervorragenden Artikel „Macht" kommt die anthropologisch-ethische vor der funktionalen Betrachtungsweise etwas zu kurz, doch wird man hier auf eine Ergänzung im Artikel „Rechtsphilosophie", der die Thematik des Naturrechts und damit des Widerstandsrechts einschließen soll, hoffen dürfen. *P. Ehlen SJ*

Kirchengeschichte

ANDRESEN, Carl: *Die Kirchen der alten Christenheit.* Stuttgart: Kohlhammer 1971. 760 S. (Die Religionen der Menschheit. 29/1–2.) Lw. 98,–.

Der Autor bezeichnet in der Einleitung (3–16) als Ziel seiner Darstellung eine „ekklesiologische Typengeschichte" der altchristlichen Kirchen. Ausgehend von der dialektischen Beziehung zwischen dem ekklesiologischen Selbstverständnis und der geschichtlichen Situation mit ihren soziologischen, politischen und kulturellen Faktoren bemüht er sich – der typengeschichtlichen Methode entsprechend –, „in den verschiedenen Entwicklungsphasen der spätantiken Christenheit die typischen Merkmale des kirchlichen Selbstverständnisses herauszuarbeiten". Daß hier die Grenzen fließend sind, daß Periodisierung und Zäsurangabe bisweilen etwas schematisch erscheinen und es vielleicht auch sind, spricht nicht gegen den Versuch eines solchen Unternehmens.

Andresen unterscheidet in den fünf Hauptkapiteln fünf wichtige Kirchentypen: die frühkatholische Kirche (17–155), die altkatholische Kirche (116–324), die reichskatholische Kirche (325–522), die römisch-katholische Kirche (523–607) und die byzantinisch-orthodoxe Kirche (608–686).

Um seiner Zielsetzung gerecht zu werden, verfolgt Andresen die sonst vorherrschende Theologie- und Dogmengeschichte nur am Rand und stellt dafür die Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte in den Mittelpunkt seiner brillant geschriebenen Ausführungen. Allein schon diese Akzentverschiebung unterscheidet das Werk von Monographien ähnlicher Art und gibt ihm eine spezifische Note.

Da eine detaillierte Kritik im Rahmen dieser Rezension nicht beabsichtigt ist, fragen wir vor allem nach den hauptsächlichen Resultaten dieser gelehrten Studien. Andresen konstatiert in dem knappen VI. Kapitel (687 bis 691), daß nicht von *der* Kirche des Altertums, sondern – dies kommt schon im Titel des Buchs zum Ausdruck – nur von Kirchen der alten Christenheit die Rede sein könne. Das soll gleichzeitig besagen, daß zur Geschichte der altchristlichen Kirchen Kontinuität und Diskontinuität gehören. Auf die frühkatholische Kirche folge die Kirche des altkatholischen Episkopats, und zwar nicht als eine neue Entwicklung, sondern als Beginn eines neuen Kirchentyps, an den die reichskatholische Kirche anknüpfe.

Mit besonderer Sorgfalt untersucht Andresen die Frage, ob die – nach seinem Verständnis – „römisch-katholische Kirche" als altchristlicher Kirchentyp einzustufen sei. Seine Antwort: „Ungeachtet allem Traditionalismus mußte das römisch-katholische Kirchenmodell den bisherigen Ekklesiologien den Abschied geben, damit aber auch den Graben zwischen sich und der Vergangenheit vertiefen." Im Gegensatz dazu sieht Andresen die byzantinisch-orthodoxe Kirche als „Kirchentyp der geschichtlichen Kontinuität"; doch ihre „Isoliertheit" und ihr „kirchlicher Solipsismus" hätten verhindert, „daß die Traditionen sich in einem geschichtlichen Wandlungsprozeß erneuern konnten und damit sich selber die Zukunft sicherten".

Bei aller Kontinuität der Theologie- und Dogmengeschichte könne sich keine der gegenwärtigen Kirchen in ihrem Selbstverständnis mit den altchristlichen Kirchen identifizieren. Doch könne die geistige Auseinandersetzung mit diesen Modellen einer Kirchlichkeit der „ekklesiologischen Selbstklärung" aller Kirchen förderlich sein. *G. Denzler*

ZU DIESEM HEFT

Mit der Entwicklung der „sozialen" zur „aufgeklärten" Marktwirtschaft ist die Wirtschaftspolitik aus der neoliberalen Ideologie herausgewachsen. Oswald von Nell-Breuning fragt, was diese neue Situation für die Gewerkschaften bedeutet und welche Konsequenzen sich für sie ergeben.

Zweifel am Sinn der Leistungsgesellschaft stellen auch die Leistungsschule in Frage. Nimmt man die Schule selbst in den Blick, denkt man nicht von ideologischen, sondern von pädagogischen Positionen her, zeigt sich eine Lösung für den Konflikt zwischen „Lernen" und „Leisten". Elisabeth von der Lieth diskutiert nicht nur den Problemstand, sondern weist auch einen humanen Weg nach vorn auf.

Seit H. R. Lückert in seinem Buch „Der Mensch, das konfliktträchtige Wesen" (München 1964) den Konflikt als „Quelle und Kernstück der Psychologie" herausarbeitete, bemühen sich Pädagogen, mehr die Bewältigung von Konflikten zu lehren, als sie von vornherein vermeiden zu wollen. Artur Schütt, Oberstudiendirektor und Mitglied der Planungsgruppe des Ministerpräsidenten von Rheinland-Pfalz, bespricht das Thema „Konflikterziehung" im Zusammenhang von allgemeiner und beruflicher Bildung.

Das Verhältnis der Zuschauer und der Programmacher im Fernsehen ist vielfach gestört. Den Programmverantwortlichen wird oft „elitäre Arroganz" vorgeworfen, diese beklagen sich über das niedere Niveau des „Massengeschmacks". Für Rainald Merkert, Assistent am Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Bonn, geht es hier um das Problem einer optimalen Vermittlung. Er fragt, wie die Medien als „Forum des öffentlichen Gesprächs" ihre Aufgaben so erfüllen können, daß die Verständnisschwierigkeiten verschwinden.

Johann Hofmeier, Professor für Religionslehre und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Regensburg, hält die bisherigen Formen der theologischen Weiterbildung der Priester für nicht ausreichend. Er schlägt ein Modell vor, das die überdiözesanen Weiterbildungsinstitutionen ergänzt. Es soll auf diözesaner Ebene arbeiten und von neu zu errichtenden diözesanen Pastoralinstituten geleitet werden.

Wir weisen unsere Leser darauf hin, daß die von den deutschen Jesuiten getragene Hochschule für Philosophie seit dem Wintersemester 1971/72 ihren Sitz von Pullach nach München verlegt hat, um ihre Studienmöglichkeiten einem größeren Interessentenkreis anbieten zu können. Die Genehmigung zur Ausweitung des Studienbetriebs auf Nichtordensangehörige wurde vom Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus am 24. September 1971 erteilt. Das Studium umfaßt drei jeweils viersemestrige Abschnitte: Grundstudium, Hauptstudium und Aufbaustudium. Diese vermitteln eine Gesamtausbildung in der Philosophie und können mit dem philosophischen Bakkalaureat, dem Magister Artium und dem Doktorat abgeschlossen werden. Die Hochschule liegt in unmittelbarer Universitätsnähe (8 München 22, Kaulbachstraße 33). Das Vorlesungsverzeichnis ist über das Rektorat der Hochschule erhältlich.

Zum „Gesamtkonzept" kirchlicher Publizistik

Während der Krise um die Wochenzeitung „Publik", am 5. November 1971, forderte die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken alle „verantwortlichen Gremien" auf, „ein Gesamtkonzept der kirchlichen Aktivitäten auf dem Gebiet der Publizistik anzustreben". Seitdem spielt in der Auseinandersetzung um die Einstellung von „Publik" der Begriff „Gesamtkonzept der kirchlichen Publizistik" eine zentrale Rolle. Auch die Publizistik-Diskussion der Synode steht unter diesem Stichwort.

So häufig das Wort auch gebraucht wird, was es bedeutet, ist höchst unklar. Einig sind sich alle in der Forderung, ein Gesamtkonzept solle erarbeitet werden. Fragt man nach dessen Inhalt, trifft man auf die verschiedensten Meinungen. Die einen fordern ein Nachfolgeorgan für „Publik", andere die Unterstützung und den Ausbau der jetzt bestehenden Einrichtungen, alle wollen Geld.

Ein „Gesamtkonzept" ist das alles noch nicht. Die zuständige Synodenkommission wußte das. Sie meinte deswegen in ihrem Vorbereitungspapier, ein Gesamtkonzept lasse sich „kurzfristig" nicht erstellen; es bedürfe „langfristiger, sorgfältiger Arbeit". Setzen wir einmal voraus, diese Arbeit käme an ein Ende und man hätte die Geduld, solange zu warten: Wie soll das Ergebnis aussehen? Bedeutet „Gesamtkonzept", daß man erst alles Bestehende wegräumen muß, um nach dem vorgefertigten Plan einen Neubau zu errichten? Ist eine so umfassende Konzeption überhaupt möglich? Läßt sich die Gesamtheit der publizistischen Aktivitäten der Katholiken einheitlich planen und in ein einziges System bringen? Bei so vielen ungeklärten Fragen wäre es sinnvoller, auf den anspruchsvollen, aber inhaltsleeren Begriff „Gesamtkonzept" zu verzichten und zu fragen, was hier und heute notwendig und realisierbar ist.

Eine solche Erörterung der konkreten Erfordernisse ist um so einfacher, als die Grundsätze kirchlicher publizistischer Arbeit nicht mehr erarbeitet werden müssen. Sie sind in der päpstlichen Instruktion „Communio et Progressio" vom Mai 1971 ausführlich dargelegt und begründet. Dort wird der Kirche im Bereich der sozialen Kommunikation eine dreifache Aufgabe zugesprochen: Die Kirche trägt die Mitverantwortung dafür, daß die gesamte soziale Kommunikation auch im „säkularen" Raum den Interessen der Menschen und der menschlichen Gemeinschaft dient; sie muß mit der Gesellschaft, in der sie lebt, in ständiger Kommunikation stehen; sie bedarf schließlich der sozialen Kommunikation in der Kirche selbst, weil sie als Gemeinschaft nur dann lebendig bleibt, wenn jeder Gläubige – ob Amtsträger oder nicht – die Möglichkeit hat, sich über alles zu informieren, was zur aktiven Teilnahme am Leben der Kirche erforderlich ist.

Wie diese Aufgaben wahrgenommen werden, hängt von den Erfordernissen und Möglichkeiten der jeweiligen Situation ab. Wenn im deutschen Raum soviele Klagen über eine mangelnde Effektivität der kirchlichen publizistischen Arbeit laut werden, liegt das weniger am Fehlen eines „Gesamtkonzepts". Es besagt eher, daß die deutschen Katholiken auf dem Gebiet der Publizistik den Forderungen unserer Zeit nicht genügend gerecht werden. Dieser Zustand läßt sich nur verbessern durch konkrete, sinnvoll koordinierte Maßnahmen.

Es wäre jedoch falsch, das Bestehende pauschal als „Wildwuchs" abzuqualifizieren oder ihm eine „Gettomentalität" vorzuwerfen und alles Heil von einer straffen, zentral gesteuerten Organisation zu erwarten. Freie Initiativen der verschiedensten Gruppen und auf den verschiedensten Ebenen sind für das Leben einer Gemeinschaft unerläßlich. Die deutschen Katholiken würden Wesentliches verlieren, wenn diese Vielfalt verschwände. Die Frage ist nur, ob Pluralität so notwendig ist, daß die Gesamtheit Mittel beisteuern soll, wenn die einzelnen Gruppen ihre Organe nicht mehr tragen können, wie es heute in wachsendem Maß der Fall ist.

Seit der Einstellung von „Publik" verfolgt die Öffentlichkeit mit berechtigtem kritischen Mißtrauen alle Versuche, für solche Publikationen Zuschüsse zu erhalten oder zu gewähren. Es ist in der Tat ernsthaft zu fragen, ob Kirchensteuergelder oder sonstige kirchliche Mittel, die ja von der Gesamtheit der Katholiken aufgebracht werden, einseitig zugunsten eines Verbands oder einer Meinungsgruppe und ihrer Publikationen verwendet werden dürfen. Wenn man schon an solche Subventionen denkt, dann müßte die Forderung des Zentralkomitees erfüllt werden, daß „die bestehenden Presseorgane, die das plurale Bild der Meinungen, die im deutschen Katholizismus bestehen, widerspiegeln, im gleichen Maß gefördert" werden. Ob eine Förderung nach dem Gießkannenprinzip sinnvoll ist und ob die verfügbaren Mittel ausreichen, darf man bezweifeln. Deswegen sollten allgemeine kirchliche Mittel zunächst ausschließlich für Gemeinschaftsaufgaben verwendet werden, für Publikationen und Institutionen, die – diözesan oder überdiözesan – der Gesamtheit dienen und gesamtkirchlich getragen und verantwortet werden.

Was allein in diesem Bereich zu tun ist, nimmt die personellen und finanziellen Möglichkeiten der deutschen Katholiken auf dem Gebiet der Publizistik voll in Anspruch. Erhaltung und Ausbau der Publikationen auf gesamtkirchlicher Ebene (z. B. Kirchenpresse, KNA), die Wahrnehmung der Kontakte zu Presse, Rundfunk und Fernsehen, die Errichtung einer Pressestelle der Deutschen Bischofskonferenz, der Aufbau eines zentralen kirchlichen Archivs, die Förderung des publizistischen Nachwuchses, die Zusammenlegung der publizistischen Hauptstellen und ihrer Dienstleistungsreferate, die Errichtung eines publizistischen Referats im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, das diese Maßnahmen vorbereitet und koordiniert – diese Aufgaben müßten vordringlich in Angriff genommen werden.

Wolfgang Seibel SJ

F. G. Friedmann

Über die Zukunft der Kulturwissenschaften

Das Bayerische Ministerium für Unterricht und Kultus ist dabei, schwerwiegende Entscheidungen über die Zukunft der sogenannten Kulturwissenschaften an den bayerischen Hochschulen zu treffen. Im Rahmen eines allgemeinen Numerus clausus soll nicht nur für die Massenfächer bestimmt werden, wieviele Studenten in einem Fach studieren dürfen, sondern auch für jene – keineswegs von Studenten überlaufenen – Fächer, die keiner unmittelbaren Ausbildung der von der Gesellschaft benötigten Fachkräfte dienen. Noch schwerer wiegt die Tatsache, daß man eine Anzahl von Kulturfächern, vor allem diejenigen, die nicht – wie etwa die Sinologie – auch einer politischen oder wirtschaftlichen Zweckmäßigkeit dienen, reduzieren oder, wie es gelegentlich heißt, „gesundschrumpfen" lassen will. Es scheint mir deshalb nötig zu sein, mit allem Nachdruck darauf hinzuweisen, daß es die Kulturfächer sind, die, recht verstanden, sich mit den Versuchen der verschiedensten Gesellschaften beschäftigen, dem menschlichen Dasein einen Sinn abzugewinnen beziehungsweise dieses Dasein sinnvoll zu gestalten. Die Reduzierung solcher Fächer zu rein zweckbezogener oder nur musealer Bedeutung muß notwendigerweise dazu führen, die dadurch entstehende gesellschaftliche Anomie „politisch", genauer technokratisch beheben zu wollen.

Es wäre freilich nicht fair, nicht zu erwähnen, daß die plötzlich so rege Aktivität des Kultusministeriums in Sachen Hochschulreform zu einem großen Teil zurückzuführen ist auf die Unfähigkeit der Universität, sich selbst zu reformieren. Eine erhebliche Zahl von Studenten hat in den letzten Jahren an der Universität Kritik geübt. Ihre Auseinandersetzungen mit den Professoren und den Verwaltungsorganen sind jedoch meist in Kämpfen um Paritäten steckengeblieben. Auch den Professoren ging es nur selten um mehr als die Verteidigung von Standesinteressen. Um die Substanz einer zeitgemäßen Universität wurde kaum gerungen; statt dessen zitierte man meistens alte Parolen. Die „Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden" oder die „Einheit von Forschung und Lehre" wurde vielfach beschworen. Man vergaß, daß solche Gemeinschaften und eine solche Einheit nur möglich sind bei kleinen Gruppen, wo ein gewisses, aus Vertrauen und Erfahrung erwachsenes Fluidum vorhanden ist; wo die angemessene Vertretung von Interessen nur einen Übergang darstellt von menschlich und arbeitsmäßig überholten Strukturen zu kameradschaftlicher Zusammenarbeit und übersichtlicher Arbeitsteilung. Im unübersichtlichen Rahmen der Massenfächer fallen Forschung und Lehre fast notwendigerweise auseinander: die Forschung ist gleichsam abstrakt organisiert und streng zweckbezogen, die Lehre dient

der Ausbildung für Berufe – und dies weniger im Interesse der Studenten als im Dienst der Betriebe, die qualifizierte Arbeitskräfte suchen.

Natürlich können kleine, arbeitsfähige Gruppen nicht ministeriell dekretiert werden. Ist es aber nötig, kleine Gruppen dort, wo sie bestehen, wo sie durch Zielstrebigkeit und Selbstkritik, durch menschliche und soziale Verantwortung der Beteiligten mühsam entstanden sind, durch Dekret aufzulösen – entweder dadurch, daß man sie im Namen eines allgemeinen Numerus clausus der wissenschaftlichen Mitarbeiter, der Studierenden, der Sachmittel beraubt, oder aber so, daß sie einem Fachbereich zugesprochen werden, der nicht von der Lebens- und Entwicklungsfähigkeit des Fachs, sondern von Interessen bestimmt wird, die der Methodik und der Aufgabe dieses Fachs fremd sind? Ist es angebracht, die Weiterentwicklung oder sogar die Existenz von Fächern nur deshalb zu gefährden, weil sie keinen unmittelbaren Zweck im Sinn der Ausbildung von Studenten für einen spezifischen Beruf erfüllen? Muß „law and order" über die legitime Sicherung rechtsstaatlicher Verhältnisse hinaus zum Ersatz für jene kulturellen Standards werden, die einst aus der Beschäftigung mit der Sinnfrage entstanden sind? Da es die Kulturfächer sind, die sich innerhalb der Universitäten mit dieser Frage und ihren vielfältigen historischen Formulierungen beschäftigen, sind sie es, die eine Universität über ihre Funktion als Ausbildungsstätte hinaus erst zur Universität machen, die – auch und gerade in unserer sich durch die technologischen Errungenschaften so rasch verändernden Welt – den grundlegenden Beitrag der Universitäten für unsere Gesellschaft leisten.

Sinnfrage, Kultur, Kulturwissenschaften

Ich will versuchen, etwas genauer zu erläutern, was ich meine, wenn ich in diesem Zusammenhang von der „Sinnfrage", von „Kultur" und von den „Kulturwissenschaften" spreche. Die „Sinnfrage" ist eine spezifisch menschliche Frage, das, was den Menschen von anderen Lebewesen, aber auch von Computern unterscheidet. Pflanzen und Tiere erfüllen sich, soweit wir wissen, in dem unbewußten Streben nach Erhaltung ihrer Art. Beim Menschen ist die Erhaltung der Art mit Bewußtsein verbunden, so daß wir von einem individuellen und wohl auch kollektiven Selbst sprechen können, das sich in sinnvoller, d. h. den besonderen Möglichkeiten des Menschen entsprechender Weise verwirklichen will. Unter Kultur versteht man dann die Summe sinnvollen Tuns, Denkens, Fühlens der Mitglieder einer Gesellschaft. Vom Subjekt her gesehen, handelt es sich um einen Stil, ein „pattern" menschlichen Verhaltens, eine Art und Weise, Bedürfnisse zu befriedigen und Probleme zu lösen; vom Resultat her um gewisse Ordnungen und Strukturen, die sich etwa von den in den klassischen Naturwissenschaften entdeckten oder entwickelten Strukturen dadurch unterscheiden, daß sie in Subjekten verankert sind und Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Daseins darstellen. Nicht alle Facetten menschlichen Suchens finden sich in allen Kulturen oder

in jeder Phase ein und derselben Kultur. Die Antworten werden in verschiedenen Dimensionen des Seins – im Kosmos, in der Geschichte, im psychischen Geschehen – gesucht und finden ihren Ausdruck in unterschiedlichen Betätigungen: in mythischer Deutung, in Malerei, in staatsrechtlichen Institutionen.

Der Begriff „Kultur", wie ich ihn hier gebrauche, ist durchaus neueren Datums. Die mittelalterlichen Universitäten waren sich nicht der Vielfalt von Kulturen bewußt, von denen jede eine dynamische Beziehung zwischen dem nach Sinn suchenden Subjekt und der entsprechenden Ordnung oder Struktur darstellt. Es handelte sich vielmehr um die Vorstellung einer allumfassenden Gesellschaft, innerhalb deren der Sinn des Daseins, ob im kirchlichen Alltag erlebt oder von Philosophie oder Theologie erforscht, gegeben war. Die Universitäten sollten der Ausbildung von Geistlichen dienen, deren Aufgabe es war – um den Jargon unserer eigenen Zeit zu benutzen –, jenen gegebenen Sinn gesellschaftlich relevant zu machen; daneben dienten sie der Ausbildung in den unmittelbar zweckbezogenen Fächern Jurisprudenz und Medizin. Die Renaissance brachte dann eine intensive Beschäftigung mit dem klassischen Altertum, genauer: mit den Werken der griechischen und römischen Antike, die die für jeden vernunftbegabten Menschen gültigen Werte in zeitloser und idealer Form als Quintessenz des Suchens nach Sinn darzustellen schienen. Das Monopol des klassischen Altertums wurde zuerst durch Reiseberichte in Frage gestellt, die über die zeitlosen Werke anderer, außereuropäischer klassischer Kulturen berichteten. Später fand man den „Stein von Rosetta", dessen Entzifferung über das ägyptische Altertum Auskunft gab. Um die Mitte des letzten Jahrhunderts wurden dann Papyri entdeckt, die den Alltag des gewöhnlichen Griechen schilderten und die klassischen Meisterwerke als nicht repräsentativ für die ganze antike griechische Kultur auswiesen. Die wissenschaftliche Methodik dieser Zeit, vor allem Philologie und Archäologie, erfreute sich des Prestiges reiner Wissenschaftlichkeit und trug als solche zum Standesbewußtsein des gebildeten Bürgertums bei.

Der Begriff „Kultur" selbst kommt kaum vor der Romantik vor. Er wurde von Herder gebraucht. Hegel hat ihn nicht benutzt und Marx nur selten. Kulturwissenschaften gibt es eigentlich erst seit dem letzten Jahrhundert. Dabei handelt es sich im großen und ganzen um Wissenschaften, die ein Kunstwerk, das Produkt kulturellen Schaffens, in seiner ursprünglichen Form zu entziffern und zu interpretieren suchten. Versuche, von dem fertigen Werk, sei es ein Einzelwerk oder ein Konglomerat von Werken wie z. B. eine ganze Kultur, zu dem Prozeß kulturellen Schaffens zurückzugelangen, wurden nur von genialen Einzelgängern unternommen.

In Amerika spricht man, was die Beschäftigung mit Kulturen anbelangt, zusammenfassend von „humanities" oder „humanities and social sciences". (Daß Stiftungen wie etwa die Rockefeller Foundation die Abteilungen „humanities" und „social sciences" seit einem Dutzend Jahren zusammengelegt haben, ist nicht etwa die Folge einer marxistischen Verschwörung, sondern Resultat der Einsicht, daß „Kultur" und „Gesellschaft" nur schwer voneinander zu trennen sind.) Man behandelt die „humanities" einmal auf der Vorstufe des eigentlichen Universitätsstudiums in den ursprünglich von Eng-

land übernommenen „liberal arts colleges". Dies entspricht in etwa der Idee eines „Studium Generale", das in Amerika für die Studierenden aller Fächer obligatorisch ist. Dabei bedient man sich vor allem der großen Errungenschaften anderer Kulturen, um das eigene Suchen nach einem sinnvollen Leben zu fördern. Berufsorganisationen, etwa von Ärzten und Ingenieuren, bestehen seit Jahren auf der Notwendigkeit einer Erweiterung des Studiums der „humanities", da von ihnen in Auftrag gegebene Untersuchungen zeigen, daß der in diesem Sinn „humanistisch" gebildete Mensch auch seinen Beruf besser erfüllt. Auf der eigentlichen Universitätsebene, in den „graduate schools", werden die „humanities" als einzelne Fächer behandelt, nicht wesentlich verschieden von den sogenannten Geistes- und Kulturwissenschaften deutscher Prägung.

Beide Ausdrücke führen heute zu Mißverständnissen. „Geist" legt nahe, daß das Suchen nach Sinn eine esoterische Beschäftigung ist, die nichts mit den Problemen des Alltags zu tun hat. Der Ausdruck „Kulturwissenschaften" verärgert erfahrungsgemäß Vertreter der Massen- oder Ausbildungsfächer, die der Meinung sind, daß sie nur durch die wachsenden gesellschaftlichen Ansprüche daran gehindert werden, Wissenschaft im humanen und humanistischen Sinn zu betreiben. Eine jüngst eingeführte Bezeichnung für die Geistes- und Kulturwissenschaften, die allen Anstoß vermeiden will, ist der Ausdruck „kleine Fächer". Dies soll klarmachen, daß sie keine unmittelbare Nützlichkeit haben, d. h. nicht zum Staatsexamen führen, impliziert jedoch auch die Idee, daß es sich um kleine, relativ bedeutungslose Gegenstände handelt. Darüber hinaus wäre zu kritisieren, daß „kleine Fächer" ein Aggregat verschiedenster Fächer darstellen. Eine Gruppe betreibt Wissenschaft mit der unkritischen Selbstverständlichkeit der vor allem philologisch oder archäologisch eingestellten Kulturwissenschaften des letzten Jahrhunderts, während eine andere Gruppe sich im Sinn der amerikanischen „area studies" zu entwickeln sucht. Darunter versteht man das Studium einer Kultur als Konglomerat, als dialektischen Verbund der verschiedensten Aspekte menschlichen Lebens, die mit Hilfe verschiedenster Wissenszweige – von Literatur- und Kunstwissenschaft bis hin zu Psychologie oder zur Politischen und zur Wirtschaftswissenschaft – angegangen werden sollen. „Area studies" sind naturgemäß eine vergleichende Wissenschaft: sie beschäftigen sich mit einer Pluralität „kultureller" Versuche der Welt- und Selbstdeutung und der Welt- und Selbstgestaltung; sie sind eine zeitgemäße Form der angewandten Anthropologie und könnten den zentralen, richtungweisenden Fachbereich der Universität darstellen.

Themen und Ergebnisse der Kulturwissenschaften

Ich möchte an einigen Beispielen verdeutlichen, mit welchen allgemeinen Fragen – Fragen also, die über ein spezifisches, auf eine einzelne Kultur bezogenes Fach hinausgehen – sich die Kulturwissenschaften auch in Deutschland beschäftigen. An die Stelle der sehr abstrakten Frage nach der Beziehung von Kultur und Gesellschaft tritt die

wesentlich konkretere Frage nach dem Verhältnis der Sinnfrage und des Versuchs zu überleben in den verschiedensten historischen Situationen. Ein Extremfall ist hier der Versuch eines einzelnen, sich von den materiellen Bedürfnissen des Durchschnittsmenschen unabhängig zu machen, sich von den Bindungen gesellschaftlicher Abhängigkeit zu lösen und sich reiner Meditation hinzugeben. Beispiele für solche Experimente gibt es nicht nur bei den Mönchen fernöstlicher Religionen, sondern auch in der westlichen Welt. Man braucht nicht einmal zu den christlichen Anachoreten oder Eremiten zurückzukehren. Henry David Thoreaus „Walden" ist der Protest eines selbstgenügsamen Individualisten gegen die Industrialisierung Amerikas in der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts. Der Rückzug der jungen „drop outs" aus der heutigen amerikanischen Gesellschaft ist ein Versuch, der Sinnlosigkeit einer ausschließlich auf Zweckbezogenheit ausgerichteten Welt zu entfliehen. Hier ist nicht der Ort, etwa auf die materielle Abhängigkeit vieler dieser „drop outs" von den Spenden wohlhabender Eltern einzugehen oder die Gründe für die kurze Dauer des Thoreauschen Experiments ausfindig zu machen. Es genügt festzustellen, daß selbst die esoterischsten und radikalsten Versuche einzelner, sich von den Bedürfnissen des natürlichen Menschen zu befreien, positive oder negative Aspekte von gesellschaftlicher Abhängigkeit aufweisen.

Ganz offensichtlich waren in sogenannten „primitiven", zahlenmäßig übersichtlichen menschlichen Gruppen die meisten Betätigungen ihrer Mitglieder gleichzeitig zweckbezogen wie auch von symbolischer, also sinnvoller Bedeutung erfüllt. Das Gewand, das man zur Hochzeit oder zur Arbeit trug, die Utensilien, die man an Werk- oder an Festtagen benutzte, dienten einem praktischen Zweck; gleichzeitig waren sie in Form und Dekor durch Brauchtum sanktioniert, das neben einer pragmatisch erworbenen Zweckbezogenheit den Ordnungs- oder Sinngehalt der Gemeinschaft zum Ausdruck brachte. Dabei spielt es kaum eine Rolle, daß die speziell gestaltende oder sinnschaffende Funktion, etwa die Herstellung eines dem Stil der betreffenden Gemeinschaft entsprechenden Krugs, von der Funktion dessen, der mit dem Krug zur Quelle geht, verschieden ist. Bei komplexeren und weiträumigeren Kulturen, etwa im europäischen Mittelalter, liegt die Vermutung nahe, daß auch die Beziehungen von Kultur und Gesellschaft, von der Suche nach Sinn und dem Streben nach Zweckbezogenheit wesentlich komplexer sind. Das religiöse Leben als dominierendes Element der Kultur beeinflußt zwar das Denken und Tun im Alltag; es ist jedoch gleichzeitig im Eigenleben der Kirche als Institution von anderen Bereichen des Lebens getrennt. Die Trennung der Suche nach Sinn von dem Streben nach Zweckbezogenheit erreicht in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft ihren Höhepunkt: Zweckbezogenheit, zusammen mit dem Prinzip der Rentabilität, erreicht das Stadium der Eigenständigkeit, während die Frage nach dem Sinn, losgelöst von dem Problem der Befriedigung der Bedürfnisse (also von der Aufgabe, diese Bedürfnisse menschlich, d. h. menschlich-sinnvoll zu befriedigen), selbst sinnlos ist. Hier liegt der Schlüssel zum Problem der Entfremdung. In anderen Worten: Trotz des Primats des Suchens nach Sinn im menschlichen Bemühen um Selbstverwirklichung hat dieses Suchen praktisch in der Befriedigung materieller Bedürfnisse

seinen Ort; es stellt den Stil, das „Wie" dieser Befriedigung dar. Macht sich die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse von der Frage nach dem Sinn unabhängig, entwickelt sie eine Eigengesetzlichkeit, so ist die von solcher Eigengesetzlichkeit des Prinzips der Zweckbezogenheit beherrschte Welt zur Sinnlosigkeit verdammt. Banal ausgedrückt: Der Manager stirbt an Herzinfarkt, der Durchschnittsbürger vor Langeweile.

Mit dem Postulat, daß das Streben nach Sinn und die zweckbezogene Befriedigung materieller Bedürfnisse – wenn auch in einer der jeweiligen Gesellschaft entsprechenden Weise – zusammenhängen müssen, um eine menschengerechte Selbstverwirklichung des einzelnen und der Gemeinschaft zu ermöglichen, erklären sich auch die Schwierigkeiten, die wir heute in unserer erweiterten Freizeit erleben. Gewiß gibt es Menschen, in denen der gestalterische Trieb, befreit von den Problemen des Alltags, sich in der einen oder anderen Weise Geltung zu schaffen vermag. Die meisten können jedoch – gerade wegen der Natur des Alltags – ihr Streben nach Selbstverwirklichung auch in der Freizeit nur inadäquat entfalten: sie bleiben „Sonntagsmaler" oder betreiben lediglich Beschäftigungstherapie. Die für die Mehrzahl der Menschen mechanische, unübersichtliche und rein funktionale Arbeit im Alltag erschwert eine schöpferische Betätigung während der Freizeit. Dazu kommt, daß Freizeit gerade im Zeitalter der Kommerzialisierung nur für die wenigsten Menschen Freiheit im kreativen Sinn bedeutet. Denn die angebliche oder wirkliche Möglichkeit, über Kulturgüter verfügen zu können, ist radikal verschieden von jener Betätigung eines sinnsuchenden Subjekts, das im vollendeten Objekt und dessen Struktur die Darstellung des gesuchten Sinnzusammenhangs entdeckt. In Amerika wird der Freizeitbürger aufgefordert „to relax", „to take it easy", d. h. in wohliger Passivität dahinzuleben, oder „to have fun", d. h. in anstrengender Weise einem Vergnügen um des Vergnügens willen nachzujagen. In Europa ist die Freizeitkultur mit Normen belastet, die eine Selbstverwirklichung kaum ermöglichen. Die Informationen, die den Mitgliedern der verschiedensten Bildungs- und Interessenschichten zur Verfügung stehen, sind geschickt gefiltert. Die Angebote, die etwa von Reiseunternehmen gemacht werden, sind meist so vorprogrammiert, daß eine freie Betätigung für den Teilnehmer kaum in Frage kommt.

Vielleicht noch interessanter sind die Vorstellungen, die klassische Denker sowohl des Liberalismus als auch des Materialismus im 18. und 19. Jahrhundert über die Freiheit bzw. das postulierte Zeitalter der Freiheit entwickelt haben. Sie alle träumten von Freiheit als Herrschaftslosigkeit oder als durch die Zustimmung und im Interesse der Regierten ausgeführte Begrenzung der Regierungsgewalt. Ein Jefferson verstand Freiheit als „absence of restraint", als Zusicherung, daß niemand einen anderen Menschen daran hindern dürfe, seine naturgegebenen Rechte wahrzunehmen. Er schien zu glauben, daß diese Freiheit *von* jeglicher Behinderung auch zu einer Freiheit *zu* einer Betätigung etwa auf politischem oder religiösem Gebiet führen würde. Daß in seinem Fall und im Fall seiner Freunde die Freiheit des aufgeklärten Menschen, sich verantwortlich zu betätigen, nicht die Folge des „absence of restraint", sondern dessen Vorbedingung war, schien Jefferson nicht zu bemerken. Bei Marx waren die Befriedigung der menschlichen

Bedürfnisse und die allgemeine Abwesenheit von entwürdigender Entfremdung im Arbeitsprozeß notwendige, aber, wie mir scheint, nicht ausreichende Bedingungen für die sinnvolle Selbstverwirklichung des Menschen.

Große Unterschiede lassen sich im Verhältnis der schöpferischen Persönlichkeit zur Gesellschaft feststellen. In den verschiedensten Kulturen gab es zweifellos Persönlichkeiten, deren dichterische oder philosophische Interpretationen und Schöpfungen wenig mit der Art und Weise zu tun hatten, wie die Masse der Menschen den Sinn ihres Daseins sah. Dies trifft etwa auf einen Äschylus oder Hegel zu. Andererseits können wir wieder an Dichter und Philosophen denken, die bis zu einem bestimmten Grad das zum Ausdruck brachten, was in einem Volk als Einsicht und Erfahrung schlummerte. Eine allgemeine Theorie des schöpferischen Genius und einer diesen tragenden Gesellschaft wird sich aber kaum aufstellen lassen. Dante war vom Wissen um die theologischen und philosophischen Streitfragen seiner Zeit geprägt, aber diese Fragen bewegten nur eine schmale Schicht. Auch erklären sie keineswegs die Art und Weise, wie er sie zu „verarbeiten" wußte.

Was die Beziehungen verschiedener gesellschaftlicher Schichten innerhalb des gleichen Kulturkreises betrifft, so sehen wir im europäischen Mittelalter eine umfassende religiöse Kultur, in der sowohl ein Thomas von Aquin wie auch der ärmste Bauer ihren Platz hatten. Freilich verstanden sie die gleichen Vorgänge und Glaubenssätze nicht in derselben Weise. Es herrschte wohl eine ähnliche Diskrepanz wie in der modernen Medienkultur etwa zwischen den ersten und zweiten bzw. dritten Hörfunk- und Fernsehprogrammen. Hinzu kam, daß das Brauchtum des Volks als Abfolge gelebter Sinnstrukturen nur wenig mit den Sitten der feudalen Schicht zu tun hatte. Auf dem Gebiet der Gestaltung gab es zwar Meister, die das Ganze – etwa ein gotisches Fenster oder ein byzantinisches Mosaik – konzipierten; doch waren auch die Ausführenden, die Mitglieder einer Schule oder Werkstatt, als Handwerker „kulturell" beteiligt. Dies stand in eklatantem Gegensatz etwa zum Bau der ägyptischen Pyramiden, wo die Entfremdung der Ausführenden, also die Unkenntnis des Gesamtplans bei der Masse der Sklaven, wahrscheinlich vollständig war.

Natürlich hat es immer wieder Situationen gegeben, in denen das Suchen nach Sinn und das Prinzip der Zweckbezogenheit in ein und demselben Menschen eine glückliche Symbiose fanden. Ich erwähnte die „primitiven", übersichtlichen menschlichen Gruppierungen. Auch wo ein ethnisches oder nationales Brauchtum vorhanden ist, gibt es Momente der Koinzidenz; der Geschmack eines Volks, was Ernährung oder Kleidung betrifft, mag als „kulturelles" Element die Art der Befriedigung alltäglicher Bedürfnisse ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Schichtung bestimmen. Andere Formen der Koinzidenz finden wir in der Literatur. Ich denke an Solschenizyns „Krebsstation", an die Ärztinnen, die ihre Pflicht in einer Weise tun, daß die sachgemäße Pflege oft hoffnungslos Kranker Hoffnung, ja Liebe einschließt. Vielleicht bedeutet das Ende des Romans, der Verzicht des aus der Krebsstation vorübergehend entlassenen Oleg Kostoglotow auf die Liebe seiner Ärztin, daß Liebe (als höchste Manifestation von Sinn) nicht von

der Erfüllung der Pflicht (in diesem Fall dem aufopfernden Dienst an den Kranken) getrennt werden kann. Einen absoluten Primat der Erfüllung der Bedürfnisse und des damit verbundenen Interessenstreits, wie ihn der Vulgärmaterialismus postuliert, kann ich nach all dem Gesagten ebensowenig als Schlüssel zur Erklärung menschlicher Situationen anerkennen wie einen Primat der Kultur, wie ihn ein meines Erachtens falsch verstandener Idealismus oder Spielarten des Positivismus als Hoffnungsanker für die Privilegierten der Wissenschaft in letzter Stunde auszuwerfen versuchen.

Andere Probleme kommen aus der meinen Ausführungen zugrunde liegenden Anschauung der Kultur als eines Prozesses, der sich ergibt aus der Beziehung zwischen dem sinnsuchenden Subjekt und der Struktur bzw. dem Objekt, in dem der Erfolg des Suchens zum Ausdruck kommt. Die größte Gefahr liegt in der Auflösung dieser Dialektik, wodurch das Objekt sich verselbständigt, zur Institution verhärtet, während dessen Träger zu autoritativen Ordnungshütern der betreffenden Gesellschaft werden. Diese gleichsam abstrakte Autorität entbehrt der Glaubwürdigkeit und Verbindlichkeit, da sie nicht als vernünftig – als Ausdruck des Strebens nach Sinn – erlebt und erkannt wird. Das sogenannte Unbehagen an der Kultur bezieht sich wohl auf diese Verkrustung der Kultur in der Gestalt ihrer verselbständigten Objekte – in der Sprache der Psychoanalyse: auf die Diktatur des Über-Ichs, die dem Glückstreben, dem Streben nach Selbstverwirklichung, im Weg steht. Einige Reaktionen auf diese Situation, wie wir sie heute beobachten können, drücken sich in einer ähnlich verabsolutierten und, wie man sagen könnte, abstrakten Betonung des persönlichen Erlebnisses der Ich-Erfahrung aus. Wo die Sinnfrage betont wird, handelt es sich um eine Reihe von Experimenten, die meist als weltfremd und, wenigstens was eine Änderung der sozialen Verhältnisse betrifft, als ineffizient erscheinen. Sinn und Selbsterfüllung drücken sich hier weniger in festen Strukturen als in lebendigen Gemeinschaften aus, mehr in sogenannter Bewußtseinserweiterung als in bestimmten Bewußtseinsinhalten. Diese Experimente sind nicht im eigentlichen Sinn romantisch; sie sind lediglich der Romantik analog, insoweit die Romantik eine Reaktion auf die erstarrten Inhalte der Klassik darstellt. Wo der Akzent auf der Benutzung verkrusteter Institutionen als Mittel der Macht von seiten einer privilegierten Klasse liegt, als Mittel also, das Bewußtsein der Bedürfnisse anderer und die Möglichkeiten, diese zu befriedigen, zu steuern und zu beherrschen, drückt sich die Revolte der Subjektivität in blindem Anarchismus gegen die bestehenden Institutionen als Träger der herrschenden Normen aus.

Noch ein anderes zeitgenössisches Problem wäre hier zu nennen: die Bedeutung von Brauchtum, von aktivierter ethnischer Kultur, von religiösem Glauben bei den Versuchen kollektiver Selbstbehauptung gegen andere ethnische oder religiöse Gruppen. Hier handelt es sich um einen eigenartigen Primat kultureller Zusammengehörigkeit und der damit verbundenen Emotionen gegenüber Überlegungen vor allem wirtschaftlicher und politischer Zweckmäßigkeit. Man hat in bezug auf die Neger in den Vereinigten Staaten den Übergang vom Rassenkampf zum Klassenkampf beschworen. Tatsache ist, daß heute die ethnische Solidarität selbst unter den Führern der Black-

Power-Bewegung mindestens ebensogroß ist wie das auf Klasseninteressen aufgebaute Zusammengehörigkeitsgefühl. Auch in Nordirland spielt ein religiös verkleideter Irrationalismus zur Zeit noch eine größere Rolle als wirtschaftliche, soziale Überlegungen. Im Kampf der Bengalen gegen die Biharis, der Sudanesen des Nordens gegen die des Südens ist das „ethnische" Element wohl maßgebend. Selbst in Belgien ist der Streit zwischen Flamen und Wallonen, der unter anderem in der Teilung der Universität Löwen zum Ausdruck kam, vielleicht nur ein ethnisch-religiöser Streit, der Überlegungen wirtschaftlicher Zweckmäßigkeit zur Seite drängt.

Sinn und Bedeutung der Kulturwissenschaften

Aber kehren wir zurück zum Problem der Kulturfächer. Was ist ihre Aufgabe, ihr Bezug zur Kultur und zu den Kulturen? Stellen Kulturwerke und Kulturen Strukturen oder Zusammenhänge dar, so ist es die Aufgabe der Kulturwissenschaften, solche Zusammenhänge, aber auch ihr Entstehen und ihren Zerfall zu verstehen. Freilich ist nicht jedes Verstehen wissenschaftliches Verstehen. Lucien Goldmann beschreibt „Verstehen" als Rekonstruktion von „Sinn" und unterscheidet es von „Erklären", das er als Einordnung dessen, was wir verstehen, in eine umfassendere gesellschaftliche Struktur bezeichnet. Verstehen könnte hier bedeuten, einen interpretativen Prozeß theoretischer oder praktischer Natur nachzuvollziehen, ein Gedicht nachzuempfinden, einen Roman mitzuerleben, ein Stück Brauchtum in seiner Symbolik zu erfassen. Aber wo ist hier die Grenze zwischen vorwissenschaftlichem Nachempfinden und systematischem, wissenschaftlichem Begreifen? Der Rhythmus des Nachempfindens und die Logik wissenschaftlichen Verständnisses sind zweifellos voneinander verschieden; doch beziehen sich beide auf ein Werk oder eine Kultur, die aus dem Suchen nach Sinn eines individuellen oder kollektiven Subjekts entstanden sind. Liegt die Zäsur da, wo die „humanities", der Versuch zu verstehen, in „Erklären", also in Gesellschaftswissenschaft übergeht?

Nur weniges läßt sich mit Sicherheit feststellen, so z. B., daß die Kulturwissenschaften als wissenschaftliche Versuche, Zusammenhänge kultureller Art zu verstehen, erst jüngsten Datums sind; daß sie sich mit Zusammenhängen beschäftigen, die von den Zusammenhängen wirtschaftlicher Art oder von denen, für die sich die Naturwissenschaften interessieren, in wesentlichen Aspekten verschieden sind. Freilich gibt es auch Gemeinsamkeiten mit anderen Wissenschaften, vor allem in jenen positivistisch-empirischen Vorarbeiten, die die Faktizität des zu interpretierenden Werks – der Ruinen eines Tempels, des Texts einer Schrift – sichern sollen. Die besonderen Schwierigkeiten der Kulturwissenschaften liegen in der besonderen Aufgabe, von dem fertigen Werk, dem Einzelwerk oder der Gesamtheit einer Kultur, auf den Stil dessen oder derer zu schließen, die es vollbracht haben. Stil ist hier nicht im engen ästhetischen Sinn zu verstehen, sondern im weitesten Sinn der Verhaltensweise von Menschen einer Wirk-

lichkeit gegenüber, die sie zu interpretieren, zu gestalten, ja umzugestalten beabsichtigen. Stil unterscheidet sich hier von Methode, wie sich eben eine aus subjektiver Not erwachsene Verhaltensweise von objektiver, rein sachbezogener Verhaltensweise unterscheidet. Stil, gleichviel ob auf ein Werk oder auf eine Kultur bezogen, unterscheidet sich von spezifischem Können durch seine weder präzis definierbare noch speziell lehrbare Natur. Das Studium des rein Zweckbezogenen – einer Fremdsprache, der Elektrotechnik, der Medizin – ist einsichtig für den Fachmann und Laien. Es bereitet auf einen Beruf vor, dessen Wirkungsbereich und soziale Nützlichkeit jeder Bürger versteht. Kultur als Stil, als Verhaltensweise, als „Wie" der Auseinandersetzung mit den speziellen und allgemeinen Problemen des Lebens ist kaum Inhalt eines genau zu definierenden Fachs und führt nur selten zu einem klar umschriebenen Beruf. Wer in fremden Ländern seine Ferien verbringt, wird sich wohl dieser oder jener Eigenarten der anderen Kultur bewußt, die er als Kuriosität auf einem Diapositiv festhalten mag und nach Hause bringt. Daß dies etwas mit dem Sinn seines eigenen Lebens, der Struktur, der Ordnung, der Zukunft seiner eigenen Gesellschaft zu tun hat, sieht weder er noch der Gesetzgeber ein, der das Studium der Kulturwissenschaften zugunsten „zweckbezogener" Fächer einschränken oder umgestalten will.

Gewiß, die Kulturwissenschaften befinden sich in einer denkbar ungünstigen Lage. Sie spiegeln die Krise unserer Zeit wider, die Schwierigkeiten, die mit der Frage nach dem Sinn und der Stellung dieser Frage in einer technokratisch bestimmten Welt zusammenhängen. Sie leiden an dem Mißverhältnis zwischen dem Tempo des Wachstums der dargebotenen Informationen, der Änderung der Verhältnisse auf allen Lebensgebieten und der menschlichen Fähigkeit, zu erfassen und zu gestalten. Sie leiden an der allgemeinen Krise der Universität, der aus dem drei- oder vierjährigen „Bürgerkrieg" erwachsenen Müdigkeit der Professoren, Alternativen zu dem traditionellen Betrieb traditioneller Fächer zu entwickeln, und der ideologischen Verkrampfung mancher einst eifriger und idealistischer Studenten, denen der Glaube an die Gewißheit einer Methode den Zugang zur relativen Unsicherheit eines Stils zu verbauen scheint; denn Verstehen ist immer ein unsicheres Unternehmen.

Demnach ist die Nützlichkeit, ja die Notwendigkeit des vorwissenschaftlichen und des wissenschaftlichen Verstehens nicht zu leugnen. Im vorwissenschaftlichen Bereich entbehrt Verstehen nicht einer gewissen Ambivalenz. Es mag mit unbewußten, nicht analysierten und in ihrer Wirkungsweise emotionalen Wertvorstellungen verbunden sein. Je nach solchen Vorstellungen werde ich etwa einen politischen Flüchtling, dessen Verhalten ich zu verstehen glaube, positiv oder negativ einstufen. (Ein Demokrat im westlichen Sinn wird mit einem Flüchtling aus einem osteuropäischen Land sympathisieren, ein Mitglied der DKP mag ihn als Verräter verdammen.) Mein Verstehen führt hier also nicht notwendigerweise zu einer Humanisierung meines eigenen Verhaltens. Ähnliche Gefahren bestehen in Bürgerkriegssituationen, in denen ich meinen Mitbürger und Gegner auf einer bestimmten Ebene durchaus verstehe. Eine eindeutige positive Verbindung zwischen Verstehen und Menschlichkeit finde ich in Werken, in denen

Werte im Sinn von Zielvorstellungen menschlicher Selbstverwirklichung klar zutage treten. Man denke an Beethovens Leonore oder an Gorkis und Brechts „Mutter", die jede in ihrer Art eine Situation zu verstehen lernen und sich heroisch für die Befreiung von Menschen aus menschenunwürdigen Verhältnissen einsetzen. Solches Verhalten unterscheidet sich meines Erachtens positiv von dem Verstehen oder der Interpretation eines klassischen Werks, das lediglich meinen ästhetischen Geschmack zu verfeinern und zu erweitern und meinen Umgang mit Menschen ähnlicher kultureller Interessen und ähnlicher Bildung zu intensivieren vermag, ohne mich jedoch der leidenden Menschheit gegenüber aufmerksamer zu machen, ohne in mir die Frage zu wecken, warum die Mehrheit der Menschheit ihren Sinn, ihr Menschsein nicht erfüllen kann.

Die systematischen und wissenschaftlichen Versuche des Verstehens, wie sie die modernen Kulturwissenschaften unternehmen, gehen nicht nur von der Frage aus, in welcher Weise Verstehen humanisieren kann; sie fragen auch nach den Bedingungen, die ein menschenwürdiges Dasein ermöglichen oder verhindern. So stellen die Kulturwissenschaften kritisch fest, daß der wirtschaftliche Individualismus, der seine Wurzeln bzw. seine Rechtfertigung in „kulturellen" Phänomenen wie dem Bildungsideal der klassischen Antike und der Renaissance oder der vom Calvinismus und dem modernen Naturrecht geprägten anglo-amerikanischen Vorstellung der Selbstverwirklichung des Menschen hatte, bestenfalls rhetorisches Interesse an der Selbstverwirklichung der großen Masse der Menschen zeigte; daß das Ideal der Bewährung in freier, die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit fördernder Konkurrenz einem Verhaltensmodell Platz gemacht hat, in dem die Zweckbezogenheit der Produktion, ausgerichtet an dem Prinzip der Rentabilität, den Sieg der Instrumentalitäten über die einst ins Auge gefaßten menschlichen Ziele bedeutet. Das „Land der unbegrenzten Möglichkeiten" sieht heute keine Möglichkeit, all seinen Bürgern Arbeit zu geben; im Land des Wirtschaftswunders wird die Eigentumswohnung im Massenblock zum Symbol der Isolierung des einzelnen von den Menschen, mit denen er auf einem täglich enger werdenden Raum zusammen existieren muß; in einem der höchstentwickelten Gebiete der sogenannten unterentwickelten Welt, in dem den Vereinigten Staaten zugeordneten Commonwealth von Puerto Rico, betreiben Frauen Prostitution, um ihre Kinder ernähren zu können. (In der Sowjetunion ist es die Verselbständigung der Bürokratie, die zur negativen Konvergenz dieses „sozialistischen" Lands mit „kapitalistischen" Ländern führt.)

Eine der Hauptaufgaben der Kulturwissenschaften, wie ich sie hier verstehe, ist es, das Streben nach Sinn sowie die Antworten bzw. Strukturen innerhalb verschiedener Kulturkreise zu vergleichen. Was das „Streben" betrifft, so können wir Analogien feststellen, die eine solidere Grundlage für den Versuch des Aufbaus einer Weltordnung darstellen als die Absprache zwischen Machtblöcken oder die Verflechtung technokratischer Interessen. Auf die „Antworten" bezogen bieten uns Kulturen verschiedene Verhaltensweisen, Alternativen in der Lösung wichtiger Probleme an. Man kann ferner von den Erfolgen und Fehlern anderer lernen. In all dem verfahren die Kulturwissenschaften notwendigerweise interdisziplinär: sie wenden die Methoden anderer

Fächer auf jene besonderen Konkretionen an, die wir Kulturen nennen. Was die berufliche Ausbildung und die gesellschaftliche Nützlichkeit betrifft, so bilden die Kulturwissenschaften im Sinn der „area studies" diesen oder jenen „country specialist", d.h. Experfür diesen oder jenen Kulturkreis aus, der im diplomatischen Dienst, vor allem aber in den Massenmedien eine nützliche Tätigkeit auszuüben vermag. Noch wichtiger sind, wie gesagt, die Kulturfächer im Hinblick auf die Sinnfrage, das „Wie" des menschlichen Tuns und Strebens, den sogenannten Stil. Denn hier geben sie der reinen Zweckbezogenheit anderer Berufe, etwa dem Beruf eines Deutsch- oder Englischlehrers, erst jene menschlich-soziale Relevanz, die ihn zur Wahl einer freien, sinnvollen Ordnung beitragen läßt, innerhalb deren sich der Mensch als Mensch erfüllen kann.

Eine der beiden grundlegenden Alternativen unserer Zeit ist eine perfektionierte Technokratie, die dem Menschen eine voll befriedigende Adaption erlaubt und sein Sinnverlangen im Keim erstickt. Technokratie, Ausdruck eines rechnenden und berechnenden Verstands, und auf „gesundem Volksempfinden", auf emotional bedingter Vereinfachungswut aufgebaute Trivialpolitik arbeiten Hand in Hand, wenn es darum geht, den kritischen Humanisten zum „outsider", zum Menschenfeind zu verdammen oder ihm aus schlechtem Gewissen einen kreativ unbedeutenden Schonraum zu gewähren. Die andere Möglichkeit ist der intensivierte Versuch des Selbstverständnisses, in diesem Fall der Universität, des Verständnisses dessen, was man tut, und dessen, was zu tun ist. Dabei kann man auf die Frustration der reinen Zweckbezogenheit setzen, nicht etwa um antitechnologische Affekte zu blinder Rebellion aufzuhetzen, sondern um Unzufriedenheit in konstruktiver Weise zu nutzen, in anderen Worten: um dem Sinnverlangen eine Bresche zu schlagen, um der menschlichen Selbstverwirklichung eine Chance zu geben. Das ist die Aufgabe der „humanities". Hier liegt, so vermute ich, der Grund dafür, daß man sie als für die bestehende Gesellschaft unzweckmäßig bekämpft; daß man diejenigen, die nach dem Sinn ihres Daseins fragen, die Bedingungen erstreben, unter denen der Versuch einer Sinnerfüllung leichter wäre, als Querulanten oder Revolutionäre denunziert. Man will nicht nur Menschen, die gut funktionieren; man erkennt auch sehr wohl die revolutionäre oder wenigstens radikale Funktion der Kulturwissenschaften: sie decken nicht nur selbstkritisch und gesellschaftskritisch die Unangemessenheit der bestehenden Verhältnisse für den Menschen auf, sondern sie sind im eigentlichen Sinn des Worts radikal, da sie immer wieder versuchen, den Menschen auf seine wesentliche Aufgabe, die Selbsterfüllung, aufmerksam zu machen. Natürlich sind sie gleichzeitig auch konservativ, indem sie auf der Lebendigkeit „kultureller" Prozesse und Traditionen aufbauen, die gerade von der technokratischen Welt in harmlosen Dauerschlaf versetzt – wenn nicht ein für allemal ausgemerzt wird. Sie sind gefährlich, die Kulturwissenschaften! Man beseitige sie auf dem Verwaltungsweg!

Hermann Hepp

Ärztliche Überlegungen zur Reform des § 218

Grundlage der zur Zeit in der Bundesrepublik geführten Diskussion über eine Reform des § 218 ist der Alternativ-Entwurf (AE) eines Strafgesetzbuchs (1970), der Referenten-Entwurf (1971) und der Regierungsentwurf (14. 2. 1972)[1] eines Fünften Gesetzes zur Reform des Strafrechts (5. StrRG), und in jüngster Zeit ein Entwurf eines Gesetzes zur Änderung des § 218 von 51 Bundestagsabgeordneten (SPD und FDP)[2]. Alle Entwürfe sollen der Reform des derzeit gültigen § 218 StGB dienen.

In einer pluralistischen Gesellschaft wird es stets so sein, daß die individual-ethische Entscheidung für oder gegen den Schwangerschaftsabbruch der vom Gesetzgeber im Strafrecht gesetzten Norm entsprechen oder widersprechen kann. Die im Strafrecht fixierte Norm kann infolge unterschiedlicher ethischer Vorstellungen in einer Gesellschaft niemals angewandte Ethik sein. Die strafrechtlichen Normen werden daher stets zuerst vor dem Hintergrund kriminalpolitischer und gesellschaftspolitischer Erwägungen formuliert werden. Die Gleichsetzung von Straffreiheit der Abtreibung mit moralischer Billigung ist somit nicht zulässig.

Die Reformentwürfe

Alternativ-Entwurf (AE) der Mehrheit. Die Mehrheit 16 deutscher Strafrechtslehrer schlug vor, daß ein Schwangerschaftsabbruch innerhalb der ersten 4 Wochen nach der Empfängnis straffrei bleiben soll. Im zweiten oder dritten Monat soll die Schwangere straffrei bleiben, wenn sie den Schwangerschaftsabbruch von einem Arzt vornehmen läßt und nachdem sie eine Beratungsstelle aufgesucht hat (§ 105, Abs. 1).

Später als drei Monate nach der Empfängnis bleibt der Schwangerschaftsabbruch straffrei, wenn die Schwangere die Unterbrechung durch einen Arzt vornehmen läßt und

1. „die Unterbrechung nach den Kenntnissen und Erfahrungen der Heilkunde notwendig ist, um eine ernste Gefahr für Leib und Leben der Schwangeren abzuwenden, oder

2. die Wahrscheinlichkeit besteht, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein würde (§ 106).

[1] Drucksache 58/72, Bonn: Verlag Dr. H. Heger.
[2] Drucksache VI/3137, Bonn: Verlag Dr. H. Heger.

Die Voraussetzungen nach 1 und 2 müssen durch eine ärztliche Gutachterstelle festgelegt sein."

Dieser Alternativ-Entwurf der Mehrheit wurde im wesentlichen von den Befürwortern einer radikalen Reform übernommen und als sogenannte „Fristenlösung" diskutiert. Eine Minderheit der 16 am Alternativ-Entwurf mitarbeitenden Strafrechtslehrer schränkte den Mehrheitsvorschlag ein.

Nach dem *Alternativ-Entwurf (AE) der Minderheit* soll ebenfalls in den ersten vier Wochen nach der Empfängnis ein Abbruch der Schwangerschaft straflos sein, wenn er mit Einwilligung der Schwangeren erfolgt (§ 105 StGB).

Darüber hinaus wird in diesem AE Straffreiheit unter fünf Indikationen empfohlen: „Der Abbruch der Schwangerschaft ist straflos, wenn der Schwangeren die Austragung der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gesamten Lebensumstände nicht zumutbar ist (§ 106, Abs. 1)."

Der Abbruch ist insbesondere straflos, wenn

1. er notwendig ist, um eine ernste Gefahr für Leib und Leben der Schwangeren abzuwenden,
2. die Schwangere zur Zeit der Empfängnis das 16. Lebensjahr noch nicht vollendet hatte,
3. die Schwangere durch die Austragung der Schwangerschaft die Versorgung ihrer anderen Kinder gefährden würde,
4. die Schwangerschaft durch eine rechtswidrige Handlung aufgezwungen worden ist,
5. wahrscheinlich ist, daß das Kind geistig oder körperlich schwer geschädigt sein würde (§ 106, Abs. 2)[3].

Unter den Voraussetzungen der Absätze 1 und 2 des § 106 darf eine Schwangerschaft nur mit Einwilligung der Schwangeren, Genehmigung einer ärztlichen Gutachterstelle und in den ersten drei Monaten seit der Empfängnis erfolgen. Über diesen Zeitpunkt hinaus ist der Abbruch grundsätzlich nur zulässig unter den Voraussetzungen des Absatzes 2, Nr. 1 und Nr. 5 – medizinische und kindliche/eugenische Indikation –, bei der kindlichen Indikation jedoch nur bis zum Ende des 6. Monats nach der Schwangerschaft (§ 106, Abs. 3).

Dieser Alternativ-Entwurf der Minderheit wurde zur Grundlage für den *Referenten-Entwurf eines Fünften Gesetzes zur Reform des Strafrechts (5. StrRG).* Während im AE der Minderheit die ersten vier Wochen nach der Empfängnis straffrei bleiben sollen, läßt der Referenten-Entwurf nur die Phase bis zur abgeschlossenen Implantation der befruchteten Eizelle (13. Tag nach der Konzeption) straffrei. 3 der 5 im AE der Minderheit aufgeführten Indikationen werden übernommen:

[3] Das sind: 1. medizinische Indikation, 2. Altersindikation, 3. soziale Indikation, 4. Notzuchtsindikation, 5. eugenische oder kindliche Indikation.

1. Die medizinische Indikation unter Zugrundelegung der Gesundheitsdefinition der Weltgesundheits-Organisation, in der Gesundheit einen Zustand des körperlichen, seelischen *und* sozialen Wohlbefindens bedeutet.
2. Die kindliche und eugenische Indikation mit Zurückverlegung der zulässigen Frist vom Ende des 6. Schwangerschaftsmonats auf den 5. Monat und
3. die Notzuchtindikation.

Grundlage der zur Zeit geführten Diskussion ist der im Februar 1972 von der Bundesregierung dem Bundesrat zugeleitete *Entwurf eines Fünften Gesetzes zur Reform des Strafrechts (StrRG).* Dieser Regierungsentwurf unterscheidet sich vom Referenten-Entwurf ganz wesentlich durch die Aufnahme einer 4. Indikation, die sogenannte Notlagen-Indikation. Der § 219 d – Abbruch der Schwangerschaft wegen allgemeiner Notlage – lautet: „Der Abbruch der Schwangerschaft durch einen Arzt ist nicht nach § 218 strafbar, wenn
1. die Schwangere einwilligt,
2. der Abbruch der Schwangerschaft angezeigt ist, um von der Schwangeren die Gefahr einer schwerwiegenden Notlage abzuwenden, sofern die Gefahr nicht auf eine andere für die Schwangere zumutbare Weise abgewendet werden kann, und
3. seit dem Beginn der Schwangerschaft nicht mehr als 12 Wochen verstrichen sind."

Dieser Regierungsentwurf steht zur Zeit im politischen Spannungsfeld, nachdem 51 Abgeordnete der Regierungsparteien sich in einem eigenen Entwurf eines Gesetzes zur Änderung des § 218 für eine Fristenlösung einsetzten und der Regierungsentwurf durch den Bundesrat ein ablehnendes Votum erhalten hat.

Grundsätzliches zur Diskussion der Reformentwürfe

In der Begründung der Freigabe der ersten vier Wochen seit der Empfängnis (AE der Mehrheit und der Minderheit) beziehen sich die Strafrechtler auf eine mögliche Interpretation biologischer Tatsachen, indem sie sagen, daß „die Entstehung des Lebens nach heutiger Auffassung nicht ein in einem bestimmten Moment – etwa der der Befruchtung oder der Einnistung – eintretendes Ereignis, sondern ein sich in mehreren Stadien allmählich vollziehender Vorgang ist" (Mehrheits-Entwurf); oder im Minderheits-Entwurf anders ausgedrückt: „In der Beschaffenheit des werdenden Lebens selbst, das sich erst langsam heranbildet und festigt."

Diese Formulierungen nehmen unscharf Bezug auf die in den letzten Jahren zwischen Naturwissenschaftlern, Theologen, Anthropologen und Juristen erneut lebhaft geführte Diskussion um den Beginn des individuellen Lebens (Lit. b. *Blechschmidt* 1968, *Böckle* 1968, *Koester* 1968 u. 1971, *Schwalm* 1969, *Zimmer* 1969 u. a.).

Mit der Entwicklung hormonaler Präparate und der Intrauterinspiralen, die nicht nur oder nicht mehr eine Empfängnis, sondern bei mißlungener Antikonzeption eine Antinidation oder eine abortive Wirkung erzielen, ist menschliches Leben bereits in

seiner Frühphase weitgehend verfügbar geworden. Der Regierungsentwurf versucht diese Tatsache zu berücksichtigen, indem er Eingriffe in der Präimplantationsphase nicht unter Strafe stellt.

Es steht außer Zweifel, daß die befruchtete Eizelle, biologisch gesehen, neues menschliches Leben darstellt, indem sie genetisch ihre Individualität erlangt hat. Die Wertung dieser biologischen Tatsache zielt juristisch auf die Frage, ob dem Menschen in der Frühphase seiner Entwicklung der Rechtsschutz einer menschlichen Person zukommt. Diese Wertung ist aber, wie *Koester* (1968 u. 1971) klar aufzeigt, nur mit den Denkkategorien der Philosophie und Ethik möglich.

Die Folge dieser Problematik ist eine rechtsphilosophische Ambivalenz, die in beiden Alternativ-Entwürfen sichtbar wird. Das Recht und Gesetz ist auf der einen Seite nicht in der Lage zu definieren, wann von einem unabhängig von der Mutter und unter Umständen gegen die Mutter zu schützenden Rechtsgut „selbständiges Leben" zu sprechen ist. Mangels sicher abgeklärter Normen wird in den AE und im Referenten-Entwurf die ethische Verwerflichkeit der Tötung eines Embryos eindeutig betont. Die Schutzwürdigkeit und Schutzbedürftigkeit werdenden menschlichen Lebens wird in den bisher vorliegenden Reformentwürfen anerkannt – die Frage, wie dieser Schutzpflicht am besten nachzukommen ist, ist zur Diskussion gestellt. Die Minderheit der 16 Strafrechtler glaubt ebenso wie die Verfasser des Referenten-Entwurfs und des Regierungsentwurfs, daß der Schutz des werdenden Lebens nur noch mittelbar zu erreichen sei, wenn, wie von den Befürwortern der Fristenlösung gefordert, die Straflosigkeit der Schwangerschaftsunterbrechung lediglich an die Voraussetzung der Einhaltung eines Verfahrens geknüpft ist. Daß bei Einhaltung der formalen Verhaltensbestimmung, d. h. im Aufsuchen einer Beratungsstelle, daraus effektiv der Schutz des werdenden Lebens folgt, wird nach Meinung der Befürworter einer Indikationslösung rechtlich nicht bestimmt, sondern nur erhofft. Die Indikationslösung, vertreten im AE der Minderheit, im Referenten-Entwurf und im Regierungsentwurf, setzt voraus, daß der Abbruch der Schwangerschaft grundsätzlich mit Strafe bedroht bleiben muß und nur bei Vorliegen besonderer Indikationen zugelassen wird.

Es ist überzeugend und konsequent, daß die Rechtsgrundlage der vorliegenden Reformentwürfe vornehmlich aus dem kriminalpolitischen und gesundheitspolitischen Aspekt bezogen wird. So weisen die Verfasser der einzelnen Entwürfe auf die evidente Unwirksamkeit der bisherigen Strafbestimmungen im § 218 hin. Gewaltige Diskrepanz zwischen Gesetz und tatsächlichem Verhalten beweist, daß das Gesetz ein unwirksames Mittel zum Schutz werdenden Lebens ist. Die Zahl der illegalen Schwangerschaftsunterbrechungen wird in der Bundesrepublik auf etwa 400 000, das sind etwa 500 Abtreibungen auf 1000 Geburten pro Jahr, geschätzt (*Döring*, 1971). Eine hohe Dunkelziffer läßt exakte Angaben nicht zu. Manche Autoren vermuten, daß die legalen und illegalen Unterbrechungen etwa der Zahl der ausgetragenen Schwangerschaften pro Jahr entsprechen. Die Wahrscheinlichkeit einer Strafverfolgung wird zunehmend geringer. 1961 wurden in der BRD nur 3451 Fälle aufgeklärt. Be-

straft wurden laut Vorbemerkung für § 105 (AE eines Strafgesetzbuches, 1970) in den Jahren 1963 bis 1965 insgesamt nur 3621 Personen. Da somit kein ernsthaftes strafrechtliches Risiko mehr gegeben ist, entsteht neben einer allgemeinen Rechtsunsicherheit eine Rechtsungleichheit zwischen verfolgten und nicht verfolgten Fällen.

Neben diesen kriminalpolitischen Erwägungen und dem Gedanken der Rechtssicherheit steht noch ein gesundheitlicher Aspekt. Es wird angenommen, die legalisierte Abtreibung werde die illegalen Abtreibungen eindämmen und damit die gesundheitliche Gefährdung der Frau verringern.

Die Fristenlösung in der Diskussion

Von entscheidender Bedeutung ist die Tatsache, daß die Verfasser des AE den Rechtsschutz des werdenden menschlichen Lebens eindeutig fordern, somit also die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens im Mutterleib voll anerkennen. In der Vorbemerkung zum § 105 heißt es im Abs. 2: „Zweck der Bestimmungen über die Schwangerschaftsunterbrechung muß deren Eindämmung sein. Denn die Tötung eines Embryos ist – sieht man von Ausnahmesituationen ab – nicht nur ethisch verwerflich, sondern sie ist vielmehr auch die Vernichtung eines Rechtsgutes." Eine Reform des § 218 wird deshalb von dieser allgemeinen Anerkennung der Schutzwürdigkeit des werdenden Lebens ausgehen müssen. Die Fristenlösung geht m. E. an dieser grundsätzlichen Rechtsauffassung vorbei. Durch die Freigabe der Frühabtreibung bis vier Wochen nach der Empfängnis und der Abtreibung bis zum Ende des dritten Monats werden die Schutzabsichten in Frage gestellt. Die schon erwähnte rechtsphilosophische Ambivalenz des Problems führt hier zwangsläufig zu einem Widerspruch. Auf der einen Seite ist das Recht und Gesetz von sich aus nicht in der Lage zu begründen, ab wann und weshalb von einem zu schützenden Rechtsgut zu sprechen ist. Andererseits wird aber die ethische Verwerflichkeit der Tötung eines Embryos betont. Die hierbei gänzlich aus einem kriminalpolitischen und pragmatischen Aspekt heraus gesetzten normativen Grenzen – 4 Wochen, 3 Monate, 5 bzw. 6 Monate – führen zwangsläufig dahin, daß der postulierte Rechtsschutz des werdenden Lebens in Wirklichkeit aufgegeben ist.

Man kann der Meinung sein, daß eine demokratische Staatsverfassung in der Erzwingbarkeit des Rechts in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft auf die normative Kraft der faktisch gelebten Überzeugung seiner Bürger Rücksicht nehmen muß. Das darf aber m. E. auch bei zwingender kriminalpolitischer Überlegung (Diskrepanz zwischen Gesetz und Einhaltung des Gesetzes, Problem der Aufklärbarkeit, usw.) nur dann zur Aufhebung der Strafbestimmung führen, wenn sich begründen läßt, daß eine Tat nicht mehr strafwürdig und ein Rechtsgut nicht mehr als schutzwürdig anzusehen ist. Ist eine diesbezügliche Wertung einer Tat oder eines Rechtsguts nicht möglich oder steht sie noch in Zweifel, so hat das Rechtsgut, hier also das

werdende menschliche Leben, m. E. unter einem positiven Zweifel zu stehen, d. h. eine Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs ist nicht möglich. Anerkanntes Unrecht kann nicht durch Gesetz zu Recht werden. Das kriminalpolitische Argument der geringen Aufklärbarkeit, z. B. während der ersten vier Wochen nach der Empfängnis, kann ebenfalls nicht überzeugen, da es in der Auswirkung auf das allgemeine Rechtsbewußtsein einen gewaltigen Unterschied bedeutet, ob man im Einzelfall vor einer Beweisschwierigkeit kapituliert, oder ob man den Rechtsschutz eines schutzwürdigen Rechtsguts partiell ausdrücklich preisgibt. Es ist das letztlich nichts anderes, als wenn man die Strafbarkeit des Diebstahls infolge mangelnder Aufklärbarkeit oder erst bei Wegnahme von Objekten im Wert von mehr als 100 DM beginnen lassen wollte (*Schmitt*, 1970).

Es ist zu befürchten, daß eine Freigabe der Frühabtreibung – wobei der im Referenten-Entwurf (§ 218, Abs. 5) mit Abschluß der Nidation gesetzte Zeitpunkt des Schwangerschaftsbeginns praktisch nicht erkennbar ist – und der Abtreibung bis zum dritten Monat nach der Empfängnis sehr schnell eine Bewußtseinsänderung der Menschen gegenüber dem menschlichen Leben bewirken wird. Soweit das menschliche Leben im Mutterleib nicht mehr durch Gesetz geschützt ist, werden die Menschen auch sehr schnell die Vorstellung von der Schutzwürdigkeit und Schutzbedürftigkeit des werdenden menschlichen Lebens verlieren. Das Strafrecht und seine Reform hat stets weitreichende Konsequenzen für das Rechtsbewußtsein und das ethische Gewissen der diesem Gesetz Unterstellten.

Diesen Prozeß der Bewußtseinswandlung mit all ihren Auswirkungen haben wir während des letzten Jahres in „Aktion" gesehen. Das Ziel ist klar formuliert. Der § 218 StGB soll nicht einer Reform zugeführt, sondern ersatzlos gestrichen werden, was einer Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs als Methode der Geburtenregelung gleichkommt. Diese Forderung artikuliert sich in Sätzen wie: „Jedes Kind soll das Recht haben, bei seiner Geburt willkommen zu sein" oder: „Die Frau hat ein Recht auf den eigenen Bauch". Diese Forderungen stellen m. E. die Zusammenhänge auf den Kopf. Die Forderung nach dem bei seiner Geburt willkommenen Kind ist von jedem verantwortungsbewußten Menschen zu bejahen. Sie ist aber nicht durch Tötung desselben, sondern durch Antikonzeption, d. h. verantwortliche Geburtenregelung im eigentlichen Sinn zu erzielen. Die Vernichtung werdenden menschlichen Lebens kann nicht zu einer beliebig verfügbaren Methode der Geburtenregelung werden.

Das Recht auf den eigenen Körper ist gegeben, wenn auch nicht unumschränkt. Die Forderung nach der Selbstbestimmung der Frau („Kinder wann wir wollen ohne Staatskontrolle"!) wird sich niemals in einer ersatzlosen Streichung des § 218 verwirklichen lassen. Im übrigen beginnt die Selbstbestimmung der Frau nicht erst nach dem Beginn einer Schwangerschaft. Das schwerwiegende Mißverständnis bei der Forderung nach dem Verfügungsrecht über den eigenen Körper beruht darauf, daß wir es hier mit einem eigenständigen zweiten Rechtsgut „menschliches Leben" zu tun haben, das für sich ein Recht auf seinen Körper hat und dessen Leben auch evtl. gegen die

Mutter geschützt werden muß. Nicht zuletzt wird hierbei das Selbstbestimmungsrecht des Menschen über das Recht auf Leben gestellt. *Maunz* u. Mitarb. (1970) sind der verfassungsrechtlichen Meinung, daß der Nasciturus innerhalb des Grundrechts auf Leben gemäß Art. 2 Abs. 2 (RZ 21 u. 22) des Grundgesetzes ist. Dies wird heute von den Juristen mehrheitlich anerkannt.

Die schwerstwiegende Folge der im Zug einer Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs zu erwartenden Bewußtseinsänderung in der Gesellschaft ist eine sprunghafte Zunahme der legalen Abtreibungen ohne merkliche Reduzierung der illegalen Eingriffe. Zahlen aus osteuropäischen und westlichen Ländern lassen befürchten, daß im Lauf der Jahre die Zahl der legalen Eingriffe größer wird als die derzeitige Zahl der illegalen und legalen Eingriffe zusammen.

In Ungarn, wo seit über 20 Jahren liberale Gesetze zum Schwangerschaftsabbruch bestehen, kommen heute auf 100 Geburten 130–140 legale Schwangerschaftsunterbrechungen. Als Folge dieser hohen Zahl artifizieller Aborte hat sich dort die Sterilitätsrate verdoppelt und die Frühgeburtenrate verdreifacht (*Pünkösdi*, 1970). Es hat den Anschein, daß es einen direkten kausalen Zusammenhang zwischen der pro Person durchgeführten Zahl von Interruptionen und der Zahl späterer Spontanaborte und Frühgeburten gibt (*Husslein*, 1971 a). In *Rumänien* stieg mit der Liberalisierung der Gesetzgebung die Abtreibungszahl in den Jahren 1957–1965 von 120 000 auf 1,2 Millionen pro Jahr, so daß seit 1965 eine rückläufige „Reform" notwendig wurde (*Husslein*, 1971 b). Auch in Großbritannien hat seit Inkrafttreten des Abortion Act 1967/68 die Zahl der legalen Aborte jeden Monat stetig zugenommen. 1970 schätzte man die Zahl der legalen Abtreibungen auf 70 000 (*Gilder*, 1971). In New York wurden nach der Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs vom 1. Juli 1970 bis zum 1. Juli 1971 185 000 Unterbrechungen durchgeführt. Im englischen Gesetz ist der Schwangerschaftsabbruch keineswegs strafrechtlich freigegeben. Es wurde die bisher gültige Gesetzgebung durch Einführung eines Indikations-Katalogs erweitert. In der Praxis läuft das Gesetz jedoch beinahe auf eine Freigabe der Abtreibung hinaus, da bei der Abschätzung des Risikos auch „die jetzigen oder die vernünftigerweise voraussehbaren Lebensumstände" der Schwangeren in Betracht gezogen werden können (Abortion Act § 1, Abs. 2). Es ist somit heute sehr schwer, in England jemanden einer illegalen Abtreibung zu bezichtigen. Wer es sich leisten kann, Privatärzte aufzusuchen – etwa 40 % der legalen Unterbrechungen werden in staatlich zugelassenen Privatkliniken durchgeführt – kommt auch heute in England am schnellsten zum Ziel (*Sieveking*, 1969). Während in Kliniken des staatlichen Gesundheitsdienstes der Eingriff kostenlos erfolgt, sind die Gebühren in den Privatkliniken gesetzlich nicht geregelt und liegen zwischen 500 und 1000 DM. Somit scheint in England mit der Liberalisierung des Gesetzes zumindest das sozialpolitische Ziel nicht erreicht worden zu sein. Mit Zunahme der Gesamtzahl der Aborte ist es zudem fragwürdig, ob die gesundheitliche Gefährdung der Frau tatsächlich vermindert werden kann, zumal in unserem Land die meisten illegalen Interruptionen auch jetzt schon von einem Arzt ausgeführt werden.

Es wird immer sehr schwer sein, eine zuverlässige Aussage über den Einfluß eines Gesetzes auf die Zahl der illegalen Abtreibungen zu machen. Eine signifikante Abnahme illegaler Schwangerschaftsunterbrechungen durch weitgehende Liberalisierung des Schwangerschaftsabbruchs ist bisher noch nicht überzeugend nachgewiesen worden. Die immer wieder trotz liberaler Gesetze angegebenen hohen Zahlen illegaler Aborte lassen sich mit einer großen Unkenntnis der Gesetzeslage, dem Wunsch nach Anonymität und vor allem dem schon erwähnten Einfluß eines Gesetzes auf die Gewissensbildung erklären. Sicher werden mit einer Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs nicht alle Motive ausgeräumt, die bisher die Frau in die Illegalität drängten.

Äußerst fragwürdig muß daher bleiben, ob durch eine Neufassung des § 218 im Sinn einer Fristenlösung die kriminalpolitischen, gesundheitspolitischen und sozialpolitischen Ziele erreicht werden.

Freigabe der Frühabtreibung und des Schwangerschaftsabbruchs während der ersten drei Schwangerschaftsmonate würde schließlich auch bedeuten, daß der Arzt aktiv für eine Geburtenregelung durch Schwangerschaftsabbruch tätig und verantwortlich wird. Letzten Endes würde der Arzt hierbei sein Entscheidungsrecht verlieren und hätte ärztliche Handlungen auf Verlangen auszuführen. Eine Gesellschaft, die die Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs fordert, muß, um die kriminalpolitischen und gesundheitspolitischen Ziele zu erreichen, die Ärzteschaft auf irgendeine Weise in Zwang nehmen, wobei insbesondere bei weisungsgebundenen Ärzten und bei Bewerbungen um leitende Positionen auch indirekte Zwänge vorstellbar sind. Der eigentliche Konflikt wird erneut sichtbar. Es ist eine Sache, eine ethische und hinsichtlich ihrer Legitimität fragwürdige Handlung für den Betroffenen und Mitwirkenden außer Strafe zu stellen. Eine andere Sache ist es, jemanden gegen seine Überzeugung zur Mithilfe, wenn auch nur indirekt, zu verpflichten, solange über die ethische Vertretbarkeit und Legitimität dieser Handlung nicht eindeutig befunden worden ist, d. h., solange dieses Handeln über seine Legalisierung hinaus keine Legitimitätsgrundlage hat (*Paulus*, 1971).

Diesen Überlegungen entspricht das Votum der deutschen Frauenärzte, die anläßlich einer Fragebogenaktion in überwiegender Mehrheit (92,70 %) den indikationslosen Schwangerschaftsabbruch ablehnten, wie er für die ersten vier Wochen bzw. drei Schwangerschaftsmonate im AE der Mehrheit und neuerdings im Gesetzentwurf der 51 Bundestagsabgeordneten empfohlen wird (*Kirchhoff*, 1971).

Die Indikationslösung in der Diskussion

Der AE der Minderheit befürwortet ebenso wie der AE der Mehrheit Straffreiheit während der ersten vier Wochen nach der Empfängnis (§ 105, Abs. 1). Die in der Diskussion der Fristenlösung gegen eine Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs ange-

führten Bedenken haben daher für den § 105, Abs. 1 des Minderheits-Entwurfs Gültigkeit.

Die Handhabung der Vierwochen-Frist (AE der Mehrheit und Minderheit) wie auch der 13-Tage-Frist (Präimplantationsphase) des Referenten-Entwurfs und des Regierungsentwurfs sind in der Praxis schwierig und problematisch. Diese Fristen sind nicht genau bestimmbar. Der Arzt ist in der Frühphase der Schwangerschaft weitgehend auf die Aussage der Frau angewiesen. Es kann hier von beiden Seiten zum Feilschen um Stunden kommen. Ein Mißbrauch dieser Fristen ist nicht zu verhindern.

Bei Freigabe der ersten vier Wochen besteht noch eine weitere schwerwiegende Gefahr. Man muß befürchten, daß es während der ersten vier Wochen nach der Empfängnis zu zahlreichen Kurzschlußabtreibungen kommt. Niemals ist die Gefahr der Fehleinschätzung der gesamten Lebenssituation so groß wie gerade in der Frühphase der Schwangerschaft. Vor allem aus Angst vor den vielfältigen psychischen, körperlichen und wirtschaftlichen Belastungen gelingt die Annahme der Schwangerschaft im bewußten Ja in den ersten Wochen nur wenigen Frauen und Ehen. Viele Frauen würden sich in der ersten Bestürzung sofort für den Abbruch der Schwangerschaft entscheiden, um den kurzen straffreien Zeitraum auszunützen. Der Freiburger Strafrechtslehrer *R. Schmitt*, ein Mitverfasser der AE, hat sich nicht zuletzt aufgrund dieser Überlegungen weder dem Mehrheitsvorschlag noch dem (von ihm sonst im Prinzip bejahten) Minderheitsvorschlag angeschlossen.

Schließlich hat die Freigabe der Frühabtreibung auch erhebliche organisatorische und personelle Konsequenzen für alle Arztpraxen und klinischen Ambulanzen.

Im § 219 des Regierungsentwurfs ist der Abbruch der Schwangerschaft nicht strafbar, „wenn der Abbruch der Schwangerschaft nach den Erkenntnissen der medizinischen Wissenschaft angezeigt ist, um von der Schwangeren eine Gefahr für ihr Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung ihres Gesundheitszustands abzuwenden, sofern die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann". Bei der Feststellung dieser Voraussetzung sind die gegenwärtigen und künftig zu erwartenden Lebensverhältnisse der Schwangeren zu berücksichtigen. Mit dieser Formulierung umschreibt der Regierungsentwurf die medizinische Indikation zum Schwangerschaftsabbruch.

1. *Medizinische Indikation*

Sowohl die Beurteilung der Zumutbarkeit einer Schwangerschaft als auch die Berücksichtigung der gegenwärtigen und künftig zu erwartenden Lebensverhältnisse der Schwangeren (Regierungsentwurf) wird für die Frau, den Arzt und die Gutachterkommission stets eine schwere Ermessungsfrage bleiben.

Die Gutachterkommission und der den Eingriff durchführende Arzt können dabei nicht mehr von einer biologisch-medizinischen Diagnose ausgehen. Sie sind in der Frage der Zumutbarkeit letztlich mit der Gesundheitsdefinition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) konfrontiert, in der Gesundheit einen Zustand des körperlichen,

seelischen *und* sozialen Wohlbefindens bedeutet. Diese Definition der WHO wird gleichsam zu einem ärztlichen Leitmaß und zur Norm für den therapeutischen Eingriff. Das Recht auf Gesundheit in diesem weitgesteckten Sinn muß heute bejaht werden. Im Zusammenhang mit dem Problem des Schwangerschaftsabbruchs ist aber zu beachten, daß bei dieser Auslegung des Gesundheitsbegriffs letztlich nicht das soziale Wohlbefinden des Menschen über das Lebensrecht des Nasciturus gestellt wird. Grundlage dieser medizinisch-sozialen Indikation muß stets die objektiv feststellbare Erkrankung der Frau sein, wobei die sozialen Umstände gleichsam in Addition bei der Begutachtung sorgfältige Berücksichtigung erfahren. Um hier einem Mißbrauch dieser Indikation vorbeugen zu können, wird man sehr präzise Vorstellungen über Zusammenstellung und Arbeit der Gutachterkommission entwickeln müssen. Eine Beratungsstelle allein wird diese schwierige Aufgabe nicht erfüllen können.

Zweifellos wird die gutachterliche Grenzziehung schwierig werden. Schon bei der Begutachtung der medizinischen Indikation im engeren Sinn erfahren wir ständig, wie schwierig die Beantwortung der Frage ist, ob der Abbruch einer Schwangerschaft als Heilmaßnahme für eine Krankheit wirksam werden kann. Aus der Berufung auf einen außerordentlichen Notstand durch die eingetretene Schwangerschaft spricht die Meinung, die Schwangerschaft sei eine Komplikation der Krankheit. *Lexer* und *Eymer* verneinen dies, indem sie sagen: „Die Krankheit ist eine Komplikation bei der zufällig schwangeren Frau." Die Behandlung der komplizierenden Krankheit ist also stets die primäre Aufgabe, da man durch einen Schwangerschaftsabbruch niemals die Krankheit heilen, sondern dem Organismus die zusätzliche Belastung durch die Schwangerschaft nehmen kann (*Naujoks*, 1954).

Die weiterführende Frage muß stets offenbleiben, welche Hilfe bzw. Gefahr der Schwangerschaftsabbruch als Eingriff hinsichtlich der Grunderkrankung tatsächlich mit sich bringt. Es bleibt für den tätig werdenden Arzt also auch bei der strengen medizinischen Indikation aus einer Konfliktsituation heraus immer ein Hineingeworfensein in eine Entscheidung mit der ganzen Freiheit und Konsequenz. Der Konflikt ist bei der medizinischen Indikation darin begründet, daß der Arzt letztlich nicht frei entscheiden kann, welches Leben er retten will. Er ist vor die Entscheidung gestellt, ein Leben zu retten oder keines der beiden. Der Eingriff gegen die Frucht und nicht gegen die Mutter ist auf das medizinisch Mögliche, die Rettung wenigstens eines Menschenlebens, ausgerichtet und entspricht nicht wertenden Überlegungen. So gesehen ist der Eingriff aus dem ausweglosen Konflikt heraus auch niemals eine Lösung durch Güterabwägung. Immer aber ist es eine Heilmaßnahme an einem Menschen, von deren Erfolg wir – statistisch gesehen – stets in Zweifel belassen bleiben, wobei mit Sicherheit ein anderes Leben vernichtet wird.

2. *Kindliche Indikation*

Die Anerkennung der kindlichen Indikation im AE der Minderheit, im Referenten-Entwurf des Bundesjustizministeriums (§ 219, Abs. 3) und im Regierungsentwurf

(§ 219 b) erfolgt nicht aus eugenischen Gründen, sondern beruht auf Zumutbarkeitserwägungen im Hinblick auf die Mutter: „Die Schwangere darf nicht dazu gezwungen werden, ein wahrscheinlich schwergeschädigtes Kind auszutragen" (Legende zu § 106 AE, Abs. 2 Nr. 5).

Hier wird – wie dies bislang in der Handhabung des § 218 häufig geschah – die kindliche Indikation zur mütterlichen, d. h. zur medizinischen Indikation hin verschoben. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß in Einzelfällen bei Verdacht oder beim Nachweis einer schweren intrauterinen kindlichen Schädigung die Gesundheit der Schwangeren durch die erhebliche psychische Belastung im Sinn der WHO-Definition bedroht sein kann. Mit Abheben auf den Begriff der Zumutbarkeit ist aber m. E. der Rahmen sehr weit gesteckt. Zur Beurteilung der Zumutbarkeit ist eine exakte intrauterine Diagnose des kindlichen Schadens unabdingbar, und selbst dann würden wir ein Recht des Stärkeren, d. h. des Gesunden über den Kranken, bejahen. Denn neben diesen auf die Mutter bezogenen Zumutbarkeitserwägungen beruht die kindliche Indikation – auch wenn das in den Reformentwürfen bewußt nicht angesprochen wird – auf der Meinung, man müsse, um das Kind vor einem späteren kranken Leben zu bewahren, gleichsam um des Kindes willen, die Schwangerschaft abbrechen. Auch bei exakter pränataler Diagnose wird also letztlich immer auch ein Urteil hinsichtlich des Lebenswerts des Kindes gefällt, zu dem der Arzt mit medizinischen Denkkategorien niemals fähig ist. Dieser Tatsache wird sich der Arzt in jedem Fall einer kindlichen Indikation zum Schwangerschaftsabbruch in einer individuellen ärztlich-ethischen Entscheidung stellen müssen, unabhängig davon, wie weit gefaßt der Gesetzestext für die kindliche Indikation formuliert wird.

Da es in allen Bereichen ärztlichen Handelns Grenzsituationen gibt, in denen der ärztliche Auftrag, Leben um jeden Preis zu erhalten, verwirkt ist, kann man mit Vorbehalt die Möglichkeit einer kindlichen Indikation für die Schwangerschaftsunterbrechung befürworten. Um aber nicht an die fragwürdige Grenze einer intrauterinen Euthanasie zu gelangen, muß eine an Sicherheit grenzende Wahrscheinlichkeit für die schwere, wahrscheinlich zum Tod führende Schädigung des zu erwartenden Kindes bestehen. Es geht nicht an, bei einem nur geringen Grad von Wahrscheinlichkeit wie z. B. bei der Rötelnembryopathie, eine Mehrzahl von gesunden Kindern zu opfern (*Kepp*, 1963). Die Häufigkeit der kindlichen Mißbildungen bei einer Rötelninfektion im ersten Schwangerschaftsmonat soll zwischen 33 % und 50 %, im zweiten Schwangerschaftsmonat 25 %, im dritten Schwangerschaftsmonat 10% und im vierten Schwangerschaftsmonat 4 % betragen (*Rawes*, 1968). Die Objektivierbarkeit des kindlichen Schadens sowie der Grad der Wahrscheinlichkeit ist heute praktisch nur beim Down-Syndrom (Mongoloismus) möglich. Und selbst bei der intrauterinen Diagnose des Down-Syndroms ist eine Aussage über das Ausmaß der kindlichen Erkrankung nicht gegeben. Beim Down-Syndrom erlaubt die Chromosomen-Analyse aus dem Fruchtwasser eine präzise Aussage, ob ein gesundes oder mongoloides Kind zu erwarten ist. *Nadler* (zit. n. *Knörr*, 1971) fand mit Hilfe der Chromosomen-

Analyse nach Amniocentese (Fruchtwasserpunktion) unter 82 Schwangeren jenseits des 40. Lebensjahrs zweimal ein Down-Syndrom. Hinsichtlich des Problems einer kindlichen Indikation zum Schwangerschaftsabbruch ist das Entscheidende dieser Diagnostik, daß die Erkrankung bei zwei Kindern bereits in utero eindeutig diagnostiziert werden konnte und die übrigen 80 Kinder als gesund gefunden wurden. Das Down-Syndrom ist somit die erste Erkrankung, die mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit pränatal diagnostiziert werden kann, so daß sich die Indikation zum Schwangerschaftsabbruch nicht auf eine empirisch gewonnene und somit unbefriedigende Risikoannahme beziehen muß. Eine Schwierigkeit dieser Diagnostik ist jedoch dadurch gegeben, daß die Amniocentese erst ab der 14. Schwangerschaftswoche durchgeführt werden kann und die Diagnose nach in-vitro-Kultivierung und biochemischer Analyse frühestens in der 16. bis 17. Schwangerschaftswoche vorliegt. Ein Schwangerschaftsabbruch wäre demnach frühestens erst Ende des vierten Schwangerschaftsmonats möglich (*Knörr*, 1971).

Bei allen exogenen intrauterinen Schädigungen des Kindes, z. B. durch Virusinfektion, ionisierende Strahlen, Medikamente usw., ist der Grad der Wahrscheinlichkeit wie auch das Ausmaß der kindlichen Erkrankung heute noch nicht genau bestimmbar. Die pränatale Erkennung angeborener Stoffwechselstörungen, der sogenannten Enzymopathien, ist noch in der Entwicklung. Die Zielsetzung dieser Forschung geht dahin, über die reine Diagnostik hinaus nach Möglichkeiten einer Behandlung des Kindes in der Gebärmutter zu suchen (*Knörr*, 1971).

Bei kritischer Betrachtung der kindlichen Indikationen zum Schwangerschaftsabbruch wird deutlich, daß das Indikationsgebiet von vornherein eng begrenzt ist. Durch präventivdiagnostische Maßnahmen und Beachtung weniger Vorsichtsmaßnahmen läßt sich dieses Indikationsgebiet noch erheblich einengen: Prophylaxe gegen Rötelninfektion durch generelle Röteln-Titerbestimmung im Hämagglutinationshemm-Test (HAH) bei Mädchen zwischen 14 und 16 Jahren und Impfung bei negativem HAH-Antikörper-Titer (unter 1:20), Arzneimittelgabe nach Möglichkeit nur nach Ausschluß einer Gravidität, Röntgendiagnostik nur in der ersten Zyklushälfte usw.

Es ist der einstimmigen Meinung der von der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie eingesetzten Kommission zuzustimmen, „daß für diesen Fragenkomplex im Hinblick auf manche Unsicherheitsfaktoren bei der Deutung und der Annahme intrauterin übertragener oder angeborener oder ererbter Krankheiten besondere Gutachter-Kommissionen gebildet werden müßten" (*Kirchhoff*, 1971).

3. *Notzuchtsindikation*

Über eine Neufassung des § 218 hinsichtlich der Vergewaltigungs- oder Notzuchtsindikation – bislang fälschlich auch ethische Indikation genannt – ist schon seit vielen Jahren diskutiert worden. Nach dem Regierungsentwurf ist der Abbruch einer aufgezwungenen Schwangerschaft (§ 219 c) durch einen Arzt nicht nach § 218 strafbar, wenn

1. die Schwangere einwilligt,

2. an der Schwangeren eine rechtswidrige Tat nach § 176 (sexueller Mißbrauch von Kindern), § 177 (Vergewaltigung) oder § 179, Abs. 1 (sexueller Mißbrauch Widerstandsunfähiger) vorgenommen worden ist und dringende Gründe für die Annahme sprechen, daß die Schwangerschaft auf der Tat beruht, und

3. seit dem Beginn der Schwangerschaft nicht mehr als 12 Wochen verstrichen sind.

Eine aufgezwungene Schwangerschaft bedeutet für die Frau einen echten Notstand, für dessen Lösung es einen idealen, allen Forderungen gerecht werdenden Weg nicht gibt *(Kepp,* 1963). Die oft nicht zu lösende Konfliktsituation wird zu schwerster seelischer Not der Frau, so daß schon aus der extremen psychischen Notlage heraus eine medizinische Indikation zum Schwangerschaftsabbruch gegeben sein kann. In jedem Fall sollte bei einer Vergewaltigungsindikation zunächst durch intensive ärztliche, psychologische und seelsorgerische Beratung auf eine allseitige Klärung der Konfliktsituation hingearbeitet werden, die dann zu einer überlegten Entscheidung führen kann (*Wrage* u. Mitarb., 1971). Nur in der Identifikation mit der für die Mutter nachgewiesenermaßen unlösbaren Konfliktsituation ist für den Arzt die Bejahung der Notzuchtindikation möglich, d. h., der Arzt kann bei allem Grundsatzwissen die rechte Gewissensentscheidung psychologisch oft einfach nicht vollziehen und wird die Schwangerschaftsunterbrechung nach Notzuchtsverbrechen vornehmen.

Alle rationalen Argumente für eine Anerkennung der Notzuchtsindikation sind letztlich nicht stichhaltig. So ist es für das Lebensrecht des werdenden Lebens ohne grundsätzliche Bedeutung, auf welche Weise dieses Leben entstand. Ebenso ist auch das Argument der Notwehr der Mutter gegenüber dem ungeborenen Kind sicher nicht stichhaltig. Das ungeborene Kind ist in jedem Fall schuldlos, auch wenn sein Leben auf eine würdelose Weise zustande gekommen ist (*Löffler,* 1963).

Kriminalpolizeilich nachgewiesene Vergewaltigungen mit einer Schwangerschaft als Folge stellen in Normalzeiten eine Seltenheit dar. Bei Aufnahme der Notzuchtsindikation in den Indikationskatalog sind, wie *Kirchhoff* (1971) gefordert hat, genaue Ausführungsbestimmungen unerläßlich, um einen naheliegenden Mißbrauch zu verhindern.

4. *Soziale Indikation*

Diese Indikation war zunächst in den AE der Minderheit aufgenommen, in den Referenten-Entwurf des Bundesjustizministeriums jedoch nicht übernommen worden. Wie eingangs schon erwähnt, enthält der dem Bundesrat zugeleitete Regierungsentwurf im § 219 d – Abbruch der Schwangerschaft wegen allgemeiner Notlage – die soziale Indikation. Im Gesetzestext wird bestimmter als in der Überschrift vom Abbruch der Schwangerschaft wegen schwerwiegender Notlage gesprochen.

Versteht man den Schwangerschaftsabbruch als eine ärztliche Handlung aus einem gelegentlich ausweglosen Konflikt heraus, dann kann man m. E. die soziale Indikation zum Schwangerschaftsabbruch nicht befürworten. Es wird in diesem Zusammenhang heute sehr oft auf die soziale Stellung und die soziale Verantwortung des Arztes in der

Gesellschaft hingewiesen. In der Diskussion über die soziale Indikation wird dieser Hinweis fragwürdig. Ein Arzt nimmt keine soziale Verantwortung wahr, wenn er durch eine ärztliche Handlung soziale Mißstände auf Kosten des Lebens eines werdenden Menschen beseitigen möchte. Sozialer Notstand muß eine Indikation zu sozialer Hilfe sein. „Sozial" ist keine Indikation, sondern eine Aufforderung. Die Behebung eines sozialen Notstands ist primär die Aufgabe des Staats und nicht des Arztes. Dieser Meinung waren auch die Autoren des Referenten-Entwurfs. Bundesjustizminister *Jahn* betonte daher ausdrücklich, daß eine reine soziale Indikation, der ganz unterschiedliche Lebenssachverhalte zugrunde liegen können, im sozialen Rechtsstaat sehr problematisch ist[4].

Mit Aufnahme der Notlagen-Indikation in den von der Regierung dem Bundesrat zugeleiteten Entwurf einer Indikationslösung ist praktisch die Rechtsgrundlage des Referenten-Entwurfs verlassen. Mit Befürwortung der sozialen Indikation, auch in der Beschränkung auf schwerwiegende Notlagen, wird ein mögliches zu schützendes fundamentales Rechtsgut „werdendes Leben" sekundären aus dem Lebensrecht des Menschen folgenden Rechtsgütern untergeordnet. Wird aber das soziale Befinden eines Menschen über das Lebensrecht eines Ungeborenen gestellt, dann ist es nur konsequent, daß der Schwangerschaftsabbruch in kürzester Zeit eine bevorzugte Methode der Geburtenkontrolle sein wird. Da keine qualifizierten Gutachterkommissionen für diesen Indikationsbereich vorgesehen sind und somit über die Notlage letztlich nur ein beratender Arzt oder eine soziale Beratungsstelle sowie die Schwangere selbst entscheiden, muß man eine unverantwortliche Ausweitung dieses Indikationsbereichs befürchten. Mit der Befürwortung der Notlagen-Indikation ist der Indikations-Katalog soweit ausgeufert, daß er in der Praxis auf eine Freigabe der Abtreibung hinauslaufen kann. Die Zielsetzung des gesamten Reformwerks, die illegalen Abtreibungen zu vermindern, wird mit Anerkennung der Notlagen-Indikation vollkommen in Frage gestellt. Statt der großen Zahl illegaler Abtreibungen wird es in Zukunft ebensoviel „scheinbar legale" Abtreibungen geben.

Um es noch einmal zu betonen, reine soziale Notlagen sind das Feld der Sozialpolitik und der sozialen Fürsorge. Für den Arzt ist eine schwere soziale Notlage das wichtigste Indikationsgebiet für eine Präventiv-Medizin durch Antikonzeption und Sterilisation und nicht für eine „Therapie" durch Schwangerschaftsabbruch.

Begutachtung und Beratung

Die im Referenten-Entwurf des Bundesjustizministeriums für die Begutachtung vorgesehene Regelung (§ 220, Abs. 1) ist ebenso wie die im Regierungsentwurf als Beratung vor dem Schwangerschaftsabbruch (§ 220, Abs. 1) dargelegte Lösung für den Schutz des ungeborenen Lebens unzureichend.

[4] Bundesjustizminister Jahn, Grundsätzliche und aktuelle Fragen der Strafrechtsreform, in: Bulletin Nr. 146 v. 9. 10. 1971, Presse- und Informationsamt der Bundesregierung.

Durch Schaffung örtlicher Zuständigkeiten muß verhindert werden, daß die Schwangere den positiv eingestellten Gutachter „sucht". Zur Erzielung einer gleichmäßigen und gleichwertigen Begutachtung ist die Berufung von Gutachterkollegien erforderlich. Diese Teams sollten sich zusammensetzen aus einem öffentlich bestellten Gutachter, der für das in Frage stehende Indikationsgebiet zuständig ist, und einem Gynäkologen, der bei zustimmender Begutachtung bereit ist, den Schwangerschaftsabbruch durchzuführen. Außerdem sollte dem Gutachterkollegium eine Frau angehören, die in der Ehe- und Familienberatung tätig ist.

Soweit die Lebensverhältnisse der Schwangeren deren Gesundheitszustand maßgeblich beeinflussen (medizinisch-soziale Indikation), bedürfen die Gutachter der *Beratung* durch nichtärztliche Gremien. Diese Beratungsdienste müssen durch ausreichende personelle und vor allem finanzielle Ausstattung in der Lage sein, bei Ablehnung eines Antrags auf Schwangerschaftsabbruch aus medizinisch-sozialer Indikation oder bei schwerer sozialer Notlage der Schwangeren wirksam zu helfen. Die Einrichtung dieser Gutachter- und Beratungsdienste muß gesetzlich verankert werden.

Schlußfolgerungen

Der § 218 StGB in seiner bisherigen Form war ein unwirksames Mittel zum Schutz des werdenden Lebens. Es wird anerkannt, daß der Gesetzgeber daher eine Reform des § 218 anstrebt. Solange sich der Staat aber als eine Instanz begreift, die für den Schutz auch des ungeborenen Individuums zuständig ist, muß sich jeder Versuch, die Gesetzgebung gesellschaftlichen Gegebenheiten anzupassen, an der in allen bisher vorliegenden Reformentwürfen formulierten Aussage orientieren, daß werdendes Leben ein zu schützendes Rechtsgut ist. Bis zum Beweis des Gegenteils – wobei diese ethischen Normen begründet werden müssen und damit eine Legalisierung der Abtreibung erst ihre Legitimitätsgrundlage erhält – steht die Schutzwürdigkeit des werdenden menschlichen Lebens zumindest unter einem positiven Zweifel: „Weil menschliches Leben im Werdestatus, ist es bereits eigenen Schutzes wert, er kommt ihm zu. Weil gesondert tötbar, ist es des eigenen Schutzes bedürftig, namentlich des Schutzes vor der eigenen Mutter. Ja, es ist im Frühstadium in hohem Maße schutzbedürftig, weil es da besonders leicht, besonders heimlich, mit geringerer körperlicher Gefahr für die Mutter und bei geringerem inneren Widerstand der Mutter getötet werden kann" (*Wimmer*, 1970). Das eigentlich Erregende ist nicht der kriminalpolitische bzw. strafrechtliche Aspekt des Abtreibungsproblems, sondern die Tatsache, daß wir alle das werdende Leben nicht besser zu schützen vermögen. Alle im Zusammenhang mit der Diskussion um den § 218 ideologisch geführten Angriffe gegen die „Ärzte" und „Kirchen" sind daher in der falschen Richtung geführt. Das Recht auf Leben ist älter als jede Institution dieser Welt.

Wir dürfen uns nicht daran gewöhnen, daß durch ideologisch motivierte Aktionen nur der Freigabe der Abtreibung als Reform des § 218 das Wort geredet wird. Kern des Problems ist, wie bei Anerkennung der Schutzwürdigkeit werdenden menschlichen Lebens dessen Schutz effektiv erreicht werden kann. Bevor ein Staat aus kriminalpolitischen Überlegungen in Kapitulation vor dem Problem der Schutzfähigkeit die Tötung der ungewünschten Kinder freigibt, muß er bei Aufrechterhaltung des Strafrechtsschutzes für die Verhütung der Abtreibung alle erdenklichen Anstrengungen unternehmen. Es ist eine große Aufgabe des Staats und der Gesellschaft, in allen Lebensbereichen auf die Beseitigung möglicher auswegloser Konfliktsituationen, die zum Schwangerschaftsabbruch drängen, hinzuwirken.

Die wichtigsten Forderungen sind:

1. Förderung und Intensivierung aller Maßnahmen, die eine Änderung der öffentlichen Einstellung zum Kind im Sinn größerer Zuwendung bezwecken. Eine kinderfeindliche Gesellschaft wird stets an der Existenz der Kinder vorbeiplanen und somit die Mütter in zunehmende Isolierung und unerträgliche Verlassenheit führen. Diese Angst, durch die Geburt eines weiteren Kindes physisch und psychisch überfordert und immer mehr gesellschaftlich isoliert und diskriminiert zu werden, ist heute wohl der häufigste Grund eines Schwangerschaftsabbruchs.

2. Einrichtung zahlreicher sozial-medizinischer Abteilungen an Frauenkliniken, wobei die seit vielen Jahren im Sinn eines sozial-medizinischen Dienstes erfolgreich arbeitende Beratungsstelle der Universitäts-Frauenklinik Basel als Modell dienen könnte (*Mall-Haefeli*, 1970). Hilfestellung im Abwägen der Indikation zur Interruptio, Anregen zu einer „gewissen"-haften Entscheidung und in sozialen Notfällen vor allem die Organisation individueller praktischer Hilfe sind wichtige Aufgaben solcher Beratungsstellen.

3. Wirksame Hilfe muß auch erfolgen durch Schaffung einer ausreichenden Zahl von Kindergärten, Tagesstätten, Ganztagsschulen, Müttererholungsheimen, ferner durch eine sachgerechte Mütterberatung, durch die Gleichstellung des außerehelichen Kindes, durch eine Reform des Adoptionsrechts usw.

4. Die Möglichkeiten medizinischer Präventiv-Maßnahmen gegen Mißbildungen (Röteln-Impfung, erbhygienische Beratung) sind mehr als bisher auszubauen und wahrzunehmen.

5. Wirksam kann vor allem auch durch eine kostenlose und gezielte Aufklärung aller Bevölkerungsschichten über die Möglichkeiten der Geburtenkontrolle geholfen werden. Durch das Angebot zuverlässiger antikonzeptioneller Methoden kann die große Zahl der Abtreibungen spürbar gesenkt werden. Bei Frauen, bei denen eine Kontraindikation zur hormonalen Antikonzeption besteht und andere zuverlässige Methoden nicht annehmbar sind, ist die Tubensterilisation oder die Sterilisation des Mannes zu befürworten. Hierfür bedarf es einer einheitlichen und klaren gesetzlichen Regelung. Kontrazeption und Sterilisation sind die wirksamsten präventiv-medizinischen Maßnahmen, um die Abtreibungsseuche einzudämmen. Überlegungen von seiten

des Gesundheitsministeriums, die „Pille auf Krankenschein", d. h. die fast kostenlose Pille zu ermöglichen, sind daher, soweit die ärztliche Kontrolle gewährleistet bleibt, zu unterstützen. Es sei in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, daß *Diggory* u. Mitarb. (zit. n. *Gilder*, 1971) von einer in England außerordentlich weit verbreiteten Gleichgültigkeit gegenüber der Empfängnisverhütung bei den Anwärterinnen für einen Schwangerschaftsabbruch berichten. Vor kurzem wurde auf einer Arbeitstagung der WHO über das Thema „Der eingeleitete Abort als allgemeines Gesundheitsproblem" mit Nachdruck betont, daß ein Land, das die Absicht hat, sein Abortgesetz zu liberalisieren, erst danach trachten soll, die Bevölkerung zur wirksamen Kontrazeption zu erziehen (*Husslein*, 1971 b).

6. Schließlich ist vor allem die ethische Entscheidungsfähigkeit und Verantwortlichkeit des einzelnen durch Erziehung und sachgerechte Information grundzulegen und zu stärken. Diese Forderung darf nicht nur für die Schwangere Gültigkeit haben, sondern ist als Appell an den Schwängerer zur Mitverantwortung zu verstehen.

Solange wir das werdende menschliche Leben als ein schutzwürdiges Rechtsgut anerkennen, stehen wir alle in der Verantwortung für den Schutz des werdenden Lebens. Diese Verantwortung verpflichtet uns, jede aus vordergründigem Zweckmäßigkeitsdenken geforderte Legalisierung der Abtreibung abzulehnen und gleichzeitig alle Anstrengungen zu unternehmen, durch Präventiv-Maßnahmen der Abtreibungsseuche zu begegnen.

Zusammenfassung

Nach Darstellung des AE der Minderheit und der Mehrheit Deutscher Strafrechtler, des Referenten-Entwurfs und des Regierungsentwurfs eines Fünften Gesetzes zur Reform des Strafrechts wird aus ärztlicher Sicht eine persönliche Stellungnahme versucht. Die Fristenlösung mit dem Ziel einer Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs bis zum Ende des dritten Schwangerschaftsmonats wird abgelehnt. Die Argumente, die diese persönliche Meinung stützen, werden ausführlich dargelegt. Die Indikationslösung, wie sie im Referenten-Entwurf dargelegt ist, wird nur mit Vorbehalt als Grundlage für eine Reform des § 218 StGB anerkannt. Zu dem im Regierungsentwurf in modifizierter Form vorliegenden Indikationskatalog wird kritisch Stellung genommen. In der Schlußfolgerung wird auf spezifisch präventiv-medizinische Maßnahmen sowie auf allgemeine Möglichkeiten zur Vorbeugung des Schwangerschaftsabbruchs aufmerksam gemacht.

Literaturverzeichnis: Baumann u. Mitarb., Alternativ-Entwurf (AE) eines Strafgesetzbuches, Straftaten gegen die Person, Erster Halbband (Tübingen 1970); *E. Blechschmidt*, Die Stoffwechselfelder des menschlichen Eis: Z. Geburtsh. Gynäk. 168 (1968) 143; *F. Böckle*, Antikonzeption u. Nidationshemmung in katholisch-theologischer Sicht, in: *R. Kepp – H. Koester* (Hg.), Empfängnisverhütung aus Verantwortung (Stuttgart: Thieme 1968); *G. K. Döring*, Das Abtreibungsproblem heute: Dtsch. Ärztebl. 12

(1971) 864; *St. S. B. Gilder*, Therapeutischer Abort in Großbritannien: Dtsch. Ärztebl. 1 (1971) 30; *E.-W. Hanack*, Künstliche Eingriffe in die Fruchtbarkeit: Arzt und Recht (1968) 42; *H. Husslein*, Gedanken zum Abortusproblem: Dtsch. Ärztebl. 32 (1971a) 2247; *H. Husslein*, Legaler und illegaler Abort. Bericht über eine Arbeitstagung der WHO: Fortschr. Med. 89 (1971b) 781; *R. Kepp*, Ärztliche und rechtliche Gesichtspunkte zur Schwangerschaftsunterbrechung und Sterilisierung: Med. Welt 35 (1963) 1702; *H. Kirchhoff*, Stellungnahme deutscher Frauenärzte zum Problem der Schwangerschaftsunterbrechung im Rahmen der Strafrechtsreform: Dtsch. Ärztebl. 20 (1971) 1481; *K. Knörr*, Möglichkeiten und Konsequenzen der pränatalen Diagnostik kongenitaler Anomalien: Geburtsh. und Frauenheilk. 31 (1971) 614; *H. Koester*, Zum Beginn der Schwangerschaft und des embryonalen Lebens, und: Diskussion zu Vortrag *F. Böckle*, in: *R. Kepp – H. Koester* (Hg.), Empfängnisverhütung aus Verantwortung (Stuttgart: Thieme 1968); *H. Koester*, Wann beginnt das individuelle Leben?: Arch. Gynäk. 211 (1971) 412; *A. Lexer u. H. Eymer*, zit n. *H. Uebermuth*, Chirurgische Erkrankungen als Indikation zur Schwangerschaftsunterbrechung: Zbl. Gynäk. 80 (1958) 1231; *L. Loeffler*, Recht auf Leben in ärztlicher Sicht: RdJ. 11 (1963) 289; *M. Mall-Haefeli*, Indirekte Geburtenregelung, in: Schweiz. Rundschau 64 (1965) 152; *M. Mall-Haefeli*, Die sozial-medizinische Abteilung am Frauenspital, in: 100 Jahre Geburtshilfe und Gynäkologie in Basel (Basel: Schwabe 1970); *Th. Maunz, G. Dürig u. R. Herzog*, Grundgesetz (Kommentar). Loseblatt-Sammlung (Stand v. Sept. 1970); *H. L. Nadler u. A. B. Gerbic*, Role of Amnicentesis in the Intrauterine Detection of Genetic Disorders: New Engl. J. Med. 11 (1970) 596; *H. Naujoks*, Leitfaden der Indikationen für Schwangerschaftsunterbrechung (Stuttgart: Enke 1954); *P. C. Paulus*, Medizinisch-theologischer Arbeitskreis, Freiburg/Brg. (Pers. Mitteilung); *A. Pünkösdi*, Schwangerschaftsunterbrechung in Ungarn, zit. n. Dtsch. Ärztebl. 8 (1971) 568; *E. Rawes*, Congenital Rubella: The significance of virus persistence: Progr. Medic. Virology 10 (1968) 238; *R. Schmitt*, Geburtenregelung und Strafrecht: FamRZ 10 (1970) 530; *G. Schwalm*, Über den Beginn des menschlichen Lebens aus der Sicht des Juristen, in: *M. Brandl* (Hg.), Der Beginn des Lebens (Stuttgart, New York 1969); *W. Sieveking*, Schein und Wahrheit im „Abtreibungsparadies": Dtsch. Ärztebl. 38 (1969) 2618; *A. Wimmer*, Schutz des werdenden Lebens im kommenden Strafrecht: Der katholische Gedanke (Regensburg 1970); *K. H. Wrage u. Mitarb.*, Denkschrift zu Fragen der Sexualethik. Kommission der Ev. Kirche in Deutschland (Gütersloher Verlagshaus 1971); *F. Zimmer*, Der Beginn des individuellen Lebens und der Schwangerschaft aus biologischer Sicht, in: *M. Brandl* (Hg.), Der Beginn des Lebens (Stuttgart, New York 1969).

Franz Henrich

Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft

Ihr Beitrag zu einem pluralen und kooperativen System der Erwachsenenbildung

I. Vorbemerkungen

Über Notwendigkeit und Bedeutung der Erwachsenenbildung finden sich in der deutschen Bildungsdiskussion „viel hehre Worte". Trotz aller schönen Papiere, Bildungspläne, Reden, Parteiprogramme und Regierungserklärungen ist die Erwachsenenbildung weiterhin das Stiefkind schlechthin der Bildungspolitik. Schon seit mehr als einem Jahrzehnt gibt es in der Erwachsenenbildung den „Numerus clausus", d. h. sie kann aus Finanz-, Personal- und Raumnot nur einen Bruchteil dessen anbieten, was von Millionen erwachsener Bürger zu Recht gefordert wird.

Die Erwachsenenbildung stellt mit Befremden fest, daß andere Bereiche des Bildungswesens – Schule, Hochschule und neuerdings auch Vorschule – in unglaublicher Weise bevorzugt werden. Die finanziellen Forderungen für diese drei Bereiche werden von Jahr zu Jahr derart ins Utopische hochgeschraubt, daß für die Erwachsenenbildung nicht einmal mehr das Existenzminimum zur Verfügung steht. Würde man die Kosten nur für ein kleines Universitätsinstitut z. B. in Höhe von 5,5 Millionen DM einmal streichen und in Bayern der Erwachsenenbildung zur Verfügung stellen, so bedeutete dies eine Erhöhung der staatlichen Zuschüsse für die Erwachsenenbildung um 100 %. Für diesen Bildungsbereich gibt es jedoch keine Lobby in den Massenmedien, leider auch nicht in den Parlamenten [1].

Dabei wächst angesichts der Umwälzungen auf allen Gebieten von Tag zu Tag die Dringlichkeit, dem Erwachsenen nicht nur bei den steigenden Leistungsanforderungen und dem härter werdenden Konkurrenzdruck in der Berufswelt beizustehen, sondern ihn auch „fähig zu machen, den mannigfachen und sich verändernden Anforderungen der persönlichen Lebensführung zu entsprechen und den Belastungen aus den gesellschaftlichen Rollen gewachsen zu sein" [2]. Größere Freizeit und höhere Lebenserwartung unterstreichen noch die Dringlichkeit.

Neben den Volkshochschulen waren es vornehmlich Gewerkschaften und Kirchen, die sich in den vergangenen Jahrzehnten der Erwachsenenbildung angenommen haben; Parteien, Bauernverbände und Wirtschaftsorganisationen kamen hinzu. Diese Arbeit

[1] Im Jahr 1971 wurden in Bayern pro Einwohner –,48 DM für die Erwachsenenbildung ausgegeben, pro Wahlberechtigten wurden 2,50 DM als Wahlkampf-Kostenerstattung an die Parteien bezahlt.

[2] „Erklärung zur Bedeutung und Aufgabenstellung der Erwachsenenbildung" des Bildungsausschusses der Katholischen Akademie in Bayern vom 12. Mai 1971.

wurde und wird zum überwiegenden Teil aufgrund persönlicher und ehrenamtlicher Initiativen geleistet. Die diese Initiativen fördernden Organisationen haben erhebliche Mittel für die Sachkosten, für eine kleine Zahl von Hauptamtlichen sowie für die notwendigsten Räume zur Verfügung gestellt. Es ist erfreulich, daß wenigstens diese gesellschaftlichen Gruppen den Akzent ihrer Bemühungen verstärkt auf die Erwachsenenbildung gelegt haben.

II. Ein plurales und kooperatives System der Erwachsenenbildung

Sowohl der „Strukturplan für das Bildungswesen" des Deutschen Bildungsrats (1970) wie auch der „Bildungsbericht '70" der Bundesregierung (1970) als auch die letzte Fassung des „Bildungsgesamtplans" der Bund-Länder-Kommission für Bildungsplanung (beschlossen am 18. 10. 1971) gehen in ihren Vorschlägen von der historisch gewachsenen *Realität* der Erwachsenenbildung aus. Diese Realität zeigt eine Pluralität von Initiativen, Trägern, Institutionen und Angeboten. Auf Landesebene gibt es in Bayern acht große „tragende Säulen" der Erwachsenenbildung (je ein Vertreter gehört dem am 18. 2. 1971 konstituierten Fachbeirat für Erwachsenenbildung beim Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus an):

1. Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Erwachsenenbildung Bayern (AEEB),
2. Bayerischer Bauernverband (BBV),
3. Bayerischer Volkshochschulverband (BVV),
4. Bildungswerk der Bayerischen Wirtschaft (BBW),
5. Deutsche Angestellten-Gewerkschaft (DAG), Landesverband Bayern,
6. Deutscher Gewerkschaftsbund (DGB), Landesbezirk Bayern,
7. Katholische Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern (KLE),
8. Kontaktkreis der politischen Akademien in Bayern.

Die Vorschläge zur Erwachsenenbildung im Strukturplan des Bildungsrats sehen ein Angebot vor, welches sich „rasch und elastisch auf die sich wandelnden Anforderungen an die Teilnehmer und deren zugleich sich ändernde Ansprüche einzustellen" vermag, „um so mit der Dynamik der gesellschaftlichen Entwicklung Schritt zu halten". Diese Beweglichkeit des Angebots werde „begünstigt durch die Offenheit für freie gesellschaftliche Initiativen und durch das Nebeneinander von staatlicher, kommunaler, privater, ‚verbrauchernaher' Trägerschaft" [3]. An anderer Stelle des Strukturplans

[3] Strukturplan, S. 201. Die vom Deutschen Bildungsrat hier aufgeführte Bezeichnung der Trägerschaft als „staatlicher, kommunaler, privater" zeigt, daß man sich nicht von alten Denkschablonen zu lösen vermochte. Die großen Erwachsenenbildungseinrichtungen der oben aufgeführten gesellschaftlichen Gruppen fühlen sich durch die Bezeichnung „privat" in ihrem Beitrag für die Erwachsenenbildung mißverstanden. Die Einrichtungen in der Trägerschaft gesellschaftlicher Gruppen sind freigemeinnützig, legen dem Staat gegenüber Rechenschaft ab und erbringen ein der Gesamtgesellschaft dienendes Angebot. Die Bezeichnung „privat" enthält gewollt oder nicht eine Abqualifizierung, die durch die Sache nicht gerechtfertigt ist.

(S. 200) ist von der „Herstellung eines gleichmäßigen und passenden regionalen Bildungsangebots" durch ein Zusammenwirken staatlicher, kommunaler und privater Träger die Rede, „sowohl im Interesse einer allseitigen Förderung und Orientierung der Teilnehmer als auch zur Gewährleistung der bestmöglichen Ausnutzung der vorhandenen Kapazitäten".

Doch dieses erstrebte Zusammenwirken verschiedener Träger der Erwachsenenbildung fordert Voraussetzungen, zumindest als annäherungsweise Übereinstimmungen, die erst geschaffen werden müssen: über das Verständnis von Erwachsenenbildung, die Abgrenzung des Feldes der Erwachsenenbildung, die Qualitätsmerkmale fachlicher und didaktischer Art, die Gleichwertigkeit der nicht gleichartigen Angebote verschiedener Träger, die Bereitschaft zu Kooperation, thematischer Koordinierung und freiwilliger Arbeitsteilung, über das Organisationsmodell und eine entsprechende Entscheidungsform, die die Kooperation und Koordination erst ermöglichen. Die wichtigste Voraussetzung aber ist, daß die verschiedenen Träger sich wirklich kennen und sich gerade in der Verschiedenheit ihrer Arbeit voll anerkennen. Aus der Geschichte kommende, nicht mehr zutreffende Vorstellungen von der Erwachsenenbildungsarbeit des anderen sollten langsam korrigiert werden; leider sind sie immer noch wirksam und behindern sehr die Kooperationsmöglichkeiten. Andere Schwierigkeiten kommen aus der Verschiedenheit der Bilder von Mensch, Welt, Gesellschaft, politisch-sozialer Ordnung usw., die für jede Bildungsarbeit grundlegend sind. Diese Unterscheidungen dürfen nicht nur schweigend toleriert, sondern müssen verstanden und in ihrer jeweiligen Bedeutung für das Ganze der gemeinsamen Ordnung anerkannt werden. Erwachsenenbildung in unserem freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat ist einer der Bereiche, auf lange Sicht vielleicht der wichtigste, in dem trotz solcher Unterschiede der Standpunkte und Meinungen das Zusammenleben erfahren, geübt und gesichert werden muß, bis zur Einübung der Regeln offener und rückhaltloser Auseinandersetzung.

Es ist einsichtig, daß diesem Auftrag der Erwachsenenbildung ein Modell der gegenwärtigen und zukünftigen Gesellschaft zugrunde liegen muß, welches die Kooperation von verschiedenen Trägern erst ermöglicht und als unentbehrlich erweist, nämlich das demokratische Modell. Nun gibt es aber *eine* Vorstellung von Gesellschaft, die sich als die *vorzüglich* demokratische versteht. Sie beansprucht den konsentischen Kern, den Kern der Übereinstimmung einer demokratischen Gesellschaft schon darzustellen[4] oder doch das konsentische Maß zu setzen, von dem aus die Entfernung anderer Vorstellungen und Gruppen von der Mitte zu bestimmen ist. Diesen entfernteren Gruppen wird zwar nicht ihre Daseinsberechtigung abgesprochen, sie werden aber an den Rand verwiesen. Diese Verweisung drückt sich am deutlichsten in der Charakterisierung als „nichtöffentlich", als „privat" aus. Förderungswürdig seien diese nur insoweit, als sie

[4] Z. B. aufgrund einer direkten oder indirekten kommunalen Trägerschaft einer Volkshochschule und der damit gegebenen Zusammensetzung eines Kuratoriums.

sich an die vom „vorzüglich demokratischen Modell" gesetzte Begrenzung halten[5]. Was darüber hinausgeht, wird als gruppenspezifisches Partialinteresse, als Verbandsegoismus, als für die Gesamtgesellschaft unerheblich abqualifiziert. Worum geht es dabei?

Lassen wir einmal Bereiche wie politische Information im engeren Sinn (Institutionenkunde), Vermittlung von Fertigkeiten (Stenografie, Sprachen), berufsspezifische Bildungsangebote u. a. außer acht, so wird sichtbar, daß der Erwachsenenbildung in unserer Gesellschaft als wichtigste verbindende Aufgabe die Herstellung, Sicherung und Erweiterung des demokratischen Konsenses zukommt. Konsens ist zu verstehen als die Übereinkunft über Grundhaltungen und Grundwerte, die von den gesellschaftlichen Gruppen, den politischen und sozialen Partnern gegenseitig vorausgesetzt werden müssen, wenn demokratische Ordnung und Verfahrensweisen gesichert sein sollen. Es bedarf keines Beweises und es ist durch die geschichtliche Erfahrung vielfach erhärtet, daß Grundfragen der politischen Ordnung auch die Übereinkunft über anthropologische Grundverhalte und also sittliche Wertvorstellungen mit einschließen. Der Konsens reicht somit über die politischen Leitbilder weit hinaus. Die entscheidenden Anstöße zu einer integrierenden Bewußtseinsbildung und damit zur Erlangung des Konsenses sind in einer Demokratie gerade in Zeiten des Umbruchs immer neu von der Gesellschaft selbst zu erbringen, also u. a. auch von den verschiedenen Institutionen der Erwachsenenbildung. Eine Gesellschaft wie die unsere fordert deshalb geradezu ein plurales und konkurrierendes, nicht ein monopolartiges, den Wettbewerb ausschließendes System der Erwachsenenbildung.

Soll die oben beschriebene Aufgabe gelingen, müssen die Träger der Erwachsenenbildung in einen partnerschaftlichen, kooperierenden Austausch treten. Partnerschaft und Kooperation haben aber als Voraussetzungen die Anerkennung der vollen Gleichberechtigung und Gleichrangigkeit aller, die Übereinkunft über gemeinsame Vorhaben und über geteilte Aktivitäten, die gegenseitige Kenntnis des je Besonderen beim Partner und dessen Anerkennung[6]. Keine Gruppe der Gesellschaft, kein Träger der Erwachsenenbildung, auch kein quasi-staatlicher oder kommunaler, kann angesichts des spezifischen Bildungsauftrags der Erwachsenenbildung den Anspruch erheben, das Ganze zu repräsentieren. Sie alle sind Reduktion des Ganzen auf die je eigenen Aufgaben, Bedürfnisse, Interessen, Sichtweisen und Denkhorizonte. Sie setzen, das zeigen die Programme, jedenfalls ganz verschiedene Prioritäten. Wenn es dafür eines Beweises bedarf, so vergleiche man hierzu die Studie über den „Stand der Erwachsenenbildung in Bayern"[7] und darin die thematischen Schwerpunkte der einzelnen Erwachsenenbil-

[5] Vgl. die gesetzliche Regelung der Erwachsenenbildung in Hessen vom 12. Mai 1970.

[6] Vgl. zum Ganzen: Felix Messerschmid, Katholische Erwachsenenbildung im Gesamtbildungssystem, in dieser Zschr. 186 (1970) 81–92.

[7] Staatsinstitut für Bildungsforschung und -planung, Stand der Erwachsenenbildung in Bayern. Empirisch-statistische Analyse einer kritischen Bestandsaufnahme der Erwachsenenbildung in Bayern, bearb. von Dr. Johannes-Jürgen Meister, München 1971. (Die Studie basiert auf den statistischen Unterlagen des Jahrs 1968.)

dungsträger. Von diesen Voraussetzungen her ergibt sich für alle Erwachsenenbildungsmaßnahmen die Notwendigkeit, sich sowohl durch ein qualifiziertes und stimmiges Bildungskonzept als auch durch ein praktikables Kooperationsmodell überzeugend als leistungsfähig darzustellen.

Darum also geht der Streit: Ob *alle* Träger der Erwachsenenbildung gleichberechtigt und gleichrangig partnerschaftlich kooperierend und arbeitsteilig ein modernes und leistungsfähiges plurales Erwachsenenbildungssystem aufbauen sollen oder ob *einem*, dem direkt oder indirekt kommunalgebundenen Träger, der Volkshochschule, eine derartige Priorität in der staatlichen Einschätzung und öffentlichen Bezuschussung eingeräumt werden soll, daß die Arbeit der anderen bestenfalls noch als schmückendes demokratisches Beiwerk Bestand haben könnte. Angesichts unserer pluralistischen Gesellschaft, die doch sonst immer stark hervorgehoben wird, sollte ein plurales System der Erwachsenenbildung gar keiner eigenen Rechtfertigung bedürfen. Das Angebot der verschiedenen Träger dient ja gerade der Überwindung der Gruppenisolierung, ist ja ein Beitrag zur Herstellung der Übereinstimmung im Fundamentalen, die immer erneut gefunden werden muß.

Man kann die vorhandenen Spannungen einer Gesellschaft übertünchen wollen mit dem Idealgemälde einer Volkshochschule, in der angeblich alle Gruppeninteressen integriert sind[8]; man kann diese Spannungen auch brutal brechen, indem man ein Einheitsmodell erzwingt und für Nichterwünschtes einen Aushungerungsprozeß einleitet[9]. Natürlich erhebt der Deutsche Volkshochschulverband nicht förmlich einen Monopolanspruch, aber in der Sache wird ein Anspruch erhoben, der einem Monopolanspruch gleichkommt, wenn die Forderungen nach Sonderstellung und Sonderrechten der Volkshochschulen derart überzogen werden, wie zuletzt beim 5. Deutschen Volkshochschultag im November 1971 in Köln geschehen.

Dort sprach Hans-Jochen Vogel im Auftrag des Deutschen Städtetags davon, daß die von den Gemeinden und Landkreisen getragenen Volkshochschulen „als kommunale Einrichtung der Daseinsfürsorge" und „wichtige Selbstverwaltungsaufgabe der Gemeinden" in einem „Gesamtsystem der Erwachsenenbildung geistiges, pädagogisches und organisatorisches Zentrum bleiben" müßten. „Sondereinrichtungen einzelner Gruppen werden dann ergänzenden Charakter haben."[10] Und in den in Köln verabschiedeten „Leitlinien für die Volkshochschulen"[11] wird ohne Umschweife die Kommunali-

[8] Vgl. hierzu diverse Äußerungen von Josef Baudrexel, dem Vorsitzenden des Bayerischen Volkshochschulverbands, in: Das Forum. Zeitschrift der Volkshochschulen Bayerns. – Dem Verfasser liegt daran, hier zu differenzieren. Während in kleinen Städten oder Landkreisen die Volkshochschulen zum Teil wirklich noch in guter Nachkriegstradition allen Kräften der Gesellschaft Platz zur Mitarbeit bieten, ist in den meisten Großstädten angesichts der Volkshochschul-Programme nur noch von einer formalen Gremienintegration zu sprechen; die Programme scheinen nach der jeweils herrschenden politischen oder ideologischen Strömung eingefärbt.

[9] Vgl. die derzeitige gesetzliche Regelung der Erwachsenenbildung in Hessen.

[10] Vgl. FAZ, 5. Nov. 1971, Nr. 257, S. 12 f.

[11] Vgl. FAZ, 9. Nov. 1971, Nr. 260, S. 22. – Diese „Leitlinien für die Volkshochschulen" erscheinen in: Volkshochschule im Westen, H. 6, 1971, 251 f. als „Sieben Leitsätze zur Bildungspolitik".

sierung der Erwachsenenbildung gefordert[12] sowie gegen die im Bildungsgesamtplan vereinbarte Umschreibung der öffentlichen Aufgabe als „Förderung der Erwachsenenbildung" Stellung genommen[13]. Von der öffentlichen Hand wird gefordert, daß sie vorrangig „die gesetzlichen und finanziellen Voraussetzungen für ein jedem Bürger zugängliches ... Volkshochschulangebot zu schaffen" habe. „Das Verhältnis zwischen öffentlichen und den anderen Trägern der Weiterbildung kann nur unter diesen Voraussetzungen gesetzlich geregelt werden." [14] Der bayerische Kultusminister Hans Maier war in der prominenten Rednerliste von Köln[15] der einzige, der sich zum Fürsprecher auch der freien, von gesellschaftlichen Gruppen getragenen Erwachsenenbildung machte und klar zum Ausdruck brachte, „daß öffentlich-rechtliche Organisationsformen ... im Gefüge der Erwachsenenbildung keine dominierende Rolle spielen sollten" [16].

Nur ein paar Beispiele dafür, wie sich die Volkshochschulen selbst darstellen, selbst einschätzen, sollen hier erwähnt werden: Schon 1960 unterschied Hellmut Becker zwischen „gebundener" und „verbindender" Erwachsenenbildung[17]. Die freie Erwachsenenbildung der gesellschaftlichen Gruppen nannte er „gebunden", die der Volkshochschulen „verbindend". 1969 nennt er in einem Aufsatz die Volkshochschule „pädagogisches Zentrum", „Mittelpunkt der Erwachsenenbildung"; sie sei die einzige, die *nur* der Erwachsenenbildung diene; alle anderen Träger vertreten nach H. Becker entweder Verkündigungsinteressen, Produktionsinteressen, politische, berufliche oder Verbandsinteressen[18]. Es wäre schön, wenn ein um die deutsche Bildung so verdienter Mann wie H. Becker einmal zur Kenntnis nehmen würde, daß auch die gesellschaftlichen Träger der Erwachsenenbildung Institutionen geschaffen haben, die ausschließlich der Erwachsenenbildung dienen.

Das Selbstverständnis der Volkshochschulen ist ihre ureigene Sache, solange damit nicht der Versuch der Abqualifizierung der Arbeit anderer Träger verbunden ist. Dazu kann man leider unter den Namen Hellmut Becker, Karlheinz Klugert, Kurt Meißner und Walter Mertineit einiges in den letzten Jahren lesen. Da wird die Volkshochschule dargestellt als der „harte Kern der Erwachsenenbildung", als der „neutrale, öffentliche, nicht gruppenegoistische natürliche Mittelpunkt der Erwachsenenbildung". Die ande-

[12] „1. Weiterbildung ist eine öffentliche Aufgabe und Teil des Bildungssystems. Sie gehört zu den Pflichtaufgaben der Gemeinden ..."

[13] Bildungsgesamtplan, 18. Okt. 1971, II C/2: „Ziele: Förderung des Auf- und Ausbaues eines Weiterbildungssystems zu einem Hauptbereich des Bildungswesens als öffentliche Aufgabe ... Die nichtöffentlichen (freien) Träger werden bei entsprechender Leistung gleichberechtigt an allen Maßnahmen und Einrichtungen sowie an der öffentlichen Förderung beteiligt."

[14] Punkt 6 der „Leitlinien für die Volkshochschulen" vom 5. Deutschen Volkshochschultag in Köln.

[15] Es sprachen: Gustav Heinemann, Hildegard Hamm-Brücher, Hans-Jochen Vogel, Hellmut Becker u. a.

[16] Volkshochschule im Westen, H. 6, 1971, 244 f.

[17] H. Becker, Zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung (Zum Gutachten des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen), in: Christ und Welt, 7. April 1960.

[18] H. Becker, Bildung und Bildungschancen außerhalb der Schulen in der gegenwärtigen Gesellschaft, in: Universitas 24 (1969) H. 5, 483.

ren Träger werden mit negativen Akzenten versehen, mit Floskeln wie Konfessionsschule, Indoktrination, die negative Assoziationen auslösen sollen. Oder man geht frontal gegen den Pluralismus an mit Formulierungen wie „Parzellierung öffentlicher Aufgaben", „Auflösung der Gesellschaft", „pluralistischer Integralismus", „Desintegration unserer Gesellschaft" usw. Heinz-Udo Hansen beurteilt dies so: „Der ‚bedenkenlose' Hochmut und die angesichts der Praxis kaum zu übertreffende Selbstüberschätzung wird hier besonders deutlich. Während Volkshochschulen augenscheinlich Musterfälle perfekter Andragogik sind, geborene Repräsentanten von öffentlicher Bildung, bleibt als ‚Rest' der Egoismus einzelner Gruppen, die sich vor der Öffentlichkeit als Kontrollinstanz fürchten!" [19]

Ein herausragendes Beispiel an unbewiesenen Behauptungen und Unterstellungen bildet eine Erklärung des Volkshochschulverbands Baden-Württemberg vom 23. März 1971 gegen eine gleichrangige und gleichberechtigte Behandlung anderer Erwachsenenbildungsträger in einem geplanten Erwachsenenbildungsgesetz; Offenheit für alle Bürger, öffentliche Kontrolle und Freiheit der Lehre werden ausschließlich als Merkmale der Volkshochschularbeit bezeichnet [20]. Auf der gleichen, die Arbeit der gesellschaftlichen Träger abqualifizierenden Linie bewegen sich Äußerungen des Leiters der Nürnberger Volkshochschule, Paul Dreykorn [21]. Solche Äußerungen sind zahllos und spitzen sich in der letzten Zeit zu. Bedauerlich ist, daß sich auch der Deutsche Städtetag 1969 sehr undifferenziert auf diese Volkshochschul-Ideologie festgelegt hat. Wenn schon die Kommunen in Bayern entgegen dem Verfassungsauftrag (Bayer. Verfassung, Art. 83,1 und 139) ihre Zuschüsse fast ausschließlich den Volkshochschulen zukommen lassen [22], dann sollten sie wenigstens der Erwachsenenbildung in der Trägerschaft gesellschaftlicher Gruppen eine Abqualifizierung ihrer Arbeit ersparen; denn diese bestreiten nicht nur den größeren Teil des Gesamtangebots der Erwachsenenbildung, sondern bringen auch ein Mehrfaches im Vergleich zu den staatlichen Zuschüssen an Eigenmitteln auf.

Schon Anfang der 60er Jahre gab es eine heftige Diskussion über die unselige und untaugliche Unterscheidung „freier" und „gebundener" Erwachsenenbildung. Karl

[19] Vgl. Zum Ganzen: H.-U. Hansen, Erwachsenenbildung ohne Pluralismus? Anmerkungen zur Position des Volkshochschulverbands, in: Programmhefte September-Dezember 1970 der Kommende, Sozialinstitut des Erzbistums Paderborn in Dortmund-Brackel, 19–28.

[20] Information der Bundesarbeitsgemeinschaft für Kath. Erwachsenenbildung, Bonn, Nr. 49, 1971, 1–5.

[21] P. Dreykorn, Bildungszentrum Mittelpunkt der Erwachsenenbildung in Nürnberg. Zum 50. Geburtstag der Volkshochschule Nürnberg, September 1971, S. 1: „Der öffentlich kontrollierten, pluralistisch und objektiv orientierten, wissenschaftlich und pädagogisch fundierten Erwachsenenbildungseinrichtung (volkshochschulgemäßer Art) kommt deshalb eine *zentrale bildungspolitische Stellung* zu. Nur sie gewährleistet reflektiert-kritischen und von Sonderinteressen jeglicher Art freien Zugang zu Einzelbereichen und -phänomenen, der ebenso auf Gesamtordnungen wie auf Toleranzhaltungen zielt."

[22] Vgl. Stand der Erwachsenenbildung in Bayern, S. 32, Tabelle 5: Öffentliche Förderungsmittel 1968. Von den Erwachsenenbildungszuschüssen der Gemeinden gingen 95,67 %, von denen der Landkreise 97,19 % an die Volkshochschulen.

Forster wurde damals heftig befehdet wegen seines Aufsatzes „Konfessionelle oder neutrale Erwachsenenbildung?“ [23] Ein Jahrzehnt ist darüber vergangen; die für die Erwachsenenbildung fruchtlose Diskussion über die je größeren Vorzüge des „verbindenden“, kommunalgebundenen Trägers der Erwachsenenbildung gegenüber den freien, im Sprachgebrauch der Volkshochschulen „gebundenen“ Trägern der Erwachsenenbildung wird mit verstärkter Heftigkeit geführt. Es war Waldemar von Knoeringen, der im März 1971 zu diesem Einteilungsmodus erklärte: „‚Frei‘, das waren die Volkshochschulen, die für sich die Überparteilichkeit und weltanschauliche Neutralität in Anspruch nahmen, und die ‚gebundenen‘, das waren die Bildungswerke der Kirchen, der Verbände, der Parteien. Es wäre ernster Überlegung wert, ob diese etwas unglücklichen Bezeichnungen in Zukunft bleiben sollen. Sie treffen den tatsächlichen Sachverhalt nicht mehr. Der Begriff ‚gebunden‘ scheint mir in mißverständlich abwertender Weise dem ‚frei‘ gegenüberzustehen.“ [24]

Man kann den Katalog der Gründe für die Pluralität der Erwachsenenbildungsträger erweitern; dies soll nur stichwortartig geschehen: es geht um Erwachsene, das scheint man gern zu übersehen, nicht um Kinder in der Grundschule; es geht um Erwachsene, die schon Vorentscheidungen getroffen, Bindungen personaler Art eingegangen sind, sich auf Wertorientierungen festgelegt haben. Dies ist von eminenter Bedeutung für einen auf Vertrauen angewiesenen kommunikativen Lernprozeß, der ja darauf ausgerichtet ist, den Erwachsenen vor dem Schicksal einer Nummer in der anonymen Masse zu bewahren und ihn fähig zu machen, in der vielfältig zergliederten Gesellschaft zu bestehen und seinen Beitrag zur Integration zu leisten. Erwachsene müssen die Freiheit haben, auszuwählen. Denn es geht um mehr als Information in der Erwachsenenbildung, es geht auch um Meinungsbildung, um Wertorientierungen, um Lebenshilfe, vielleicht sogar um ethische Normen und die Sinnfrage. Aber das Hauptargument ist einfach die plurale Verfaßtheit dieser Gesellschaft. Stimmt für die Erwachsenenbildung das Wort nicht mehr, „daß man mit Konflikten leben muß“? Hans-Udo Hansen schreibt in seinem schon angeführten Artikel (S. 27): „Es ist ein Rückfall in schlimmste obrigkeitsstaatliche Tendenzen, dem Bürger dekretieren zu wollen, was für ihn die adäquate Form der Erwachsenenbildung sei.“

Dabei sind die Aufgaben für die Erwachsenenbildung insgesamt so riesengroß, daß ein Träger allein dieses Feld überhaupt nicht bewältigen kann, ja noch nicht einmal allen Trägern gemeinsam wird dies in den nächsten zehn Jahren gelingen können. Die Alternative zum pluralen und kooperativen System ist ein gewaltiges kommunales oder staatliches Monopol ohne Wahlfreiheit, das klassische Feld einer weiteren Manipulationsgefahr. Hoffentlich laufen die heftigen Angriffe auf ein plurales System der Erwachsenenbildung letztlich nicht darauf hinaus, daß man den Meinungspluralis-

[23] In: Erwachsenenbildung, H. 2, 1963, 59–69.

[24] W. v. Knoeringen, Reformprobleme der Erwachsenenbildung, Rede-Manuskript vom Erwachsenenbildungs-Kongreß der bayerischen SPD am 28. März 1971 in Nürnberg, S. 9.

mus einschränken will. Bedeutet das Volkshochschulmodell wirklich mehr Demokratie? Arbeiten quasi-staatliche Monopole wirklich effizienter? Die kritische Haltung gegenüber Meinungsmonopolen in Presse und Rundfunk sollte sich auch auf das Gebiet der Erwachsenenbildung, auf Bildungsmonopole erstrecken. Niemand denkt daran, die von den Volkshochschulen bisher „behandelte Thematik durch neue Institutionen oder neue Zuständigkeiten einzuschränken“ [25]. Niemand will der Volkshochschule übel, ihre Funktion ist nicht ersetzbar. Kein Träger kann ihre Arbeit leisten, niemand will ihren finanziellen Besitzstand beschneiden. Was die gesellschaftlichen Träger der Erwachsenenbildung fordern, ist ihre gleichberechtigte Anerkennung und öffentliche Bezuschussung bei gleichwertiger Leistung.

Die Forderung nach einem pluralen System der Erwachsenenbildung ist nur aufrechtzuerhalten, wenn damit die Bereitschaft und Verpflichtung zu einer institutionalisierten Kooperation verbunden ist. Dieser im Bildungsgesamtplan vom 18. Oktober 1971 (II C/2–II C/4) verankerten prinzipiellen Konzeption ist voll zuzustimmen, auch der Bestimmung, daß die Zuwendung öffentlicher Gelder von der Mitarbeit in Kooperationsgremien abhängig gemacht wird. Die nicht-kommunalgebundenen Träger der Erwachsenenbildung in Bayern haben sich in den von ihnen gemeinsam verabschiedeten „Grundsätzen für ein Bayerisches Erwachsenenbildungsgesetz“ eindeutig zur Kooperation bereit erklärt [26].

Abgesehen von dem berechtigten Wunsch der öffentlichen Hand, daß ihre Zuschüsse so effizient wie möglich verwendet werden, hat der Bürger auf der lokal-regionalen Ebene einen Anspruch auf umfassende Information über das Angebot der Erwachsenenbildung. Es müssen mindestens halbjährlich Erwachsenenbildungsverzeichnisse mit dem Gesamtangebot der Veranstaltungen aller Träger, geordnet nach Sachgebieten, erstellt werden. Dazu ist die in freier Selbstverwaltung zu geschehende Einrichtung eines lokal-regionalen Kooperationsgremiums (auf Stadt- oder Landkreisebene) erforderlich, in dem sich alle Träger, die Volkshochschulen eingeschlossen, in gleichberechtigter Partnerschaft zusammenfinden. Unterstützt und gefördert von der öffentlichen Hand richtet dieses Selbstverwaltungsgremium eine Geschäftsstelle ein mit einem hauptamtlichen Geschäftsführer. Es ist dringend von einem staatlichen oder kommunalen Koordinator abzuraten. Die Rechtsform der Kooperation könnte die des eingetragenen Vereins sein.

Vorbildliches Modell einer solchen Selbstverwaltungskörperschaft ist der Bayerische Jugendring. Erste Erfahrungen eines Kooperationsgremiums der Erwachsenenbildung liegen aus dem Landkreis Meppen vor. Wie aus dessen Satzung ersichtlich, reichen die Aufgaben einer solchen Kooperation bei Wahrung der Eigenständigkeit der Träger weit über die Erstellung eines gemeinsamen Programmhefts hinaus. Kooperation muß

[25] Vgl. die Rede von Hans-Jochen Vogel auf dem 5. Deutschen Volkshochschultag in Köln.

[26] Grundsätze für ein Bayerisches Erwachsenenbildungsgesetz, am 25. Juni 1971 vorgelegt von sechs Verbänden AEEB, BBV, BBW, DAG/Landesverband Bayern, DGB/Landesbezirk Bayern, KLE (s. oben S. 394).

zu Koordination und somit zu thematischer, terminlicher und örtlicher Abstimmung führen[27]. Die zentrale Bearbeitung von Zuschuß- und Statistikfragen könnte für alle Träger eine spürbare Entlastung bringen. Ziel dieser Kooperation muß es vor allem sein, auf der betreffenden lokal-regionalen Ebene im Hinblick auf die Herstellung der Chancengleichheit in der Erwachsenenbildung ein gleichmäßiges Angebot für alle Bewohner aufzubauen.

Dieses Kapitel soll abgeschlossen werden nochmals mit einem Wort Waldemar von Knoeringens: „Wovor wir schon heute warnen wollen, das ist die Vereinheitlichung, Zentralisierung oder verdeckte Verstaatlichung der Weiterbildung. Sinnvoll kann nur eine Ordnung sein, in der die institutionelle Freiheit der Träger gesichert und deren höchste Leistung durch ein arbeitsteiliges Gemeinschaftswerk garantiert ist. Das Gemeinschaftswerk muß jedem freien Träger die Möglichkeit geben, ein offenes Bildungsangebot aus eigener Sicht und eine Aussage auf dem Hintergrund eines bestimmten Menschenbildes zu machen." [28]

III. Der spezifische Beitrag der katholischen Erwachsenenbildung.

Die Fachleute wissen, wie schwierig es ist, Auftrag und Inhalte der Erwachsenenbildung insgesamt zu definieren und abzugrenzen. Noch schwieriger ist es, den spezifischen Beitrag einer Trägergruppe zu umschreiben.

Zunächst, es gibt im strengen Sinn keine katholische Erwachsenenbildung, es sei denn, man gebraucht diese Bezeichnung als Abkürzung für die von Katholiken getragene Erwachsenenbildung, für Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft. Es gibt keine katholische, evangelische oder gewerkschaftliche Erwachsenenbildung, aber es gibt einen Beitrag von katholischen oder evangelischen Christen, von Gewerkschaftlern, von verschiedenen politischen Positionen zur Erwachsenenbildung, einen Beitrag,

[27] Vorläufige Satzung der Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung im Landkreis Meppen, verabschiedet am 28. Juni 1971. Auszüge: „§ 4. Aufgaben der AG sind: 1. Förderung aller Bildungsbemühungen der der AG angeschlossenen Träger. 2. Vertretung der Interessen der AG nach außen. 3. Koordinierung der Bildungsmaßnahmen insbesondere durch: 3. 1. Erstellung einer Gesamtübersicht über Bedarf, Wünsche und Bildungsangebot im Bereich Erwachsenenbildung. Herausgabe eines gemeinsamen Veranstaltungskalenders. 3. 2. Überprüfung der Einzelprogramme mit dem Ziel der thematischen und terminlichen Abstimmung, der Offenlegung der Lücken im Angebot und einer besseren Arbeitsteilung. 3. 3. Information und Beratung über Möglichkeiten der Erwachsenenbildung. 3. 4. Regelung der Nutzung von Gebäuden, Räumen, Lehr- und Lernmitteln für Zwecke der Erwachsenenbildung in Zusammenarbeit mit kommunalen und anderen Instanzen. 3. 5. Austausch von Dozenten und Mitarbeitern sowie von Lehrmitteln unter den Trägerorganisationen. 3. 6. Planung und Durchführung gemeinsamer Veranstaltungen. 4. Erstellung von Richtlinien zur Verteilung kommunaler Zuschüsse. Beschlüsse hierzu erfordern Einstimmigkeit. 5. Wahrung der Interessen der Erwachsenenbildung bei der Planung und Förderung von Bildungszentren und Bildungsstätten. – § 5. Die Zusammenarbeit geschieht unter Wahrung der Eigenständigkeit der Träger. Die Zusammenarbeit soll gegenseitige Melde- und Auskunftspflicht einschließen."

[28] W. v. Knoeringen, Rede-Manuskript vom 28. März 1971, S. 12 f.

in dem sie ihre je eigenen Grundorientierungen und Wertskalen als eine mögliche Meinung zur Lösung individueller oder gesellschaftlicher Probleme in das Gesamtangebot der Erwachsenenbildung einbringen.

So versteht sich Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft oder kurz: katholische Erwachsenenbildung als ein möglicher Beitrag zum Plural möglicher menschlicher Grundentscheidungen und Sinnorientierungen. Es geht ihr als „Werk der Weltverantwortung der Gläubigen“ [29] primär um das Wohl aller Menschen und nicht primär um das Wohl der Kirche. Sie versteht sich als Dienst am einzelnen und der Gesellschaft, nicht als „kirchliche Firmenwerbung oder Funktionärsschulung“. Sie will der gesamten Gesellschaft einen Bildungsbeitrag leisten zur Lösung der großen Lebens- und Sachprobleme. Sie ist nicht Seelsorge, ist nicht Predigt oder Katechese, nicht Pfarrversammlung oder Mitgliederversammlung der Verbände, nicht Schulung der Delegierten in den Katholikenräten zu kirchlichem Apostolat – und kann all dieses nicht ersetzen.

Sie ist vor allem nicht Ideologie und daraus folgernd Indoktrination. Mit Ideologieverdacht belegen den Glauben des Christen ganz allgemein und erst recht den christlichen Vorbehalt gegenüber manchen angeblichen Gewißheiten menschlichen Erkennens gern jene Positionen, die an der Absolutheit menschlicher Autonomie nie Zweifel zugelassen haben. Das Grundphänomen einer religiös fundierten Bildung – der Deutsche Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen wagte 1960 noch davon zu sprechen [30] – ist aber mit dem Ideologiebegriff nicht zu treffen, und Indoktrination wäre der ungeeignetste Weg, die Erfahrung zu vermitteln, daß der Mensch in seinem ganzen Dasein gehalten ist von einer Kraft und Wahrheit, die menschliche Vernunft übersteigt und die für ihn nicht verfügbar ist. In Wirklichkeit ist der Blick auf Gesellschaft, Welt und sich selbst, der sich aus dem reflektierten Glauben ergibt, der denkbar kritischste. Das schließt nicht aus, daß sich christliches Glaubensverständnis in der Geschichte mit mancherlei Ideologien verbunden hat. Dieses Schicksal teilt der Glaube mit höchst respektablen anderen Anschauungen.

Aus diesem Negativ-Katalog geht hervor, daß von Katholiken getragene offene Er-

[29] Felix Messerschmid, a. a. O. 87.

[30] Deutscher Ausschuß für das Erziehungs- und Bildungswesen, Zur Situation und Aufgabe der deutschen Erwachsenenbildung (Stuttgart 1960) S. 20: „Eine Bildung, die den letzten Fragen auswiche, um sich unseren religiösen Konflikten zu entziehen, würde sich damit zugleich den Zugang zu den ursprünglichen Quellen jeglicher Bildung versperren. Religiöse Bildung, sei sie im christlichen Glauben, sei sie in anderen Grundentscheidungen begründet, ist der Kern lebendiger menschlicher Bildung.“ – S. 48 f.: „Der Erwachsenenbildner wird nicht von einem abstrakten Begriff des Menschen ausgehen, sondern seine Hörer in ihrer Wirklichkeit ernst nehmen; er wird dann erkennen, daß sie vielerlei Bindungen an Personen und Gruppen, an Überlieferungen, Lebensformen und Verantwortungen, insbesondere auch an eine letzte Instanz mitbringen, die den Menschen trägt und anfordert. Der Erwachsenenbildner darf es nicht als seine Aufgabe ansehen, solche Bindungen aufzulösen; er kann und soll vielmehr mithelfen, daß seine Hörer fähig werden, Bindungen auf sich zu nehmen. Er wird erkennen müssen, daß die letzte Bindung eines Menschen der tragende Grund auch seiner Bildung ist. Im Bereich der Erwachsenenbildung muß jede ernstliche religiöse oder nichtreligiöse Überzeugung geachtet werden, und zwar nicht nur aus formaler Duldung der Entscheidung des anderen, sondern auch aus der Einsicht in die Notwendigkeit ernstlichen Suchens und entschiedener Bindung.“

wachsenenbildung – nur diese ist hier gemeint, und es wurde schon betont, daß dadurch die interne Bildungsarbeit der Pfarreien, Verbände, Gremien nicht überflüssig wird – sich grundsätzlich ohne Einschränkung an die Gesamtgesellschaft wendet. Offenheit der Arbeit sowie Zustimmung zur öffentlichen Kontrolle sind die Voraussetzungen für die Mitgliedschaft einer Institution in der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung und damit für eine öffentliche Bezuschussung. Dabei vertritt die katholische Erwachsenenbildung allerdings die Meinung, daß zum Beispiel Fragen der Anthropologie, der Pädagogik, der Sozialwissenschaften, der Philosophie und Theologie – gestellt von Christen – mindestens nicht weniger bedeutsam für unser aller Dasein sind als entsprechende Fragen, Antworten, Standpunkte anderer Gruppen im Bildungsgeschehen, seien es die der Humanisten, Agnostiker, Liberalen, Marxisten, Wissenschaftsgläubigen usw., um es bei solch groben Umschreibungen zu belassen. Die Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft ist nicht kirchliche Erwachsenenbildung, sie ist nicht Funktion der Amtskirche, sondern Initiative der Bezugsgruppe Katholiken, die in rechtsfähigen und unabhängigen Institutionen, unterstützt von der Amtskirche, organisiert sind. Diese Erwachsenenbildungsinstitutionen und deren Kuratorien sind so einfach oder so schwer zu manipulieren wie die anderen Erwachsenenbildungsinstitutionen auch.

Katholische Erwachsenenbildung versucht auf der lokalregionalen Ebene in das Gesamtangebot aller Träger einen eigenen thematischen Akzent einzubringen. Waldemar von Knoeringen sagte kurz vor seinem Tod: „Die humane Bildung in einer total verwalteten Welt scheint von einer technokratischen Zweckschulung überdeckt zu sein . . . ; dann wird die Vermittlung neuer Werte und ihre Projektion auf die Realität unserer Gesellschaft zum ersten Gebot freiheitlicher Erwachsenenbildung . . . Die Konsequenz . . . sollte sein, den Akzent im Rahmen der gesamten Weiterbildung verstärkt auf den anthropologischen und gesellschaftspolitischen Gehalt zu legen.“ [31]

Diese Ausführungen von Knoeringens können auch Programm für die katholische Erwachsenenbildung sein. Sie darf entgegen dem vom Strukturplan unter dem Begriff Weiterbildung so sehr geförderten Trend die Erwachsenenbildung nicht nur unter den Perspektiven des Berufs, des materiellen Erfolgs, des Aufstiegs, so wichtig dies ist, sehen, sondern muß die Bildungsbedürfnisse aus den drei großen Lebensbereichen, dem privaten, dem gesellschaftlich-öffentlichen sowie dem der Berufs- und Arbeitswelt im Auge haben. Sie sollte sich nicht nur um den funktionsfähigen Menschen mühen, sondern um die Entwicklung aller seiner Fähigkeiten, auch seiner schöpferischen, ethischen und religiösen Dimensionen. Um so besser für sie, wenn sie zusätzlich zu den allgemeinen Lernmotivationen die Motivation aus dem Glauben, etwa aus dem Gedanken, daß der Mensch von Gott zur Vollendung gerufen ist und beauftragt ist, mit all seinen Talenten zu wuchern, hinzubringen kann.

[31] W. v. Knoeringen, Zweckschulung oder Menschenbildung? in: Der Kochel-Brief, Mitteilungsblatt der Georg-von-Vollmar-Akademie, Kochel am See, 22 (1971) Nr. 2, 17–19.

So hat katholische Erwachsenenbildung inhaltlich vorwiegend nicht jene Fächer im Blick, die mit Leistungsstandards und Effizienzkontrollen zu messen sind; diese leisten wenig bei personal- und gesellschaftsbezogener Bildung. Die Motivation gerade aber für solche Inhalte wird zunehmend größer, obwohl das Bildungsbedürfnis z. B. nach Fragen der Information und Kommunikation, der Ästhetik und Gesundheit, der Religion und Philosophie usw. mühsamer zu wecken ist als im beruflichen Bereich. Beruflicher Aufstieg und materielle Verbesserung sind nicht alles; immer mehr Menschen spüren das. Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft sollte sich also nicht primär beruflicher, berufsspezifischer Fort- und Weiterbildung zuwenden. Das ist nicht ihr Aufgabenfeld, aber ihr Themenangebot sollte, wenn möglich, berufsorientiert sein, vor allem der von den Verbänden inspirierte Programmteil. Auch kann nicht die Vermittlung von Techniken und sonstigen Fertigkeiten wie Stenografie, Maschinenschreiben, Sprachenunterricht, EDV-Kurse spezifischer Auftrag katholischer Erwachsenenbildung sein, auch nicht die systematische Vermittlung von Lernfächern wie Physik, Chemie, Mathematik, Erdkunde usw. Das mag einmal hie und da auftauchen, sollte aber nicht Schwerpunkt sein.

Unabdingbar ist für die katholische Erwachsenenbildung das Prinzip der Freiwilligkeit des Erwachsenen. Sie wendet sich deshalb gegen jeden Versuch einer Verschulung des Erwachsenen. Auch ist sie skeptisch gegenüber Plänen, die Erwachsenenbildung den Hochschulen anzugliedern. Dies käme einer Verstaatlichung der Erwachsenenbildung gleich unter dem Etikett der Verwissenschaftlichung. Damit ist nichts gesagt gegen die unbedingt erforderliche Einrichtung von Lehrstühlen und Studiengängen für die Erwachsenenbildung an den Hochschulen.

Ein kooperatives System der Erwachsenenbildung erfordert Arbeitsteilung, also Konzentration eines Trägers auf bestimmte Sachbereiche, auf ein schwerpunktmäßig reduziertes Angebot. Bei dem grundsätzlichen Recht auf die Gesamtthemenskala könnten es sieben große Themenbereiche sein, die sich vor allem für die Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft anbieten, zusammengefaßt unter der Überschrift „personale, gesellschaftspolitische, berufsorientierte Bildung". Es sollen im folgenden nun stichwortartig diese sieben Themenbereiche inhaltlich umschrieben werden, zeitbedingt und nicht mit dem Anspruch auf Systematik und Vollständigkeit. In Anmerkungen und Frageform soll der Akzent angedeutet werden, unter dem die Themen in unseren Tagen gerade von Bildungswerken, die von Christen getragen sind, behandelt werden sollten als ihr spezifischer Beitrag im Gesamtangebot der Erwachsenenbildung. Gottes-, Welt- und Menschenbild des katholischen Christen sind bei all diesen Problemen irgendwie von Bedeutung; es ist belanglos, ob sie jeweils ausdrücklich angesprochen werden. Getragen sind alle Themen von dem Willen, immer wieder die unstillbare Sehnsucht des Menschen zu artikulieren, von dem Wissen um die Relevanz des transzendentalen Bezugs, von der Absicht, den Menschen für die „Dimension Gott" und dessen Selbstmitteilung offenzuhalten.

1. *Der Bereich des Politischen, Gesellschaftlichen, Wirtschaftlichen, Sozialen*

Themenkomplexe: Politik, Wirtschaft und Soziales, Gesellschaftspolitik, Rechtsfragen, Umweltschutz, Friedensproblematik usw. – Die Hinführung zur Informiertheit, Mündigkeit, Kritik- und Urteilsfähigkeit, zu Verantwortungsbewußtsein und aktiver Mitarbeit am Gemeinwohl sind Aufgaben der gesamten Erwachsenenbildung. Es soll aus den verschiedenen, auch konträren Positionen heraus Einsicht vermittelt werden in politische, wirtschaftliche, gesellschaftliche Problemzusammenhänge, Hintergründe, Abhängigkeiten, Konflikte und Lösungsvorschläge.

Akzente: Sorgfältige Analyse der Demokratie-Diskussion und der Demokratisierungs-Vorschläge; Abklopfen politisch-gesellschaftlicher Modelle auf Utopien und Bedrohung der Freiheit; Eintreten für die Rechte des einzelnen in den Vergesellschaftungsprozessen; Anwalt sein der Würde der Person gegenüber der zunehmend funktionalistischen Betrachtungsweise (Alte, Kranke, Gastarbeiter); Anwalt des Gemeinwohls gegenüber unverantwortlichen Einzelinteressen; Betonen der unveräußerlichen Grundwerte, die heute nicht mehr unumstritten sind; keine leichtfertige Kritik an der Industriegesellschaft und am Leistungsprinzip; Warnung vor zunehmender Manipulation unter dem Etikett „Freiheit"; alle menschlichen Bemühungen um Gerechtigkeit oder Frieden können immer nur zu Annäherungswerten, nie zu Ideallösungen führen; der Gewalt, Brutalität und radikalen Kräften entgegentreten; Beitrag der Christen zu einem Minimalkodex von Normen für das Zusammenleben in einer pluralen Gesellschaft; Demoskopie kann nicht über Grundrechte entscheiden (§ 218); das Gewissen als letzte Instanz; Ernstnehmen der Faktors Geschichte; Ermöglichung humaner Existenz in Freiheit.

2. *Der pädagogisch-psychologische Bereich*

Themenkomplexe: Lebensalter, Ehe, Familie, Erziehung, Elternbildung, Psychologie, Menschenführung, Gruppenarbeit, Drogen usw. – Hier ist im Gegensatz zu utopischen Ideologien der Realismus des Christen gefordert, sein Wissen vom Menschen als „Sünder und Heiliger", der nicht durch Bildung zur Vollendung gelangt.

Akzente: Skepsis gegenüber jeder Vergötzung des Menschen; Freiheit *und* Autorität in der Kindererziehung; Verantwortung für das Ganze, nicht individuelle Maßlosigkeit; die unaufhebbare Verantwortung des einzelnen; gegen die Manipulation mit Begriffen wie Emanzipation, Sexualität, Repression, Gesellschaft; keine autonome Selbstverfügung des Menschen; Toleranz, nicht Indifferenz; die Frage nach dem Wesen der Liebe, nach der Garantie von Treue und dem Sinn des Leidens.

3. *Der naturwissenschaftlich-technische Bereich*

Themenkomplexe: Physik, Chemie, Technik, Automation, EDV, Weltraumforschung usw. – Durch eine Grundinformation über den Stand der Forschung, über Möglichkeiten und Zukunftsperspektiven soll der sich rapide ausbreitenden Uninformiertheit und damit auch Unsicherheit entgegengewirkt werden.

Akzente: Der Mensch muß Subjekt bleiben; ist jeder wissenschaftliche und technische Fortschritt gut?; stimmt unsere Wertskala bei der Feststellung von Prioritäten?; darf man alles, was technisch möglich ist?; Grenzfragen zwischen Humangenetik, Medizin, Jurisprudenz und Moraltheologie; die positiven und negativen Folgen großer Entdeckungen; Gewissensentscheidungen im Beruf.

4. *Der philosophische sowie der religiös-theologisch-kirchliche Bereich*

Themenkomplexe: Philosophiegeschichte, systematische Philosophie, Geistesströmungen der Gegenwart; Weltreligionen, religiöse Phänomene, christliche Theologie, Geschichte und Gegenwart der Kirche. – Dieser Bereich wurde bewußt an die vierte Stelle gerückt, um durch die Mittelposition auszudrücken, daß er mehr oder minder auch für die übrigen sechs Bereiche von Bedeutung ist. Es geht um eine sachgerechte Information und Diskussion über philosophische und theologische Probleme.

Akzente: Die Bedeutung philosophischen Bemühens angesichts der wachsenden Irrationalität; die Jahrtausende alten philosophischen Grundprobleme des Menschen; Stellenwert und Bedeutung der Weltreligionen; Wiedererwachen einer ursprünglichen Religiosität (zum Glück gehört mehr als materielles Wohlergehen; der Mensch hat eine Tiefendimension, die innerweltlich nicht erfüllt werden kann; der Mensch ist auf Gott hin angelegt, geöffnet, aber auch von ihm gebunden; es gibt eine Grundordnung, über die der Mensch nicht verfügen kann; der Mensch ist in Gott zur letzten Freiheit gerufen, die er auch verfehlen kann); Gott hat in diese Welt hineingesprochen (die Offenbarung des AT; Jüdischer Glaube heute; die Offenbarung des NT; Kurzformeln christlichen Glaubens; Konfrontation christlichen Glaubens mit der modernen Wissenschaft, mit Lebensproblemen; Antwort aus dem Glauben auf die Sinnfrage [Leben und Tod]); das Bezugsfeld Glaube und Kirche; Kirchengeschichte und Reform der Kirche; Kirche und Gesellschaft.

5. *Der kulturell-musische Bereich*

Themenkomplexe: Literatur, Theater, Film, bildende Kunst, Musik usw. – Der Bereich alter und moderner Kultur kommt in vielen Bildungsplänen zu kurz. Dementsprechend groß ist die Hilflosigkeit vieler Erwachsener angesichts des zeitgenössischen Kulturbetriebs. „Die Haupttugend, die es zu kultivieren gibt, heißt nicht Logik, sondern Imagination in der Welt der Maschinen" (Roger Garaudy).

Akzente: Pflege des Nutzlosen gegenüber einseitigem Profitstreben und extremem Rationalismus; der Stellenwert von Symbolen, Bilddenken und Intuition; den einzelnen zur Entdeckung seiner schöpferischen Fähigkeiten führen; die Bedeutung der Kreativität für Freizeit und Alter; kritische Auseinandersetzung mit engagierter Literatur und politischem Theater.

6. *Der Bereich der Medienerziehung*

Themenkomplexe: Buch, Presse, Rundfunk, Fernsehen, Kassetten, Medienkunde usw. – Hinführung zu vernünftigem Gebrauch, zu Kritik, Urteil und eigenem Denken.

Akzente: Information oder Manipulation?; Unterhaltung oder Verblödung?; ästhetische und ethische Kategorien.

7. *Der berufsorientierte Bereich*

Viele der obengenannten Themenstellungen lassen sich am Berufsleben orientieren und daran thematisch aufhängen. Dabei geht es nicht nur um den besseren Aufhänger, sondern darum, daß die Dimension des Beruflichen immer wieder mit der allgemeinen Bildung verbunden wird. Hier liegt ein besonderer Auftrag der katholischen Verbände.

Themenkomplexe: Verbalisierung, Sensibilisierung, Verhaltensweisen, Informationsbeschaffung, Entscheidungsfähigkeit, Konfliktlösung, Gesprächsführung usw.

IV. Nachbemerkungen

Zur Realisierung des eben skizzierten Beitrags katholischer Christen in einem Gesamtsystem der Erwachsenenbildung bieten sich zwei Aufgabenfelder an. Einmal ist die schon vorhandene Mitarbeit in den Volkshochschulen und anderen Bildungsinstitutionen zu verstärken. Wo sich die Möglichkeit bietet und wo nach der Mitarbeit der Christen gefragt wird, müssen diese sich zur Verfügung stellen und die Programme mitgestalten.

Zum andern, um auf der lokal-regionalen Ebene einen wirksamen Beitrag in das Gesamtprogramm der Erwachsenenbildung einbringen zu können, ist meist die Grün-

dung eines katholischen Stadt-, Kreis- oder regionalen Bildungswerks nötig, das sich als Partner für die Kooperation mit den anderen Trägern anbietet. In diesem rechtlich selbständigen Bildungswerk ist durch Zusammenarbeit aller im katholischen Bereich in der Erwachsenenbildung Tätigen (Pfarrgemeinderäte, Verbände, Institutionen, Einzelpersönlichkeiten) ein thematisch ausgewogenes und an den örtlichen Bedürfnissen orientiertes Programm zu erarbeiten, das von der hauptamtlich geführten Geschäftsstelle an vielen Nebenstellen ausgerichtet wird[32].

Auf der Diözesanebene ist der Zusammenschluß aller katholischen Träger von Erwachsenenbildungsarbeit in einer rechtsfähigen Arbeitsgemeinschaft erforderlich[33]. Die diözesanen Erwachsenenbildungsreferate sollten nicht Träger örtlicher Veranstaltungen sein, sondern vielmehr sich ganz der Erarbeitung von Themenplänen, der Schulung der Referenten und Geschäftsführer, der Anregung und Beratung widmen. Die Vertretung gegenüber dem Land sowie Initiativen zur Bildungspolitik obliegen der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung[34].

[32] Vgl. „Empfehlungen zur Struktur der örtlichen katholischen Erwachsenenbildung", hrsg. von der Bundesarbeitsgemeinschaft für Katholische Erwachsenenbildung, Bonn, ferner die Mustersatzung der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern.

[33] Vgl. „Thesen zur Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft" der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern vom September 1970, ferner die Mustersatzung der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern.

[34] Der vorliegende Aufsatz erscheint demnächst in der von G. Koch und J. Pretscher herausgegebenen Festschrift für Prof. Fritz Hofmann „Glaubensverständnis – Glaubensvermittlung – Erwachsenenbildung" (Vorabdruck mit freundlicher Genehmigung des Verlags Echter, Würzburg).

Walter Eisert

Agitatorische Bewußtseinsverengung

Reduktion als strategische Methode des Marxismus

I. Reduktion als analytische Methode

Wirklichkeit läßt sich nie scharf und eindeutig in einer Definition abgrenzen und ausschöpfen. Wenn wir Wirklichkeit präzis fassen wollen, müssen wir durch Analyse Begriffe schaffen. Begriffe werden gesetzt durch die Blickrichtung, den Erkenntnisbereich und das Bezugsfeld, nach dem der, der den Begriff prägt, seine Vorstellungen orientiert und formuliert. Begriffe stecken also den Vorstellungsinhalt ab, den der Begreifende aus der umfassenderen Wirklichkeit herausgelöst hat; sie sind gebunden an einen Aspekt, einen Gesichtskreis, einen Vorstellungszusammenhang, ein Kommunikationsfeld. Sie sind Modelle, unter denen Wirklichkeit faßbar und beschreibbar gemacht wird, und sie müssen konkurrieren mit anderen Möglichkeiten, Wirklichkeit zu analysieren und zu beschreiben. Analyse mag in der Sicht, die sie anlegt, und in der Ausgrenzung von Elementen, die ihrer Reichweite zugänglich werden, wirklichkeitsgerecht sein, sie mag in der Zuordnung ihrer Befunde schlüssig sein – aber auf jeden Fall faßt sie Wirklichkeit nach Umfang und Qualität nur teilweise und läßt unerfaßte Wirklichkeit zurück. Die Bestimmtheit des Begriffs bedingt unvermeidlich die Begrenztheit seines Zugriffs und die Bindung an den Zusammenhang eines bestimmten Zugreifens.

Es wird somit deutlich, inwiefern Analysieren auf Reduktion angewiesen ist: Reduktion ist das Eingrenzen der Wirklichkeit auf einen herauszusondernden Teil unter einem speziellen Beobachtungsgesichtspunkt. Der Begriff Reduktion weist darauf hin, daß in diesem Vorgang ein komplexeres Ganzes vermindert wird. Analyse eines Ganzen muß also die einzelnen Erkenntniselemente und Betrachtungsgesichtspunkte zusammenführen, um so aus der Summe von einzelnen Reduktionen zum Ganzen zu kommen.

Ich will Beispiele für die Reduktion, d. h. die Begrenztheit und Begrenzung unseres Begreifens, anführen: Personen in einer Stadt kann man als Zeitgenossen, Mitmenschen, Einwohner, Bürger, Verkehrsteilnehmer, Verbraucher bezeichnen. Je nachdem, nach welchem Gesichtspunkt wir unser Gesichtsfeld spezifizieren, reduzieren wir unser Erkennen auf einen anderen Ausschnitt und eine andere Bezeichnungsweise. Pflanzen kann man in Reduktion auf ihren Nährstoffgehalt oder auf ihre Wuchsform oder auf die Bestimmungen ihrer Einordnung in die botanische Nomenklatur betrachten, einen Betrieb auf die Bilanzsumme oder die Gesellschaftsform oder seine Produktion

hin bestimmen – sobald man spezifiziert, muß man auswählen aus Spezifizierungsmöglichkeiten, erfaßt man nicht alles, was erfaßt werden könnte. Und schon, wenn man etwas auch nur identifizieren will, muß man spezifizieren: was ich nenne, versehe ich mit einer Bezeichnung, und diese grenzt das Gemeinte ein.

Reduktion ist eine Bedingung des Wahrnehmens, des Denkens, der Existenz überhaupt. Wer sehen will, muß seine Beobachtung eingrenzen, damit sie auch etwas faßt. Im Erkenntnisvorgang gehen der Gesichtspunkt und der Gegenstand zu einem „Begriff" zusammen; im Begriff steckt Begriffenes und der Zugriff zugleich. Nie erfasse ich einen Inhalt als solchen vollständig, sondern nur insofern, als ich ihn durch meinen Wahrnehmungsaspekt ausgrenze. Wahrnehmung und Denken sind schließlich überhaupt deswegen immer reduziert, weil wir selber begrenzte Subjekte sind, die nur einen begrenzten Teil der Wirklichkeit erkennen, in der wir leben, und nur einen begrenzten Teil unserer schon begrenzten Lebensmöglichkeiten realisieren können.

Wir können die nicht zu bewältigende Fülle der Erkenntnismöglichkeiten und die Möglichkeiten unserer Beobachtungsgesichtspunkte nicht ausschöpfen, aber es steht uns auch immer offen, den begrenzten Bestand dessen, was wir begriffen haben, durch weitere Analysen zu erweitern. Wenn wir uns die Unabschließbarkeit unseres Begriffsbestands bewußtmachen, können wir uns davor bewahren, den jeweils erreichten Begriffsbestand für vollständig und keiner Berichtigung mehr fähig zu halten. Das Bewußtsein, daß stets Unbekanntes in Betracht kommt, ermöglicht keine unzweifelhaft eindeutige Orientierung, aber es erlaubt eine wahrere Orientierung, als wenn das erreichte Begriffsfeld überschätzt wird.

Gefahr der Verabsolutierung von Reduktionen

Die Gefahr für angemessene Erkenntnis besteht nicht darin, daß sie auf Reduktion angewiesen ist, sondern darin, daß die Reduktion nicht als solche erkannt wird.

Es kann eine sinnvolle forstwirtschaftliche Aussage sein, wenn ein Wald in Reduktion auf seinen Holzbestand in Festmetern definiert wird. Aber es wäre ein jedem sofort einsehbarer Unsinn, wenn man sagen würde: Ein Wald ist „nichts anderes als" eine Menge Holz; dann wäre ein Wald und ein Holzlager und vielleicht ein Schiffsrumpf und eine Zuschauertribüne dasselbe. Es gibt aber viele Fälle, wo eine reduzierende Auffassung als Offenlegen des „eigentlichen Kerns" verstanden wird, der die Sache, um die es geht, „ausmacht". Die Reduktion wird dann als Offenlegen „des" hinter der Oberfläche versteckten „Wesenskerns" verstanden. Reduktionen werden dann gefährlich, wenn sie begriffen werden als Definition im Sinn der Behauptung: „ist nichts anderes als". So kann etwa die Religion, weil sie geeignet ist, Benachteiligten Trost zu spenden, und infolgedessen dazu benutzt werden kann, Benachteiligte zu beschwichtigen, in diesem bestimmten Zusammenhang als Betäubungsmittel analysiert werden, mit dem Unterdrückte stillgehalten werden. Wer nun diese analytische Re-

duktion als entlarvende Enthüllung versteht, die besagt, Religion sei „nichts anderes als" das „Opium des Volkes", totalisiert eine analytische Reduktion. Die religiöse Dimension und Erfahrung, in der der Mensch einer ihn bedingenden und übersteigenden Wirklichkeit begegnet, ist in dieser Analyse einer bestimmten Funktion von Religion in bestimmten gesellschaftlichen und historischen Verhältnissen nicht getroffen.

Ich will noch ein anderes Beispiel anführen: Es gibt Zärtlichkeiten zwischen Eltern und Kindern. Wenn ein Begriffsmodell gewählt wird, das diese Zärtlichkeit als Sexualgebärde auffaßt, so muß hier eine Sexualitätsgeste gesehen werden, und das kann diese Zärtlichkeit diskreditieren und für die Beteiligten zu einem Problem machen. Der Verhaltensforscher Eibl-Eibesfeldt beschreibt diese Zärtlichkeit, unter einem anderen Bezugspunkt, als „Brutpflegegebärde". Damit wird ein Problem, das nicht in der Sache, sondern nur in der Auffassung von der Sache lag, aufgelöst. Zärtlichkeiten zwischen Eltern und Kindern müssen nicht auf Sexualität „zurückgeführt" werden, sondern lassen sich überzeugender als Brutpflegegesten begreifen.

Begriffe erfassen eine Sache, indem sie sie unter eine „Theorie", d. h. unter eine „Anschauung" stellen. Dieses Beziehen auf einen Bezugspunkt, der die Sache „erklärlich" darstellt, wird oft (in einem allzu wörtlichen Verständnis von „Reduzieren") als „Zurückführen" verstanden, als ein Zurückführen der Sache auf ihren „eigentlichen" Seinsgrund. Es ist nicht so, daß Zärtlichkeiten zwischen Eltern und Kindern „im Grund" „nichts anderes" als Sexualitätsäußerungen sind, sie sind auch nicht unbedingt „Brutpflegegesten". „Sexualhandlung" und „Brutpflegegeste" sind analytische Reduktionen, die falsch oder richtig sein mögen. Uns geht es hier um die Warnung vor der Verabsolutierung von Reduktionen. Das heißt nicht, daß unsere Begriffe beliebige und letztlich „gleichgültige" Einbildungen wären; aber sie dürfen nicht als unumstößliche und erschöpfende Enthüllungen von Seinsbefunden aufgefaßt werden.

Bewußtseinsverengung durch Begriffsverengung

Mit einer falschen Begriffsgläubigkeit hängt oft nicht nur eine falsche Fixierung auf Begriffsmuster zusammen, so daß Begriffe für die Darstellung der Wirklichkeit selbst gehalten werden, obwohl sie sie reduzieren und vielleicht verfälschen, sondern auch die Tatsache, daß eine reduzierte Begriffsapparatur die Wahrnehmungsfähigkeit einengt.

Wenn man für Ungleichheiten in der Gesellschaft nur die Worte „privilegiert" und „unterprivilegiert" hat, dann muß z. B. der Kranke unterprivilegiert und der Arzt privilegiert genannt werden. Wenn man ungleiche Verhältnisse auf den einen Gegensatz Ausbeuter und Ausbeutung bringt, wären Lehrer Ausbeuter und Lernende Ausgebeutete. Entsprechend müssen Eltern als Herrschende und Kinder als Unterdrückte dargestellt werden, wenn man das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern nicht anders begreifen kann oder will. Wenn man kontrollierte Machtausübung von Tyrannei

nicht unterscheiden kann, muß man Demokratie als Herrschaftssystem beschreiben und infolge eines reduzierenden Beschreibungsverfahrens eine demokratische Verfassung als Unterdrückungssystem und die Verantwortungsträger der Exekutive als Herrschende hinstellen. Wenn man für die Weisen zwischenmenschlichen Umgangs nur „politische" Kategorien als die „eigentlichen" gelten läßt, und wenn man Politik nur als Handhabung von Macht und Konflikt ansieht, dann wird jedes zwischenmenschliche Geschehen auf Konflikt und Machtkampf reduziert.

Begriffsarmut bedingt Armut des Denkens und des Wahrnehmens, Begriffsfixierung fixiert die Wahrnehmungsfähigkeit. Erfahrungen, Regungen, Empfindungen, Verhalten, für die kein akzeptierter Begriff zur Verfügung steht, werden oft als nicht vorhanden, als Einbildung, Betrug, Ideologie und dergleichen abgetan.

Es gab Leute, die Kunst nur unter dem Begriffsbezug der Gestaltungsvollkommenheit sehen und gelten lassen konnten, es gibt Leute, die Kunst nur unter dem ebenso reduzierten Gesichtspunkt der Bewußtseinsspiegelung sehen können. Beiden Begriffsweisen entgeht der Aspekt der ästhetischen Wahrnehmung, der für die Kunst ebenso wichtig ist. Ästhetische Wahrnehmung, ein Bedürfnis und eine kreative Befähigung aller Menschen in allen Lebensbereichen, wird deshalb kaum in Pflege genommen, weil sie mangels Begriffs nicht begriffen wird. Wegen der Schwierigkeit, einen befriedigenden Begriffspunkt zu finden, gibt es genug Leute, die das Erleben des Schönen für eine selbstbetrügerische Sentimentalität halten. Ähnlich geht es mit dem Phänomen des Fests, der Feier, des Spiels, die ja gewiß Wirklichkeiten sind, für deren Pflege sich aber ein Bewußtsein, dem die Begriffe fehlen, kaum öffnen läßt. Bekannt ist auch, daß Phänomene der Individualität und Individualpsychologie und vieler Verhaltensweisen und Bedürfnisse, die dem „Privaten" zugerechnet werden, einem Bewußtsein abhanden kommen, das den soziologischen Gesichtspunkt totalisiert.

Gesellschaftliche Entwicklungen der Bewußtseinsreduktion

Ein reduziertes Bewußtsein läßt nur das gelten, was vom reduzierten Begriffssystem gedeckt ist, und nur so, wie es verbegrifflicht ist. Das setzt nicht nur dem Denken, sondern auch dem Wahrnehmen und der Lebensentfaltung enge Grenzen. Ich habe den ersten Anstoß zu den hier vorgetragenen Überlegungen daraus bekommen, daß mich die Verarmung des Lebens intelligenter und phantasievoller junger Leute erschüttert hat, die sich ihr Selbstverständnis aus einem zu engen Begriffsapparat programmiert haben. Begriffsreduktion bewirkt eine Reduktion der Lebensentfaltungsmöglichkeiten und der Genußfähigkeit. Reduziertes Bewußtsein kann auch Aufgaben übersehen, die dringend gelöst werden müßten, und Werte verderben lassen, die der Pflege bedürfen. Was nicht begriffen wird, entfällt. Begriffe dagegen, die recht dürftig sein mögen, die in Lektüre und Gespräch ständig umgewälzt werden, können am Ende den Umgang mit der Wirklichkeit selbst weitgehend ersetzen.

Intellektuelle sind durch ihre begriffliche Rationalität leicht in Gefahr, daß ihnen vorbegriffliche Erfahrungen und Lebensvollzüge entgleiten, und trotz ihrer rationalen Aufgeklärtheit über das Unbewußte ist ihnen eine andere als eine begrifflich vorgedeutete Erfahrung oft recht fremd. Ihre Abstraktionsgewohnheit läßt sie mit Begriffen gewandter umgehen als mit Wirklichkeit. Junge und ältere Intellektuelle, vor allem die, die im Meinungsumsatz tätig sind, haben zudem die Neigung, Gespräche bevorzugt mit solchen zu pflegen, die „die gleiche Sprache sprechen". Das drängt weiter dazu, das Bewußtsein um die Reduktionen, die im Schwang sind, kreisen zu lassen. In einer Gruppe mit hohem Binnenaustausch und geringer Außenerfahrung stabilisiert sich ein reduziertes Bewußtsein nicht nur, sondern es reduziert sich weiter und stilisiert sich in eine zunehmende Verengung hinein. Aufmerksamkeitsvielfalt und Vielfalt der Denkmethoden schwinden, man empfängt fast ausschließlich Signale von Gleichgesinnten und benutzt die Beobachtung nur noch, um Bestätigungen zu suchen. Die Entfremdung von der Umwelt kann die Umwelt zu einer einzigen Kontrasterfahrung verschwimmen lassen; man stößt und entrüstet sich nur noch an ihr, und eine geschlossene und enge Gruppe kann sich an solcher Kontrasterfahrung sehr gründlich durchfrustrieren, was die Reduktion des Bewußtseins auch emotional verstärkt.

Gewisse Interesseneingrenzungen haben sich mit Hilfe besonders rigoros reduzierender Begrifflichkeit immer mehr verengt. So hat sich eine modische „Unbehagens"-Stimmung gegen die bei uns etablierte Politik und Gesellschaft durch die Einführung neomarxistischer Begriffschemata von einer bloß mokanten Attitüde bis zum revolutionären Haß und zur Destruktionsbereitschaft „radikalisieren" lassen. Solche „radikale" Reduktion hat bis zum exzessiven Kult der Subversion und neuerdings zum kalten Fanatismus kaderdisziplinierter Doktrinäre geführt.

II. Bewußtseinsreduktion als Durchsetzungsmittel marxistischer Gesellschaftsordnung

Intensive Informations-Inzucht ist eine Hilfe zur Bestärkung des verengten Bewußtseins bei den Gesinnungsgenossen und zur Sicherung gegen das Ausbrechen kritisch Denkender. Mehr noch: ein aus einem reduzierten Begriffssystem entwickeltes und durch dieses Begriffssystem funktionierendes Sozialsystem ist prinzipiell darauf angewiesen, die Bewußtseinsverhältnisse herzustellen, nach denen es sich selbst versteht. Dafür sind Agitation und Gewaltsamkeit unentbehrlich. Das ist es vor allem, weswegen man den Marxismus fürchten muß: Für marxistische Systeme ist Meinungsterror unentbehrliches Funktionsmittel allen Sozialgeschehens, nicht etwa nur ein Mittel zur Erringung und Sicherung der Macht.

Agitation zielt über die Herstellung des reduzierten Bewußtseins auf die Stimulierung von entsprechend reduzierten Emotionen, Zielsetzungen und Verhaltensweisen. Günstig hierfür ist, wenn die Übermittlung der propagierten Reduktionen als Ein-

weihung in eine besondere Wissenschaft suggeriert wird. So ist denn bezeichnenderweise für das Verfahren agitatorischer Schematisierung des Wahrnehmens, Denkens und Wollens derzeit ein Begriff in Gebrauch, der genau das Gegenteil von dem verspricht, was beabsichtigt ist: „Sensibilisierung". Wirkliche Sensibilisierung hält Bewußtsein und Verhalten in einer tastenden, reizempfänglichen, realitätsspürigen, aufmerkenden, für korrigierende Hinweise offenen Feinfühligkeit. Sie öffnet einen weiten Raum der Zielfindung und Zielkorrektur und ermöglicht ein offenes Entwurfsspiel von Theorie und Methode und eine variantenreiche Pragmatik des Miteinanderumgehens, der Verständigung und Sachbewältigung. Das Gegenteil dazu müßte man „Stupidisierung" nennen. Diese sperrt das Bewußtsein auf den Erfahrungsbereich der gefärbten Brille und des vorgestanzten Begriffsapparats ein.

Formen und Formeln agitatorischer Reduktion

Agitatorisch geeignet sind zwei Richtungen der Reduktion: die *pauschalierende* und die *verkürzende Reduktion.* Ein pauschalierender Begriff weitet eine Teilrichtigkeit insofern unzulässig aus, als er Unterschiede einebnet und das Umgriffene unzulässig gleichförmig macht: schon indem man alle Zeitgenossen, die man nicht kennt und nicht mag, deutlich mokant als „diese Gesellschaft" ins Gleichförmige zusammenwirft oder indem man Begriffe wie „die Wirtschaft" oder „das Establishment" verwendet, obwohl dabei verschiedenes recht beliebig zusammengeordnet wird. Der am meisten versimpelnde Pauschalbegriff, der Zusammengehörigkeit weithin überhaupt nur unterstellt, ist das Wort „System" [1]. Mit diesem Begriff werden vielfältig und vielschichtig sich überlagernde Elemente für ein geschlossen funktionierendes Ganzes ausgegeben. Ein Denken, das Funktionieren mit wenigen Formeln gewohnt ist, wird dazu verführt, sich die Komplexität der Wirklichkeit durch Begriffsvereinfachungen vom Halse zu halten.

Verkürzende Reduktion liegt dann vor, wenn ein weiterer Bereich von Sachverhalten in einem einzigen Begriff zusammengezogen wird, der angeblich „im Grund" alles „ausmacht". Es entspricht revolutionärem Zorn und ist günstig für rücksichtslosen Veränderungswillen, aber es ist wirklichkeitsentstellende und lebensversperrende Reduktion [2], wenn die Revolutionsagitation uns einreden will, daß – was immer wir tun

[1] Dieser Begriff ist in entsprechend agitatorischer Weise schon von Hitler verwendet worden.

[2] Eine analytische Verengung liegt in der wirtschaftstheoretischen Blickpunktsetzung, aus der Marxens Theorie entfaltet wird, und in ihrer Konzentration auf die Eigentums- und Verrechnungsaspekte des Wirtschaftens (wobei Organisation und Technologie als dialektisch weniger verfügbare Momente des Wirtschaftens weniger beachtet werden); die Reduktion wird bedenklicher, wenn die aus diesem Blickpunkt entfaltete Gesellschafts- und Geschichtstheorie als anthropologisch allumfassend angesehen wird. Aber durch Dogmatisierung wird die Aspektbegrenztheit zur Erkenntnissperre. Wenn ein Deutungssystem apriorisch gebraucht wird, konstruiert und fixiert es nicht nur die Methode der Analyse, sondern

und denken und sind – alles vergiftet und umkrallt sei von dem einen zentralen und durchdringenden Übel: der Profitmaximierung; personalisiert erscheint sie im „Profitgeier" und seinen „Agenten" und „Handlangern". Wer Probleme durch die vereinfachende Verhaltensweise des Kämpfens lösen will, muß sich einen Punkt suchen, wo er seine Waffen hineinstoßen kann, muß sich das Übel suchen, das ganz und gar nichts anderes verdient, als rücksichtslos vernichtet zu werden. Wenn es zugleich als allgegenwärtig ausgegeben werden kann, ist überall der Gebrauch von Gewalt berechtigt. Die „Veränderung" wird dadurch schrecklich vereinfacht: sie kommt durch Zerschlagung und Beseitigung zustande.

Mit dem pauschalierenden Begriff „System" läßt sich eine umfassende und ausnahmslose Feindseligkeit gegen alles, was in Geltung ist, rechtfertigen. Die Totalformel „das kapitalistische System" faßt alles – unklar, aber energisch – zusammen, was beseitigt werden muß, um politische, wirtschaftliche, soziale Einfachst-Zustände herzustellen. Nicht nur aus theoretischen Bedürfnissen braucht die revolutionäre Reduktionslogik die begriffliche Versimpelung als Vorbereitung für die Zerschlagung komplizierter Wirklichkeiten und Verhältnisse.

Der Totalitätsanspruch des reduzierten Bewußtseins zeigt sich in einem oft zu beobachtenden Zug neomarxistischen Diskussionsverhaltens: verblüffenderweise setzt die Wendung zu doktrinär beschränkten, substanzarmen Erörterungen oft mit einer Pose ein, als ginge es darum, das Bewußtseinsfeld auszuweiten. Gegen angebliche „Technokratie" werden „Zusammenhänge" ins Feld gebracht, die weniger von Zusammenhängen aus nach der Sache fragen wollen, als zur politökonomischen Grundsatzverkündigung führen sollen. Diese Berufung auf übergreifende Zusammenhänge dient einem diskussionsblockierenden Übergriff: Die kritischen Einlassungen zur in Frage stehenden Sache – sehr oft mit dem Stereotyp eingeleitet: „Hier muß doch erst einmal gefragt werden . . ." – dienen dazu, die Diskutanten in den Trichterkreis der Reduktion zu bringen. Es geht in der so eingefangenen Diskussion oft nur darum, die Gelegenheit nicht mehr loszulassen, Thema und Redeweise unter dem Gesichtskreis des reduzierten Bewußtseins zu halten. Diese Taktik des Abkippens von der kritischen Reflexion zu revolutionären Formeln zerrüttet viel Bemühen um vereinbarliche Sachbewältigung und führt so zu Konfrontationen, die die Aufgabenbewältigung blockieren und das soziale Klima in revolutionsgerechte, blinde Aufgeregtheit geraten lassen. Zur agitatorischen Verunsicherung gehört außer dialektischen Griffen auch verbale Aggression: Heftigkeit, Grobheit, Stör- und Blockierungsreden verunsichern den Partner und provozieren Verhalten, das verübelt werden kann und Anlaß hergibt zu weiteren Attacken.

auch die Wirklichkeit, die in der Untersuchung zu erkunden und zu befragen wäre, und so werden lediglich die vorausgesetzten Thesen reproduziert und als Erkenntnisse ausgegeben. Sogenannte Untersuchungen unter neomarxistischer Voreingenommenheit liefern überall die haarsträubendsten Belege für dieses Insichkreisen eines Systems von Axiomen und seine Unfähigkeit, sich erkenntnisfördernder Empirie zu öffnen.

„Systemüberwindung" ist ein neuerer Leitbegriff, um Staat und Gesellschaft in Einzelakten, die auch reformerisch deutbar sind, und mit einer gewissen Verschleierung revolutionärer Ziele auf eine Gleitbahn in revolutionäre Verhältnisse zu bringen. Die Verständigung unter dem Leitbegriff „Systemüberwindung" erlaubt die Methodisierung und das Zusammenwirken auch unverbundener taktischer Einzelkämpfe.

Die Revolutionäre wollen über Absichten und über Verluste und Kosten der Revolution möglichst wenig befragt werden. Die Revolution soll aber, durch Verteufelung der bestehenden Verhältnisse, durch Übersteigerung der Ansprüche und durch Überforderung der Verantwortlichen, als unumgänglich dargestellt werden. So ist die Revolutionsagitation angelegt wie eine Reuse: der Fisch soll hineinschwimmen; wenn er merkt, wohin er geraten ist, kann er nicht mehr umkehren.

Ein Mittel agitatorischer Reduktion sind *Relevanzdiktate und Relevanzverdikte.* Für die Revolutionäre ist alles, was nicht die Revolution fördert, irrelevant, es ist „nichts als" ein Störfaktor: z. B. Unterhaltung, Vergnügen; alles, was die Leute zufrieden macht oder ihnen ihr Leben liebenswert erscheinen läßt; Freundlichkeit, Umgänglichkeit, Vielseitigkeit der Interessen; alles, was die Konfrontation beeinträchtigt und Konflikte ausgleicht, was Bedürfnisse stillt, – all dies wird den Mitmenschen von Revolutionären mißgönnt, weil es von der Revolution ablenkt. Bestehendes, Erreichtes, Erreichbares wird verteufelt als „systemerhaltend". „Veränderung" wird zum Fetisch gemacht. „Politisierung" ist die Parole, die keiner Sache, keinem Lebensvollzug Eigengewicht gönnt, sondern darauf ausgeht, alles nur in solche Betrachtungszusammenhänge zu bringen und auf das zu reduzieren, was sich revolutionär ausschlachten läßt. Aber was nicht revolutionsrelevant sein mag, kann um so lebenswerter sein. Und zur Freiheit gehört, daß man selbst entscheiden darf, was einem wichtig ist, und damit die Freiheit, auch Unwichtiges wichtig zu nehmen und Nichtaktuelles zu pflegen.

Zur agitatorischen Bewußtseinsverengung gehören auch *Tabuisierungen.* Mit dem Vorwurf des „dummen Antikommunismus" z. B. wird abgetan, wer auf Tatsachen kommunistischer Praxis verweist, die den Kommunismus diskreditieren und Abwehrbereitschaft gegen ihn auslösen. So sehr die Agitation auf Entlarvung angelegt scheint, so sehr braucht sie die Verdrängung – sowohl die Verdrängung möglicher Einwände und genauer und konkreter Fragen, als auch die Verdrängung aller Wirklichkeitsbereiche, Bedürfnisse, Werte, Verhaltensweisen, Interessen, die seitab der revolutionären Absichten liegen und als bürgerlich und privatistisch abgetan und aus Bewußtsein und Gespräch ausgesperrt werden sollen.

Agitatorische Funktion der neomarxistischen Axiomatik

Daß Agitation allen Begriffen gern parteiliche Bewertung mitgibt, ist so bekannt, daß z. B. die entsprechenden Floskeln offizieller kommunistischer Sprachregelung dadurch geradezu anöden. Weniger durchschaut ist, warum und mit welchen Folgen ein

wesentlich schickerer Jargon in Gebrauch gebracht werden soll: Unter der Forderung, eine „analytische Begrifflichkeit" müsse eingeführt werden, soll – nicht nur in allen Bereichen der Wissenschaft – das marxistische Begriffssystem eingeführt werden: eben weil damit die Reduktion des Bewußtseins leicht weiter getrieben werden kann, als das arglose Liberale merken, die diese Begriffe in einem analytisch offenen Sinn verwenden. Begriffe allgemeiner Achtung, die nicht zum marxistisch-revolutionären Spezialjargon gehören, wie „Demokratisierung", eignen sich zur Verschleierung einer daruntersteckenden Reduktion auf marxistisches Verständnis und somit zum Einfangen ahnungsloser Gesprächsteilnehmer, um sie für Schritte auf dem Weg zur Revolution zu gewinnen. Wenn agitatorisch fanatisierte Diskussionspartner „gesellschaftlich" sagen, meinen sie Gesellschaft im Sinn der Definitionen ihrer Dogmatik. Man denke an die Begriffe demokratisch, fortschrittlich, friedliebend, die in Wortverbindungen wie „alle demokratisch-friedliebenden Kräfte" eine Floskel der Vereinnahmungstaktik zur Machtergreifung geworden sind. Ähnlich wird auch das Wort „wissenschaftlich" vielfach nur als Lock-Synonym für politökonomischen Marxismus gebraucht. Dabei wird „marxistisch" nicht in dem offenen Sinn gemeint, daß darunter die Marx zu verdankende, mit anderen Methoden konkurrierende Methode der Analyse und Kritik verstanden würde, sondern die Unterstellung aller Sachgebiete unter die Herrschaft marxistischer Dogmatik und Gesellschaftsorganisation. Entsprechend wird „Aufklärung" oft im verengten Sinn der neomarxistischen Entlarvungsschematik verwendet, und so werden auch die Formeln „Emanzipation" und „Selbstverwirklichung" als Begriffsfalle benutzt, um der Unterwerfung unter das Solidarisierungsschema ein pathetisches Selbstgefühl zu suggerieren.

III. Unreduzierte Aufmerksamkeit und Verantwortung

In der agitatorischen Situation ist es wichtig, nicht nur das politische Bewußtsein und Handeln, sondern die Menschlichkeit, die Sozialität, die Wahrnehmung, die Fantasie offenzuhalten gegen die Amputationen und Monomanien der Horizontverengung. Die Aufgabe, für die Fülle der Wirklichkeit und der Erfahrungsmöglichkeiten offenzubleiben, ist bei den gegenwärtigen Gefährdungen des öffentlichen Bewußtseins besonders dringend. Die angegriffenen und verleumdeten Lebensbereiche sollten überzeugend wahrgenommen und sichtbar gemacht werden. Ihr Wert mag dem Unbefangenen selbstverständlich sein; aber unter revolutionärer Bedrohung muß gezeigt werden, was wir an ihnen haben. Wo wird heute noch die theoretisch und empirisch unbestreitbare Wahrheit ausgesprochen, daß ein Gesellschaftssystem, das auf reduzierter und totalisierter Begrifflichkeit beruht, prinzipiell und praktisch die Menschenrechte nicht so vollkommen gewähren kann wie der demokratische Rechtsstaat?

Die politische und gesellschaftliche Wirklichkeit kann auch in einer freiheitlichen Verfassung reduziert sein, wenn sie infolge eines verengten Selbstverständnisses und

mangelhafter Selbstdarstellung unentfaltet bleibt; auch hier kann mangels Begriffs manches unbegriffen bleiben. Die Begriffe, unter denen unsere demokratische Verfassung definiert wird, wie „pluralistische" Gesellschaft, „demokratische" Verfassung, „soziale" Marktwirtschaft sind darum in ihrer Substanz (nicht in einer nur rhetorischen Image-Pflege) und humanen Funktion zu durchdenken und zu begründen, als Wirklichkeiten, die Freiheit ermöglichen und sichern.

Die Abhängigkeit der Menschen voneinander und ihr Zusammenwirken in unserer Gesellschaft sind zu komplex, als daß sie mit Klassenkampfschematismen erfaßt oder gar bewältigt werden könnten. Der „Markt" dieser Gesellschaft, nicht nur für Produkte und Dienstleistungen, sondern für Informationen, Meinungen und Initiativen, kann differenzierter, beweglicher und wandlungsfähiger sein als Totalplanung. Er kann auch den sozialen Aufgaben und der sozialen Gerechtigkeit entsprechend kontrolliert werden, ohne daß die Freiheit verwirtschaftet werden müßte.

Gegenpropaganda genügt zur Abwehr der drohenden Bewußtseinsverengung nicht. Sie ist selbst zu reduziert, gerät zu leicht ins Eifern, verliert Humor und Umsicht. Wichtig ist die überzeugende Verwirklichung dessen, was der Reduktion der Agitatoren zum Opfer zu fallen droht. Die drohenden Gefahren müssen kritisch beobachtet werden. Ebensolche Aufmerksamkeit muß aber auch den Unvollkommenheiten und Entfaltungsmöglichkeiten unserer gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse gelten.

Vernunft ist eine produktive Aufgabe. Sie muß Formeln und Schablonen durchbrechen. Sie muß das Unbegriffene immer neu auf den Begriff bringen und den verfestigten, zu eng oder zu weit gewordenen Begriff wieder lösen können. Ebenso ist Freiheit eine schöpferische Aufgabe, die mehr zustande bringt als die in der Protestfixierung zum Negationsbegriff geschrumpfte Formel „Emanzipation". Auch politische Stellungnahme ist mehr als ein Entscheiden zwischen den Abstraktionen „links" oder „progressiv" und ihrem angeblichen Gegenteil, sondern eher zwischen „produktiv" und „fanatisch". Gesellschaft geht nicht in Klassenkampfformeln auf, sondern ist ein Lebenskomplex, den zu leben nicht Formeln helfen, sondern Kommunikation und Sozialität, Mitmenschlichkeit und Zusammenarbeit aller.

Nicht wenige Mitbürger haben sich in den revolutionären Protest gegen das Bestehende drängen lassen, weil sie nach mehr Menschlichkeit suchen. Ihnen sollte deutlich werden, in welche Enge die neomarxistischen Formeln führen müssen, daß sie Freiheit nicht zu schaffen und nicht zu gewähren vermögen. Zum wahren Fortschritt unserer Gesellschaft bedarf es der sozialen Tugenden, die im revolutionären Kampf keinen Platz haben: Selbstkritik, Lernfähigkeit, Verständnisbereitschaft, Geltenlassen, Geduld, Sinn für Realität, nicht zuletzt auch für das Glücksbedürfnis und die Glücksfähigkeit der Menschen. Unsere heutige Gesellschaft braucht Menschen, die sich nicht scheuen, vom Vorhandenen mit seinen Unzulänglichkeiten und seinen oft verkannten Vorzügen auszugehen, die den Mut haben, auch das Vorläufige und Unvollkommene anzunehmen, um von diesem Boden der Realität aus mit der Kraft und Zuversicht der unbeengten Vernunft für das Vollkommenere zu arbeiten.

UMSCHAU

Max Frisch: Aus Berzona nichts Neues

oder Tagebuch als „kombattante Resignation"

Hängt es mit dem komplizierten Bewußtwerdungsprozeß des Schriftstellers, mit der Schwierigkeit eine durchgängige Fabel zu erzählen, mit dem Standort des Beobachters und dem Bedürfnis nach Rechenschaft zusammen, mit dem Trend zu Skizze, Aphorismus, Nachricht, zu einer Art Ganzheit in Fragmenten, daß das literarische Tagebuch seit Franz Kafka, Albert Camus, Witold Gombrowicz, zunahm und als eigenständige literarische Gattung Ansehen erlangte? *Max Frisch* hat sich mit seinem 1950 erschienenen *„Tagebuch 1946–1949"* geradezu den literarischen Namen erworben – in der deutschsprachigen Literatur ein vorerst einmaliger Namenserwerb.

In den Werkstattgesprächen mit Horst Bienek charakterisierte Frisch seine damaligen Notizen als „Tagebuch der Nachkriegszeit, das über ein Logbuch der Zeitereignisse hinausgeht, das die Wirklichkeit nicht nur in den Fakten sucht, sondern gleichwertig in den Fiktionen". Das Tagebuch berichtete über seine Reisen ins damalige Nachkriegsdeutschland, nach Prag, Warschau, Wien, Paris, enthielt die Skizzen und Entwürfe zu fast allen späteren Stücken und Romanen des Autors Frisch, von „Als der Krieg zu Ende war" über „Biedermann" und „Graf Öderland" bis zu „Andorra". Auch der produktive Kern für die Romane „Stiller" und „Homo Faber" war bereits im Tagebuch angelegt. Bedingungen des Schreibens wurden reflektiert. Im ersten Tagebuch stand bereits der Satz, den man später als die Werkmitte des Autors erkannte: „Du sollst dir kein Bildnis machen", nämlich von deinem Mitmenschen. Jedes Bildnis fixiert, verweigert den Anspruch des Lebendigen, verweigert Wachstum, Vergebung, die Anstrengung der Liebe.

Auf das neue Tagebuch war man gespannt[1]. Man wußte seit Jahren, daß Frisch an einem zweiten arbeitete. Ein „journal intime" war nicht zu erwarten. Wie würde Frisch, der erzählerisch mit dem „Gantenbein", dramatisch mit der „Biografie" an ein Ende gekommen war, sich und die Welt im Tagebuch präsentieren? Eine Veränderung des literarischen und politischen Standorts war nicht zu erwarten. Würde es also nur die Veränderung des Autors von einem mittleren Dreißiger zu einem mutig resignierenden Sechziger anzeigen? Ohne Frage ist das zweite eingetreten. Die „kombattante Resignation" der Büchnerpreis-Rede hat ihren letzten Beobachtungs- und Ausflugposten bezogen. Er heißt Berzona, ein italienisch sprechendes Dorf von 82 Einwohnern im Tessin, abgelegen und verarmt im Tal des Isorno, westlich von Locarno. Auch Alfred Andersch lebt dort. Gespräche mit ihm bleiben ausgespart. Zu wenig exhibitionistisch in seiner Privatheit und zu wenig öffentlich in seiner Gesellschaftlichkeit – diese relativ bürgerliche Position hat man Frisch schon immer vorgeworfen. Technisch arbeitet auch er inzwischen mit Texteinschüben aus Zeitungen.

An die Stelle der großen Verwunderung im ersten Tagebuch ist beinahe das „alles ist schon bekannt" des zweiten getreten; an die Stelle eines geheimnisvoll jungen Gauklers Marion ein „Handbuch für Mitglieder", nämlich eines Altherren-Clubs, dessen federführender Autor alle Symptome des Alterns an sich und andern beobachtet und der Überbevölkerung der Erde augenzwinkernd durch die „Vereinigung Freitod" beikommen will. An Stelle von Einfällen dominiert die polizeiliche Gattung der „Fragebogen". Frisch erkennt ihre

[1] Max Frisch, Tagebuch 1966–1971. Frankfurt: Suhrkamp 1972. 432 S. Kart. 22,–.

Signifikanz und schreibt sich und dem Leser einen Gewissensspiegel, der die punktuelle Moral des Homo sapiens, seine größere Gleichgültigkeit und das bißchen eingeübte Fassung, fast endlose Kataloge von offen gehaltenen Fragen mit intellektueller Stirn- und Puzzle-Falte aufzählt. Weisheitsspiel, Richtfest und Ratlosigkeit ineins.

Geblieben sind Reiseeintragungen, zweimal Sowjet-Union, einmal Prag, zweimal USA. Dort die fast touristische Begegnung mit dem Präsidenten-Berater Kissinger im Weißen Haus, ein Literatur-Seminar an der Columbia-Universität, das im Tagebuch weder germanistische noch gesellschaftspolitische Gestalt annimmt, als hätte in den USA niemals Thomas Mann sein Gewissen aufgeführt und Brecht es verborgen. Fazit: „Ich (d. i. Max Frisch) meine im Ernst, Amerika habe sich zum Guten verändert ... Die Angst vor sich selbst macht sie als einzelne humaner." Wahrscheinlich wirken diese Reiseeindrücke zwischen Moskau und New York heute deshalb schwächer, weil der Leser, im Gegensatz zu 1950, inzwischen sehr viel gelesen und gehört hat, und sogar aus Feuilletons an interessantere Information und besser formulierte Sätze sich erinnert.

Wie im ersten schreibt Frisch auch im zweiten Tagebuch Geschichten und Skizzen zu Geschichten. 1946 notierte er: „Die Skizze hat eine Richtung, aber kein Ende; die Skizze als Ausdruck eines Weltbildes, das sich nicht mehr schließt oder noch nicht schließt; als Scheu vor einer förmlichen Ganzheit ... als Mißtrauen gegen eine Fertigkeit." Das Mißtrauen ist geblieben. Der Tod rückt näher. Frisch variiert in den Geschichten seine Ehethematik, Älterwerden, Unfall. Einmal schaut Kleist, einmal Kafka, einmal die russischen Erzähler des 19. Jahrhunderts ihm über die Schulter. Die mit „Glück" überschriebene Geschichte stand in der Wochenzeitung „Die Zeit" als Vorabdruck. Der Ich-Erzähler erzählt in einem fahrenden Schweizer Eisenbahnabteil in altrussischer Manier einem gewissen Fjodor Iwanowitsch seine Verwunderung über die im letzten, nicht vorhersehbaren, Augenblick nicht eingetretene Ermordung seiner Geliebten mit dem Beil – eine aus der „Graf Öderland"-Geschichte entwickelte Axt-Variation.

Die politische Aufmerksamkeit des Tagebuchschreibers hat sich verschoben von der Auseinandersetzung mit der deutschen Nazi-, Kriegs- und Kulturvergangenheit zur Auseinandersetzung mit der linken Ideologie der Gewalt und des politischen Umsturzes. Die Auseinandersetzung geschieht in einer Kette von „Verhören", auch sie eine zeitgenössisch signifikante und literarisch ziemlich neue Gattung. Der Verhörende A beginnt: „Wie stehst du zur Gewalt als Mittel im politischen Kampf? Es gibt Brillenträger wie dich, die persönlich schon einem Handgemenge ausweichen, aber die Anwendung von Gewalt im politischen Kampf bejahen. Hältst du eine gesellschaftliche Veränderung für möglich ohne Anwendung von Gewalt grundsätzlich – wie Tolstoj, den du gerade liest?" B., offenbar in der Rolle des Schriftstellers, die der Position des Autors Frisch entspricht: „Ich bin Demokrat ... Ich bin für den Rechtsstaat." Irgendwie kennt man diese Diskussionen, in denen Befürworter und Gegner von revolutionärer Gewalt sich befehden, ihre Standorte festhalten und nicht von der Stelle kommen. Daß Frischs „Verhöre" Tolstojs Notizen über den Anspruch der Revolution und die Gegenargumente einer gewaltlosen Veränderung (bei Tolstoj aus christlichem Geist) neu entdecken, ist ein Gewinn. B. formuliert die Position Frischs, die der Leser kennt: „Ich habe Angst vor der Gewalt, daher liebe ich die These, die Vernunft könne verändern." Daß Herr Dr. Dietrich Bührle, Chef des Bührle-Konzerns und Oberst im Schweizer Generalstab, mit großen Waffenverkäufen ins Geschäft mit dem Krieg einstieg und dies von Schweizer Gerichten teils als vaterländische Notwendigkeit bezeichnet, teils als „Kavaliersdelikt" heruntergespielt wird, will B. allerdings entschieden angezeigt sehen. „B. Wir sammeln für Biafra und schicken Krankenschwestern, die von Bührle-Munition getroffen werden. Caritas ist Caritas, Industrie ist Industrie." Wie solcher Schizophrenie und Geschäftsmoral als Unmoral in dieser ehrbar-bürgerlich-industriellen Welt beizukommen ist,

darüber unterhalten sich die Frisch'schen Gesprächspartner nicht mehr. Ob hier eine gelegentliche öffentliche Buße und literarische Anzeige genügt?

Aus der Begegnung mit Brecht in Zürich 1948 wurden „Erinnerungen an Brecht". Frisch erinnert: „Brecht legte es nie darauf an, daß sich jemand als Brecht-Kenner ausweisen mußte. Lob machte ihn unwirsch. Lob als Ersatz für Einsicht ... Waren Frauen zugegen, zeigte Brecht im Gegensatz zu den meisten Männern keinerlei Veränderung, keine Imponier-Geste; Frauen in Gesellschaft waren Genossen, somit neutralisiert." Der von Frisch im vergangenen Jahr veröffentlichte „Wilhelm Tell für die Schule" erhielt seinen ersten Anstoß von Brecht. „Zu zeigen wäre", meinte damals Brecht, „daß der Bauernaufstand der Vierwaldstätte zwar erfolgreich war, aber reaktionär gegenüber der Habsburg-Utopie, eine Verschwörung von Querköpfen." Frisch fand die These verlockend, aber „allzu beliebig verwendbar als Legitimation heutiger Vögte". Nach mehr als zwanzigjähriger Inkubationszeit stellte Frisch keine nach Marx oder Marcuse maßgeschneiderte Sozial-Utopie dar. Er holte vielmehr beide, das patente Feindbild des Vogts Geßler und den Schweizer Wilhelm von ihrem Tyrannen- und Heldensockel herunter. Antiheldisch eingestellt demontierte er die gedankenlos übernommenen, fixierten Gestalten aus dem Geist seiner Vorstellung und aufklärenden Idylle.

Frisch skizziert zwei sympathische Porträt-Skizzen von Dürrenmatt und Uwe Johnson, ein distanziert skeptisches von Ilja Ehrenburg in Prag, ein böses ironisches von Günter Grass. In Anlehnung an Oskars Familien-Album in der „Blechtrommel" liefert Frisch aus Presse-, Buch- und zu Werbezwekken verwendeten Privatfotos ein Grass-Porträt aus dem Foto-Album. „Hier ist er auf dem Album-Deckel, wie jedermann ihn kennt, der im letzten Jahrzehnt die deutsche Presse oder die übrige Weltpresse verfolgt hat ... Hier mit Kollegen, Gruppe 47. Hier spricht er als Richter in fremder Ehesache ... Hier spricht er zur Nation im Fernsehen ... Hier redet er über Literatur ... Hier spricht er über die MELENCOLIA I von Dürer ... Hier wird er von der Weltpresse ausgefragt: GERMANY'S GÜNTER GRASS ..."

Frisch reflektiert das Schreiben in Ich-Form: „ICH-Form gerade bei Ich-Befangenheit" sei „die strengere Kontrolle ... Unterschied zwischen dem erzählerischen ICH und dem direkten ICH eines Tagebuchs: das letztere ist weniger nachzuvollziehen, gerade weil es zu vieles verschweigt von seinen Voraussetzungen ..." Nicht reflektiert er die Schreib-, Wahrnehmungs- und Urteilsbedingungen eines Tagebuchschreibers heute gegenüber einem Tagebuchschreiber der Nachkriegszeit.

So findet Rip van Winkle, im Gegensatz zum ersten Tagebuch und zu „Stiller", am Ende die Seinen und ihre Umgebung unverändert. Der Leser vernimmt als Fazit: AUS BERZONA NICHTS NEUES. Schon 1946 hatte Frisch geschrieben: „Die Zeit verwandelt uns nicht. Sie entfaltet uns nur." Und: „Schreiben heißt: sich selber lesen ... Man erschrickt auf Schritt und Tritt." Der alternde Frisch scheint wie weiland Goethe nicht mehr zu erschrecken. „Heiterkeit" und „Bewußtsein" nannte Goethe dieses Nicht-mehr-Erschrecken. Bei Frisch bleibt das „Prinzip Hoffnung" schwach. Moral als Resignation überwiegt. Das „Jenseits" verharrt im Fragezeichen. Altern als Problem des Menschen und des Künstlers. Frisch hat es seit Gottfried Benn, Simone de Beauvoir und Jean Améry neu entdeckt. Der erste Fragebogen des Tagebuchs begann: „Sind Sie sicher, daß Sie die Erhaltung des Menschengeschlechts, wenn Sie und alle Ihre Bekannten nicht mehr sind, wirklich interessiert?" Der letzte beginnt: „Haben Sie Angst vor dem Tod und seit welchem Lebensjahr?" Abschließendes Symbol: die alte, unregelmäßig behauene Säule aus Granit, die des Dichters Loggia in Berzona trägt. Frisch hat vieles mit freundlicher Ironie beschrieben und auch umspielt. Über das Altern ziehe ich Jean Améry, als Reiseschriftsteller Horst Krüger, über Gewaltlosigkeit Tolstoj vor. Zu viel Welt heute referiert Frisch bloß im allgemeinen, zu viel Existenz-Ich hat er ausgelassen.

Paul Konrad Kurz SJ

Getrübte Aufklärung

Zu neueren Publikationen über die Sexualerziehung

Die Publikationen zur Sexualerziehung kommen nach einem ersten Stadium der kritischen Bewältigung der Vergangenheit (H. Schwenger, Antisexuelle Propaganda, Reinbek 1969; Chr. Rohde-Dachser, Struktur und Methode der katholischen Sexualerziehung, Stuttgart 1970; Fr. Koch, Negative und positive Sexualerziehung, Heidelberg 1971) und der oft sehr unkritischen Rezeption von Wilhelm Reichs Sexualökonomie (H. Kentler, Sexualerziehung, Reinbek 1970) allmählich zu den eigentlich anstehenden Aufgaben: zur kritischen Auseinandersetzung mit einem linken Hedonismus (vgl. die Eingeständnisse in: Die hedonistische Linke, hrsg. v. D. Kerbs, Neuwied 1970), zur Frage nach den Normen des sexuellen Verhaltens, zu brauchbaren Hilfsmitteln für den Sexualkundeunterricht, der entsprechend den Richtlinien der Kultusministerkonferenz vom 3. 10. 1968 zusehends in den Schulen eingeführt wird.

Eine erste kritische Auseinandersetzung mit dem Hedonismus der Linken, der sich in Kentlers Buch wissenschaftlich etablierte, wurde u. a. von mir in meinem Buch: Sexualerziehung zwischen Tabu und Ideologie[1] im Rückgriff auf anthropologische und soziologische Fakten versucht. Neben diesem Disput wollte das Buch den Erzieher über die geschichtlichen, ethischen, schulischen und pädagogischen Probleme einer modernen Sexualerziehung informieren; konkrete Anregungen für das Gespräch mit dem Jugendlichen sollten abschließend für die alltägliche Situation nützen. Einem ähnlichen Ziel, eine wegweisende Information zu bieten, dient auch das von R. Haun herausgegebene Buch „Geschlechtserziehung heute" (München 1971), das aus einer Vortragsreihe der Münchner Volkshochschule (1969/70) hervorging. Leider kommen darin neben Vertretern der „nichtrepressiven Sexualpädagogik" keine Sexualpädagogen zu Wort, die W. Reichs Ideologie etwas kritischer als H. Kentler und G. Schmidt gegenüberstehen. So erfreulich der abgewogene Beitrag von H. Kilian „Die Ideologie der Liebe" auch ist, er wiegt den Mangel des Buchs nicht auf, daß eine anthropologisch-ethische Sinngebung von Sexualität in ihm fehlt. Gerade sie wird heute besonders notwendig, da sich eine Rezeption der Hypothesen W. Reichs in katholischem Schrifttum anbahnt und dort ein erstaunliches Echo findet (vgl. E. Ell, Psychologische Grundlagen einer dynamischen Ehemoral, in: Humanisierte Sexualität, partnerschaftliche Ehe, erfüllte Ehelosigkeit, Wien 1971, 8–24). In pädagogischer Vordergründigkeit und purer Pragmatik läßt sich das Anliegen der Sexualerziehung nicht verhandeln. Anthropologische Fundamente sind zu legen, um einen dem humanen Phänomen Geschlechtlichkeit adäquaten und hinreichend sicheren Standpunkt zu erhalten. Entscheidende Orientierung dazu bietet G. Scherer, Anthropologische Aspekte der Sexwelle[2]. Die Art und Weise, wie G. Scherer sich mit W. Reich auseinandersetzt, zählt (ausgenommen S. Bernfelds Abrechnung mit W. Reich in den zwanziger Jahren) zum Besten, was über die Sexualökonomie geschrieben wurde. Seine philosophischen Darlegungen bieten auch einen Widerpart zur „dynamischen Sexualmoral" von E. Ell, der mit W. Reich zweierlei gemeinsam hat: das Pathos des Befreiers und die Suggestion einer unlogischen Argumentation. Um so mehr Grund, differenzierend und nüchtern an die Probleme um Sexualität und Sexualerziehung heranzugehen.

Die Normen sexuellen Verhaltens – zumal bei der schulischen Sexualerziehung in einer pluralistischen Gesellschaft – stehen nicht zuletzt aufgrund des Buchs von H. Scarbath „Geschlechtserziehung" (Heidelberg ²1969) im Mittelpunkt der heutigen sexualpädagogischen Diskussion. Gibt

[1] Würzburg: Echter ²1972. 208 S. Kart. 14,80.

[2] Essen: Driewer 1970. 191 S. Kart. 9,80.

es noch gültige Normen für alle? Welche sind die „Minima moralia"? Wie findet man diese Normen? Wie begründet man sie? Im ersten Band „Normenprobleme in der Sexualpädagogik" der wohl als Reihe geplanten „Sexualpädagogik" [3] nehmen zwei Beiträge von W. Fischer einen breiten Raum ein. Seine „sexualaffirmative Geschlechtserziehung", die sich von nicht-repressiver wie repressiver Geschlechtserziehung absetzen möchte, im Endergebnis aber über beide nicht hinauskommt, da der Normbegriff unter einem Rationalismus-Verdacht steht, ist der Sprache nach hochakademisch, dem Niveau einer ethischen Reflexion nach dürftig und im Endergebnis wenig hilfreich. Die Schwäche der Position von W. Fischer wird dort eklatant, wo er dem Kritiker seiner Ansichten eine „defekte Intelligenz" bescheinigt. – Ebenso unzureichend ist die „Schriftenreihe zur Sexualethik" (Frankfurt 1971), in der bereits die Texte „Voreheliche Beziehungen", „Selbstbefriedigung" und „Sexualität und Politik" vorliegen. Die für den Schulunterricht gedachten Bändchen aus der Feder von D. Faßnacht, einem protestantischen Pfarrer, sind über die katholischen Positionen in der Sexualethik so uninformiert, daß man sie jungen Menschen nicht in die Hände geben kann. So wird in der ethischen Beurteilung der Onanie auf Leo IX. (1054), Alexander VII. (1665), Innozenz XI. (1679) ohne Würdigung der konkreten geschichtlichen Situation hingewiesen; so werden – ohne über die breite und neueste Diskussion zu informieren – lediglich ein Beitrag von Fr. X. Arnold (1962) und die Enzyklika Pauls VI. „Humanae vitae" (1968) als Zeugen der katholischen Ansicht vorgelegt. Erfolgt diese Selektion aus Ignoranz oder aus Absicht? Eine beim derzeitigen Stand des ökumenischen Dialogs unbeantwortbare Frage! – Bedauerlich ist, daß gerade die katholischen Moraltheologen die für die heutige Sexualpädagogik nicht unwichtigen Fragen der Sexualethik kaum öffentlich diskutieren.

Erfreulicher als diese schulischen Hilfen sind die beiden Bücher von T. Brocher, die sich dem Lehrer für den Unterricht empfehlen. „Psychosexuelle Grundlagen der Entwicklung" (im Auftrag des Bundesministers für Jugend, Familie und Gesundheit, hrsg. von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Köln; Opladen 1971) beschreibt die Entwicklung der Sexualität mittels der Begriffe der psychoanalytischen Theorie, die allerdings nicht unkritisch übernommen werden. Die pädagogischen Ratschläge, gerade für den Raum der Schule, sind behutsam, vernünftig und wissenschaftlich begründet; die beigegebene Literaturliste ist fast vollständig. Ein ähnliches Urteil (mit Einschränkung) läßt sich über das „Lexikon der Sexualerziehung" [4] fällen. Die einzelnen Stichwörter, von Fachleuten (mit wenigen Ausnahmen) betreut, bringen das moderne Wissen – wenn auch mit einem Übergewicht an psychoanalytischer Theorie, mit einem Defizit an philosophisch-theologischer Durchdringung und einem leichten „links-orientierten, progressiven Duktus" –, über das ein Unterrichteter und Unterrichtender in diesem Fragebereich verfügen müßte. Die Beiträge des katholischen Mitarbeiters über Didaktik, Ehescheidung-theologisch, Ethik und Kirche kommen kaum über ein kritisches Referat des Nichtfachmanns hinaus und lassen das sexualethische Problembewußtsein etwa eines Moraltheologen wie F. Böckle vermissen, der übrigens in diesem Lexikon nie zitiert wird, obgleich er doch die aktuellsten Äußerungen zu sexualethischen Fragen gemacht hat.

Nicht unmittelbar für die Hand des Schülers, aber für die des Lehrers bestimmt scheint mir das in der Zielvorstellung reflektierte, wissenschaftlich fundierte, pädagogisch vernünftige Buch von M. Leist „Angst vor Sex?" [5]. Man wird nicht jede sexualethische Qualifikation von M. Leist als eigene oder gar christliche Maxime übernehmen können. Manche dieser Aussagen von M. Leist eignen sich aber

[3] Hrsg. v. W. Fischer, J. Ruhloff, H. Scarbath u. H. Thiersch. Heidelberg: Quelle u. Meyer 1971. 199 S. Kart. 17,–.

[4] Hrsg. v. T. Brocher u. L. v. Friedeburg. Stuttgart: Kreuz-Verlag 1972. XI, 772 Sp. Lw. 19,80

[5] München: Kösel 1970. 174 S. Kart. 15,–.

dennoch zur weiterführenden Diskussion, zur Klärung des eigenen Standpunkts; sie sind Anstöße zu jener Reflexion, die im Übergang von der traditionellen Moral zu einer zeitgemäßen, mehr anthropologisch ausgerichteten Moral notwendig ist.

Bei der Fülle der Publikationen zum Thema Sexualerziehung muß man auswählen. Nicht die Wahl bereitet Qual, sondern die Unfähigkeit, die oft nicht aufs erste sichtbaren ideologischen Aprioris der Autoren zu erkennen. Der Maßstab: Mensch (durch eine christliche Anthropologie vertieft) wird auch heute noch jene Unterscheidung ermöglichen, die Spreu vom Weizen, Agitation von pädagogischer Ermutigung, Pseudoemanzipation von beglückender Freiheit trennt.

Die Reaktion auf die Prüderie der Vergangenheit ist verständlich. Trotzdem beweist der zunehmend sichtbar werdende Trend vom „Sex in den Komplex", in die sexuelle Not und in die Sexualneurose, von dem neulich Prof. H. Bürger-Prinz sprach, daß heute weder die Apotheose der Lust, noch die Degradierung der Sexualität zu purem Fortpflanzungsgeschehen, noch die einseitige Interpretation von Sexualität als Faktor politischer Veränderung weiterhelfen. Die mahnenden Worte von V. E. Frankl (vgl. „Leben im Vakuum"; Die Welt vom 29. 1. 1972) weisen auf den Zusammenhang zwischen Sinnkrise und Hypersexualisierung hin und sollten in ihren Forderungen von allen Sexualpädagogen wie Sexualethikern beherzigt werden: „Die normale sexuelle Entwicklung und Reifung des Menschen läuft auf eine zunehmende Integrierung der Sexualität ins Gesamtgefüge der eigenen Person hinaus. Daraus erhellt, daß umgekehrt jede Isolierung der Sexualität allen Integrierungstendenzen zuwiderläuft und damit auch neurotisierenden Tendenzen Vorschub leistet. Die Desintegrierung der Sexualität – das Sie-Herausbrechen aus dem personalen und interpersonalen transsexualen Zusammenhang – bedeutet, mit einem Wort, eine Regression. Aber hinter solchen regressiven Tendenzen wittert die sexuelle Vergnügungsindustrie ihre einmalige Chance, ein einzigartiges Geschäft. Und der Tanz um das goldene Schwein setzt nun ein. Wieder vom Standort einer Prophylaxe der Sexualneurosen gesehen, ist das Bedenkliche daran der sexuelle Konsumationszwang, der von der Aufklärungsindustrie ausgeht. Wir Psychiater erfahren es immer wieder von unseren Patienten, wie sehr sie sich unter dem Druck einer von dieser Aufklärungsindustrie manipulierten öffentlichen Meinung nachgerade verpflichtet fühlen, sich fürs Sexuelle um seiner selbst willen, also im Sinne einer depersonalisierten und dehumanisierten Sexualität, zu interessieren. Aber wir Psychiater wissen auch darum, wie sehr all dies gerade dazu angetan ist, Potenz und Orgasmus zu schwächen. Und wer dann sein Heil in den Raffinements einer ‚Liebes'-Technik sieht, den bringt sie nur noch um den Rest jener Spontaneität, jener Unmittelbarkeit, jener Selbstverständlichkeit, jener Unbefangenheit, die eine Bedingung und Voraussetzung normalen sexuellen Funktionierens ist und deren gerade der Sexualneurotiker so sehr bedürfte."

Roman Bleistein SJ

BESPRECHUNGEN

Staat, Kirche, Gesellschaft

Festgabe für Theodor Maunz zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. H. SPANNER, P. LERCHE, H. ZACHER, P. BADURA, A. Frhr. v. CAMPENHAUSEN. München: Beck 1971. X, 520 S. Lw. 68,–.

Die insgesamt 29 Beiträge dieser Festschrift, die ein Kreis von Schülern und Freunden dem Staatsrechtslehrer Theodor Maunz zum 70. Geburtstag dargebracht hat, sind nicht nur eine würdige Ehrengabe für einen bedeutenden Juristen, sie bieten zugleich einen vorzüglichen Querschnitt aktueller Fragestellungen und Probleme auf dem Gebiet der Zuordnung von Staat, Verfassung und Gesellschaft. Bei aller Vielseitigkeit seines Wirkens lag der Schwerpunkt der wissenschaftlichen Tätigkeit von Theodor Maunz im Staats- und Verfassungsrecht. Sein seit dem Jahr 1951 in 17 Auflagen erschienenes Lehrbuch „Deutsches Staatsrecht" und der von ihm in Zusammenarbeit mit G. Dürig (Tübingen) und seit einigen Jahren auch mit R. Herzog (Speyer) herausgegebene Kommentar „Grundgesetz" haben den Namen des Jubilars für jeden Studenten der Jurisprudenz, aber auch für jeden, der sich wissenschaftlich mit dem Staats- und Verfassungsrecht der Bundesrepublik Deutschland beschäftigt, und nicht zuletzt auch für die Vertreter der Rechtspraxis zu einem Begriff werden lassen.

Von den Beiträgen dieser Festschrift, von denen hier nur wenige genannt werden können, befaßt sich eine größere Anzahl naturgemäß mit Fragen des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland und der Interpretation einzelner Verfassungsbestimmungen. *K. Stern* (Köln) und *W. Weber* (Göttingen) erörtern Probleme der Revision bzw. der Totalrevision des Grundgesetzes. *E. Forsthoff* (Heidelberg) untersucht Entwicklungstendenzen und die gegenwärtige Lage des verfassungsrechtlichen Eigentumsschutzes. Funktion und Vorschläge für eine Reform des Bundesverfassungsgerichts stehen im Mittelpunkt mehrerer bedeutsamer Abhandlungen.

Dem Verhältnis von Staat und Kirche hat der Staatsrechtslehrer und Kulturpolitiker Theodor Maunz oft seine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Deshalb haben mehrere Beiträge, die weltanschaulichen Fragen gewidmet sind, mit Recht einen bedeutsamen Anteil an dieser Festschrift. *R. Herzog* (Speyer) untersucht Möglichkeiten und Formen staatlicher Gesetzgebung in weltanschaulich umstrittenen Bereichen. *U. Scheuner* (Bonn) befaßt sich mit der für alle deutschen Bundesländer relevanten Problematik „Verfassungsrechtliche Fragen der christlichen Gemeinschaftsschule". Am Fall der Bildung der Nordelbischen evangelisch-lutherischen Kirche untersucht *C. H. Ule* (Speyer) die Anwendung der Clausula rebus sic stantibus auf Kirchenverträge. Ein interessantes, die Verfassungsmäßigkeit des Kirchenlohnsteuerabzugs betreffendes Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht nimmt *A. Frhr. v. Campenhausen* zum Ausgangspunkt seiner Erörterung „Normenkontrollverfahren und öffentliches Interesse". Ein Lebensbild des großen Münchener Staatsrechtlers Hans Nawiasky, des Lehrers von Theodor Maunz, zeichnet *H. F. Zacher* (Saarbrücken) in dem abschließendem Beitrag „Hans Nawiasky. Ein Leben für Bundesstaat, Rechtsstaat und Demokratie".

Das vielseitige Lebenswerk des Juristen Theodor Maunz ist durch eine in dieser Vollendung selten anzutreffende Synthese von akademischer Lehrtätigkeit, Verwaltungspraxis und engagiertem Einsatz in der Kulturpolitik gekennzeichnet. Gleiches gilt vom

Charakter dieser Festschrift: sie ist von praxisbezogener und lebensgestaltender Aktualität. *J. Listl SJ*

LISTL, Joseph: *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland.* Berlin: Duncker und Homblot 1971. XXVI, 524 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen. 1.) Kart. 88,–.

Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, auf der Grundlage der veröffentlichten Gerichtsentscheidungen seit Inkrafttreten des Grundgesetzes bis Mitte Mai 1971 eine Gesamtdarstellung der Rechtsprechung zur individuellen und korporativen Religionsfreiheit zu geben.

Nach einer „Grundlegung", in der untersucht wird, welche Bedeutung der Religion und der Religionsfreiheit im freiheitlichen und religiös pluralistischen demokratischen Staatswesen unter dem Grundgesetz und im internationalen Rahmen zukommt, stellt der Autor zunächst die Rechtsprechung zur Religionsfreiheit als Individualgrundrecht im öffentlichen und privaten Recht und sodann die Judikatur zur Religionsfreiheit als Grundrecht der Religionsgemeinschaften und ihrer Untergliederungen dar. Er zeigt, daß die Bundesrepublik die freie religiöse Betätigung nicht nur nach dem Wortlaut der Verfassung, sondern auch in ihrer Verfassungs- und Verwaltungspraxis voll gewährleistet. Eine weitgehende Kooperation zwischen Kirche und Staat unter Wahrung der religiösen Neutralität des Staates wird dadurch nicht ausgeschlossen.

Listl begnügt sich bewußt nicht damit, die großen Linien zu zeigen, sondern strebt Vollständigkeit an. Dadurch wird das Buch zu einem unentbehrlichen Nachschlagewerk, wie es für das Religions- und Staatskirchenrecht in Deutschland bisher nicht existierte. Eine Zusammenfassung am Ende und ein Entscheidungsregister, in dem alle zitierten Entscheidungen nach Gerichten und Daten geordnet mit allen wichtigen Fundstellen angegeben werden, entspricht dieser Zielsetzung.

Wer sich über irgendein Spezialproblem des deutschen Religions- oder Staatskirchenrechts orientieren will, wird dank der übersichtlichen Systematisierung bei Listl nicht lange suchen müssen. Wer je auf diesem Gebiet gearbeitet hat, wird das Werk als unschätzbare Hilfe empfinden. Der Autor hat nicht nur die einschlägigen Entscheidungen exakt und ausführlich wiedergegeben, sondern sich mit ihnen auch unter sorgfältiger Verwendung der Literatur auseinandergesetzt. So ist die ursprünglich als Monographie angelegte Arbeit zu einem umfassenden Handbuch geworden. *W. Rüfner*

SOLTE, Ernst-Lüder: *Theologie an der Universität.* Staats- und kirchenrechtliche Probleme der theologischen Fakultäten (Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht. 13.) München: Claudius 1971. 320 S. Kart. 28,–.

Die Bedeutung der an zahlreichen deutschen Universitäten bestehenden theologischen Fakultäten für die Kirchen und den Stand der theologischen Wissenschaft in Deutschland kann kaum hoch genug eingeschätzt werden. Um so mehr überrascht es, daß die vielfältige, den Staat und die Kirchen gleichermaßen berührende Problematik der theol. Fakultäten bisher noch nie eine repräsentative und umfassende staatskirchenrechtliche Darstellung erfahren hat. Es ist das Verdienst der vorliegenden, in Anlage und Durchführung hervorragenden Untersuchung, diesem seit langem fühlbaren Mangel abzuhelfen. Der Verf., der hier in leicht überarbeiteter Fassung seine im Jahr 1970 bei dem Tübinger Staatsrechtslehrer *Martin Heckel* angefertigte Dissertation vorlegt, versteht es mit Meisterschaft, die Rechtsfragen, die die deutschen theol. Fakultäten heute aufwerfen, auf der Grundlage des Verfassungs- und Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland eingehend zu erörtern. Die geschichtliche Entwicklung der deutschen Universitätstheologie findet dabei gebührende Berücksichtigung.

In dem wohl zu breit ausgefächerten einleitenden wissenschaftstheoretischen Abschnitt „Wissenschaftsfreiheit und Theologie" (7–45)

kommt Solte zu dem entscheidenden und verfassungsrechtlich einzig zutreffenden Ergebnis, daß das Grundgesetz (GG) für die Bundesrepublik Deutschland keinen „säkularen" Wissenschaftsbegriff rezipiert habe und dem Staat daher jede *inhaltliche* Fixierung des Gegenstands der in Art. 5, Abs. 3 GG garantierten Wissenschafts- und Lehrfreiheit untersagt sei. Der Staat darf sich mit keinem bestimmten Wissenschaftsbegriff oder Wahrheitsanspruch unter Ausschluß anderer Wahrheitsansprüche identifizieren 33 f.). Daraus folgt, daß der religiös-neutrale Staat *auch den Wissenschaftsbegriff der Kirchen und der Theologie zu respektieren hat.* An diesem verfassungsrechtlichen Befund scheitern alle Angriffe gegen das Bestehen der theol. Fakultäten, wie sie z. B. von Vertretern der Humanistischen Union vorgetragen werden. Mit Recht weist Solte darauf hin, daß die durch die Einrichtung der theol. Fakultäten gegebene staatliche Förderung der Religion mit der Verpflichtung des Staats zu religiöser Neutralität nicht im Widerspruch steht, da eine bloße „Förderung" religiöser Einrichtungen keine „inhaltliche Identifizierung" (71) des Staats mit einer Kirche oder Konfession bedeutet. Nur eine „inhaltliche Identifizierung" ist wegen des verfassungsrechtlichen Trennungsgebots von Staat und Kirche nach dem Verfassungsverständnis der Bundesrepublik Deutschland unzulässig.

Die gelegentlich als „skandalon" empfundene Rechtsstellung des Universitätstheologen in seiner Eigenschaft als Träger eines „konfessionellen Staatsamtes", der „kraft staatlichen Rechts verpflichtet ist, bei der Ausübung seines staatlichen Amtes *zugleich eine kirchliche Aufgabe wahrzunehmen*" (129), wird eingehend erörtert. Die Darlegungen des Verf. zum konfessionellen Staatsamt, dessen Legitimation, wie Solte überzeugend darlegt, sich aus dem Zusammenhang der staatskirchenrechtlichen Grundentscheidungen der Verfassung ergibt, bildet den Schwerpunkt dieses von reifer Urteilsfähigkeit zeugenden Buchs. Die moderne Grundrechtsproblematik wird in diesem Zusammenhang eingehend und umfassend untersucht. Der Verf. rechtfertigt überzeugend die verfassungsrechtliche Zulässigkeit der von der katholischen Kirche ausgeübten Mitwirkungsrechte. Das gilt sowohl von der Erteilung des „Nihil obstat" bei der Besetzung theologischer Lehrstühle wie vom „Beanstandungsrecht" bei solchen Theologen, die von der katholischen Kirche aus Gründen der Lehre oder des sittlichen Lebenswandels eines Lehrstuhlinhabers als untragbar bezeichnet werden. In diesen Fällen verlangt das Staatskirchenrecht vom Staat unbeschadet der Lehrfreiheit und der sich aus seiner beamtenrechtlichen Stellung ergebenden Rechte des betr. Universitätstheologen dessen Entfernung aus dem *konfessionellen Staatsamt* des Theologieprofessors (167). Ferner verpflichtet es den Staat, für einen dem Lehrbedürfnis entsprechenden Ersatz zu sorgen.

Der Verf. ist sich der innerkirchlichen und theologischen Problematik voll bewußt, wenn er in seinen in Neuland vorstoßenden Ausführungen zum „Recht der Evangelisch-Theologischen Fakultäten" (137–215) eine Stärkung der Einflußrechte der evangelischen Landeskirchen auf die theol. Fakultäten fordert. Gegenwärtig ist der Einfluß der evangelischen Landeskirchen bei Besetzung der theol. Lehrstühle bekanntlich darauf beschränkt, ein „für den Staat nicht verbindliches Gutachten über Lehre und Bekenntnis des anzustellenden Theologen abzugeben" (183). Dieser Zustand wird, wie der Verfasser mit Recht erklärt, weder den Grundentscheidungen der modernen Staatskirchenverfassung noch dem Recht der evangelischen Kirche gerecht. Die für den Bereich der evangelischen Kirche bestehenden Regelungen stellen ein Relikt aus der vergangenen Epoche des landesherrlichen Kirchenregiments dar, in der wegen der Verbindung zwischen dem Staat und den evangelischen Landeskirchen die Letztentscheidung des Staats über die Eignung zum theologischen Lehramt noch legitimiert werden konnte. Für das Zeitalter der Trennung von Staat und Kirche gilt das nicht mehr (201).

Im letzten Teil bringt die Untersuchung informative Ausführungen zum Problem der

„kirchlich gebundenen Professuren außerhalb der theologischen Fakultäten", zum Promotionsrecht der staatlichen theol. Fakultäten und der kirchlichen Hochschulen und behandelt abschließend die Bestimmungen des katholischen und evangelischen Kirchenrechts über die theol. Fakultäten.

Die Rechtswissenschaft und die Praxis werden in Zukunft auf diese maßgebende Darstellung von E.-L. Solte angewiesen sein.

J. Listl SJ

Psychologie

JUNG, Carl Gustav: *Freud und die Psychoanalyse* (Gesammelte Werke. 4.) Zürich, Stuttgart: Rascher 1969. 433 S. Lw. 48,–.

Begegnung, Freundschaft und Trennung zwischen Freud und Jung bilden ein wichtiges Kapitel in der Geschichte der Psychoanalyse. Nach Freuds eigenen Worten hat Jung ihm den Weg aus der „splendid isolation" in die akademische Diskussion erleichtert. Er betrachtete ihn als seinen „Kronprinzen", als den Mann, der die Psychoanalyse aus dem jüdischen Getto herausführen sollte. Für Jung wurde die Begegnung mit Freud zum entscheidenden Wendepunkt. Der Entdecker des Unbewußten wurde sein Lehrmeister und väterlicher Freund. Jungs Psychologie ist ohne Freud nicht denkbar. Das ist nicht nur eine historische Tatsache; trotz aller Kritik an Freuds Theorien hat Jung sich stets dazu bekannt und in seinem Nachruf auf Freud dessen Werk epochemachend genannt. Bedauerlicherweise trennten sich ihre Wege. Ihre Kontroverse war nicht rein wissenschaftlicher Natur, wie die Vorwürfe „Abfall" (auf der einen Seite) bzw. „Dogmatismus" (auf der anderen) zeigen. Dahinter verbargen sich starke Verschiedenheiten der Herkunft, des Charakters, der Denkweise und vor allem der Lebensanschauungen: hier der Aufklärer, Agnostiker und Misanthrop, dem seine neue Wissenschaft zur Religion wurde, dort der Sohn eines Pfarrers, der Einsame, der um die Subjektivität menschlichen Erkennens wußte und eine lebendige Erfahrung des Numinosen besaß. Der Bruch verhinderte eine fruchtbare Auseinandersetzung. Hat sich Freud von Jung oder Jung von Freud getrennt? Die Antwort auf diese Frage hängt vom Standpunkt ab, den man einnimmt. Sie mag vor allem die Biographen interessieren.

Noch wichtiger ist aber die Diskussion der divergierenden Lehrmeinungen. Wie Jung Freuds Psychoanalyse zunächst rezipierte, darstellte und verteidigte und wie er späterhin kritisch dazu Stellung bezog, läßt sich im vorliegenden Band seiner Gesammelten Werke nachlesen. Er enthält hauptsächlich die Schriften über Freud aus den Jahren 1906 bis 1916, dazu einige wenige aus späterer Zeit, die sich ausdrücklich mit dem Gegensatz Freud-Jung beschäftigen. Zwei weitere Schriften, der Nachruf auf Freud und „Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung", finden sich in Band 15 der Gesammelten Werke. Die Auseinandersetzung mit Freud beschränkt sich nicht auf die hier zusammengefaßten Schriften; sie durchzieht Jungs gesamtes Lebenswerk. Aber dort, wo Jung ausdrücklich über seinen Gegensatz zu Freud reflektiert, wird im Lauf der Jahre immer deutlicher, was ihn im tiefsten von Freud trennt. Er schreibt: „Die Einsicht in den subjektiven Charakter jeder Psychologie, die von einem einzelnen erzeugt ist, dürfte das Merkmal sein, welches mich von Freud am strengsten sondert" (388). Weiter nennt er das Bemühen, „keine unbewußten und daher unkritisierten weltanschaulichen Voraussetzungen zu haben". Das veranlaßt ihn, gegenüber dem Freudschen Reduktionismus neben dem Trieb auch den Geist gelten zu lassen, und begründet sein positives Verhältnis zu allen Religionen.

Die beiden Kontrahenten sind tot. Heute beherrscht die Psychoanalyse weithin das tiefenpsychologische Feld. Hat demnach Freud nach dem Urteil der Geschichte gegen Jung recht behalten? Sicher wird heute kaum jemand die Ansicht Freuds teilen, Jungs Psychologie sei wissenschaftlich steril geblieben. Andererseits gehören manche Aspekte ihres Ge-

gensatzes bereits der Geschichte an. Aber die zentralen Anliegen Jungs bleiben gültig. Auch die Psychoanalyse ist weder eine voraussetzungslose Theorie noch die wertfreie, ideologisch neutrale Handhabung einer therapeutischen Technik. Sie kritisiert Ideologien, individuelles und gesellschaftliches Verhalten. Sie kann und muß auch ihrerseits der Kritik unterworfen werden, nicht nur immanenter Kritik, sondern vor allem der Kritik von außen. Sonst wird Systemblindheit unvermeidlich. Die Psychoanalyse kann auf die kritische Auseinandersetzung mit der analytischen Psychologie C. G. Jungs, des bedeutendsten Schülers Freuds, noch nicht verzichten.

N. Mulde SJ

Jahrbuch der Psychoanalyse. Hrsg. v. K. Dräger u. a. Bd. 6: Probleme der psychoanalytischen Technik. Bern, Stuttgart: Huber 1969. 189 S. Lw. 32,–.

Die Psychoanalyse ist sowohl psychologische Theorie als auch therapeutische Technik. Zunächst war ihr Interesse fast ausschließlich auf die Analyse der Triebe und ihrer Dynamik gerichtet. Noch zu Freuds Lebzeiten und später vor allem durch die Arbeiten von Heinz Hartmann gewann das Ich mit seinen Funktionen mehr und mehr an Bedeutung. Diese sogenannte Ich-Psychologie ist nun in der Theorie und in der Praxis zum vorherrschenden Standpunkt geworden. Das schließt nicht aus, daß die Analyse der Triebdynamik nach wie vor ein wesentlicher Teil der psychoanalytischen Therapie ist.

Der vorliegende Band des Jahrbuchs ist Problemen der analytischen Technik gewidmet. Dabei wird deutlich, wie sehr gerade das ichpsychologische Konzept zur Erweiterung der therapeutischen Technik beiträgt. Am klarsten wird dies in dem hervorragenden Aufsatz von J. Cremerius über das Schweigen als Problem der psychoanalytischen Technik. Zu Beginn brauchte die Psychoanalyse den sprechenden Patienten; sie war eine „talking cure". Schweigen war daher ein bloßer Störfaktor, ein „Widerstand", der überwunden werden mußte. Inzwischen ist das Schweigen in der Analyse zu einem Gegenstand der analytischen Arbeit geworden „wie jeder andere, der Traum oder die Assoziationen". Schweigen ist mehrdeutig; es kann sogar als schöpferischer Akt verstanden werden, „als der kreative Prozeß, in dem sich die Dinge ordnen, neu strukturieren". Die konkrete Situation muß nach ihrer jeweiligen Bedeutung befragt werden, durch die dann das therapeutische Verhalten bestimmt wird. – Der Beitrag von W. W. Kemper untersucht die Problematik von Übertragung und Gegenübertragung in der analytischen Situation, nachdem er zuvor dankenswerterweise beide Phänomene auch als „normalpsychologische Phänomene des Alltagslebens" aufgewiesen hat. Kritische Bemerkungen zur Übertragungsdeutung beschließen den für dieses Jahrbuch streckenweise zur Thesenhaftigkeit verstümmelten Vortrag. – Neben den Beiträgen von F. Morgenthaler über Persönlichkeitsfaktoren des Analytikers, die dessen Technik beeinflussen, von E. A. Ticho und G. R. Ticho über die Bedeutung des Arbeitsbündnisses, von L. Rosenkötter über die Behandlung narzißtischer Störungen und J. Berna über ichpsychologisch orientierte Kinderanalyse sind vor allem die Beiträge von H. Argelander und W. Loch hervorzuheben. Sie handeln von den sogenannten Balint-Gruppen, nach dem in London lebenden Psychoanalytiker M. Balint. Gruppen von 6–8 praktischen Ärzten besprechen gemeinsam und unter der Leitung eines Psychoanalytikers Krankheitsfälle mit dem Ziel, psychisch-determinierte Symptome und Krankheiten besser zu erkennen und durch diese gruppendynamische Selbsterfahrung die eigenen psychotherapeutischen Möglichkeiten im Umgang mit ihren Patienten besser auszunützen. Solche Gruppen wären sicherlich nicht nur für Ärzte, sondern auch für soziale Berufe und für Seelsorger von großem Nutzen.

Den Band beschließen ein Mitgliederverzeichnis der Deutschen Psychoanalytischen Vereinigung und Mitteilungen ihrer Institute.

N. Mulde SJ

CLARK, Walter Houston: *Chemische Ekstase.* Drogen und Religion. Salzburg: Otto Müller 1971. 184 S. Lw. 21,–.

W. H. Clark, jahrelang Professor an einer Lehrerbildungsanstalt und an einer theologischen Hochschule, Verfasser einer angesehenen „Religionspsychologie" und Mitbegründer der „Society for the Scientific Study of Religion" bemüht sich in diesem Werk, Vorurteile gegen die Verwendung von psychedelischen Drogen (Psilocybin, LSD, Mescalin) abzubauen. Was hier vorgetragen wird, ist keine handbuchreife, nach allen Seiten abgesicherte Analyse, sondern ein Plädoyer, und zwar ein engagiertes, geschrieben im reifen Alter von 67 Jahren, nach der Beobachtung von 175 Experimenten von Versuchspersonen mit Psilocybin und LSD, und nachdem der Verfasser „Kraft und Wohltat psychedelischer Erfahrung am eigenen Leibe erfahren hatte".

Dieses Plädoyer gilt auch immer wieder einer konkreten Person: dem umstrittenen Harvard-Dozenten und „Drogenapostel" Timothy Leary, mit dem Clark teilweise zusammengearbeitet und den er gegen die Anschuldigungen der Leitung der Harvard-Universität verteidigt hatte. „Die Zeit wird zeigen, ob T. Leary ein exotischer Vogel oder einer der Seher unseres Zeitalters ist" (82).

Sachlich verficht Clark die Ansicht, Psychedelica wirkten nicht nur allgemein persönlichkeitsverändernd (wie Versuche mit Alkoholikern, Strafgefangenen, unheilbar Krebskranken, Psychotikern, Neurotikern und Normalen zeigen), sondern in vielen Fällen sei das entscheidende Agens dieser Veränderungen in einer gesteigerten religiösen Wahrnehmungsfähigkeit zu suchen. Psychedelische Drogen könnten religiöse Erfahrungen, ja mystisch-ekstatische Erlebnisse „freisetzen" und „auslösen", den „Tod des Ego" und die Wiedergeburt zu einem für die Transzendenz, für mitmenschliche Verantwortung und die Einheit aller sensibleren Leben fördern.

Clark trägt alle Beobachtungen zusammen, die diese These stützen können: vor allem das an der Harvard-Universität durchgeführte „Karfreitagsexperiment" mit Verabreichung von Psilocybin an 20 Theologiestudenten (mit einer Kontrollgruppe mit drogenfreien Tabletten und einer Nachuntersuchung nach 6 Monaten); ein LSD-Versuch mit 8 Freiwilligen, die 10 Monate später ihre Drogenerfahrung mit dem normalen Bewußtseinszustand zu vergleichen hatten; die positiven Erfahrungen der „Native American Church", die in einer Synthese von aztekischen und christlichen Elementen Peyote verwendet, sowie verschiedene klinische Erfahrungen.

Diese Sammlung von Beobachtungen macht den Wert des Buchs aus. Wer immer unvoreingenommen die Zusammenhänge zwischen Drogen und Religion erforschen will (siehe auch diese Zschr. 188 [1971] 291–310), muß sich mit diesem Tatsachenmaterial auseinandersetzen – selbst wenn er feststellen muß, daß es für Clarks optimistische Folgerungen eine zu schmale Basis abgibt. Daß die angeführten „Bekehrungen" von Atheisten und Kriminellen die Spontankonversionen ohne Drogeneinwirkung vielleicht nur wenig übersteigen, daß mangels Intensivinterviews und biographischer Längsschnittuntersuchungen wichtige Fragen nach der Abhängigkeit drogeninduzierter religiöser Erfahrungen von der Glaubensbereitschaft, von der religiösen Erziehung und der Artikulierbarkeit in einer vorgegebenen religiösen Sprache unbeantwortet bleiben.

Aus seiner Grundthese folgert Clark, daß Psychedelica, unter Anleitung eines Spezialisten sparsam und in der Absicht einer religiösen Erweckung verabreicht, zur Vitalisierung der mystischen, nichtrationalen Kräfte beitragen können – neben anderen, anstrengenderen Wegen der Spiritualität. Den institutionalen Religionen könnte dadurch – gerade im Westen – ein „heilsames Korrektiv" zu ihrer Überrationalisiertheit in Lehre und Organisation zuwachsen (154). Praktiken wie das religiöse Fasten, Atemübungen u. ä. zeigten, daß in der Religionsgeschichte immer schon chemische Mittel zur Erlangung von Ekstase verwendet worden seien. Daß die Gefahr der Süchtigkeit, der Flucht vor der Wirklichkeit, des „Quietismus" (182) und der Konfusion gemeistert werden könne, beweise das

Beispiel der „Native American Church". Die Drogen sollten vor allem den Anfang einer neuen Entwicklung einleiten und dann in den Hintergrund treten (146, 179).

Die Risiken werden nicht geleugnet, aber auch nicht deutlich herausgearbeitet. Undeutlich und höchst unbefriedigend bleibt auch der theoretische Hintergrund, auf dem Clark argumentiert. Die Parallelisierung von Texten aus Jesaja, von Pascal und Ruysbroec einerseits und ausführlichen Drogenerfahrungen andererseits (Kap. 3) zeigt, daß sich Clark einseitig am Mystikbegriff von W. James und W. T. Stace orientiert, die genaueren Analysen von J. Maréchal, C. Walter, C. Albrecht u. a., die zu einer Theorie der Bewußtseinszustände unentbehrlich sind, aber völlig ignoriert. Auch die aus der Religionsgeschichte beigebrachten Parallelen zur heutigen Drogenbewegung zeugen von einer erstaunlichen Unschärfe des Denkens. So hält man sich am besten an Clarks Materialsammlung und an sein wohlbegründetes Plädoyer für ein Weiterforschen ohne Panik und ohne Inquisitionsterror.

B. Grom SJ

Moraltheologie

Kleber, Karl-Heinz: *De parvitate materiae in sexto.* Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Moraltheologie. Regensburg: Pustet 1971. 344 S. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie. 18.) Kart. 42,–.

Nicht zufällig trägt diese Mainzer moraltheologische Dissertation einen lateinischen Titel. Behandelt sie doch ein Thema, das Jahrhunderte hindurch die katholischen Moraltheologen lebhaft beschäftigte, das aber einem jungen Menschen von heute, auch einem Theologiestudenten, kaum noch ein müdes Lächeln zu entlocken vermag, die Frage nämlich, ob es sexuelle Handlungen geben könne (etwa Küsse, Berührungen, Umarmungen zwischen Unverheirateten), die wegen Geringfügigkeit der Sache nur als läßliche Sünde anzusehen sind. Kleber untersucht eingehend und umfassend mit umfangreichem, fleißig gesammeltem Material die Gründe, die im Lauf der Jahrhunderte für und wider ins Feld geführt wurden, wobei allerdings die systematische Einteilung in Verfechter und Gegner einer *parvitas materiae in sexto* und Befürworter einer Zwischenlösung die ebenfalls versuchte chronologische Darstellung sprengt. Nach sorgfältiger Abwägung aller Argumente und unter Berücksichtigung der Zeitbedingtheit der betreffenden physiologischen Erkenntnisse, unter Wertung der amtlichen Erlasse der Kirche und der exegetischen Beweisgänge gelangt Kleber schließlich zu dem beruhigenden Ergebnis, Geringfügigkeit der Sache (und nicht nur Unvollkommenheit des Aktes oder mangelnde Intention) könne auch bei Akten, die man gewöhnlich dem Sexuellen zuordnet und damit zum Sextum rechnet, unter Umständen von der Todsünde entschuldigen.

Ein überflüssiges Buch? Nicht unbedingt. Zunächst ist es gut, das historische Material jetzt einmal zusammenhängend aufgearbeitet zu finden. Zwar möchte man immer wieder angeekelt diese Chronique scandaleuse der Moraltheologie aus der Hand legen, weil einem die einseitig negative Sicht der Sexualität, ganz fixiert auf die Gefährlichkeit der körperlichen Lust, fast als obszön erscheint. Das ist wohl nicht die Schuld des Darstellers (obwohl auch er sich Stilblüten leistet wie „die christusförmige Gestaltung der geschlechtlichen Wirklichkeit", S. 100). Aber nur zu gern möchten wir verdrängen, daß noch bis in die allerjüngste Zeit sexuelle Fragen in dieser Sprache und Mentalität von berufenen Fachleuten der Kirche behandelt wurden. Bei der Sichtung des erschreckenden Materials dieses Buchs stellt sich dem Leser eine ganze Reihe unangenehmer Fragen: Wie konnte es dazu kommen, daß eine solche Sexualangst Jahrhunderte hindurch das offizielle Denken der Kirche beherrschte? (Ein geschulter Psychologe könnte wohl unschwer die neurotischen Triebfedern in den Argumenten der

Moralisten bloßlegen.) Dabei darf man die Bedeutung nicht übersehen, die die Lehre von der schweren Sünde für die Gewissensbildung der Christen vor allem durch die Beichtstuhlpraxis hatte. Hätten nicht die unbefangene Freiheit, mit der das Evangelium der Sexualität gegenübersteht, und die Erfahrungen, die ein vernünftiger und aufgeschlossener Beichtvater macht, zu einer anderen Gewichtung führen müssen? Sind mangelnde eigene Lebenserfahrung und Ressentiment, wie sie sich aus der Ehelosigkeit der Moralisten ergeben, genügende Erklärungsgründe? Sicher hat das vorwiegend politisch motivierte Dekret des Jesuitengenerals Acquaviva von 1612, auf das auch Kleber zu sprechen kommt und das allen Angehörigen der Gesellschaft Jesu ordensdisziplinär und unter Androhung schwerer Strafen verbot, die Lehre von der *parvitas materiae* zu vertreten, eine ausgewogene Meinungsbildung innerhalb der Kirche erschwert. Aber dennoch: Wie konnte in den Handbüchern der Moraltheologie eine Auffassung Jahrhunderte hindurch fast unwidersprochen weitergeschleppt werden, die sich auf so offensichtlich schwache Argumente stützt, während die anderen Wissenschaften grundlegend neue Erkenntnisse auch über die menschliche Sexualität zu gewinnen vermochten? Kleber verfolgt die Auseinandersetzung zwar nur bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, aber dies geschieht offensichtlich nur deshalb, weil seitdem in der Moraltheologie über die Ablehnung der *parvitas materiae* eine derartige Einmütigkeit herrschte, daß man das Buch Klebers fast als mutig bezeichnen könnte. Eines geht aus dieser Untersuchung jedenfalls hervor: Die Übereinstimmung der Moraltheologen in einer bestimmten Frage ist keine sichere Quelle der Wahrheitserkenntnis. Wenn aber diese Art kasuistisch-minuziöser Sexualmoral heute zu Recht abgelehnt wird, gibt es schon andere, menschlichere und klare Richtlinien zur ethischen Wertung sexueller Handlungen, die allgemein und öffentlich vom Lehramt der Kirche und von den Gläubigen anerkannt werden und das entstandene Vakuum füllen? Die Unsicherheit nicht nur vieler Eltern, sondern auch der Beichtväter in diesen Fragen ist mitverantwortlich für die gegenwärtige Autoritätskrise. *W. Kerber SJ*

ZU DIESEM HEFT

In den Plänen für die Hochschulreform erwägt das Bayerische Kultusministerium die Einführung eines allgemeinen, für alle Fächer geltenden Numerus clausus. F. G. Friedmann, Professor für amerikanische Kulturgeschichte und Vorstand des Amerika-Instituts der Universität München, warnt vor der Gefahr, die Fächer zurückzudrängen, die nicht der unmittelbaren Ausbildung der von der Gesellschaft benötigten Fachkräfte dienen. Er zeigt, daß diese „Kulturwissenschaften" eine unersetzbare Rolle spielen.

Hermann Hepp, Privatdozent und I. Oberarzt an der Universitäts-Frauenklinik in Freiburg, befaßt sich vom Standpunkt des Arztes aus kritisch mit den Reformplänen des § 218. Vgl. dazu auch den im September des vorigen Jahrs (188 [1971] 147–167) erschienenen Aufsatz von Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Abschaffung des § 218 StGB?", der sich mit der rechtlichen Problematik der Reformentwürfe auseinandersetzte.

In der Diskussion um die Erwachsenenbildung zeigt sich eine starke Tendenz, den Volkshochschulen gegenüber den anderen Trägern einen Vorrang, ja ein Monopol einzuräumen. Franz Henrich, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern und Vorsitzender der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Bayern, plädiert für ein pluralistisches und kooperatives System und skizziert den spezifischen Beitrag der Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Adler, Gerhard: Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend. Düsseldorf: Patmos 1972. 107 S. Kart. 4,80.

Anouilh: Antigone. Bearbeitet von Wolfgang Schrank. Frankfurt: Diesterweg 1972. 66 S. (Grundlagen und Gedanken zum Verständnis des Dramas. Für den Schulgebrauch zusammengestellt.) Kart. 4,40.

Baumann, Rolf: 2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu. Stuttgart: KBW Verlag 1971. 225 S.

Ben-Chorin, Schalom: Judentum und Christentum im technologischen Zeitalter. Drei Essays. Freising: Kyrios 1972. 55 S. Kart. 5,–.

Brown, Christy: Ein Faß voll Leben. Roman. München: Scherz 1972. 311 S. Lw. 24,80.

Brühweiler, Hans: Wider die Leistungsschule. Eine Untersuchung zum ursprünglich pädagogischen Begriff der Muße (Scholé). Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1971. 171 S. Kart. 16,80.

Ell, Ernst: Fragende Jugend. Briefe an den Erziehungsberater. Band II. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1971. 259 S. Kart. 19,80.

Gillhaus, Hermann: Alles hat seine Zeit. Für Tage, die wir nicht vergessen. Freising: Kyrios 1972. 35 S. Kart. 3,–.

Gillhaus, Hermann: Der Mensch in der Anklage. Buße – Sünde – Schuld – Bußsakrament. Freising: Kyrios 1972. 39 S. Kart. 3,–.

Heilige aus dem alten Rußland. Texte übertragen von Lev Kobilinski-Ellis. Hrsg. v. Adelbert Davids. Münster: Aschendorff 1972. 67 S. (Aevum Christianum. 10.) Kart. 14,–.

Herrmann, Horst: Kleines Wörterbuch des Kirchenrechts für Studium und Praxis. Freiburg: Herder 1972. 137 S. Kart. 9,80.

Herzog-Dürck, Johanna: Die Arbeit der Seele. Heilung als Erlebnis im psychotherapeutischen Prozeß. Hamburg: Furche 1972. 173 S. (Stundenbücher. 107.) Kart. 6,80.

Hoffmann, Holger: Gott im Underground. Die religiöse Dimension der Pop-Kultur. Hamburg: Furche 1972. 75 S. (Stundenbücher. 108.) Kart. 3,80.

Hollaender, Friedrich: Ärger mit dem Echo. München: R. S. Schulz 1972. 121 S. Lw. 13,80.

Humanökologie und Umweltschutz. Hrsg. v. Ernst von Weizsäcker. Stuttgart, München: Klett, Kösel 1972. 141 S. (Studien zur Friedensforschung. 8.) Kart. 12,–.

Kessler, Hans: Erlösung als Befreiung. Düsseldorf: Patmos 1972. 130 S. Kart. 12,–.

Legaut, Marcel – Varillon, François: Débat sur la foi. Paris: de Brouwer 1972. 98 S. Kart.

Lexikon der Sexualerziehung für Eltern, Lehrer, Schüler. Hrsg. v. Tobias Brocher und Ludwig von Friedeburg. Stuttgart: Kreuz Verlag 1972. XI, 772 Sp. Lw. 19,80.

Ling, Trevor: Buddha, Marx und Gott. München: List 1972. 215 S. (List-Taschenbücher. 382.) Kart. 5,80.

Lochman, Jan Milic: Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie. Hamburg: Furche 1972. 108 S. (Stundenbücher. 106.) Kart. 4,80.

Mayer, Anton L.: Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. u. eingel. v. Emmanuel von Severus OSB. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1971. X, 453 S. Lw. 67,–.

Merius, Charlotte: Ich, Maria von Magdala. Frankfurt: Knecht 1972. 181 S. Lw. 16,80.

Das Neue Testament. Übersetzt von Ulrich Wilckens. Taschenausgabe ohne Kommentar. Hamburg, Köln: Furche, Benziger 1972. 572 S. Brosch. 9,80.

Nickel, Erwin: Die Naturwissenschaft und das Schicksal der Menschheit. Mit einem Beitrag von Alois Müller. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1971. 79 S. (Collectanea Friburgensia. 35.) Kart. Fr. 19,–.

Nitschke, August: Die Bedrohung. Ansatz einer historischen Verhaltensforschung. Stuttgart: Klett 1972. 112 S. Kart. 12,50.

Oelmüller, Willi: Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf: Patmos 1972. 143 S. Kart. 12,–.

Person und Revolution: Marx – Lenin – Mao. Hrsg. v. D. C. Kernig. Freiburg: Herder 1972. 171 S. Kart. 3,90.

Predigtstudien für das Kirchenjahr 1971/1972. Perikopenreihe VI – Zweiter Halbband. Hrsg. v. Ernst Lange. Stuttgart: Kreuz 1972. 268 S. Lw. 22,80.

Ragaz, Leonhard: Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Ein Beitrag. Mit einem Nachwort von Renate Breipohl. Hamburg: Furche 1972. 207 S. (Stundenbücher. 105.) Kart. 5,80.

Revier heute. Neue Texte aus der literarischen Werkstatt der Volkshochschule Gelsenkirchen. Hrsg. v. Hugo Ernst Käufer. Recklinghausen: Bitter 1972. Kart. 12,80.

Rötzer, Hans Gerd: Picaro – Landtstörtzer – Simplicius. Studien zum niederen Roman in Spanien und Deutschland. Darmstadt: Wiss. Buchges. 1972. XI, 186 S. (Impulse der Forschung. 4.) Kart. 34,20.

Runes, Dagobert D.: Handbook of Reason. New York: Philosophical Library 1972. 200 S. Lw. $ 6,–.

Le Saint-Esprit et Marie III. Perspectives Oecuméniques et conclusions doctrinales. Paris: Lethielleux 1970. 104 S. (Bulletin de la Société Française D'Etudes Mariales. 27.) Kart. 24 F.

Savramis, Demosthenes: Religion und Sexualität. München: List 1972. 250 S. Kart. 14,80.

Scherer, Georg – Kerstiens, Ferdinand – Schierse, Franz Josef u.a.: Eschatologie und geschichtliche Zukunft. Essen: Fredebeul u. Koenen 1972. 221 S. (Wolfburgreihe. Thesen und Argumente. 5.) Kart. 18,90.

Scherer, Georg – Wolf, Norbert: Sport zwischen Spiel und Leistung. Essen: Fredebeul u. Koenen 1972. 63 S. (Wolfsburgreihe. Thesen und Argumente. 4.) Kart. 7,90.

Schmitz, Philipp: Die Wirklichkeit fassen. Zur „induktiven" Normenfindung einer „Neuen Moral". Frankfurt: Knecht 1972. VII, 127 S. (Frankfurter Theologische Studien. 8.) Kart. 21,–.

Schutz, Roger: Die Gewalt der Friedfertigen. Auf der Suche nach dem dritten Weg. Freiburg: Herder 1972. 126 S. Kart. 2,90.

Sporken, Paul: Menschlich sterben. Düsseldorf: Patmos 1972. 91 S. Kart. 9,–.

Tillich, Paul: La Naissance de L'Esprit Moderne et la Théologie Protestante. Paris: du Cerf 1972. 316 S. Kart. 35 F.

Wurm, Franz F.: Wirtschaft und Gesellschaft heute. Fakten und Tendenzen. Opladen: Leske 1972. 208 S. Kart. 16,80.

Zinniker, Franz: Probleme der sogenannten Kindheitsgeschichte bei Matthäus. Freiburg: Paulusverlag 1972. 194 S. Kart. 20,– Fr.

BEILAGENHINWEIS

Einem Teil dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Christopherus-Verlages, Freiburg, bei. Wir bitten unsere Leser um freundliche Beachtung.

14. März 1973
28. MAI 1973
16. Juli 1973
7. SEP. 1973
20. FEB. 1974
20. MRZ. 1974
8. JULI 1974
27. AUG. 1974
24. OKT. 1974
31. MAI 1978
15. 8. 78
25. 8. 78
11. DEZ. 1978
12. MRZ. 1979
30. OKT. 1980
14. JUNI 1982
15. Juli 1982
19. NOV. 1982
1. MRZ. 1983

16,93