N12<522832516 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÜSCHINGEN

88 Fachref. H. Ven II 3d 1120

M 65 18 E

STIMMEN DER ZEIT

Heft 7
Juli 1972

R. Bleistein
Jesus-Bewegung, Jugend und Kirche

K. Rahner
Glaube des Christen und Lehre der Kirche

P. K. Kurz
Das Böse und die Schuld in der Literatur

O. v. Nell-Breuning
Volksverein für das katholische Deutschland

J. Macha
Philosophie und Soziologie in der UdSSR

F. Everschor
Filmfestspiele Cannes 1972

Verlag Herder Freiburg

U.-B. TÜB.
2 . JUL. 1972
6h 2449

INHALT

Roman Bleistein SJ	Jesus-Bewegung, Jugend und Kirche	1
Karl Rahner SJ	Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche . .	3
Paul Konrad Kurz SJ	Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur	20
Oswald von Nell-Breuning SJ	Der Volksverein für das katholische Deutschland . .	35
Josef Macha SJ	Philosophie und Soziologie in der Sowjetunion . .	51

UMSCHAU

Franz Everschor	Entertainer und Dokumentaristen. Gegensätzliches auf den 25. Filmfestspielen in Cannes	62

BESPRECHUNGEN

Staat und Kirche	68
Kirchengeschichte	69
Philosophie	70

ZU DIESEM HEFT 72

DIE MITARBEITER DES HEFTS

Prof. Dr. Oswald von Nell-Breuning, 6 Frankfurt 70, Offenbacher Landstraße 224 – Prof. Dr. Josef Macha, Pont. Università Gregoriana, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Rom – Franz Everschor, 6232 Bad Soden, Parkstraße 13.

STIMMEN DER ZEIT · 190. BAND · 97. JAHRGANG · HEFT 7

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

190. BAND

1972

VERLAG HERDER FREIBURG

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
Gh 2449

STIMMEN DER ZEIT

Herausgeber und Chefredakteur: Wolfgang Seibel SJ. Mitglieder der Redaktion: Roman Bleistein SJ, Herbert Schade SJ. 8000 München 19, Zuccalistraße 16, Telefon (0811) 17 58 81 und 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

INHALT DES 190. BANDS

Arrupe, Pedro: Erneuerung der Kirche 73
Binkowski, Johannes: Medienpolitik. Zur Problematik einer aktuellen Diskussion 415
Bleistein, Roman: Jesus-Bewegung, Jugend und Kirche 1
– Die Krise der Autorität als pädagogisches Problem 402
Erlinghagen, Karl: Ende des katholischen Bildungsdefizits?* 203
Everschor, Franz: Entertainer und Dokumentaristen. Gegensätzliches auf den 25. Filmfestspielen in Cannes* 62
– Festspiele des jungen Films. Filme und Existenzfragen der 22. Internationalen Filmfestspiele Berlin 195
Gössmann, Wilhelm: Trivialität und Gesellschaftskritik im modernen Roman 103
Grom, Bernhard: Die Jesus-Bewegung. Jugendbewegung, religiöse Erweckung oder Sozialtherapie? 181
– „Unpsychologische" Religionspädagogik? Entwicklungsbezogene Aufgaben bei Jugendlichen in der Sicht der Religionspsychologie 333
Haacke, Wilhelm: Probleme der Elitenbildung im Meinungsbild der politischen Zeitschriften 91
Hertz, Anselm: Eine Moral für die Bestie Mensch? 120
Hoffmann, Werner: Kafka und die jüdische Mystik 230
Huth, Werner: Zur Dynamik von Schuldgefühlen 315
Kern, Walter: Grundmodelle des humanistischen Atheismus 291
– Historisches Wörterbuch der Philosophie* 129
– Tod Gottes und technisches Zeitalter. Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus 219
– Weltveränderung und Freiheitsbewußtsein. Kritik und Konsequenzen humanistischer Atheismen 389
Krzywon, Ernst Josef: Heinrich Heine und Polen. Modell für eine deutsch-polnische Verständigung? 373

Umschaubeiträge sind durch * gekennzeichnet

Kurz, Paul Konrad: Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur 20
– Marxismus und Literatur 164
Lieth, Elisabeth von der: Frau und Kirche heute. Der Abschied von einem Leitbild 75
Lotz, Johannes B.: Erich Przywara zum Gedächtnis 289
Macha, Josef: Philosophie und Soziologie in der Sowjetunion 51
Meinhold, Peter: Die Chancen der Religion in unserer Zeit 263
Nell-Breuning, Oswald von: Produktivvermögen für alle. Der politische Beirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Eigentumspolitik* . . 207
– Sorge der Kirche für das werdende Leben* 126
– Der Staat und die menschliche Fortpflanzung. Bevölkerungspolitik in institutioneller und ideologischer Sicht 305
– Der Volksverein für das katholische Deutschland 35
– „Wie sozial ist die Kirche?"* 425
Neuner, Peter: „Modernismus" und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X. 249
Nostiz, Oswalt von: Golo Manns „Wallenstein"* 281
Rahner, Karl: Bußandacht und Einzelbeichte. Anmerkungen zum römischen Erlaß über das Bußsakrament 363
– Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche 3
Rohrmoser, Günter: Ideenpolitische Perspektiven unserer Gesellschaft . . 147
Schade, Herbert: Kulturrevolution des Westens 361
– „Kunst ist überflüssig" 145
Schierse, Franz Joseph: Niemand als Jesus allein (Mk 9, 8). Zu neuen Jesusbüchern* 350
Schneider, Herbert: Heiligung und Geisttaufe. Herkunft und Ziele der Pfingstbewegung* 426
Seibel, Wolfgang: Zehn Jahre „Aggiornamento" 217
Splett, Jörg: Biologische Radikale des Menschen* 208
Sudbrack, Josef: Meditation aus christlicher Tradition 325
Volk, Ludwig: Hitlers Kirchenminister. Zum Versuch einer Gesamtdarstellung des Kirchenkampfs im NS-Staat* 277
Zwiefelhofer, Hans: „Christen für den Sozialismus". Zum lateinamerikanischen Kongreß in Santiago de Chile* 133

ÜBERSICHT

I. KIRCHE

Pedro Arrupe: Erneuerung der Kirche 73
Karl Erlinghagen: Ende des katholischen Bildungsdefizits? * 203
Elisabeth von der Lieth: Frau und Kirche heute. Der Abschied von einem Leitbild 75
Oswald von Nell-Breuning: „Wie sozial ist die Kirche?" * 425
Peter Neuner: „Modernismus" und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X. 249
Wolfgang Seibel: Zehn Jahre „Aggiornamento" 217

II. THEOLOGIE

Anselm Hertz: Eine Moral für die Bestie Mensch? 120
Karl Rahner: Bußandacht und Einzelbeichte. Anmerkungen zum römischen Erlaß über das Bußsakrament 363
– Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche 3
Franz Joseph Schierse: Niemand als Jesus allein (Mk 9, 8). Zu neuen Jesusbüchern * 350
Josef Sudbrack: Meditation aus christlicher Tradition 325

III. RELIGION

Roman Bleistein: Jesus-Bewegung, Jugend und Kirche 1
Bernhard Grom: Die Jesus-Bewegung. Jugendbewegung, religiöse Erweckung oder Sozialtherapie? 181
Peter Meinhold: Die Chancen der Religion in unserer Zeit 263
Herbert Schneider: Heiligung und Geisttaufe. Herkunft und Ziele der Pfingstbewegung * 426

IV. ATHEISMUS

Walter Kern: Grundmodelle des humanistischen Atheismus 291
– Tod Gottes und technisches Zeitalter. Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus 219
– Weltveränderung und Freiheitsbewußtsein. Kritik und Konsequenzen humanistischer Atheismen 389

V. PHILOSOPHIE

Walter Kern: Historisches Wörterbuch der Philosophie* 129
Josef Macha: Philosophie und Soziologie in der Sowjetunion 51
Jörg Splett: Biologische Radikale des Menschen* 208

VI. GESELLSCHAFT UND STAAT

Oswald von Nell-Breuning: Produktivvermögen für alle. Der politische Beirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Eigentumspolitik* 207
– Sorge der Kirche für das werdende Leben* 126
– Der Staat und die menschliche Fortpflanzung. Bevölkerungspolitik in institutioneller und ideologischer Sicht 305
Günter Rohrmoser: Ideenpolitische Perspektiven unserer Gesellschaft . . 147

VII. PÄDAGOGIK

Roman Bleistein: Die Krise der Autorität als pädagogisches Problem . . 402
Bernhard Grom: „Unpsychologische" Religionspädagogik? Entwicklungsbezogene Aufgaben bei Jugendlichen in der Sicht der Religionspsychologie . . 333

VIII. PSYCHOLOGIE

Werner Huth: Zur Dynamik von Schuldgefühlen 315

IX. LITERATUR

Wilhelm Gössmann: Trivialität und Gesellschaftskritik im modernen Roman 103
Werner Hoffmann: Kafka und die jüdische Mystik 230
Ernst Josef Krzywon: Heinrich Heine und Polen. Modell für eine deutsch-polnische Verständigung? 373
Paul Konrad Kurz: Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur 20
– Marxismus und Literatur 164

X. GESCHICHTE

Oswalt von Nostiz: Golo Manns „Wallenstein“* 281

XI. ZEITGESCHICHTE

Johannes B. Lotz: Erich Przywara zum Gedächtnis 289
Oswald von Nell-Breuning: Der Volksverein für das katholische Deutschland . 35
Ludwig Volk: Hitlers Kirchenminister. Zum Versuch einer Gesamtdarstellung des Kirchenkampfs im NS-Staat* 277
Hans Zwiefelhofer: „Christen für den Sozialismus“. Zum lateinamerikanischen Kongreß in Santiago de Chile* 133

XII. KUNST

Herbert Schade: Kulturrevolution des Westens 361
– „Kunst ist überflüssig“ 145

XIII. MEDIEN

Johannes Binkowski: Medienpolitik. Zur Problematik einer aktuellen Diskussion 415
Franz Everschor: Entertainer und Dokumentaristen. Gegensätzliches auf den 25. Filmfestspielen in Cannes* 62
– Festspiele des jungen Films. Filme und Existenzfragen der 22. Internationalen Filmfestspiele Berlin 195
Wilhelm Haacke: Probleme der Elitenbildung im Meinungsbild der politischen Zeitschriften 91

BUCHBESPRECHUNGSGRUPPEN

Kirche 210
Kirchengeschichte 69
Moraltheologie 214
Pädagogik 141, 285
Philosophie 70, 357
Psychologie 215
Publizistik 143
Theologie 137
Theologie und Kirche 355
Tourismus 431
Recht 429
Staat und Kirche 68
Wirtschaft und Gesellschaft 211

ZU DIESEM HEFT

72, 144, 216, 288, 360, 432

VERZEICHNIS DER BESPROCHENEN SCHRIFTEN

Ahlberg, René: Die Entwicklung der empirischen Sozialforschung in der Sowjetunion 51

Ahlberg, René: Entwicklungsprobleme der empirischen Sozialforschung in der UdSSR (1927–1966) 51

Augstein, Rudolf: Jesus-Menschensohn 353

Ausubel, David P.: Das Jugendalter 141

Baumann, Rolf: 2000 Jahre danach 351

Beck, Heinrich: Philosophie der Technik 359

Benz, Ernst: Wittenberg und Byzanz 69

Binder, Paul: Die Wirtschaft – materielle Grundlage unserer Existenz 212

Bilz, Rudolf: Paläoanthropologie 208

Bönner, Karl H.: Nichtautoritäre Erziehung 141

Brühweiler, Hans: Wider die Leistungsschule 286

Caudwell, Chr.: Bürgerliche Illusion und Wirklichkeit. Hrsg. v. P. Hamm 165

Combe, Arno: Kritik der Lehrerrolle 287

Conway, John S.: Die nationalsozialistische Kirchenpolitik 277

Damit wir morgen leben können. Hrsg. v. Hans Dieter Kloss 213

Deissler, Alfons: Die Grundbotschaft des Alten Testaments 355

Die deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart. Bd. 2. Hrsg. v. Werner Weber 68

Foreville, Raymonde: Lateran I–IV 69

Die Frage nach Gott. Hrsg. v. Joseph Ratzinger 137

Freud, Anna: Wege und Irrwege in der Kinderentwicklung 215

Gallas, Helga: Marxistische Literaturtheorie 165

Gansberg, Marie Luise – Völker, Paul Gerhard: Methodenkritik der Germanistik 165

Geldsetzer, Lutz: Allgemeine Bücher- und Institutionskunde für das Philosophiestudium 71

Hasselblatt, Ursula: Aufstand in der Kinderstube 141

Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Hrsg. von Georg Teichtweier u. Wilhelm Dreier 214

Herzog-Dürck, Johanna: Die Arbeit der Seele 215

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. v. Joachim Ritter. Bd. 1: A–C; Bd. 2: D–F 129

Kasper, Walter: Einführung in den Glauben 139

Keller, Wilhelm: Einführung in die philosophische Anthropologie 357

Klein, A. – Vogt, J.: Methoden der Literaturwissenschaft. Bd. 1: Literaturgeschichte und Interpretation 164

Köhler, Oskar: Bewußtseinsstörungen im Katholizismus 211

Koschwitz, Hansjürgen: Pressepolitik und Parteijournalismus in der UdSSR und der Volksrepublik China 143

Krings, Hermann: Neues Lernen 285

Kühne, Wolfgang: Unverlorene Zeit 357

Literatur im Klassenkampf. Hrsg. v. W. Fähnders u. M. Rector 165

Maier, Hans: Kirche und Gesellschaft 210

Mann, Golo: Wallenstein 281

Marx, Karl – Engels, Friedrich: Über Literatur. Ausgew. u. hrsg. v. Cornelius Sommer 165

Marxismus und Literatur. Hrsg. v. F. J. Raddatz. 3 Bde. 165

Marxistische Literaturkritik. Hrsg. v. V. Zmegac 165

Materialistische Literaturtheorie und bürgerliche Praxis 165

Neue Anthropologie. Hrsg. v. Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler 209

Neuner, Josef – Roos, Heinrich: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung 137

Notstandsverfassung des Grundgesetzes. Kommentar von Dr. jur. Carl Otto Lenz 430

Peperzak, Ad: Der heutige Mensch und die Heilsfrage 356

Peursen, C. A. van: Wirklichkeit als Ereignis 71

Riesenhuber, Klaus: Die Transzendenz der Freiheit zum Guten 358

Robinson, Joan: Die Gesellschaft als Wirtschaftsgesellschaft 213

Sander, Hans-Dietrich: Marxistische Ideologie und Allgemeine Kunsttheorie 165

Schmitz, Philipp: Die Wirklichkeit fassen 214

Schneider, Gerhard: Anfragen an das Neue Testament 352

Schneider, Gerhard: Die Frage nach Jesus 352

Scholl, Norbert: Jesus – nur ein Mensch? 352

Soziologie in der Sowjetunion. Hrsg., eingeleitet und übersetzt von René Ahlberg 51

Splett, Jörg: Die Rede vom Heiligen 70

Theologische Berichte I. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von Josef Pfammatter und der Theologischen Fakultät Luzern von Franz Furger 138

Thielicke, Helmut: Die geheime Frage nach Gott 356

Trotzkij, Leo: Literatur und Revolution 165

Vaßen, F.: Methoden der Literaturwissenschaft. Bd. 2: Marxistische Literaturtheorie und Literatursoziologie 165

Wagner, Friedrich A.: Die Urlaubswelt von morgen 431

Wegenast, Klaus: Religionsunterricht – wohin? 142

Widerstandsrecht. Hrsg. v. Arthur Kaufmann in Verbindung mit Leonhard E. Backmann 429

Wolf, Erik: Rechtsphilosophische Studien 429

Wolf, Erik: Rechtstheologische Studien 429

Wurm, Franz F.: Wirtschaft und Gesellschaft heute 211

NAMENS- UND SACHVERZEICHNIS

A

Abtreibungsverbot 126
„Aggiornamento" 217
Aggression 124
Ahlberg, René 51
Altizer, Th. J. J. 222
Antiautoritäre Erziehung 407
Anthropologie 208
Arbeitervereine, katholische 44
Atheismus, humanistischer 219, 291, 389
Autorität, Krise 402

B

Bachmann, Ingeborg 25
Balthasar, Hans Urs von 82
Bauer, Bruno 222, 228, 390
Becher, Johannes R. 177
Benigni, Umberto 260
Bense, Max 303
Berlin, Filmfestspiele 195
Bevölkerungspolitik 305
Bildungsdefizit, katholisches 203
Binswanger, Ludwig 321
„Die bitteren Tränen der Petra von Kauf" 200
„Bitterfelder Konferenz 178
Bloch, Ernst 296
Böll, Heinrich 24, 119
Börne, Ludwig 386
Brauns, Heinrich 48
Brecht, Bert 175, 177
Bremond, Henri 261
Breza, Graf Eugen von 376
Bright, W. 186
Broch, Hermann 23, 26
Büchner, Georg 22
„Bund für proletarische Kultur" 175
„Bund proletarisch-revolutionärer Schriftsteller" 175
Burckhardt, Carl J. 284
Bußandacht 363
Bußsakrament 363

C

Camus, Albert 27, 303
Cannes, 25. Filmfestspiele 62
„Canterbury Tales" 195
„Il Caso Mattei" 65
„Children of God" 182
Chopin, Fréderic 379
„Christen für den Sozialismus" 133
„Coup pour coup" 198
Cunneen, Sally 86

D

Daly, Mary 85
Daseinsanalyse 321
Depression, endogene 316
Dessauer, Friedrich 49
Dialog und Meditation 326
„Los Dias del Amor" 65
„documenta 5" 145, 361
Döblin, Alfred 111
Drogen 182
Dürckheim, Karlfried Graf 327
Dürrenmatt, Friedrich 30, 32

E

Eigentumspolitik 207
Einzelbeichte 363
Eliade, Mircea 327
Elitenbildung und politische Zeitschriften 91
Emanzipative Gesellschaft 149
Engels, Friedrich 164, 390
Enzyklika „Pascendi dominici gregis" 249
Erasmus von Rotterdam 227
Erikson, E. H. 334
Erweckungsbewegung 181
Erziehung, antiautoritäre 407
Existentialismus 297, 393
Expressionismusdebatte 176

F

„Family life" 199
Faßbinder, Rainer Werner 200
„Fat City" 66
Feuerbach, Ludwig 265, 291, 390
„Le Feux de la Chandeleur" 63
Fichte, J. Gottlieb 227
Filmfestspiele Berlin 195
Filmfestspiele Cannes 62
Fortpflanzung, menschliche 305
„Forum des jungen Films" 196
Frau und Kirche 75
Freiheit 394
„Frenzy" 66
Freud, Siegmund 319
Fromm, Erich 406

G

Gesellschaft, ideenpolitisch 147
Gesellschaft, pluralistische 147
Gesellschaftskritik im modernen Roman 103
Gewerkschaftsstreit 43
Glaube des Christen 3
Gorki, Maxim 173
Görres, Ida Friederike 84
Gößmann, Elisabeth 86
Gotteserfahrung 245
Grass, Günter 116
Grotewohl, Otto 177
Gurowski, Graf Adam 379

H

Häresie 3
Harkness, Margaret 169
Harnack, Adolf von 250
Hegel, G. W. F. 222, 227
Heidegger, Martin 321
Heine, Heinrich 228, 373
Heinrich, Willi 104
Hierarchie der Wahrheiten 13
Hippiebewegung 182
Historischer Materialismus 53
Hitchcock, Alfred 66
Holzer, Horst 421
Horkheimer, Max 406
Hügel, Friedrich von 251
Humanistischer Atheismus 219, 291, 389
Huston, John 66

I

Integralismus 40
Isaac, Alberto 65

J

Jaspers, Karl 315
Jeanson, Francis 303
„Jeremiah Johnson" 63
Jesus-Bewegung 1, 181
Jesusbücher 350
Johannes XXIII. 217, 249
Jüdische Mystik 230
Jugend und Kirche 1
Jugendbewegung 181
Jung, C. J. 325

K

Kabbala 231
Kafka, Franz 230
Karmitz, Marin 198
„Katholische Pfingstler" 182
Katholische Soziallehre 425
Katholisches Bildungsdefizit 203
Kautsky, Minna 168

Kazan, Elia 64
Kerrl, Hanns 277
Kirche, Erneuerung 73
Kirche, Stellung der Frau 75
Kirche und Jugend 1
Kirchenkampf im NS-Staat 277
Kiss, Gabor 60
Klassenkampf 45
Kleist, Heinrich 21
Knef, Hildegard 104
Korber, Serge 63
Krise der Autorität 402
Kulturkampf 35
Kunst 145

L

Lassalle, Ferdinand 168
Leary, Timothy 184
Le Fort, Gertrud von 79, 84
Leduc, Paul 65
Lehramt, kirchliches 249
Lehre der Kirche 3
Lenin, Wladimir Ilijtsch 170
Leo XIII. 43
Levada, Jurij A. 58
„Liebe Mutter, mir geht's gut" 196
Literarische Gesellschaftskritik 103
Literatur, zeitgenössische 20
Literatur und Marxismus 164
Loach, Kenneth 199
Loisy, Alfred 250
Luria, Isaak 238

M

Maier, Hans 153
Mainländer, Philipp 222
Marcuse, Herbert 157
Marx, Karl 93, 164, 227, 265, 293, 390
Marx, Wilhelm 48
Marxismus 53, 291, 389
Marxismus und Literatur 164
Materialismus, historischer 53
Matussek, Paul 316
Mead, Margret 405
Medienpolitik 415
Meditation, christliche 325
Merleau-Ponty, Maurice 303
„Mimi Metallurgico ferito nell' onore" 63
Mitscherlich, Alexander 303, 405
Modernismus 249
Moral und Verhaltensforschung 121
Mystik, jüdische 230

N

Neill, A. S. 407
Nietzsche, Friedrich 221, 297, 390
Neomarxismus 157, 390
NS-Kirchenpolitik 277

O

Otto, Rudolf 272

P

Pädagogik 402
Parham, Charles F. 426
„Pascendi dominici gregis" 249
Pasolini, Pier Paolo 195
Pentekostalismus 426
Pfingstbewegung 426
Philosophie in der Sowjetunion 51
Philosophiegeschichte 129
Pius X. 45, 47, 249
Pius XI. 45, 47
Pluralismus 7
Polen 373
Politische Zeitschriften 91
Politisierung 154
Pollack, Sydney 63
Presse 418
Produktivvermögen 207
„Proletarisches Theater" 175
Pross, Harry 98
Proudhon, Pierre Joseph 228
Przywara, Erich 289
Psychoanalyse 319

R

„Reed" 65
Religion heute 263
Religionskritik 265

Religionspädagogik 333
Religionspsychologie 268, 333
„Rerum novarum" 43
Rinser, Luise 85
Ritter, Emil 46, 49
„Roma di Fellini" 66
Roman, moderner 103
Rosi, Francisco 65
Rousseau, Jean Jacques 228

S

Sade, Marquis de 222
„San Michele aveva un Gallo" 65
Sartre, Jean Paul 301, 394
Seymour, W. J. 427
Simmel, Johannes Mario 104
Sowjetische Sozialwissenschaften 51
Sozialforschung, empirische 55
Sozialismus 133
„Sozialistischer Realismus 168
Soziallehre, katholische 425
Sozialpolitik d. deutschen Katholiken 38
Soziologie in der Sowjetunion 51
Spielraumtheorie 412
„Summer Soldier" 64
Summerhill 407
Suzuki, D. T. 318, 325
Szondi, Lipot 323
Schelling, Friedrich Wilhelm 227
Schicksalsanalyse 323
Schljapentoch, V. E. 56
Schneider, Peter 33
Schöpfungsglaube 392
Schuld in der Literatur 20
Schuldgefühle 315
Stein, Edith 84

T

Tausch, R. u. A. M. 411
Taviani, Rapolo u. Vittorio 65
Technisches Zeitalter 219
„Teen-Challenge" Gruppe 181
Teshigahara, Hiroshi 64
Tod Gottes 219
Trienter Konzil 363
Trivialromane 103
Troeltsch, Ernst 258
Trotzki, Leo 170
Tyrrell, George 261

V

Varnhagen von Ense, Karl August 375
Vatikanum I 9, 393
Vatikanum II 13, 217, 393
Velden, J. J. van der 49
Verhaltensforschung 120
„The Visitors" 64
„Vogelsangschule" 42
Volksverein f. d. kath. Deutschland 35

W

Wallenstein, Albrecht von 281
Walser, Martin 114
Weber, Max 152
Wein, Hermann 303
Wellershoff, Dieter 29
Wertmüller, Lina 63
Wesley, John 426
Wickler, Wolfgang 120
Wilkerson, David 181
Windthorst, Ludwig 37
„Winter Soldier" 64
Wyatt, R. 411

Z

Zen-Meditation 326
Ziewer, Christian 196
22. Berlinale 195

Jesus-Bewegung, Jugend und Kirche

In den letzten zwanzig Jahren wurden alle Bewegungen des Protests und der Reform, die Jugendliche inszenierten, in kürzester Zeit ein Opfer des Kommerzdenkens nicht nur der Älteren, sondern sogar der Gleichaltrigen; der Protest lief ins Leere. Den Hippies ging es nicht besser als der revolutionären Linken. In diesen Tagen nun können wir beobachten, wie die Jesus-Bewegung zu einem Geschäft wird. Viele Hoffnungen junger Menschen werden damit zunichte.

Die Genesis des Geschäfts? Hippies und politische Gruppen hatten bislang die Campus-Szene Amerikas beherrscht, auf der die Missionsversuche der „Campus-Kreuzzügler" müde wirkten, als im Jahr 1967 bei den Jugendlichen plötzlich das Schlagwort „Jesus" zündete. Drogenabhängige bekannten sich als frei, Sexbesessene entdeckten Liebe und jene, die nichts mehr erhofft hatten, fanden Lebenssinn. Gruppen bildeten sich spontan, Teestuben wurden als Kontaktstellen der Jesus-People in vielen Städten eröffnet. Die Zeitungen berichteten regelmäßig von Evangelisationstreffen mit erstaunlichen Erfolgen und Ereignissen. Die Show, die auf der Bühne der Öffentlichkeit ablief, ließ die Regisseure hinter den Kulissen nicht erkennen. Unter den sehr verschiedenartigen Gruppen zeigten die „Children of God" die größte Radikalität, aber ihre Pseudoekstatik mahnte zur Vorsicht. Als ihnen der Boden Amerikas unter ihren Füßen zu heiß wurde, kamen die Vorhuten dieser geschäftstüchtigen Jünger Jesu ins Abendland. 1971 hatte Jesus heimgefunden in seine Welt. Der Mann aus Nazareth kam aus der Neuen Welt und hieß: Show-Jesus. Das Geschäft blühte in Theatern und beim Verkauf von Schallplatten: Jesus Christ Superstar, God-Spell.

Diese Entwicklung wurde von der Skepsis aufgeklärter Besserwisser begleitet, die desungeachtet an Jesus ihr Geld verdienten. Angesichts des Erfolgs in harter Währung vergaß man nur zu leicht die Bitterkeit junger Menschen, deren Enttäuschung wuchs. Sie waren der Meinung, die Kirchen könnten ihnen weder religiöse Erfahrungen vermitteln noch verständliche Antworten auf die Sinnfrage geben. Deshalb hatten sich diese Drop-Outs von der Jesus-Bewegung eine Antwort erhofft. Einen Sinn fanden die Jesus-Leute im gemeinsamen Gebet (der „Tod Gottes" war vergessen), im Lesen der Heiligen Schrift (Bibelkritik belastete sie nicht) und im Engagement für andere (war Liebe nicht das Hauptgebot Jesu?). Gerade die naive Selbstverständlichkeit, mit der sie an die Arbeit gingen, weckte die Bewunderung vieler.

Die Situation heute: das Geschäft hat das große Anliegen der Jugendlichen umfunktioniert, Zentren der Jesus-Bewegung lösen sich auf. Soll bereits wieder alles zu Ende sein? Jetzt, da auch einige, die die junge Generation in den Gottesdiensten ver-

mißten, unruhig wurden und fragten: Wie können wir junge Menschen für uns gewinnen? Was haben wir bisher falsch gemacht? Kurzschlüssig wollen einige Kapläne und Pastoren den sehr weltlichen Aspekt des Jesus-Geschäfts in Barockkirchen und neugotische Hallen verlegen und erhoffen sich damit die Zukunft, gemäß der Maxime: Wer die Jugend hat, hat die Zukunft.

Bei allzu großem Enthusiasmus ist immer Vorsicht geboten. Die Jesus-Bewegung bringt keine Lösung für die Probleme um Jugend und Kirche. Sie ist jedoch eine Anfrage an die Kirche; denn in den Lebensformen und religiösen Verhaltensweisen junger Menschen kommen unreflektiert, spontan und mit vielen anderen Ideen vermengt jene Fragen zur Sprache, die schon in der Zeit des sogenannten Modernismus viele Theologen beunruhigten. Damals versuchte Pius X. mit dem Modernismus-Dekret „Lamentabili" und der Enzyklika „Pascendi" (1907) die Diskussion administrativ zu beenden. Aber die Fragen sind noch heute lebendig: Wie steht es mit der Erfahrbarkeit des Glaubens? Wie verhält sich die frohe Botschaft zum Wesen und zu den konkreten Bedürfnissen des Menschen? Was bedeutet es für eine ewige Wahrheit, wenn sie in der Geschichte Gestalt gewinnt? Stimmt der Satz des Modernisten A. Loisy: „Jesus verkündete das Reich Gottes, und was kam, war die Kirche"?

Die Verurteilung von 1907 hatte die Probleme des Modernismus nicht aus der Welt geschafft. Sie bildeten den Hintergrund der gesamten Diskussion, die schließlich zum Zweiten Vatikanischen Konzil und seinen Reformbeschlüssen führte. Heute steht das Unbewältigte von gestern in anderer Gestalt wieder auf. In den provozierenden religiösen Verhaltensweisen der Jesus-Bewegung wird ein Anliegen des Modernismus neu sichtbar. Selbst wenn die Jesus-Bewegung weder im Stil noch im Inhalt für die Verkündigung an junge Menschen etwas abwürfe, hätten die Jesus-Leute das Verdienst, unbequeme, aber notwendige Fragen zu stellen. Dieser „Neo-Modernismus" wird lehramtlich gewiß nicht verurteilt werden; dafür ist er innerhalb der Kirche zu wenig greifbar. Es wäre aber falsch, ihn deswegen nicht ernst zu nehmen.

Wenn man die Jesus-Bewegung so sieht, kann sie – trotz des Geschäfts, das mit ihr verbunden ist – allen Christen nützen. Sie kann zur Frage an die Theologie von heute werden, ob Gott und Welt, Gnade und Leben, der Mensch und sein Heil nicht doch enger miteinander verbunden sind, als es ein einseitiges Natur-Übernatur-Denken zu sehen meinte. Wer versöhnt in dem einen Heil jene Wirklichkeiten, die unvereinbar scheinen, solange man nur abstrahierend denkt, die aber in Jesus Christus längst vereint sind? Und wer sagt diese Versöhnung in verständlichen Worten an?

Roman Bleistein SJ

Karl Rahner SJ

Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche

Das Thema des Vortrags[1], über dessen Aktualität angesichts der Unruhe in der Kirche kein Wort zu verlieren ist, soll in drei Schritten entfaltet werden. Zunächst möchte ich einiges über eine traditionelle Grundthese sagen, die in der üblichen kirchlichen Lehre über das Verhältnis zwischen dem Glauben des faktischen Christen und der amtlichen Lehre der Kirche gegeben ist, eine Grundthese, die wir respektieren müssen, die wir gleichzeitig aber auch nur als Ausgangspunkt würdigen können für das, was wir miteinander überlegen wollen. Wir wollen zweitens über eine gewisse geistessoziologische Situation sprechen, in der diese zunächst bedachte traditionelle These heute verstanden werden muß. Wir wollen endlich in einem dritten Abschnitt einiges über die Haltung des Christen heute gegenüber der kirchenamtlichen Glaubenslehre sagen.

I. Die Möglichkeit einer von der Kirche trennenden Häresie

Die traditionelle Lehre der Kirche, die – freilich unter Voraussetzung alles dessen, was nachher noch zu sagen ist – nach meiner katholischen Überzeugung auch richtig ist, sagt, daß ein expliziter, öffentlicher Widerspruch eines katholischen Christen zu einem Dogma der katholischen Kirche, so wie es durch ihr Lehramt vertreten wird, diesen Christen von der römisch-katholischen Kirche trennt. Diese Grundthese, also der Satz von der Möglichkeit einer von der Kirche trennenden Häresie, ist in den kirchenamtlichen Dokumenten unzählige Male ausgesprochen worden. Sie ist auch heute richtig und für das Wesen der Kirche notwendig, wie viele früher nicht so ausdrücklich gemachte Erklärungen und Deutungen für diese Grundthese noch notwendig sein mögen. Man kann nicht alles und jedes in der Kirche, in ihr bleibend, öffentlich als einen Satz vertreten, von dem man absolut überzeugt ist. Es gibt Sätze, die, wenn sie absolut und öffentlich vertreten werden, den Verteidiger eines solchen Satzes aus der Kirche hinausbringen, gleichgültig, ob er diese Konsequenz sieht und will oder nicht, ob diese Konsequenz ausdrücklich vom Amt in der Kirche ratifiziert wird oder nicht. Die Voraussetzung einer solchen These liegt darin, daß nach katholischer Lehre die Offenbarung sich im Grund genommen nicht an den einzelnen als Individuum soli-

[1] Dieser Aufsatz ist die nur wenig überarbeitete Nachschrift eines Vortrags, den der Verfasser in der Katholischen Studentengemeinde in Münster am 7. Juli 1971 gehalten hat.

tärer Art, sondern an die Gemeinschaft des Bundesvolks bzw. der Kirche richtet. Sie als die eine und ganze Hörerin des Wortes des lebendigen Gottes (als die eine kollektive Größe) macht die Offenbarungserfahrung, und eben diese Offenbarung Gottes, die an sie, die Kirche, das Volk Gottes, gerichtet ist, beantwortet sie mit dem Glauben. Diesen Glauben bezeugt sie als eine Gemeinschaft, die selber wieder institutionell strukturiert ist, eine gesellschaftliche, geschichtliche Größe bildet, und zwar auch als Trägerin, Hüterin, Verkündigerin, Bezeugerin dieser Wahrheit, die ihr Gott gesagt hat. Von da aus ist an und für sich das verständlich, was ein Dogma der Kirche ist und sein will. Dort, wo die Kirche als eine, und zwar auch repräsentiert durch ihre institutionelle Spitze, die wir jetzt nicht theologisch genauer analysieren müssen, sich mit einem absoluten Engagement zu einer Lehre bekennt als eines Stücks der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, kann nach katholischer Lehre und katholischem Verständnis diese Wahrheit oder dieser Satz – bei aller seiner historischen Bedingtheit oder Beschränktheit, bei aller Relativität der Konzeption – im letzten nicht irrig sein, d. h. dem einzelnen nicht das legitime Recht geben, in einem absoluten Engagement seiner eigenen Person zu einem solchen Satz restlos, eindeutig und definitiv nein zu sagen. Das ist das eine, was zu dieser traditionellen Grundthese zu sagen ist.

Zu diesem Satz ist eine bedeutsame Nuancierung hinzuzufügen, die zu dem amtlichen Verständnis dieses Satzes gehört, und zwar auch nach der traditionellen Lehre der Kirche. Nämlich: es ist durchaus im konkreten Menschen eine objektive Illegitimität und eine subjektive Legitimität des Widerspruchs zur amtlichen Lehre der Kirche gleichzeitig möglich. Das heißt anders ausgedrückt: die katholische Kirche behauptet keineswegs, daß dort, wo ein Mensch ihrer Lehre widerspricht (auch unter der Voraussetzung, daß er diese Lehre kennt), ein solcher Widerspruch notwendigerweise sittlich diesen Menschen disqualifiziere. Man kann natürlich sagen, das sei heute eine Selbstverständlichkeit. Wer könne denn im Ernst und anständig seinen Gegner in „weltanschaulichen Fragen" für dümmer oder für böswillig halten? Aber ich meine, wir müßten erstens von der Mentalität früherer Zeiten her, die auch ihre Gründe hat und vielleicht noch längst nicht sicher tot ist, und zweitens auch von der Situation her, die erst auf uns zukommt, bedenken, daß eine solche Lehre, es könne einen subjektiv berechtigten Widerspruch zur Lehre der Kirche geben, auch wenn dieser Widerspruch von der Kirche als solcher nicht als objektiv legitim anerkannt werden kann, weil sie ja sonst ihre eigene Wahrheit leugnen würde, eben doch nicht *so* selbstverständlich ist, wie sie manchmal von harmlos gutmütigen Gemütern hingestellt wird.

Ein Satz kann sehr richtig sein; aber er kann mißverstanden und mißbraucht werden, wenn man ihn allein schon deswegen, weil er richtig ist, auch als selbstverständlich betrachtet. Dann kommt er auch in Gefahr, bekämpft zu werden, und zwar schließlich mehr, als wenn man ihn als weniger selbstverständlich und darum der genauen Begründung bedürftig betrachtet hätte. Lesen Sie, wie man in den sozialistischen Ländern in der Presse und sonstigen Veröffentlichungen mit den Gegnern des Sozialismus umspringt, wie man sie „verteufelt", wie man Haß gegen sie (mindestens als Gruppe,

aber so, daß es schließlich doch den einzelnen Gegner trifft) für berechtigt und verpflichtend hält. Und man ist dabei stillschweigend der Meinung, ohne eine solche aggressive Haltung, die den Gegner moralisch disqualifiziert, könne man die Kraft und den Schwung nicht haben, die man doch notwendig braucht, um seine echten, legitimen Ziele zu erreichen. Ja, man erklärt eine Toleranz, die die moralische Integrität des Gegners mindestens einmal präsumiert, als einen Trick des Establishments, der mit ihm erreicht, daß dem Gegner von vornherein ein eindeutiger Mut zur Vertretung seiner Ziele genommen wird. Lesen Sie einmal Plakate, die heute bei uns Studentengruppen überall anschlagen! Da werden Sie doch eine Aggressivität gegen die Gegner feststellen können, die diese Gegner im Grund als subjektiv böswillige Menschen qualifiziert. So etwas gibt es also auch heute noch, ja diese Haltung, die den Gegner als subjektiv dumm oder böswillig abqualifiziert, scheint wieder zuzunehmen. Ich *tadle* das in *diesem* Zusammenhang gar nicht; denn die Kirche hat das oft genug so in ihrer Vergangenheit gemacht, und jeden objektiv einen Widerspruch gegen die Lehre der Kirche anmeldenden Häretiker als einen Bösewicht verstanden und dementsprechend behandelt.

Aber es ist mindestens heute eine selbstverständliche, zu der eben genannten Grundthese notwendig gehörende Lehre der Kirche, daß es einen subjektiv legitimen Widerspruch zur amtlichen Lehre der Kirche geben kann. Die Kirche erkennt an, daß Menschen in ihrer konkreten Situation, in ihrer inneren, unschuldig ihnen vorgegebenen Grundverfaßtheit, in ihrer eigenen geistigen Individualgeschichte ohne Schuld, ja mit der Verpflichtung, an dieser ihrer Meinung festzuhalten, zu einem Urteil kommen können, das eine Lehre der Kirche verwirft. Und dieses Interpretament der genannten Grundthese, das die Kirche erst in einem langen geschichtlichen Prozeß genügend deutlich gelernt hat, wird die Kirche heute und morgen auch dann festhalten, wenn eine Mentalität in der profanen Gesellschaft aufkommen oder mächtig werden sollte, die in Theorie oder Praxis dieses Verständnis eines Gegners verwerfen will.

Trotzdem muß gesagt werden, daß auch in einem solchen Fall der Betreffende nach dem Selbstverständnis der Kirche nicht mehr zu ihr gehört. Wenn ich leugne, daß es einen dreifaltigen Gott gibt, daß es Sünde und Erlösung überhaupt geben könne, wenn ich sage, Jesus sei höchstens ein religiöser Enthusiast und sonst nichts, dann – von allen anderen Dingen abgesehen – bin ich kein römisch-katholischer Christ mehr in dem Sinn, wie die Kirche die Glaubenshaltung eines Menschen als Bedingung der eigentlichen und vollen (auch in der kirchengesellschaftlichen Dimension bestehenden) Zugehörigkeit zu ihr selbst versteht. Ich meine, ein Mensch von heute dürfe eine solche Einstellung einer Kirche nicht übelnehmen. Es gibt ja auch Parteien, die aus diesen und ähnlichen Gründen – mutatis mutandis – auf Parteiausschluß erkennen, und zwar durch einen Beschluß eines amtlichen Gremiums und auch dann, wenn der Ausgeschlossene gegen diesen Beschluß protestiert und sich für den wahren Vertreter des Geistes dieser Partei hält. Wenn man sagt, dieses Beispiel dürfe auf die Kirche nicht übertragen werden, so ist zu antworten: Warum denn nicht, wenn einerseits die Kirche *auch* eine nor-

male gesellschaftliche Größe ist und sein muß und immer (und zwar in allen Konfessionen) war, und wenn anderseits die Grundthese und der Vergleich sich gerade auf die gesellschaftliche Dimension der Kirche als solche beziehen, also noch gar kein Urteil enthalten, wie sich der Ausgeschlossene zum Gnadenmysterium der Kirche als solchem verhalte, ob er *davon* ausgeschlossen sei (was natürlich nur durch eine eigentliche schwere Schuld vor Gott und sonst durch nichts möglich ist) oder nicht.

Wir wollen mit dem eben Gesagten natürlich nicht leugnen, daß im weltlichen Bereich die Frage, wer nun wirklich mit seinen Anschauungen den wahren Geist einer gesellschaftlichen Größe vertrete und wer nicht, im allerletzten nicht durch amtliche Beschlüsse innerhalb dieser gesellschaftlichen Größen entschieden wird, sondern durch den stärkeren Geist, der erst durch die kommende Geschichte effizient bestätigt wird. Das gilt dann auch mutatis mutandis von jenem hoffenden Glauben der Kirche, in dem sich die Kirche selbst in ihrem Wesen bestimmt und von anderen Interpretationen abgrenzt. Auch der amtliche Glaube der Kirche geschieht in der Hoffnung, von der absoluten Zukunft, die Gott ist, nicht desavouiert zu werden. Mehr kann er nicht sein. Das aber zu sein und daraus Konsequenzen zu ziehen, ist Aufgabe und Pflicht der Kirche als einer gesellschaftlichen Größe.

Es ist somit in der konkreten Situation der Menschen gar nicht möglich, zu verhindern, daß eine Gemeinschaft, die eine Lehre, ein Parteiprogramm oder wie Sie das nennen wollen hat, erklären muß, daß bestimmte Leugnungen, Streichungen, Abwandlungen, die ein Theologe oder sonst ein Christ bezüglich einer amtlichen Lehre der Kirche vorträgt, mit dem Selbstverständnis dieser Gemeinschaft nicht vereinbar sind, und darum den Betreffenden bittet, von dieser Tatsache Kenntnis zu nehmen. Natürlich habe ich damit das eigentlich konkrete Problem noch nicht behandelt, wie das bisher Gesagte sich positiv und negativ in der konkreten geistesgesellschaftlichen Situation des Menschen von *heute* ausmacht, welche Auswirkungen es hat, oder unter Umständen heute doch nicht hat. Die Frage ist nicht behandelt, welche Widersprüche zu einer kirchenamtlichen Lehre, je nachdem, auf welche Lehren sie sich beziehen und mit welcher Apodiktizität der Widerspruch angemeldet wird, in der genannten Weise kirchentrennend sind oder es eben doch nicht sind. Es gibt selbstverständlich Leute, die Kirchensteuern bezahlen und gleichzeitig apodiktisch erklären, daß das Papsttum schlechterdings abgeschafft werden müsse, oder ähnliche heterodoxe Lehren vertreten. Es gibt andere Leute in der Kirche, deren Widerspruch sich auf weniger zentrale Punkte der kirchlichen Lehre bezieht, wobei auch dieser Widerspruch eher als Darlegung der empfundenen Schwierigkeiten, als „Anfrage", als Klage über Unassimilierbarkeit der Lehren vorgetragen wird oder sich von vornherein nur auf Lehrpunkte bezieht, die gar nicht Dogma sind und somit einen ganz anderen Charakter von Revidierbarkeit haben als das eigentliche Dogma der Kirche. Was nun konkret in all diesen Fällen zu sagen, zu interpretieren ist, das können wir leider jetzt nicht näher erläutern, obwohl wie immer Gott und der Teufel im Detail sitzen und somit die wirklichen konkreten Fragen erst da anfangen, wo wir hier aufhören müssen.

II. Der geistige Pluralismus von heute und seine Bedeutung für die Glaubensüberzeugung

Die eben nur gerade angedeutete These wird erst dann einigermaßen praktikabel und somit wirklich verständlich, wenn wir die Frage beantwortet haben: Wie stellt sich diese These in der *heutigen* Zeit dar? Zunächst einmal muß man dieses sagen: Früher wurde in einer Gesellschaft die Wahrheit der gesamten Gesellschaft, und zwar auch hinsichtlich der effizienten, wirklichen Annahme durch die einzelnen, elitär verwaltet und repräsentiert. Wenige waren für eine Überzeugung in der Gesellschaft tragend und bestimmend, und die vielen anderen folgten diesen wenigen. Auch noch in der Reformationszeit z. B. war das, was in einem bestimmten Territorium geglaubt wurde, bestimmt vom Fürsten, vielleicht zusammen mit ein paar Theologen und ähnlichen elitären Leuten, oder durch wenige politisch Mächtige. Die anderen haben das selbstverständlich akzeptiert, wobei einzelne Widersprüche und Proteste vorkamen, aber gesellschaftlich von keiner größeren Bedeutung waren. Mit anderen Worten: eine kleine, vielleicht sogar in einer einzelnen Person repräsentierte Schicht einer Gesellschaft war auch effizient dafür tonangebend, was in einer Gesellschaft als wahr galt und gelebt wurde.

Heute ist das nicht mehr so und ist auch nicht mehr möglich. Selbst wenn es auch heute noch meinungsbildende, tonangebende Gruppen gibt im Unterschied zu anderen Gruppen, auch wenn solche „Meinungsmacher" heute vielleicht anonymer als früher wirksam sind, so ändert das nichts an der Tatsache, daß es heute in derselben Gesellschaft im gleichen geographischen Raum einen bleibenden Pluralismus der Weltanschauungen gibt, daß es also keiner bestimmten Gruppe in der weltlichen Welt mehr gelingt, die weltanschaulichen Meinungen der ganzen Gesellschaft in ihrem Sinn zu homogenisieren. Wir haben de facto einen Pluralismus in der geistigen Existenz der Menschen; dieser Pluralismus wird heute von uns allen erlebt; es ist (darauf kommt es mir hier wesentlich an) darum aber auch selbst für den, der die kirchenamtliche Lehre fest und bestimmt annimmt, nicht mehr möglich, eine *adäquate positive* Synthese zu vollziehen zwischen dem, was er als dezidierter katholischer Christ glaubt, und den übrigen Erkenntnissen, Bestrebungen, Mentalitäten usw., aus denen und in denen und mit denen er in einer solchen Gesellschaft lebt. Es kommt in dieser Situation natürlich noch hinzu, daß alle jene Stützen der eigenen Glaubensüberzeugung wegfallen, die ein Christ früher in einer homogenen christlichen Gesellschaft unvermeidlich hatte. Er findet seinen Glauben nicht mehr durch die öffentliche Meinung der ganzen Gesellschaft bestätigt. Im Gegenteil. Ich sage nun nicht, daß ein Mensch von heute notwendigerweise einen eindeutigen, klar greifbaren *Widerspruch* absoluter Art entdecken müsse zwischen der auch vom Christen geteilten Mentalität der heutigen Zeit und dem, was er als katholischer Christ glaubt, wenn und insofern er die Lehre der Kirche annimmt. Aber die Tatsache, daß ein katholischer Christ einen solchen positiven, absoluten, unlöslichen Widerspruch nicht behauptet, bedeutet auf der anderen Seite nicht, daß er eine

positive, geglückte, von ihm durchschaute Synthese seines kirchenamtlich normierten Glaubens mit seiner übrigen Mentalität ohne weiteres vollziehen könne.

Dieser nicht mehr adäquat aufarbeitbare Pluralismus in unserer Mentalität gehört zu den unvermeidlichen Charakteristika der geistigen Situation von heute. Dadurch hört der Glaube heute auf, „Weltanschauung" (in einem noch genauer zu erklärenden Sinn) zu sein. Er ist vielmehr ein partikuläres Moment in der geistigen Welt eines Menschen von heute, natürlich mit der Hoffnung auf eine eschatologische Wahrheitsversöhnung, und zwar gerade unter einem Protest gegen jeden ideologischen Totalitarismus, welcher Protest zum Wesen des Christentums gehört und sich gegen jeden Versuch eines solchen ideologischen Totalitarismus, gegen eine alles in sich verschlingende, alles homogenisierende Weltanschauung richtet, sei diese Weltanschauung von Christen oder von anderen „Systemen" versucht. (Beides kommt vor.) Als ich noch jung war, konnte man, in einem katholischen Milieu aufgewachsen, durchaus den Eindruck haben, man könne der Wissenschaft gegenüber offen sein, man könne weltzugewandt sein und könne das alles gleichzeitig mit seinem römisch-katholischen, christlichen Glauben in einer absolut positiven Weise *so* homogenisieren, *so* synthetisieren, daß das herauskommt, was ich „Weltanschauung" nennen würde, nämlich eine Konzeption der gesamten menschlichen Wirklichkeit, in der all die einzelnen Momente (wenigstens approximativ) positiv miteinander versöhnt, gegenseitig vermittelt und homogenisiert sind. Man hatte früher in der Tat eine solche „Weltanschauung"; denn das, was einer solchen synthetisierten und homogenisierten geistigen Mentalität nicht homogen war, wußte man einfach nicht oder verdrängte es. Mit anderen Worten: man konnte bis ins 19. Jahrhundert hinein oder bis an den Anfang des 20. Jahrhunderts noch „weltanschaulich" Christ sein, das heißt, aus einer mindestens vermeintlich geglückten Synthese sämtlicher Daten des eigenen geistigen Bewußtseins leben.

Ich glaube, so etwas gibt es nicht mehr. Wir leben in einer wirklich, auch innerlich im einzelnen selbst, pluralistischen Welt, die nicht erst jenseits des einzelnen Bewußtseins anfängt, sondern ein Moment der je eigenen geistigen Situation ist. Man kann natürlich fragen, was dann der Glaube bedeute. Ich würde sagen: er bedeutet im Unterschied zu einer mittelalterlichen Konzeption eben nicht mehr das auch faktisch sich durchsetzen könnende Synthetisationsprinzip, das in einer positiven Weise alle übrigen Daten des Aristoteles oder einer Medizinschule in Palermo synthetisieren und in sich integrieren, an einem ganz bestimmten Platz der geistigen Existenz einordnen konnte. In diesem Sinn gibt es auch für den Gläubigen heute eine solche (in dem umschriebenen Sinn verstandene) einheitliche „Weltanschauung" auch in seinem eigenen Inneren nicht mehr und insofern ist der Glaube ein partikuläres Moment in der ganzen geistigen Existenz. Ein partikuläres Moment: das heißt natürlich nicht: das Fehlen der *Hoffnung*, daß sich einmal eschatologisch *dieser* unsynthetisierte Pluralismus der Erkenntnis und Erfahrung in die eine Wahrheit schlechthin aufhebt, und heißt nicht die Duldung eines klar und sicher erfaßten kontradiktorischen Widerspruchs zwischen den einzelnen Erkenntnissen in unserem Bewußtsein. Aber auch unter diesen beiden wesentlichen

Vorbehalten bleibt es dabei: wir haben keine einheitlich durchgebaute Weltanschauung mehr. Und für den Glauben ist es gerade eine wesentliche Aufgabe, diesen Pluralismus bestehen zu lassen und nicht, weder nach der Seite der „Wissenschaft" noch nach der Seite des Glaubens hin, durch eine homogene Weltanschauung verdrängen zu wollen. Der Glaube, der den totalitären Anspruch der Wissenschaft immer aufs neue verwirft und aufsprengt, darf eben nun nicht seinerseits heute selbst „Weltanschauung" sein wollen.

Man erlaube mir an dieser Stelle eine kleine Abschweifung. Heute kommt die junge Theologengeneration und findet am Ersten Vatikanum nur mehr Schlechtes. Wenn man jedoch das Erste Vatikanum richtig interpretiert, dann wurde durch das Konzil der hier gemeinte Pluralismus als wahr und gültig anerkannt; denn gerade das Erste Vatikanum löst das für es anstehende Problem der Konfrontation der Kirche mit der nicht mehr christlichen Welt nicht mit der Erklärung, alle menschliche, profane Erkenntnis sei weltanschaulich oder religiös gleichgültig und indifferent, um *so* die Hegemonie der Offenbarung und des Glaubens retten zu können; es sagt vielmehr, daß es solche profane, nicht von der Kirche und von der göttlichen Offenbarung im engeren Sinn empfangene Wahrheiten gibt, die trotzdem die eigentliche Existenz des Menschen betreffen, obwohl sie nicht einfach eigentliche und bloße Daten des Glaubens sind. Das Konzil verteilt gerade nicht (um „Ruhe und Ordnung" zu schaffen) die menschlichen Erkenntnisse so, daß auf der einen Seite nur die profanen, für die Manipulation der Welt brauchbaren Erkenntnisse stünden, die für das Heil des Menschen, für seine „Existenz" als eine und ganze keine Bedeutung hätten, auf der anderen Seite aber die existentiell bedeutsamen, religiösen Wahrheiten, die dann auch schon eo ipso reine Offenbarungswahrheiten wären, und so unter der alleinigen Autorität der Kirche stünden. Das Konzil spricht vielmehr von *zwei,* miteinander nur in ihrem Ursprung (Gott) und sonst nirgends ursprünglich vereinten Quellen der Erkenntnis und (das ist das Aufregende) auch bei der profanen Quelle ist eine existentiell fundamentale Erkenntnis gegeben: die Existenz Gottes und vieles andere, was damit sonst noch gegeben ist. Wir brauchen jetzt nur noch hinzuzufügen (wofür das Erste Vatikanum mindestens einmal schon einige Türen aufgemacht hat), daß diese profanen und trotzdem die Existenz radikal betreffenden Wahrheiten nicht positiv adäquat für uns synthetisierbar sind mit dem, was der Christ als katholischer Christ glaubt, weil sie ja aus einer anderen Quelle stammen, die ganz anders der Verfügung des Menschen und seiner unvorhersehbaren Geschichte überantwortet ist, dann haben wir das, was wir den heutigen geistigen, unsynthetisierbaren Pluralismus und die Unmöglichkeit einer homogenen „Weltanschauung" nannten als Charakteristikum der Welt, in der wir heute leben müssen.

Insofern ist also heute im Unterschied zu früheren Zeiten der Glaube in einem bestimmten Sinn ein partikuläres Moment in der geistigen Existenz geworden, so wie er es früher, geschichtlich gesehen, nicht war, als in einem mittelalterlichen Ordo der Enthusiasmus eines Ordnungswillens und ein Triumphalismus sehr löblicher Art (be-

dingt durch die damalige Situation) den Glauben zu einer alles andere in sich synthetisieren könnenden und synthetisierenden Macht erhob. Wenn der Glaube in diesem Sinn ein partikuläres Moment in unserer geistigen Existenz geworden ist, dann kann er das, was er von sich aus theologisch sein will, nur dann sein, wenn er sich selber versteht als die Hoffnung auf die eschatologische Wahrheitsversöhnung in dem, was wir das ewige Leben, die Vollendung der Geschichte nennen; dort ist uns dann diese Synthese in Gnade geschenkt, die wir in unserer jetzigen Existenz weder wirklich noch scheinbar vollziehen können.

Eine solche eschatologische Hoffnung ist, wenn sie sich selber richtig versteht, von ihrem Wesen her gegen jede andere sich absolut setzende Ideologie und auch gegen sich selbst, d. h. gegen ihr Mißverständnis und ihren Mißbrauch, der Protest gegen jeden ideologischen Totalitarismus; denn ein solcher besteht ja gerade in dem Anspruch, auch heute ein System haben zu können, in das alles, was überhaupt sinnvoller Weise denkbar ist, was Wahrheitsanspruch erheben kann, positiv integriert ist. Einen solchen totalitären ideologischen Anspruch macht das Christentum nicht; denn es anerkennt diesen Pluralismus. Es anerkennt ihn natürlich heute als nicht adäquat synthetisierbar in einer reflexeren Weise als früher, aber das macht gar nichts; denn dadurch erkennt es gerade seine eigene geschichtliche Bedingtheit an, und indem es das tut, ist es auch der Protest gegen jede Absolutsetzung eines bestimmten Systems, das mit dem Anspruch auftritt, positiv alle Wahrheit gleichsam in ein einziges durchschautes System totalisieren zu können. Damit ist die geistessoziologische Situation wenigstens einigermaßen angedeutet, innerhalb deren das Verhältnis zwischen dem Glauben des einzelnen Christen und der kirchenamtlichen Lehre gedacht und gesehen werden muß.

III. Die Haltung des Christen gegenüber der amtlichen Glaubenslehre

1. Annahme der Differenz zwischen der „eigenen" Wahrheit und der amtlichen Lehre der Kirche

Der echte Christ von heute, der die eben angedeutete Situation sieht und annimmt, anerkennt und erträgt eine Differenz zwischen seiner eigenen Wahrheit und der amtlichen Lehre der Kirche, indem er beide *als* unabgeschlossen (jede in ihrer Weise freilich) vollzieht und ihre Differenz als Moment des heutigen nicht mehr voll synthetisierbaren und antiideologischen Pluralismus versteht. Es ist angesichts des heutigen, notwendig gegebenen Pluralismus selbstverständlich, daß der einzelne Christ in seinem Bewußtsein nicht mehr einfach nur das Spiegelbild, das Abbild, das Echo, die Reproduktion der kirchenamtlichen Lehre ist und sein kann. Dafür ist er viel zu geschichtlich bedingt, viel zu sehr ein konkretes Individuum. Er darf diese Differenz sehen und er muß sie aushalten.

Der Christ besitzt heute kein Bewußtsein mehr, in dem alle seine weltlichen Erkenntnisse *positiv* mit den Aussagen des Glaubens synthetisiert wären. Es gibt vielmehr in seinem Dasein nicht nur eine „moralisch konkupiszente Situation", sondern auch eine „gnoseologisch konkupiszente Verfaßtheit". Mit gnoseologisch konkupiszenter Verfaßtheit meinen wir gerade jenen Pluralismus, der im heutigen Bewußtsein jedes einzelnen besteht: seine Erkenntnis hat verschiedene Quellen, die in ihm selbst nicht von vornherein synthetisierte, aufeinander abgestimmte Erkenntnisse liefern; seine Reflexion hat nur eine endliche Reichweite; es kommt somit dem Menschen sehr oft nicht einmal deutlich zum Bewußtsein (außer vielleicht durch ein diffuses intellektuelles Unbehagen), daß es gar nicht klar ist, wie eigentlich die verschiedenen Erkenntnisse (und die daraus sich bildenden Haltungen) zusammenpassen können. So wie es eine moralisch konkupiszente Situation gibt, die nicht adäquat aufgearbeitet werden kann, die Disparatheit der sittlichen Antriebe zum Guten und Bösen, die auch gegen das freie Selbstverständnis eines Menschen in ihrer Disparatheit weiterbestehen, so gibt es auf dem Feld der Erkenntnis eine analoge Situation, der heterogene, nicht adäquat aufarbeitbare Pluralismus der Erkenntnisse des Menschen, eben das, was man gnoseologisch konkupiszente Verfaßtheit des Menschen nennen und darauf (mutatis mutandis) all das anwenden kann, was an Problemen und Antworten in der Theologie mit dem Begriff der „Konkupiszenz" gegeben ist. Dieser gegenüber hat der Mensch genauso wie gegenüber seiner moralischen Situation die Pflicht und die Möglichkeit, ein Stück weit, approximativ, diese pluralistisch disparate Situation zu überwinden in Richtung auf eine Synthese aller seiner Erkenntnisse in einer „weltanschaulichen Harmonie"; aber er darf und muß auch wissen, daß diese positive Synthetisierung noch nicht gelungen ist und nie adäquat gelingen wird.

Diese erst heute deutlich ins Bewußtsein tretende konkupiszente Erkenntnissituation zwingt in einer ganz neuen Weise zu einer „reductio in mysterium". Früher war eine heile, geordnete Welt der Erkenntnis wegzugeben hinein in das eine unumfaßbare Geheimnis; heute ruft eine ungeordnete Welt der Erkenntnis nach dem Licht, das nur das ewige Licht sein kann, das noch keinem hier leuchtet. Heute weiß der Mensch „kategorial" zu viel, als daß er damit noch fertig werden könnte, als daß er immer und überall sagen könnte, wie das alles zusammenpaßt, was er weiß. Natürlich arbeitet eine Theologie immer mit Recht daran, durch eine sachgemäße und mutige Interpretation des Dogmas zu zeigen, daß dieses Dogma nicht positiv und eindeutig als unvereinbar erscheinen muß mit den profanen Erkenntnissen und (was noch wichtiger und schwerer ist) mit der ganzen Mentalität der heutigen Zeit. Gewiß bemüht sich eine heutige Theologie, diejenigen Sätze schlicht als Irrtum ausdrücklich und ungeniert aus der bisherigen Theologie zu entfernen, die sich von der profanen Erkenntniserweiterung her als nicht mehr haltbar erweisen. Sie hat darin Erfolge und kann auch zeigen, daß man das eigentliche Dogma der Kirche nicht darum auch als Irrtum verwerfen muß, weil es, selbstverständlich und ohne dadurch einer „Umdeutung" zu verfallen, in einer neuen geschichtlichen Situation neu interpretiert werden muß und auch selbstverständ-

lich darf. Gewiß hat dieses vielfältige Bemühen der Theologie heute auch seine Erfolge, die nur die unterschätzen werden, die aus einer altmodischen Mentalität heraus den heutigen unüberholbaren Pluralismus in unserem Bewußtsein gar nicht wirklich empfinden und es darum leicht haben, „orthodox" zu sein. Aber auch all dieses Bemühen kann die Tatsache nicht aus der Welt schaffen (und braucht es auch nicht zu tun), daß die Harmonie einer alles synthetisierenden „Weltanschauung" für uns nicht erreichbar ist und daß wir dies auch deutlich und bitter merken.

Die kirchenamtliche Lehre, für sich allein betrachtet, in ihrer (relativen) *inneren* Harmonie wiederholt sich nicht einfach im Bewußtsein des einzelnen Christen, der diese Lehre glaubend bejaht. Denn in ihm ist auch das profane Wissen aus ganz anderen Quellen gegeben, und dieses Wissen ist für das endliche Bewußtsein des Menschen nicht von vornherein synthetisiert und in endlicher Zeit heute nicht mehr adäquat synthetisierbar mit dem, was uns die Offenbarung als Deutung desselben menschlichen Daseins sagt. Das Gegenteil scheint nur denen wahr zu sein, die gar nicht wirklich ein inneres Verhältnis zum heutigen profanen Daseinsverständnis haben, sondern noch freiwillig oder unfreiwillig die ehemalige geistige Situation der Christenheit, die einmal legitim war, für heute zu einem Getto gemacht haben, in dem sie eigensinnig weiterleben wollen und so die Kirche zu einer seltsam altmodischen Sekte (wie z. B. der der Adventisten) zu verwandeln drohen, wobei sie das alles noch für die Tapferkeit und die Intransigenz des wahren christlichen Glaubens halten. Der wahre Katholik von heute hat diesen oft schmerzenden und bedrohlichen Pluralismus in seinem geistigen Dasein zu sehen und unbefangen auszuhalten. Er bedeutet bei der unüberwindlichen Enge und Subjektivität seines Bewußtseins auch eine Differenz zwischen seinem eigenen Glauben und der kirchenamtlichen Lehre. Differenz heißt dabei nicht schon radikaler eindeutiger Widerspruch, bedeutet aber Unterschied z. B. dadurch, daß noch längst nicht alles, was als Dogma in der kirchenamtlichen Lehre steht, auch schon existentiell angeeignet und verstanden sein müßte, daß Ordnung und Struktur des individuellen Bewußtseins und Ordnung der amtlichen Glaubenslehre verschieden sind.

Der Christ von heute darf und muß wissen: seine eigene Wahrheit und die Geschichte seiner eigenen Selbstidentifikation sind noch nicht abgeschlossen. Wir sind nicht solche, die immer und überall alles, was wir sagen, mit dem Brustton letzter innerer Überzeugung und einem „absoluten Assens" (wie beim Dogma der Kirche) vertreten müssen, als ob wir davon überzeugt wären, daß wir schlechterdings die adäquate Wahrheit haben. Schon wenn man dies nicht will und nicht kann, schon wenn man in diesem Sinn ein bescheidener, individueller, subjektiv geschichtlich bedingter Christ ist, dann ist eine Differenz zwischen der amtlichen Lehre der Kirche und dem, was die konkrete Inhaltlichkeit des je eigenen Glaubens angeht, nicht nur unvermeidlich, sondern durchaus legitim. Man ist nicht dort erst ein guter, auch theologisch gebildeter Christ, wo man eine Schuldogmatik genau kennt und also genau weiß, wo die entsprechenden Denzinger-Nummern stehen und was sie sagen. Es gibt durchaus so etwas wie eine berechtigte Gleichgültigkeit gegenüber dieser oder jener Lehre

der Kirche, eine existentielle Gleichgültigkeit, die so etwas wie ein existentieller Entlastungsvorgang ist. Ein solcher ist u. U. durchaus grundsätzlich berechtigt. Man braucht für seinen eigenen existentiellen Haushalt, und zwar auch insofern er mit dem absoluten Gott und seinem endgültigen Gericht etwas zu tun hat, gar nicht schlechterdings wie in einer großen Apotheke sämtliche Lehren der Kirche auf Flaschen gezogen aufbewahren.

2. Beachtung der Hierarchie der Wahrheiten

Versuchen wir, das Gemeinte ins Praktische zu übersetzen. Es wäre besser, ein Mensch, der sich Christ nennt, hätte einmal wirklich verstanden, was das eigentlich heißen soll: beten. Das ist nämlich alles andere als leicht. („Herr, lehre uns beten.") Wenn er das kann und vielleicht dabei noch merkt, daß diese Bezogenheit auf Gott mit Jesus Christus und seinem Kreuz etwas zu tun hat, dann darf er unter Umständen durchaus in Unkenntnis über die Zahl der Sakramente bleiben, und er wäre doch ein besserer Christ, als wenn er diese Zahl genau weiß, wenn er jede Katechismusantwort auswendig heruntergebeten kann, aber nichts verstanden hat von der eigentlichen Sache, auf die es ankommt, die sehr einfach, sehr fundamental, an die Wurzel gehend und gerade darum sehr schwer ist und deswegen nur zu leicht durch fromme oder theologische Verbalismen ersetzt wird. Die Existenz des (richtig verstandenen!) Ablasses ist eine definierte Wahrheit. Aber darum muß ein katholischer Christ (auch wenn er gebildet ist) nicht notwendig etwas davon wissen. Wenn Paul VI. sagt, es gebe eine christliche Freiheit, Ablässe zu gebrauchen oder es nicht zu tun, dann kann der einzelne Katholik diese christliche Freiheit auch ruhig auf das Wissen vom Ablaß anwenden. Man sage nicht zu schnell, man solle das eine tun und das andere nicht lassen. Denn der konkrete Mensch wird (ebenso wie der Seelsorger) in der Begrenztheit seiner Zeit, seiner Kräfte usw. merken, daß er das andere oft lassen *muß*, wenn er das eine wirklich gründlich tun will. Ein solcher Entlastungsvorgang gegenüber der kirchenamtlichen Lehre kann unter Umständen für das Fertigwerden mit seiner eigenen Existenz (gerade als Gläubiger) unerläßlich sein. Man kann (wie die Schrift selbst sagt) nicht immer alles „tragen". Gibt es „objektiv" kein legitimes Abschütteln einer Last durch das eigentliche und dezidierte Leugnen eines kirchlichen Dogmas, so gibt es doch offenbar wenigstens in der geistigen Individualgeschichte eines Christen ein „Abschütteln" durch Nichtbeachten, durch „Vertagung" einer Problematik auf später, wie dies auch sonst im Leben geschieht und geschehen muß.

Wenn das Zweite Vatikanum von einer „Hierarchie der Wahrheiten" redet, dann ist natürlich klar, daß der eigentliche *Kern* dieses strukturierten Wahrheitsganzen – unabhängig davon, wie er nun genauer zu beschreiben wäre – entscheidender ist, und zwar so, daß Randbezirke innerhalb dieser Hierarchie der Wahrheit durchaus nicht gewußt werden können, ohne daß etwas dagegen einzuwenden wäre. Es gibt

dabei nicht nur eine objektive Strukturiertheit des Ganzen dieser christlichen Wahrheit, sondern auch (und ebenso wichtig) eine subjektive „Hierarchie der Wahrheiten", und zwar eine durchaus legitime. Das will sagen: die Aspekte, Perspektiven, unter denen ein Christ je nach seiner Veranlagung, seiner eigenen Geschichte usw. das Ganze der kirchlichen Lehre sieht, sind sehr verschieden. Und zwar mit Recht. Man kann dabei unter Umständen durchaus bewußt (wie es auch sonst im Leben geschieht bezüglich der an sich angebotenen Wissensgebiete) dieser oder jener theologischen Frage aus dem Weg gehen, weil man instinktiv vorausahnt, daß man mit ihr unter seinen konkreten Lebensumständen nicht fertig wird. Man kann auch aus mit einer gewissen Subjektivität ausgewählten und vorbetonten Wahrheiten des Glaubens heraus leben, und dabei andere an sich ebenso gültige und wichtige Wahrheiten in den Hintergrund treten lassen, wenn man merkt, daß diese „Subjektivität" heilend und befreiend wirkt. So lange sich jemand nicht grundsätzlich dagegen sträubt, von Gott sich in seiner geistig-religiösen Odyssee auch in unvorhergesehene Tiefen der Wahrheit einführen zu lassen, kann jemand z. B. getrost in einer Heiterkeit des Erlöstseins leben, ohne die Finsternis einer Heilsangst und einer Verlorenheit in Schuld durchlitten zu haben, wie er sie bei anderen großen Christen vielleicht schon entdeckt hat.

Man muß auch folgendes bedenken, um ein wirkliches Verständnis für diese subjektive Hierarchie der Wahrheiten zu erreichen: der Akt des Glaubens beruht nicht auf einer Fähigkeit, die sich als in sich neutral je nach dem vorliegenden Fall beliebig auf die verschiedenen „Glaubensgegenstände" richtet, sondern diese werden erfaßt in einem Akt, der sich bei allen solchen Gegenständen im Grund immer auf die eine und ganze Glaubenswirklichkeit richtet, die auch zugleich der tragende Grund des Glaubens als Akt ist. „Fides quae" und „fides qua" (Glaubensinhalt und Glaubensvorgang) sind in ihrer Ursprünglichkeit identisch, weil die fundamental geglaubte Wirklichkeit, die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, der heilige Geist, auch das Prinzip des Glaubens selbst, seine tragende Kraft und seine Bewegung ist. Der eine, ursprüngliche und in seiner Ursprünglichkeit immer selbe Glaubensakt, als Bewegung des Geistes auf die Unmittelbarkeit Gottes hin in der Kraft des den Menschen von innen bewegenden Gottesgeistes, assimiliert sich langsam in der Geschichte des Glaubens im einzelnen Menschen die einzelnen „Glaubensgegenstände" und fügt sie in diese eine Gesamtbewegung des Geistes ein, der sich dem sich selbst erschließenden Gott ergibt. Würden die einzelnen „Glaubensgegenstände" nicht in diese eine Gesamtbewegung des Menschen in Gott (Gnade) auf Gott (ewiges Leben) hin aufgenommen werden, dann könnten sie zwar noch gewußt, menschlich gebilligt oder bezweifelt usw. werden, aber Momente am wirklichen Glauben wären sie nicht.

Dieser mit dem Wesen des Glaubens notwendig gegebene Assimilationsprozeß (das langsame Eingeführtwerden in alle Wahrheit) hinsichtlich der einzelnen gegenständlichen Artikulierungen des einen Glaubens und der einen Glaubenswirklichkeit ist nun ein kollektiv und individuell wirklich *geschichtlicher* Prozeß, der nie am Ende ist. Und der Glaubende darf dies auch wissen. Er darf erfahren und sich ruhig zu-

gestehen, daß seine eigene Glaubensgeschichte als solche existentielle Aneignung der Glaubenswirklichkeit, gemessen an der kollektiven Glaubensgeschichte der Kirche, noch weniger weit fortgeschritten ist. Er darf sich dieser weiteren Geschichte seines Glaubens, die ihm kollektiv vorgegeben ist durch die Geschichte des Glaubens in der Kirche, durch deren Theologie und Geschichte der Frömmigkeit, nicht grundsätzlich versagen. Dies würde in einer engagierten positiven Ablehnung von Dogmen der Kirche geschehen. Aber auch (sit venia verbo) die Phylogenese des Glaubens der Kirche und die Ontogenese des Glaubens im einzelnen sind nicht einfach identisch. Der einzelne Glaubende braucht in seinem ursprünglichen Grundakt des Glaubens nicht schon alles positiv assimiliert und artikuliert haben, was gegenständlich im Glauben der Kirche gegeben ist. Er hat doch den Glauben der Kirche, weil auch dieser bei und trotz aller unübersehbar vielfältigen Artikulation genauso wie der des einzelnen lebt aus diesem einen Grundakt, in dem sich ein Mensch dem sich selbst erschließenden Gott hoffend und liebend überläßt. (Es kann nun hier nicht auch noch gesagt werden, wie in diese Grundkonzeption des geschichtlichen Glaubens der Glaube an *Jesus* Christus, der geschichtlichen Erscheinung der siegreichen Zuwendung Gottes zum Menschen, eingefügt ist.)

Eine solche in einer subjektiven Hierarchie der Wahrheiten sich verstehende Individualgestalt des Glaubens gibt es natürlich nicht nur bei den je einzelnen, sondern auch bei bestimmten Gruppen in der Kirche, bei den einzelnen Kirchen in der Kirche, in bestimmten Epochen der Kirche usw. Doch auch davon kann hier nun nicht mehr die Rede sein.

3. Das Wissen um die Geschichtlichkeit der kirchenamtlichen Wahrheit

Weiter muß man sagen: Selbstverständlich hat der Christ von heute auch ein Wissen um die geschichtliche „Relativität" der kirchenamtlichen Wahrheit. Diese ist in einem wahren Sinn relativ durch die Verstehensmodelle, mit deren Hilfe diese Wahrheiten ausgesagt werden. Diese sind epochaler Art und wandeln sich. Die kirchenamtliche Wahrheit hat weiter durchaus eine Relativität durch den unvermeidlichen und immer wieder sich ereignenden Wandel in der individuellen und gesellschaftlichen Brisanz der Wahrheiten. Nicht jede Wahrheit hat in jeder Zeit dieselbe existentiell und gesellschaftlich revolutionäre Kraft. Selbstverständlich bedeutet die legitim anzuerkennende Relativität kirchenamtlicher Wahrheit auch die Erkenntnis, daß Wahrheiten innerhalb dieser kirchenamtlichen Lehre verdunkelt sein können, eine Wahrheit nicht immer notwendigerweise den in der Hierarchie der Wahrheit gebührenden Platz einnimmt und einnehmen kann. Und selbstverständlich gehört zu dieser anzuerkennenden Relativität auch die Anerkenntnis, daß diese Wahrheit der Kirche, auch des kirchlichen Lehramts, noch in der Geschichte steht, also selbst noch ihre eigene Vollendung sucht, und zwar eine Vollendung, die nicht einfach vom Himmel fällt, sondern in der Geschichte dieser Wahrheit des kirchlichen Lehramts auch

selbstverständlich getragen ist durch uns selbst. In dem Maß, in dem wir eine bestimmte Wahrheit vielleicht aus dem „Schatz" der Kirche hervorholen, abstauben, reinigen, erst wieder lebendig verstehen, in unserer Existenz realisieren und nicht nur geduldig oder gleichgültig gelten lassen, kommt diese, immer auch eine geschichtliche Relativität habende Wahrheit der Kirche in der Geschichte zu sich selbst, wächst, verändert sich und bleibt gerade so und nur so dieselbe.

4. Falschheit und Entbehrlichkeit eines absoluten Widerspruchs gegen das Dogma

Wir kommen nun vielleicht erst zur eigentlichen harten Konsequenz dessen, was wir bisher überlegt haben. Wenn und insofern einer ein katholischer Christ ist, darf er nicht einen absoluten Widerspruch einer existentiellen Wahrheit gegen die kirchenamtlich formulierte Wahrheit erheben. Er hat aber einen solchen absoluten Widerspruch auch gar nicht nötig. Das ist natürlich der Satz eines katholischen Christen. Sie erinnern sich an das, was im ersten Punkt gesagt wurde, nämlich daß man *als* katholischer Christ verpflichtet ist zuzugeben, daß ein anderer zu der *subjektiv* für ihn absolut verpflichtenden Überzeugung kommen kann, er müsse einen absoluten Widerspruch gegen eine Lehre der Kirche anmelden. Wenn jemand der Überzeugung ist, daß das Papsttum vom Teufel gestiftet ist, um ein primitives Beispiel zu verwenden, und wenn diese Überzeugung innerhalb seiner Existenz für ihn in einem wahren Sinn absolut ist, dann hat er natürlich die Pflicht und Schuldigkeit, aus der katholischen Kirche auszutreten, weil er sonst nach katholischer Lehre in die Hölle kommt, wenn er das nicht tut. Das ist eine ganz primitive und selbstverständliche Wahrheit. Aber trotzdem sagt der wirklich Glaubende, der auch ein Glaubender bleiben will, daß er von *seiner* eigenen existentiell ergriffenen Wahrheit und Überzeugung her keine Notwendigkeit sieht, einen absoluten Widerspruch gegen eine kirchenamtlich formulierte Wahrheit da anzumelden, wo es sich wirklich um ein Dogma in dem wahrhaft kirchlichen Sinn handelt. Es gibt viele Leute, die meinen, das und das sage die Kirche, und dabei den Eindruck haben, das sei einfach Unsinn, sei eine unmöglich zumutbare Behauptung, und die deswegen widersprechen. In sehr vielen Fällen (ich sage nicht in allen Fällen!) ist ein solcher Widerspruch nicht ein Widerspruch gegen das, was die Kirche wirklich und in Wahrheit lehrt, sondern gegen das, was man meint, daß es von der Kirche gelehrt werde. Wenn Sie sagen: Jesus ist Gott, oder: in Gott sind drei Personen, dann kann man bei sehr vielen Christen, auch bei amtlichen Repräsentanten der Kirche, annehmen, daß derjenige, der eine solche Aussage gläubig und dezidiert macht, sich dabei in Wirklichkeit mit einem „sacrificium intellectus" etwas denkt, was alles andere als eine wirklich verpflichtende Lehre der Kirche, was einfach Unsinn ist, während ein anderer das dann ablehnt, weil das eigene, mit der amtlichen Lehre fälschlich identifizierte Verständnis eines solchen Dogmas wirklich unannehmbar ist.

Das muß einkalkuliert werden, wenn man hinsichtlich der Haltung eines katholischen Christen gegenüber der amtlichen Glaubenslehre der katholischen Kirche sagt, er habe keine Notwendigkeit, einen absoluten Widerspruch gegen die kirchenamtliche Lehre zu erheben. Warum sollte er das auch tun? Ich weiß im Grund genommen nicht, warum viele von ihrer eigenen subjektiven Meinung so überzeugt sind, daß sie meinen, die Lehre der Kirche oder eine Lehre der Kirche dezidiert ablehnen zu müssen. Ich weiß nicht, warum sie so wenig Mißtrauen haben gegen die Beliebigkeit ihres eigenen subjektiven Individualismus. Wenn heute unter uns auch im Westen schon wieder eine Haltung lebendig wird, die das Axiom vertritt: die Partei hat immer recht, so ist eine solche Haltung gewiß nicht identisch mit der Haltung des Christen gegenüber der Kirche, der deren Lehre bejaht, auch wo sie seinem subjektiven Empfinden nicht ohne weiteres konform zu gehen scheint; aber dieses „sozialistische" Lebensgefühl sollte uns doch davor warnen, unser subjektives Empfinden und Denken zu schnell zum dezidierten Widerspruch zu einer Lehre der Kirche werden zu lassen. Kann man nicht ganz ehrlich solche anscheinenden Konflikte zwischen der amtlichen Lehre der Kirche und der eigenen Subjektivität als vorläufige sehen, als Frage, die nicht schon heute beantwortet werden muß? Muß für einen selbstkritischen und bescheidenen Menschen das Unverstandene immer gleich als das Falsche verworfen werden? Würde nicht bei einer solchen absoluten Selbstidentifikation mit seiner augenblicklichen Subjektivität jeder intellektuelle Wachstumsreiz ertötet, wenn eine solche Selbstsicherheit das allgemeine Gesetz des eigenen Denkens würde? Ist es nicht wenigstens für den Christen, der noch in Übereinstimmung mit den letzten christlichen Grundpositionen lebt, nicht richtiger und auch subjektiv ehrlicher, weil bescheidener, wenn er von dieser Grundposition aus noch unbereinigte Konflikte wenigstens offenläßt, keine vorschnellen Konsequenzen zieht, sondern wartet, ob nicht im Lauf des Lebens durch einen Reifungsprozeß sowohl des inneren Menschen als auch der eigenen Theologie diese Konflikte auch eine positive Lösung finden? Wenn man sich doch heute eher in Versuchung zu einem schlechthinigen Relativismus befindet, der für alles Verständnis hat, alles für wahr und falsch zugleich hält, alles geschichtlich relativiert und darum alles gelten läßt, dann sollte man doch auch der Lehre der Kirche mindestens einmal die Chance geben, sich langsam verständlich zu machen, sich allmählich als wirklich echt assimilierbar zu erweisen. Dabei sollte jeder auch sehen, daß die Wahrheit und die Tapferkeit des Lebens gebieten, eine bestimmte Position, die das Leben einem vorgegeben hat, nur zugunsten einer besseren, einer befreienderen Position aufzugeben, aber nicht zugunsten eines müden, gegen alles gleichgültigen Skeptizismus.

5. Der letzte Glaubensgrund

Bedenken Sie ferner, daß die Kirche im Grund genommen in ihrem auch noch so detaillierten Glaubenslehrsystem eigentlich ganz wenig sagt, nämlich daß es ein un-

überholbares Geheimnis realster Art in unserem Dasein gibt, Gott, und daß dieser Gott uns nahe ist, daß die absolute Selbstmitteilung dieses Gottes an uns sich irreversibel gültig in Jesus und seinem Schicksal geschichtlich gezeigt hat. In diesem eigentlich ganz Einfachen haben Sie im Grund schon das ganze Christentum. Vorausgesetzt, daß Sie noch dazu denken, daß es eine Gemeinde gibt und geben muß, die das bekennt und lebt. Diese Gemeinde ist dabei eine soziologisch formierte, institutionalisierte Gemeinschaft, weil das eben auch zum Menschen gehört. Unter diesen Voraussetzungen ist das ganze Christentum eigentlich schon gesagt. Ich sehe zwar ein, daß man auch gegen diese einfache Grundwahrheit noch Widerspruch erheben kann, und zwar auch von seiten vernünftiger Menschen. Sonst hätte ich die Modifikation meines ersten Grundsatzes im ersten Teil gar nicht behaupten können; man ist aber zu einer solchen Modifikation verpflichtet als katholischer Christ, nicht nur als liberaler Mensch, der die anderen nicht für dümmer und nicht für boshafter hält als sich selbst. Man kann, ja man muß als Katholik durchaus zugeben, daß es Menschen gibt, die von ihrem Gewissen her nicht Christen oder katholische Christen sein können und deswegen es auch nicht dürfen. Aber ich bestreite, daß man den Eindruck haben *muß*, es gebe in der Grundüberzeugung des Christen, richtig verstanden, etwas, wogegen man einen absoluten Widerspruch erheben muß. Wenn man das müßte, dann wäre keiner mehr ein katholischer Christ und jeder hätte die Pflicht, das nicht sein zu wollen.

Aber wenn man das Gesamtgebäude des Christentums mit all seinen detaillierten Implikationen und Explikationen von diesem letzten Kern des Christentums her versteht, dann braucht ein katholischer Christ nicht zu behaupten, es gebe eine kirchenamtlich absolut verbindliche Lehre, gegen die man aus seinem subjektiven Wahrheitsgewissen, aus seiner intellektuellen Redlichkeit heraus ein absolutes Nein sagen müsse. Denn alle Einzelsätze im Lehrgebäude des katholischen Christentums lassen sich lesen und verstehen als Konkretisationen und Variationen jenes ganz Einfachen, das wir eben als die eigentliche Substanz der christlichen Offenbarung angedeutet haben. Wer *dagegen* Widerspruch erhebt, muß natürlich das ganze Christentum und die Kirche ablehnen. Wo aber ist die zwingende Begründung für diese Ablehnung? Und wenn man erfährt, wie befreit man aus dieser Grundsubstanz des Christentums leben kann, welchen Grund sollte man dann haben, sich beirren zu lassen durch die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer *solchen* Ablehnung? Man wäre dadurch auch nicht vorsichtiger, würde nicht weniger Sätze als wahr bejahen, ginge kein kleineres Risiko ein, sondern man würde sich im Grund nur für ein totales Nein im Unterschied zu einem totalen Ja (als auch in der Geschichte greifbares) entscheiden. Man muß eben, um mit dieser kirchenamtlichen Lehre fertig werden zu können, aus der über- und vorverbalen Wahrheit des unbegreiflichen Gottes in der Partizipation am Geschick Jesu heraus leben.

Wenn man das tut, hat man zwar auch keine adäquate, aufgehende, durchschaubare Synthese zwischen einem solchen von daher kommenden Verständnis des katholischen Dogmas und der übrigen Wirklichkeiten seiner geistigen Existenz, aus der

heraus man lebt. Aber unter dieser Voraussetzung einer existentiellen Einheit mit der vor- und überverbalen Wahrheit, die das Christentum mit all seinen Sätzen im Grund genommen aussagen will, kann man diesen heute unvermeidlichen und nicht adäquat synthetisierbaren Pluralismus in der Existenz hoffend aushalten. Selbstverständlich lebt man mit der Wahrheit der Kirche nicht in einer paradiesischen Versöhntheit schlechthiniger Art, so daß alles klar, alles schön und alles freundlich wäre. Selbstverständlich ist dieser geistesgeschichtlich und geistesgesellschaftlich partikuläre Glaube ein Moment, das sich gar nicht so ohne weiteres in das Ganze unserer geistesgeschichtlichen Existenz einfügt. Aber wären wir denn die in uns und in unserer Wahrheit Versöhnten, wenn wir keine Christen, keine katholischen Christen und keine an der amtlichen Lehre unserer Kirche normierten Menschen wären? Wir wären genauso pluralistische, bis zu einem gewissen Grad sogar zerrissene Menschen; wir wüßten auch dann nicht, wie wir den Pluralismus im Haushalt unseres Geistes wirklich synthetisieren und in eine Harmonie auflösen könnten. Wir wären immer noch die, die von Wahrheit zu Wahrheit durch alle möglichen Finsternisse hindurch müssen. Wenn man unser Verhältnis zum katholischen, amtlichen, auch wahrheitsmäßig institutionalisierten Christentum nicht zugunsten eines idealen Zustands, den es auch sonst nirgends gibt, unterschätzt, dann kann man auch heute durchaus unbefangen ein Christ sein. Was hat er denn zu glauben? Gar nichts anderes als daß der Mensch, der Christ ist, *nicht* das letzte Wort in seiner Existenz sagt, sondern alle Lösungen, alle Fortschritte in Erkenntnis und freier Tat immer schon durch das absolute Geheimnis überholt sind, daß dieses Geheimnis selbst etwas mit uns zu tun haben will, daß es selbst uns zugesagt ist als letztes, definitives Wort unserer Existenz in Jesus am Kreuz, dem Gekreuzigten und Auferstandenen.

Wenn man das lebt, dann kann einem der ganze ideologische Betrieb in der Kirche, der unvermeidlich ist, immer noch sehr viel Schmerzen bereiten, aber man kann doch wirklich die Hoffnung haben, daß die eigene geistige Existenz mit all ihren Abenteuern immer deshalb mit dieser kirchenamtlichen Lehre ringt, um selber aus ihrer eigenen subjektiven Beliebigkeit befreit zu werden und auch selbst den eigenen Beitrag in dieses kollektive Glaubensbewußtsein der Kirche einzustiften. Man kann auch heute katholisch sein.

Paul Konrad Kurz SJ

Das Böse und die Schuld in der zeitgenössischen Literatur

Die Erfahrung von Schuld und die Erlösung von Schuld war, nach den literarischen Zeugnissen, im Mittelalter und in der Reformationszeit[1] das zentrale Problem. Erst die Aufklärung drängte es zurück. Noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts läßt Friedrich Schiller seinen antik stilisierten Chor in der „Braut von Messina" am Ende sprechen: „Das Leben ist der Güter Höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld." Wahrscheinlich war der Satz 1803 bereits poetische Deklamation, notwendig für die Plausibilität und Konstruktion dieser Tragödie.

Schulderfahrung ist im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts menschlich und gesellschaftlich nicht bedeutungslos geworden. Aber sie hat öffentlich und literarisch ihre vernehmbare Vorrangigkeit verloren. An die Stelle der *Schuldfrage* ist zusehends die *Sinnfrage* des Lebens überhaupt getreten. Dazu gibt es eine Parallele in der Historie. Auch und schon in der Spätantike dominierte die Sinnfrage. Das ausweglose Wissen um die Todverfallenheit des Lebens war das zentrale Problem der Spätantike. In diesen Raum stieß damals die Botschaft von Jesus Christus.

Heute wird zwar intensiv, auch in der Literatur, aber zuerst in der Presse, nach den *Schuldigen* von öffentlichen Mißständen, Unterlassungen, Fehlplanungen, Fehlentwicklungen, Nicht-Eingeständnissen gefragt. Aber personales Schuldbewußtsein, das immer noch und wahrscheinlich unabdingbar religiösen Charakter hat, wird öffentlich verdrängt. Es gibt öffentlich viele Schuldsprüche, aber wenig Schuldbewußtsein. Heinrich Böll konstatierte in seinen Frankfurter Vorlesungen 1963/64 über die nicht-„bewältigte" deutsche Vergangenheit: „Es laufen zu viele Mörder frei und frech in diesem Lande herum, viele, denen man nie einen Mord wird nachweisen können. Schuld, Reue, Buße, Einsicht sind nicht zu gesellschaftlichen Kategorien geworden, erst recht nicht zu politischen."[2] Schuld, Reue, Buße, Einsicht sind nicht nur keine gesellschaftlichen Kategorien für die Vergangenheit geworden, sondern auch keine Kategorien der technisch-wirtschaftlich-publizistischen Gegenwart. Schuldbewußtsein scheint sich mehr im Privaten und Psychosomatischen abzukapseln. Insofern Literatur nicht auf modischen Wellenlängen mitschwimmt, sondern öffentlich Abgedrängtes und privat Verdrängtes hervorkehrt, durch Darstellung bewußt macht, insofern sich Literatur

[1] Um Erfahrung und Erlösung von Schuld geht es zentral in Wolframs „Parzival", in Hartmanns „Gregorius". Luthers Frage „Wie finde ich einen gnädigen Gott" setzt ein vehementes Schuld- und Sündenbewußtsein voraus.

[2] H. Böll, Frankfurter Vorlesungen (Köln 1966) 10.

von Rang stets mit dem Menschen und der Gesellschaft in ihren Konflikten, ihrer Problematik einläßt, sind das Böse und die Schuld bei einigem Zusehen in der Literatur allgegenwärtig. Paradoxerweise gibt es zu dieser Thematik kaum literar-historische Arbeiten aus der jüngeren Zeit. Die öffentliche Verdrängung, die Tabuisierung wird auch hier sichtbar.

Die Art und Weise, in der das Böse und die Schuld literarisch dargestellt werden, unterscheidet sich von der Benennung durch theologische Begrifflichkeit und kasuistische Abfertigung. Literatur hat es mit Gestalten, Erfahrungen, Vorgängen, Einfällen zu tun, mit einem Zueinander von Personen, Gruppen, Gesellschaft, mit einem Ineinander von Phantasie und Wirklichkeit (beide sind produktiv), mit einem Gegeneinander von individuellem Anspruch auf Glück und öffentlicher Glücksverweigerung durch entgegenstehende Verhältnisse und Normen, mit der Aufdeckung von Bewußtsein und Sprache. Begriffe philosophischer, theologischer, moralischer Art schaffen weithin die Spannungen der Menschen aus der Welt. Sie isolieren Vorstellungen, Antriebe, Gesetze. Sie übertreiben und verharmlosen zugleich. Sie harmonisieren Begriffe, verarbeiten Gott und die Welt zu einem System. Die Literatur ist in den meisten Fällen dem Lebendigen näher. Die Basis der literarischen Aussage, Ordinaten und Horizont sind andere als die der begrifflich abstrakten Denkwelt. Das „Sprachspiel" der Literatur unterscheidet sich vom „Sprachspiel" der Moraltheologie. Man kann die beiden nicht unbesehen aufeinander beziehen. Ein paar Zitate übertragen aus dem einen Feld in das andere schaffen die Begegnung nicht; und das ist unser Problem.

Geschichtlich betrachtet richtet sich in der nicht-restaurativen Literatur seit dem 19. Jahrhundert die Anklage und der Prozeß zunehmend gegen die Gesellschaft. Das klassisch-klassizistische Drama, das von Brecht als „aristotelisch" bezeichnet wird, das Drama der vornaturalistischen Epoche, klagte vorab das Individuum oder eine bestimmte Anzahl von Individuen an. Die Gesellschaft kam als Ganze ungeschoren davon. Ihre „Ordnung" wurde als Basis, Sinnhorizont, richtendes Kriterium vorausgesetzt. Im Konfliktfall wurde der einzelne an anderen einzelnen oder an der Gesellschaft, aber nicht die Gesellschaft am einzelnen schuldig. Mit dem zunehmenden Realismus setzt im 19. Jahrhundert das Problem des Erkennens, der Wahrnehmung, der Unfreiheit des einzelnen gegenüber dem „Es" in ihm und dem „Milieu", den „Verhältnissen" um ihn ein.

Das Böse und die Schuld als *Erkenntnisproblem* begegnet intensiv bereits in den Dramen *Heinrich von Kleists* (1777–1811). Die Hauptfiguren Kleists geraten in einem entscheidenden Augenblick, nämlich im Augenblick, in dem sie handeln müssen, in eine „Verwirrung" des „Gefühls" und, da sie die Entwirrung, den distanzierten Blick nicht abwarten können, in Schuld. Die Schuld ist als solche ungewollt. Sie resultiert aus dem Ungewußten und Unbewußten. Erst in einem langwierigen Bewußtwerdungsprozeß, im Nachhinein, erkennen sie den „Wahn", die Täuschung des Wähnens. Bestürzt fragt Alkmene, die Gattin des Amphitryon, nach einem Ehebruch mit

Zeus in ihres Gatten Gestalt: „Kann man auch Unwillkürliches verschulden?" Unwillkürlich meint nicht gekürt, nicht gewählt, nicht ausdrücklich gewußt und als solches gewollt. Penthesilea, Homburg, die Marquise, Littegarde, Kohlhaas: sie alle erfahren ihre Krise in der Verwirrung. Ihre Tragik liegt darin, daß sie in der Krise handeln müssen aus dem „Gefühl". Und dieses Gefühl ist zugleich zwanghaft, ununterschieden, unkritisch, der freien Entscheidung zuvorkommend[3].

Einer der ersten, der die Macht des *„Es"* und des *Milieus* dargestellt hat im deutschen Drama, ist *Georg Büchner* (1813–1837). Danton in „Dantons Tod": „Wer hat das Muß gesprochen, wer? Was ist das, was in uns lügt, hurt, stiehlt und mordet? Puppen sind wir, von unbekannten Gewalten am Draht gezogen; nichts, nichts wir selbst!" (II. Akt) Im „Woyzeck" verweisen der Hauptmann und der Doktor, die Vertreter der Oberschicht, des Bürgertums, den Barbier und Soldaten Woyzeck auf „Tugend", auf die Tugend des „guten Menschen". Darauf Woyzeck: „Ja, Herr Hauptmann, die Tugend – ich hab's noch nit so aus. Sehn Sie: wir gemeine Leut, das hat keine Tugend, es kommt einem nur so die Natur; aber wenn ich Herr wär und hätt' einen Hut und eine Uhr und eine Anglaise (Gehrock) und könnt vornehm reden, ich wollt schon tugendhaft sein. Es muß was Schönes sein um die Tugend Herr Hauptmann. Aber ich bin ein armer Kerl" (1. Szene). Der Doktor verweist Woyzeck seine „Natur", der Woyzeck, auf eine Straßenwand pissend, folgt. Dann doziert der bürgerliche Akademiker: „Woyzeck, der Mensch ist frei, in dem Menschen verklärt sich die Individualität zur Freiheit" (7. Szene). Wie schon Danton, der Intellektuelle, macht die arme Kreatur Woyzeck die Erfahrung eines „Es" geltend, das ihm zuvorkommt, ihn überrennt. Die Vertreter des Bürgertums reden idealistisch von „Freiheit"[4], selbstgefällig von „Tugend". Der Autor Büchner macht, so würden wir heute sagen, auf den Ideologiecharakter der bürgerlichen Rede aufmerksam, auf die Unschuld des schuldig werdenden Woyzeck, auf die Schuld derer, die sich weißwestig brüsten.

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann von Flaubert, Dostojewski, bei Proust, Musil, Kafka, Joyce bis in die Gegenwart, die Einheit der Motivation des Subjekts sich aufzulösen. Der von Aufklärung und Idealismus aufgebaute Begriff der Person als Individuum kann offenbar nicht mehr standhalten. Der Bedingtheiten und Voraussetzungen für das Subjekt sind so viele, daß sie sich nicht mehr zusammenschließen und sich nicht mehr linear dirigieren lassen von einem souveränen Bewußtsein. Der Zweifel an den bisherigen Moralvorstellungen, die Sinnfrage verschärft sich. Die Ideologie der Herrschaft und die Verbrämung der Herrschaft mit „Moral" wird erkannt, angegriffen. Die Götter in Brechts Stück „Der gute Mensch von Sezuan"

[3] Alle diese Elemente sind übrigens in der christlichen Lehre von der Konkupiszenz und Erbsünde enthalten.

[4] Vgl. die Kritik des jungen Brecht an der individualistisch-idealistischen „Freiheit" des Don Carlos bei Schiller, nachdem er die Geschichte eines Arbeiters, der in den Schlachthöfen Chikagos zu Tode gehungert wird, gelesen hat (Ges. Werke, Bd. 15, Frankfurt 1967, 9 f.).

herrschen nur noch durch ihre moralischen Normen. An ihrer Einhaltung scheitert der gut sein wollende, aber in einer bösen, das ist hier kapitalistischen, Gesellschaftsordnung sich wölfisch verhalten müssende, kleine Mensch.

Unser Blick auf die Literatur des 20. Jahrhunderts und der jüngsten Gegenwart soll in thesenartig gegliederten Kapiteln geschehen. Eine vollständige Betrachtung des allseitigen Themas und eine detaillierte Interpretation zahlreicher Werke kann nicht angezielt werden. Daß die Vororientierung des Betrachters in das zu Betrachtende, das Auge des Lesers in das zu Lesende einfließt, sei ausdrücklich angemerkt. Subjekt und Objekt lassen sich am wenigsten bei geistigen Prozessen mit praktischen Konsequenzen trennen.

1. Das Böse und die Schuld als Verlust und Nicht-Erkennen der Wirklichkeit im Zeichen des „Zerfalls der Werte"

Den Verlust der Wirklichkeit beklagen und kritisieren so verschieden gerichtete Autoren wie Rainer Maria Rilke, Hermann Broch, Robert Musil, Bert Brecht. Auf der Suche nach Wirklichkeit sind sie alle, sind nach 1945 Heinrich Böll, Wolfgang Koeppen, Ingeborg Bachmann, Günter Grass, Martin Walser, Gabriele Wohmann, Peter Handke, um nur wenige Namen stellvertretend zu nennen.

Rilkes Malte Laurids Brigge reflektiert zu Beginn dieses Jahrhunderts 28jährig:

Ich sitze hier und bin nichts. Und dennoch, dieses Nichts fängt an zu denken und denkt, fünf Treppen hoch, an einem grauen Pariser Nachmittag, diesen Gedanken: Ist es möglich, denkt es, daß man noch nichts Wirkliches und Wichtiges gesehen, erkannt und gesagt hat? ... Ist es möglich, daß man trotz Erfindungen und Fortschritten, trotz Kultur, Religion und Weltweisheit an der Oberfläche des Lebens geblieben ist? Ist es möglich, daß man sogar diese Oberfläche, die doch immerhin etwas gewesen wäre, mit einem unglaublich langweiligen Stoff überzogen hat, so daß sie aussieht wie die Salonmöbel in den Sommerferien? (1904/1910)[5]

Hermann Broch fragt in seinen erkenntnistheoretischen Essays, die in den Roman „Die Schlafwandler" (erschienen 1931/32) eingebaut sind:

Hat dieses verzerrte Leben noch Wirklichkeit? hat diese hypertrophische Wirklichkeit noch Leben? die pathetische Geste einer gigantischen Todesbereitschaft endet in Achselzucken, – sie wissen nicht, warum sie sterben; wirklichkeitslos fallen sie ins Leere, dennoch umgeben und getötet von einer Wirklichkeit, die die ihre ist, da sie deren Kausalität begreifen. Das Unwirkliche ist das Unlogische. Und diese Zeit scheint die Klimax des Unlogischen, des Antilogischen nicht mehr übersteigen zu können: es ist, als ob die ungeheure Realität des Krieges die Realität der Welt aufgehoben hätte. Phantastisches wird zur logischen Wirklichkeit, doch die Wirklichkeit löst sich zu alogischester Phantasmagorie ... Aufgelöst jedwede Form, ein Dämmerlicht stumpfer Unsicherheit über der gespenstischen Welt, tastet der Mensch, einem irren Kinde gleich, am Faden irgendeiner kurzatmigen Logik durch eine Traumlandschaft, die er Wirklichkeit nennt und die ihm doch nur Alpdruck ist.

[5] R. M. Rilke, Ausgewählte Werke, Bd. 2 (Wiesbaden 1948) 22 f.

Hat diese Zeit noch Wirklichkeit? besitzt sie eine Wertwirklichkeit, in der sich der Sinn ihres Lebens aufbewahren wird? gibt es Wirklichkeit für den Nicht-Sinn eines Nicht-Lebens? wohin hat sich die Wirklichkeit geflüchtet? in die Wissenschaft? in das Gesetz? in die Pflicht? oder in den Zweifel einer ewig fragenden Logik, deren Plausibilitätspunkt im Unendlichen entschwunden ist? ... Die Bindung des autonomen Lebens an die Kategorien des Wertes ist so unlösbar und wesenseigentümlich gegeben wie die Bindung des autonomen Bewußtseins an die Kategorie der Wahrheit, – man könnte für Phänomene wie Wert oder Wahrheit andere Namen suchen, aber als Phänomen bleiben sie trotzdem bestehen ..[6]

Broch beklagt den Prozeß der Auflösung der alten Werthaltungen, des Stellenwerts der Einzelerfahrung, der Orientierungsmöglichkeit des Menschen in einem weltordnenden ganzheitlichen System objektiv als Böses und subjektiv als Schuld. Auch wenn man gegenüber Brochs „platonistischer" Sicht und gegenüber seiner Idealisierung der mittelalterlichen Ganzheit im Denken von einem heutigen Bewußtsein her Schwierigkeiten anmeldet, so ist am Verlust der Wirklichkeit und an der Desorientierung gegenüber den menschlichen und gesellschaftlichen Werten in der im Roman beschriebenen Zeit (1888–1918) nicht zu zweifeln. Die Offiziersfamilie der von Pasenows aus Berlin, der Buchhalter Esch aus Köln, der elsässische Deserteur und Geschäftsmann Huguenau im Kurtrierischen haben und finden keinen Kontakt zur Wirklichkeit. „Romantisch", „anarchisch" oder aber in brutaler Sachlichkeit von „Geschäft ist Geschäft" und „Krieg ist Krieg" dämmern sie durch das Leben: falsch handelnd, nicht handelnd, verbrecherisch handelnd, unmotiviert oder nur zum eigenen Vorteil.

Rund 25 Jahre nach Brochs Arbeit an der „Schlafwandler"-Trilogie, 1953, schreibt *Heinrich Böll* einen Essay „Der Zeitgenosse und die Wirklichkeit". Er notiert:

Die Wirklichkeit wird uns nie geschenkt, sie erfordert unsere aktive, nicht unsere passive Aufmerksamkeit. Geliefert werden uns Schlüssel, Chiffren, ein Code – es gibt keinen Passepartout für die Wirklichkeit: Bücher, Tatsachen, sie sind immer nur Teile von oder Schlüssel zu Wirklichkeiten, sie öffnen Wirklichkeiten, wie man Türen zu Gebäuden öffnet, damit der Eintretende sich darin umsehe. Und man muß eintreten in den noch unbekannten Raum und sich darin umsehen. Das Wirkliche liegt immer ein wenig weiter als das Aktuelle: Um einen fliegenden Vogel zu treffen, muß man *vor* ihn schießen (d. h. die Geschwindigkeit des Vogels und des Geschosses kennen, Wind und Luftdruck wissen) ... Auch die Wirklichkeit bewegt sich.

Der Vorsitzende der Atomkommission in den USA, Robert Oppenheimer, sagte: Die Physiker haben die Sünde kennengelernt, und das ist ein Wissen, das sich nicht abschütteln läßt. Es gibt nichts, kein Recht und keine Sache in der Welt, die die Anwendung der Atombombe rechtfertigen könnte. Der Präsident sollte dem Volke mitteilen, daß die Bombe von Grund auf und ethisch falsch ist[7].

Man beachte die beiden Sätze 1. „Die Wirklichkeit bewegt sich" und 2. „Die Physiker haben die Sünde kennengelernt". Die Wirklichkeit hat sich offenbar im geistig-moralischen Bereich, z. B. im neueren Schulhumanismus (als es ihn noch gab) und in der Moraltheologie (vor dem II. Vatikanum), über Jahrzehnte nicht bewegt. Die

[6] H. Broch, Gesammelte Werke, Die Schlafwandler, Bd. 2 (Zürich 1952–61) 400 f., 592 f.
[7] H. Böll, Erzählungen, Hörspiele, Aufsätze (Köln 1961) 346 f.

Moraltheologie war statisch, zeitlos und überzeitlich, hat auf ruhende, nicht auf sich bewegende Ziele geschossen. Nach innen (durch Bewußtseinsvertiefung) und nach außen (durch neues Wissen) hat der Mensch, die Menschheit laufend neue Wirklichkeiten und an der Wirklichkeit Neues entdeckt. So haben im Fall der Atombombe die Physiker, nicht die Theologen, die Sünde entdeckt.

Auch für die Literatur gilt, daß sich 1. die Wirklichkeit bewegt, und daß 2. die Literatur die Sünde, das Böse, die Schuld, den Konflikt in der produktiven Auseinandersetzung mit und Erfahrung von Wirklichkeit entdeckt. Bürger, Christen, auch Moraltheologen, scheinen bisweilen hinterdreinzulaufen. Wer hinterdreinläuft, die Nachhut, kann zwar auch eine Aufgabe haben. Aber die Gefahrenzone liegt an der Spitze. An der Spitze der Erfahrungen, Erkundungen, Konflikte, der Einsichten und Zweifel im Umgang mit Wirklichkeit geschieht die Auseinandersetzung, dort wo das Ungedeckte einströmt, die Strömungen noch nicht vermessen und zugeteilt sind.

Den Verlust von Wirklichkeit als Verlust von Sinn und Sinnerfahrung haben in den fünfziger Jahren Beckett und die sogenannten Absurden (Adamov, Jonesco, Genet u. a.) dargestellt. Das Problem stellte sich vorher schon bei Kafka, lange vor Kafka bei Büchner. Max Frischs Techniker-Figur Walter Faber (im Roman „Homo Faber") wird dadurch schuldig, daß er Wirklichkeit auf mathematische Berechenbarkeit und technische Beherrschbarkeit eingeengt hat. Er, der meint, „die Dinge zu sehen, wie sie sind", vermag die Menschen und die Zeit des Menschen, seine eigene Tochter, gerade nicht zu erkennen. Doch wird ihm die Gnade, daß er durch Schuld sehend wird.

Das Erkennen von Wirklichkeit gehört nach Meinung der Schriftsteller zu den primären, moralischen Aufgaben des Menschen und also des Schriftstellers. *Ingeborg Bachmann* sagte in ihren Frankfurter Vorlesungen 1960: „Von einem notwendigen Antrieb, den ich vorläufig nicht anders als einen moralischen vor aller Moral zu identifizieren weiß, ist zu sprechen, einer Stoßkraft für ein Denken, das zuerst noch nicht um Richtung besorgt ist, einem Denken, das Erkenntnis will und mit der Sprache und durch Sprache hindurch etwas erreichen will. Nennen wir es vorläufig: Realität." [8]

In den meisten Romanen der Autoren der „Gruppe 47" ging es um eine Thematik, die man als „Bewältigung der Vergangenheit" bezeichnet hat, um das Erkennen, das moralische Anerkennen und um moralische Folgerungen aus der damals, in der Nazi- und Kriegszeit, nicht erkannten und moralisch nicht bestandenen Wirklichkeit. Seit den späten fünfziger Jahren griffen die Romanautoren das neue gesellschaftliche Gegenüber der Wohlstandsgesellschaft, den neuen Verlust und die neuen Auslassungen an Wirklichkeit, das erneute Nicht-Gewinnen von Gesellschaftlichkeit und Menschsein auf der wirtschaftlich und politisch veränderten Basis an. Das Gemeinte wird deutlicher, wenn wir es unter anderem Namen von anderen Aspekten her betrachten.

[8] I. Bachmann, Eine Einführung (München 1963) 14.

2. Schuld als „Schlafwandeln", als „Gleichgültigkeit", als „Mitläufertum"

Hermann Brochs gesellschaftskritischer Roman über die Jahrzehnte vor und bis zum Ende des ersten Weltkriegs heißt *„Die Schlafwandler"*. Und eben dies, das Schlafwandeln durch die Zeit, haben die Hauptfiguren gemeinsam, der Offizier, der kleine Buchhalter, der Geschäftsmann. Ein „Schlafwandler", der nicht geweckt werden will, ist auch Hans Gastorp aus Thomas Manns „Zauberberg". Schlafwandlerisch geht die österreichische k. u. k.-Monarchie in Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften" unter. Als schlafwandlerisch wird in Martin Walsers Roman „Halbzeit" (1960) des Vertreters und Werbefachmanns Anselm Kristleins Verhältnis zu der ihn umgebenden Wohlstandsgesellschaft entlarvt.

Hermann Broch gestaltete in seinem Roman *„Die Schuldlosen"* (1949 erschienen, ein Roman in elf Erzählungen, in seinen Anfängen bis 1917 zurückreichend) das „Verbrechen der Gleichgültigkeit" als Wurzel der nationalsozialistischen Verblendung in Deutschland. Die Querschnitte durch die Zeit sind hier 1913, 1923, 1933. In der Hauptgestalt Andreas zeichnet Broch einen bindungslosen Händlertyp, den Typ des „Neutralen", der, mit seinen Privatinteressen beschäftigt, öffentliche und, wie sich herausstellt, sogar privatmenschliche Verantwortung ablehnt. Andreas ist ein unpolitischer Lebemensch. (Bertrand, Esch und Huguenau aus den „Schlafwandlern" stecken in ihm.) Er will allen Komplikationen aus dem Weg gehen, leben und überleben. Andreas arrangiert sich mit den Mächten der Herrschaft von außen, mit seinen Trieben im Innern. Er kommt sich „schuldlos" vor (der Romantitel ist ironisch gemeint), bis daß ihn der weißhaarige Imker – eine christliche Seher-, eine Teiresiasfigur – zur Schulderkenntnis und zum Sühnetod führt. Auch hier das Problem des Wertzerfalls, der egoistischen Privatheit, der ethischen Unwachheit. Neben Andreas steht ein typisierter Studienrat, Zacharias, bürgerlicher Spießer, zuerst Sozialdemokrat aus Opportunismus, dann NS-Parteigenosse, Pantoffelheld, Wortheld, sexuell pervertiert.

Parallelen? Der Oberlehrer aus Max Frischs deutschem Requiem „Nun singen sie wieder", Biedermann aus den „Brandstiftern"; Matern in den „Hundejahren" von Günter Grass. Im ersten Fall ein humanistischer Pseudoidealismus, der sich, in einem schizophrenen Verhältnis zur gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit (der Nazizeit und Kriegszeit) als Mitläufertum herausstellt. Im zweiten Fall, in der Figur Walter Materns, der ordinäre Opportunismus des kleinen Mannes: zuerst Kommunist, später SA-Mann, nach dem Krieg „reuiger" Auch-Christ.

Broch wollte in seinem Roman die *„Ur-Gleichgültigkeit"* des Menschen gestalten, Ur-Gleichgültigkeit gegenüber sich selbst, gegenüber dem Mitmenschen, gegenüber Zeit und Gesellschaft[9]. Biblische Urschuld wird sichtbar im weltlichen Roman. Eine geradezu „metaphysische" Schuld und ein Ausweichen vor der existentiellen, nicht

[9] Siehe dazu „Die Schuldlosen", Einführung von H. J. Weigand: Broch, Ges. Werke, Bd. 5, 13.

leicht thematisierbaren, kategorial-gebothaft faßbaren Schulderkenntnis hat Franz Kafka in seinem Roman „Der Prozeß" gestaltet. Brochs Thema und Kafkas Thema ist uralt und brandneu. Mit zunehmendem Bewußtsein verschärft sich die Schuld- und Gerichtsthematik auch und gerade literarisch. Wahrscheinlich ist das Mitläufertum heute nur wenig geringer als das Mitläufertum der Nazizeit. Erkannt wird es leider zumeist und auch literarisch erst im Nachhinein – die „Prophetie" ex eventu.

Günter Eich schrieb 1951 sein, inzwischen berühmt gewordenes, Warngedicht „Wacht auf, denn eure Träume sind schlecht". In ähnlicher Richtung gehen Enzensbergers politische Verse aus den Bänden „Verteidigung der Wölfe" (1957) und „Landessprache" (1960). Ingeborg Bachmann sagte 1960 in ihren Frankfurter Poetik-Vorlesungen: „Poesie wie Brot? Dieses Brot müßte zwischen den Zähnen knirschen und den Hunger wiedererwecken, ehe es ihn stillt. Und diese Poesie wird scharf von Erkenntnis und bitter von Sehnsucht sein müssen, um an den Schlaf der Menschen rühren zu können. Wir schlafen ja, sind Schläfer, aus Furcht, uns und unsere Welt wahrnehmen zu müssen. Unsere Existenz liegt heute im Schnittpunkt so vieler unverbundener Realitäten, die von den widersprüchlichsten Werten besetzt sind." [10]

„Schlafwandeln", „Gleichgültigkeit", „Mitläufertum" stellte Heinrich Böll dar in „Wo warst du, Adam?", in „Billard um halb zehn", Günter Grass in der „Blechtrommel" und in den „Hundejahren", Uwe Johnson in „Zwei Ansichten", vielleicht auch in den „Jahrestagen", Siegfried Lenz in „Zeit der Schuldlosen", in der „Deutschstunde", Max Frisch in „Andorra", Friedrich Dürrenmatt im „Besuch der alten Dame", Martin Walser in „Eiche und Angora", Heissenbüttel und Enzensberger in Verstexten. Wieder müssen diese Namen stellvertretend stehen.

Das Thema der Gleichgültigkeit hat unter den französischen Existentialisten *Albert Camus* sehr eindringlich gestaltet. Meursault, die Hauptgestalt des Romans „Der Fremde", wiederholt im ersten Teil leitmotivisch „das war mir gleichgültig". Moralisch gleichgültig war ihm das Begräbnis der Mutter, die Anknüpfung eines amourösen Verhältnisses, der Streit mit Arabern und ein rational unmotivierter Mord. Auch in der Erzählung „Der Fall" wird ein Gleichgültiger, ein vornehmer Pariser Rechtsanwalt moralisch erweckt. In einer Amsterdamer Hafenbar hat er als Johannes Clamans einen französischen Touristen kennengelernt, dem er als Bußrichter in langen Monologen seine Schuld bekennt. Beruflich und gesellschaftlich angesehen, lebte er selbstgefällig dahin, spielte effektvoll Großmut, Mitgefühl, Bescheidenheit aus. Als er eines Nachts ein sarkastisches Lachen hinter sich hörte, wurde seine Sicherheit erstmals verunsichert. Sie zerbrach, als eine junge Frau in die Seine sprang und ertrank und er, der einzige Augenzeuge, nichts zu ihrer Rettung unternahm. Bußfertig bekennt Clamans sein eigenes Versagen, nimmt sich aber zugleich das Recht, über alle Menschen zu richten, da alle „Schuld" haben. Mit der scheinbaren Unterwürfigkeit, die sich mit Selbstgerechtigkeit und neuer Fremdanklage verbindet, kritisiert der Autor

[10] I. Bachmann, a. a. O. 19 f.

eine gängige Art von „höherem" Christentum (eine Heuchelei, die schon Johannes der Täufer, der Rufer in der Wüste, kritisierte). Er rechnet auch ab mit dem nihilistischen Zerreden der Dinge (einer Zeitmode zur Zeit der Niederschrift, 1955). Mit viel schönen Reden überspielt Johannes Clamans die Unfähigkeit zur spontanen Tat, zur Hilfe im rechten Augenblick. „Der Fall" erzählt ein Versagen als Gleichgültigkeit, die Bewußtwerdung des Versagens und die neue gefällige Selbsttäuschung. Eine neblig verschwommene Landschaft ist die äußere Entsprechung für den inneren Zustand[11].

3. Das Böse und die Schuld als Nicht-Verändern der gesellschaftlichen Verhältnisse

„Hilft der Mensch dem Menschen?" fragte Brecht zur Zeit der Lehrstücke. Die Antwort heißt wieder und wieder nein.

Für die Expressionisten hieß das Stichwort der Erneuerung „Wandlung" (und „Geist"). Des Marxisten Bertolt Brechts Stichwort für Erneuerung heißt „Verändern", nämlich die gesellschaftlichen „Verhältnisse". Die Korrumpierung und das böse Verhalten des einzelnen legt der berühmte Kehrvers aus dem ersten „Dreigroschen"-Finale den „Verhältnissen" zur Last.

> Die Welt ist arm, der Mensch ist schlecht.
> Wir wären gut – anstatt so roh.
> Doch die Verhältnisse, sie sind nicht so.

„Die Verhältnisse" – eine Vokabel der marxistischen Gesellschaftskritik – meint zunächst die Produktionsverhältnisse, dann die Gesellschaftsverhältnisse überhaupt, sozusagen die Verleiblichung und Zementierung des Bösen in der kapitalistischen Gesellschaft. Als Klassengesellschaft von „Ausbeutern" und „Ausgebeuteten" bezieht sie den Menschen in ein Warenverhältnis ein.

Der Sache nach bedeuten „die Verhältnisse" eine Verlagerung des Bösen und der Schuld vom einzelnen auf die Gesellschaft, vom Individuum auf die kollektive Struktur. Deshalb fordert „Der gelernte Chor" im „Badener Lehrstück vom Einverständnis":

> Einverstanden, daß alles verändert wird
> Die Welt und die Menschheit
> Vor allem die Unordnung
> Der Menschenklassen, weil es zweierlei Menschen gibt
> Ausbeutung und Unkenntnis.

Die bürgerliche Gesellschaft, die Schuld bis in die jüngste Zeit fast nur beim Individuum kannte (in ihrem bürgerlichen Gesetzbuch), wird heute – und zwar nicht nur von marxistisch orientierten Autoren – von der Literatur angeklagt. Und mit der bürgerlichen Gesellschaft wird die Kirche dieser Gesellschaft angeklagt, die Buße,

[11] Von soziologischer Seite zur Gleichgültigkeit, dem Desinteresse gegenüber der politischen Öffentlichkeit siehe D. Riesmann, Die einsame Masse (Hamburg 1958) 177 ff.

Abkehr, Umkehr, Veränderung nur beim einzelnen kennen will und nicht in ihren eigenen verhärteten Strukturen.

Dieter Wellershoff schrieb in seinen Essays *„Literatur und Veränderung"* (1969):

Solange es gelingt, individuelle Störungen als individuelles Versagen zu privatisieren, also ihre soziale Signifikanz zu leugnen, können sie die Gesellschaft nicht in Frage stellen. Du bist selbst daran schuld, so sagen Moral und gesunder Menschenverstand, du mußt dich zusammennehmen, jeder ist für sich selbst verantwortlich. Und weil es der Mehrzahl gelingt, sich besser an die gesellschaftlichen Bedingungen und Anforderungen anzupassen, weil die meisten so leidlich integriert und brauchbar sind, daß sie sich ihre Beschädigungen nicht eingestehen müssen, ist der offensichtliche Versager schon als Ausnahme isoliert. Die Schuld- und Minderwertigkeitsgefühle, die ihm beigebracht werden, richten seine Lebensenergie gegen ihn selbst, schleichend in Krankheit, Depression und neurotischer Zerrüttung, aggressiv im Selbstmord. Er ruiniert ein Potential, das keinen sozialen Ausdruck fand. Und indem er sich selbst verneint, entlastet er die Gesellschaft [12].

Zugegeben, Veränderung ist heute eine Modevokabel geworden, eine Modevokabel und ein Reizwort, das Emotionen weckt. Das Verhältnis von Bewahrung und Veränderung ist in der Tat zum Problem geworden. Daß Nicht-Veränderung der „Verhältnisse" in den zwanziger Jahren (vgl. Döblins „Berlin Alexanderplatz", oder Marieluise Fleißers „Pioniere in Ingolstadt", 1929), in den dreißiger Jahren, im zweiten Weltkrieg, später, als nach großen Anstrengungen der rücksichtslose und engstirnige Wohlstand als Milieu und als Ideologie um sich griff, Schuld des einzelnen und der Gesellschaft bedeutete, ist heute einigermaßen deutlich. Ein so konservativer, aber kritischer Autor wie Friedrich Dürrenmatt schreibt in den 21 Punkten zu den „Physikern": „Was alle angeht, können nur alle lösen. Jeder Versuch eines einzelnen, für sich zu lösen, was alle angeht, muß scheitern." In seiner politischen Dramaturgie läßt Dürrenmatt keinen Zweifel, daß das Prinzip Gerechtigkeit – ein eminent biblisches und christliches Prinzip – heute nicht in erster Linie eine Angelegenheit des Strafgesetzbuchs oder des Beichtstuhls sein kann [13]. Es gibt ungemäße Sprüche für Veränderung, aber auch ungemäße Ansprüche des Verharrens. Nicht-Veränderung aus Bequemlichkeit, Trägheit, Denkfaulheit, Nicht-Mut als Schuld. Als „positiver" Gegenbegriff zur Nicht-Veränderung leuchtet aus der zeitgenössischen Literatur allenthalben die „Utopie" herein (von Wellershoff bis Enzensberger und Baumgart).

4. „Entlarvungsliteratur", „Bewältigungsliteratur" oder das Böse als das Anonyme, Kollektive, als Ideologie

Von Ibsen und Strindberg, über Wedekind, Sternheim, Musil, Brecht zu Böll, Dürrenmatt, Frisch, Grass, Enzensberger, M. Walser, S. Lenz, P. Handke u. a. läuft eine literarische Linie, die bei großer Verschiedenheit der Aussage, Form und Tendenz

[12] D. Wellershoff, Literatur und Veränderung (Köln 1969) 41 f.

[13] Siehe dazu F. Dürrenmatt, Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht nebst einem helvetischen Zwischenspiel. Eine kleine Dramaturgie der Politik (Zürich 1969). Dazu P. K. Kurz, Wölfe und Lämmer. Fr. Dürrenmatts Dramaturgie der Politik, in: Über moderne Literatur III (Frankfurt 1971) 73 ff.

etwas kritisch Gemeinsames hat, nämlich „Entlarvung". Entlarvt wird der einzelne, entlarvt wird die Gesellschaft, wird der einzelne als Repräsentant der Gesellschaft. Entlarvt wird am Ende des 19. Jahrhunderts das idealistische Weltbild und dann zunehmend die christliche und die bürgerliche Ideologie. Daß Ideologie – ein gefährliches Schlagwort – mit Verschleierung, Manipulation, Macht (und mit der Schläfrigkeit, Passivität der Untertanen) und also mit Bösem zu tun hat, ist offenkundig. Entlarvt wurde – mit dem Versuch der „Bewältigung", d. h. des Erkennens, Anerkennens des Bösen und der Provokation zur Abwendung vom Bösen (einem weltlichen „metanoeite") – die Kriegsideologie des 1. Weltkriegs (in pazifistischen Büchern von Remarque, Renn u. a.), nach 1945 die nationalsozialistische Ideologie und ihre Folgen, seit den mittleren fünfziger Jahren die ideologischen Fixierungen der neuen Wohlstandsgesellschaft. Gleichzeitig wird immer stärker bewußt, daß in der Ideologie das Kollektive, im Kollektiven das Anonyme steckt, die Masse als Versteck, als Nicht-Faßbarkeit der Person und in allem die Nicht-Verantwortung. Der Bibelleser erinnert sich, daß die Abweisung der Verantwortung schon im 3. Kapitel des 1. Buchs Moses, in der „Sündenfall"-Erzählung begegnet. Im christlichen Verständnis verweisen die Begriffe „Erbschuld" und „Erbsünde" auf kollektive Verflechtungen und Verhaftungen.

In die neuere Entlarvungsliteratur gehört vor allem die *Entlarvung der Macht.* Günter Eich sagte in seiner Büchnerpreisrede 1959: „Obwohl Macht schon vor dem Sündenfall eingesetzt war, bin ich unbelehrbar der Meinung, daß sie eine Institution des Bösen ist ... Und voll höchsten Mißtrauens bin ich gegen die Meinung, Macht müsse erstrebt werden, um einen Wert durchzusetzen. Die Macht hat die Tendenz, sich zu verabsolutieren, sich von ihrem Inhalt zu lösen und sich selbst zum Wert zu machen."[14] Die geschichtliche Grunderfahrung Reinhold Schneiders lautete: „Alle Macht ist unheilbar."

Horst Bieneks „Vorgefundene Gedichte" (München 1969) dokumentieren in fast spielerischen Material-Fundstücken Ideologie-Formen dieser Gesellschaft. Christbürgerliche Ideologie dort, wo der „brave Mann" Ideologie gar nicht vermutet, nämlich in ländlich-kleinstädtischem Milieu, zeigt Friedrich Dürrenmatt im „Besuch der alten Dame". Kurt Marti, der Berner Pastor, entlarvt die Klischees pastoraler Leichenreden und die ideologischen Ansprüche der christlichen Gemeinde[15]. Dürrenmatt reflektiert die Anonymität und Kollektivität dieser Zeit:

Die Tragödie setzt Schuld, Not, Maß, Übersicht, Verantwortung voraus. In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt. Es geht wirklich ohne jeden. Alles wird mitgerissen und bleibt in irgendeinem Rechen hängen.

[14] G. Eich, in: Der Büchner-Preis. Die Reden der Preisträger 1950–1962 (Heidelberg, Darmstadt 1963) 87.

[15] K. Marti, Leichenreden (Neuwied, Berlin 1969). Daß wir alle ziemlich kollektive Täter sind, Verfolger und Verfolgte und verfolgte Verfolger, notierte H. Heissenbüttel in seinem Text „Politische Grammatik", Textbuch 2 (Olten, Freiburg 1961).

Wir sind zu kollektiv schuldig, zu kollektiv gebettet in die Sünden unserer Väter und Vorväter. Wir sind nur noch Kindeskinder. Das ist unser Pech, nicht unsere Schuld: Schuld gibt es nur noch als persönliche Leistung, als religiöse Tat. Uns kommt nur noch die Komödie bei. Unsere Welt hat ebenso zur Groteske geführt wie zur Atombombe, wie ja die apokalyptischen Bilder des Hieronymus Bosch auch grotesk sind. Doch das Groteske ist nur ein sinnlicher Ausdruck, ein sinnliches Paradox, die Gestalt nämlich einer Ungestalt, das Gesicht einer gesichtslosen Welt, und genauso wie unser Denken ohne den Begriff des Paradoxen nicht mehr auszukommen scheint, so auch die Kunst, unsere Welt, die nur noch ist, weil die Atombombe existiert: aus Furcht vor ihr [16].

Das Tragische, meint Dürrenmatt, stecke heute in der Komödie und diese habe das Groteske und Anonyme in eine Gestalt zu fassen und damit aufzudecken, den Akt der Befreiung anzubieten. Ob der Zuschauer das Angebot der Befreiung, die mögliche Katharsis annimmt – oder beim kulinarischen Goutieren des Bühnenstücks stehenbleibt, das ist wiederum eine moralische Frage.

5. Sprache verrät und benennt das Böse

Zu den auffallendsten literarischen Tendenzen der jüngsten Jahre gehört das Aufmerken auf Sprache. Es läuft parallel mit dem Bewußtsein der Sprachkrise – die die Krise unseres Verhältnisses zur Wirklichkeit voraussetzt. Man weiß, daß die Sprache nicht nur die Politiker und Geschäftsleute, sondern auch den Lehrer und Pfarrer, die Systeme und Institutionen entlarvt. „Wäre eine stärkere Sicherung im Moralischen vorstellbar als der sprachliche Zweifel?", fragte Karl Kraus. Er bezweifelte und bekämpfte Hitler und die Nationalsozialisten von Anfang an wegen ihrer Sprache. Diese Sprache war böse. „Aus dem Wörterbuch des Unmenschen" heißt eine Artikelreihe, die Sternberger, Storz und Süskind 1945–1948 in der Heidelberger Zeitschrift „Die Wandlung" herausgaben. Nicht ohne Enttäuschung schrieb Dolf Sternberger zur Buchausgabe 1957:

Das Wörterbuch des Unmenschen ist das Wörterbuch der geltenden deutschen Sprache geblieben, der Schrift- wie der Umgangssprache, namentlich wie sie im Munde der Organisatoren, der Werber und Verkäufer, der Funktionäre von Verbänden und Kollektiven aller Art ertönt. Sie alle haben, so scheint es, ein Stück vom totalitären Sprachgebrauch geerbt, an sich gerissen, aufgelesen ... Aus dem zerstreuten Samen des einen Ungeheuers sind viele kleine Ungeheuerchen entsprossen, der eine totale Unmensch lebt in tausend partikularen Unmenschlein fort und keiner von ihnen weiß, was er tut – was er tut, indem er redet ... Zuweilen fühlt man sich versucht, das Wort „Menschlichkeit" selber in das Wörterbuch des Unmenschen aufzunehmen ... Ringsum wimmelt es von Erfassern, Betreuern, Durchführern und Gestaltern, und alle strecken sie ihre klapperdürren Finger aus, um uns die Kehle zuzudrücken. Die einzige Neuerung besteht darin, daß sie vielfach Handschuhe übergezogen haben, die aus Flicken von feinerem, sanfterem Stoff gemacht sind: das sind die Nachkriegs-Zutaten, aus geistlich-innigem Vorrat entlehnt, das „Anliegen", die „Begegnung", das „echte Gespräch". Aber diese Zeugnisse eines weithin ausgegossenen unheiligen Geistes der Indiskretion ver-

[16] Fr. Dürrenmatt, Theaterschriften und Reden (Zürich 1966) 122.

tragen sich erschreckend gut mit jenen Überresten aus dem Wortschatz der Gewalt, der Überhebung, der Ungeduld und der Lieblosigkeit. So scheint das Übel nicht nur fortzuwirken, sondern es scheint von allem Anfang an tiefer gesessen zu haben, als wir in unserer hoffnungsfrohen Zuversicht angenommen hatten (dtv 1957, Vorbemerkung).

1959 veröffentlichte Karl Korn Untersuchungen und Beobachtungen eines Publizisten zur Sprache der Gegenwart unter dem Titel „Verwaltete Welt". Verwaltete Welt ist eine Welt der Herrschaft, der Anonymität, des Abstrakten, der Entpersönlichung, der Produktion um jeden Preis, des Funktionierens. Sie funktioniert und kommuniziert durch Sprache. Sie verrät sich durch Sprache. Im ersten Heft der von ihm gegründeten Zeitschrift „Sprache im technischen Zeitalter" (1961) schrieb Walter Höllerer:

Sprache bewegt sich nicht im luftleeren Raum. Sie ist, neben Taten, die einzige Erscheinung, an der verborgene Antriebe, proklamierte Systeme, beschworene Ziele, Machtansprüche, Lenkungsversuche, Abriß- und Aufbaubewegungen abgelesen werden können. Was und wie die Sprache spricht, kann sie auf die Dauer nicht verbergen; sie ist verräterisch; sie hat einzustehen für ihren Wortlaut. Was sie nicht bewältigt, *ist* nicht bewältigt und bleibt im unbestimmten Dämmern der Wunschbilder und Voreingenommenheiten.

Das Anwachsen der „dokumentarischen Literatur" in den letzten Jahren, die Sätze und Szenen „Aus dem Wortschatz unserer Kämpfe" (M. Walser 1971) dokumentiert unseren Sprachgebrauch als Schuld, denunziert unsere Gleichgültigkeit gegenüber dieser Schuld. Der Schriftsteller, der Sprache kritisch vorzeigt, benennt Böses. Diese Benennung ist ein moralisches Tun. Nicht-Benennung des Bösen – sei es aus Feigheit, aus Bequemlichkeit, aus falschem Anspruch oder Paktieren mit dem Bösen – ist Schuld. Nichtbenennung, Nichtsprache, das Klischee haben durchaus mit „Schlafwandeln" und „Gleichgültigkeit", mit dem Sich-Verbergen des Menschen, seiner Flucht, dem Anonymen zu tun. Sie stehen dem biblischen Schöpfungsauftrag des Erkennens und Benennens entgegen. Der Mensch ist bereits in der Bibel geradezu definiert durch Sprache. Es kann deshalb nicht verwundern, daß sich das Böse und die Schuld des Menschen in der Sprache spiegeln. Verwundern müßte uns, daß wir uns der Schuld durch Sprache so wenig bewußt sind. Eine moralische Sprache gehört zu den größten Anstrengungen des Menschen. Böses zeigt sich zuerst durch Sprache.

6. Wie kann in einer totalen Welt des Geschäfts, der Verurteilung zu Leistung und Erfolg, die moralische Person überhaupt geweckt werden?

In einer totalen Welt des Geschäfts und der Ware verhält sich der Mensch zum Mitmenschen als Wolf. Anders ausgedrückt: Wer nicht Wolf sein kann oder sich weigert, den Wölfen und ihrer Wolfsordnung zu dienen, zählt nicht in dieser Gesellschaft. Der Mensch wird hierzulande fast notwendig zum Wolf dressiert. Er verhält sich in konkreten Situationen wölfisch, ohne es zu merken. Ein literarisches Beispiel liefert Friedrich Dürrenmatt mit seiner Erzählung (und Hörspiel) *„Die Panne"*.

Alfredo Traps, der Reisende in der Textilbranche, hat eine Autopanne. Er erhält in einer Dorf-Villa Quartier. Dort spielt der Hausherr, ein ehemaliger Richter, mit einem ebenfalls pensionierten Staatsanwalt und einem ehemaligen Verteidiger samt dem Ochsenwirt als Henker, die früheren Berufe, d. h. Gericht. Der übernachtende Gast wird gebeten, die Rolle des Angeklagten zu übernehmen. Sie beginnt damit, daß A. Traps seine Unschuld beteuert. Man ißt und trinkt lukullisch. Auf die Frage, wie er denn zu seinem „lukrativen Posten" eines „Generalvertreters" gekommen sei, gibt Traps ohne Umschweife, fast siegesstolz zu, daß er zuerst Gygax, seinen Vorgänger und früheren Chef, „besiegen", d. h. beseitigen mußte. Er setzte ihm psychologisch „das Messer an die Kehle". Konkret, er knüpfte, listig berechnend, ein ehebrecherisches Verhältnis zu Gygax' Frau. Es gab Gygax, von den Strapazen seines Berufs bereits angegriffen, „den Rest", als dieser davon erfuhr. Gygax starb an Herzinfarkt. Dem staatlichen Gericht war dieser „Mord" entgangen. Das Gericht der pensionierten Freunde kommt zum Urteil, daß Alfredo Traps, „dolo malo, mit böswilligem Vorsatz" gehandelt habe, worauf schon die Tatsachen wiesen, „daß er einerseits selbst den Skandal provoziert, andererseits nach dem Tod des Obergangsters (Gygax) dessen leckeres Frauchen nicht mehr besucht habe, woraus zwangsläufig folge, daß die Gattin nur ein Werkzeug für seine blutrünstigen Pläne gewesen sei, die galante Mordwaffe sozusagen, daß somit ein Mord vorliege, auf eine psychologische Weise . . .". Der Staatsanwalt beantragt und der Richter spricht die Todesstrafe aus. Als das Gericht, hoch erfreut über den Erfolg dieses Abends und ziemlich betrunken, nach oben geht, finden sie Alfredo Traps im Fensterrahmen erhängt. Das Spiel war unversehens in Wirklichkeit übergegangen. Daß Alfredo zuvor „das Glück der Neugeburt" erfuhr, ist Dürrenmattsche „Gnade".

Alfredos *Schuld:* „Zwar verdiente er gut, flitzte mit seinem Citroen von Textilgeschäft zu Textilgeschäft, die Maschine war nicht schlecht, doch unser lieber Alfredo sah links und rechts neue Modelle auftauchen, vorbeisausen, ihm entgegenrasen und ihn überholen. Der Wohlstand stieg im Land, wer wollte da nicht mittun?" Der Richter urteilt, daß A. gemordet habe, „nicht aus teuflischem Vorsatz, nein, sondern allein dadurch, daß er als Generalvertreter des Hephaiston-Kunststoffes nun einmal lebe. Er habe getötet, weil es ihm das Natürlichste sei, jemanden an die Wand zu drücken, rücksichtslos vorzugehen, geschehe, was da wolle . . ." [17]

Was Dürrenmatt in den mittleren fünfziger Jahren in eine freundliche, humorige Erzählung faßte, lautet 1970 aus der Feder eines zornigen jungen Linken, in Peter Schneiders „Brief an die herrschende Klasse in Deutschland" so:

Meine Herren! Hinter jedem Zitat, das wir vorholen, steht ein Bedürfnis, und noch unsere Anmerkungen bersten vor Wünschen: Nach einer Gesellschaft, in der die Menschen hauptsächlich freundlich sind und die Dinge nichts weiter als nützlich, was aber nicht sein kann, solange die einzige Art des Umgangs mit den Menschen die Ausbeutung und die einzige Art des Umgangs mit den Dingen das Besitzen ist, so daß wir also erst die Ausbeutung und das

[17] Fr. Dürrenmatt, Die Panne (Zürich [1]1956, Neue Ausgabe 1968) 100 f., 89, 113.

Privateigentum abschaffen müssen, bevor wir entscheiden können, inwieweit es sich bei dem jetzigen Unglück um menschliche Charaktereigenschaften handelt. Aber wenn wir euch dann sitzen sehen mit euren Gesichtern, dann genügt es beinahe zu sagen, wir kämpfen darum, daß wir nie solche Gesichter bekommen wie ihr. Deswegen hassen wir euch:

Wir hassen euch nicht nur, weil ihr Kapitalisten seid, sondern weil ihr es so weit habt kommen lassen, daß der Kapitalismus eine Art Veranlagung geworden ist und wir jetzt, wenn wir den Kapitalismus bekämpfen, zu uns selbst nicht freundlich sein können[18].

Die letzten Worte klingen an Bert Brechts Gedicht „An die Nachgeborenen" an. Peter Handke reflektiert „Die Besitzverhältnisse" geradezu im Sinn der alles durchdringenden Ich-Konkupiszenz der christlichen Morallehre: „Mit dem WORT ICH fangen schon die Schwierigkeiten an" (aus „Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt"). In Heinrich Bölls jüngstem Roman „Gruppenbild mit Dame" darf die Heldin Leni Pfeiffer, geb. Gruyten um den Preis der Unterprivilegierten am Rand der Gesellschaft leben. Gegen sie, die fast weltlich Heilige, stehen im Jahr 1970, z. B. die Herren Hoyser, „Baulenkungsmanager", die um der höheren Rendite wegen Leni und ihre Gastarbeiter aus der Wohnung zwangsevakuieren dürfen. Diese höflichen Herren nutzen nur ihr bürgerliches Recht. Als Ausnutzer und Nießnutzer dieses Rechts kommen sie sich nicht unmoralisch vor.

Das Böse und die Schuld in der Literatur? Bei einigem Zusehen und Hinhören allgegenwärtig. Seite für Seite der böse Mensch in seiner bösen Welt: als nicht Erkennender und Täter, als viel Beschäftigter und wenig beunruhigter Produzent des Bösen. Katechetisch abgerichtet und fixiert auf den Wortlaut der zehn Gebote einer teils nomadischen, teils frühagrarischen Gesellschaft, haben die Christen der neueren Zeit in einer sich verändernden und zu verändernden Welt das Böse nur unzureichend erkannt. Gewiß gibt es auch Veränderungen um ihrer selbst willen, um jeden Preis und als zeitgenössische Schickeria. Auch sie muß moralisch erkannt und benannt werden – ein Erkenntnisprozeß, der notwendig im Konflikt steht.

Literatur ist nicht Moraltheologie oder Moralphilosophie. Aber sie hat dort, wo sie sich sprachlich und bildnerisch in den Prozeß der Wahrnehmung einläßt, immer mit Moral zu tun. Sie erkennt Böses, wo es die Hüter und Bürger der Moral zumeist nicht oder unzureichend sehen. Der Günter Grass des „Örtlich betäubt"-Romans läßt seinen Erzähler Starusch sagen: „Der Künstler ... erhält uns die Sünde", indem er nämlich nicht abläßt, sie zu zeigen gegen den Widerstand des nicht Erkennen-Wollens und gegen den Widerstand der jeweiligen Gruppeninteressen.

Was wären wir ohne Schuld? Ohne Sünde? Ohne Schulderkenntnis? Schlafwandler, Unerweckte, menschlich unterentwickelte Techniker, törichte Macher, Unmenschen. Buße und Einkehr diesseits der Adventfeiern und der liturgischen Passionswochen sind möglich. Sie können härter sein als unsere kultische Veranstaltung. Sogar die Literatur mutet dem Menschen zu und gibt ihm „das Recht, ein anderer zu werden".

[18] P. Schneider, Brief an die herrschende Klasse in Deutschland, in: Tintenfisch 3. Jahrbuch für Literatur (Berlin 1970) 41.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Der Volksverein für das katholische Deutschland

Von den Zeitgenossen, die den Volksverein für das katholische Deutschland in seinem Glanz und seiner Größe noch gekannt haben, weilen nur noch wenige unter den Lebenden; so wird gewünscht, daß ich einige Erinnerungen daran niederschreibe.

Meine erste Erinnerung an den Volksverein aus meiner Schulzeit ist diese: im Elternhaus sah ich eines der kleinen Zehn-Pfenning-Heftchen des Volksvereins auf dem Tisch mit der für ihn kennzeichnenden Devise: Religion – Staatshilfe – Selbsthilfe; was diese drei Dinge miteinander zu tun haben könnten, war mir noch völlig fremd; und ich zerbrach mir den Kopf darüber; so hat diese Formel sich mir bis heute eingeprägt. In meiner Studienzeit kam ich durch die sozialstudentische Bewegung (Carl Sonnenschein) zum ersten Mal in das Volksvereinshaus nach Mönchengladbach. – Ab 1924 brachte meine Tätigkeit beim Westdeutschen Verband der KAB und beim Katholischen Siedlungsdienst mich mehrfach in Berührung mit dem Volksverein. – Unmittelbar mit Angelegenheiten des Volksvereins befaßt war ich erstmals 1928. In den Jahren 1929 bis 1932 gehörte ich dem von der Zentralstelle des Volksvereins ins Leben gerufenen „Königswinterer Kreis" an (darüber mehr in: Soziale Verantwortung. Festschrift für Götz Briefs, Berlin 1968, S. 571 ff.; Wiederabdruck demnächst in: Wie sozial ist die Kirche?, Patmos-Verlag, Düsseldorf).

Die Katholiken im Kaiserreich

Für den Menschen von heute ist es schwer, sich in die Zeitverhältnisse zurückzuversetzen, in denen der Volksverein etwas Großes, für das katholische Deutschland Bedeutsames, ja geradezu Unersetzliches gewesen ist. Das Hohenzollern- und Bismarck-Reich verstand sich in Fortsetzung des protestantischen Preußen als protestantisches Kaiserreich, in dem die Katholiken Staatsbürger 2. Klasse waren; das waren sie auch in Bayern, das unter seinem katholischen Herrscherhaus sich natürlich nicht als protestantischer Staat, dafür aber als josefinisch-liberaler Staat verstand; überzeugter, seinen Glauben bekennender und nach ihm lebender Katholik zu sein bedeutete nicht nur im norddeutschen Raum, sondern auch in Bayern ein schweres Handicap. Bismarcks gleich nach der Reichsgründung eröffneter „Kulturkampf" gegen die katholische Kirche, obwohl dank der diplomatischen Geschicklichkeit Leos XIII. in der Hauptsache beigelegt, lebte in der Erinnerung nicht nur des katholischen Klerus, sondern des katholischen Volksteils fort und bestimmte die Haltung gegenüber dem Staat: man stand diesem Staat mit starken Vorbehalten und tiefem Mißtrauen gegenüber; im Staat sah man

den Gegner der Kirche; erste „staatsbürgerliche" Pflicht des Katholiken war, die Rechte der Kirche und des Hl. Stuhls gegen diesen Staat zu schützen. Die Zentrumspartei, obwohl nach ihrer Satzung ihr auch nichtkatholische Christen angehören konnten und ihr in der Tat einige, wenn auch nur ganz wenige nichtkatholische Parlamentarier angehörten, war in den Augen des katholischen Volksteils sozusagen der weltliche Arm der Kirche; der Katholik gab ihr seine Stimme, weil sie für Rechte und Freiheit der Kirche eintrat; auch in Zeiten, in denen ihre parlamentarische Fraktion der Regierungsmehrheit angehörte, war sie im Sinn der großen Mehrzahl ihrer Wähler Opposition, und empfand auch die Fraktion und deren Führung sich als „potentielle Opposition", jeden Augenblick gewärtig, Übergriffen der Staatsgewalt in den kirchlichen Bereich und imparitätischer Behandlung des katholischen Volksteils entgegentreten zu müssen. Nicht nur für den Klerus, sondern ebenso für die überwältigende Mehrheit der Katholiken überhaupt erschöpfte das Interesse und die Teilnahme am politischen Leben sich in der Kirchenpolitik; man wählte „Zentrum", nicht weil man dessen politisches Programm billigte; das interessierte überhaupt nicht, wenn es überhaupt ein solches gab; man ging zur Wahl nicht aus politischem Interesse, nicht aus staatsbürgerlichem Pflichtbewußtsein, sondern als treuer Sohn seiner Kirche, um sie zu schützen, um Verteidiger ihrer Rechte ins Parlament zu entsenden.

Diese staatsbürgerliche Situation des katholischen Volksteils im Bismarck-Reich bildet die Voraussetzung für die Gründung und für die so überaus erfolgreiche Wirksamkeit des Volksvereins in seiner großen Zeit, d. i. bis zum 1. Weltkrieg.

Dazu kommt aber ein zweiter, ebenso bedeutsamer Umstand. Die Katholiken waren nicht nur Staatsbürger 2. Klasse; der katholische Volksteil war auch in vieler anderer Hinsicht benachteiligt, ja rückständig. Wenn noch heute der katholische Volksteil an den höheren Schulen und Hochschulen (Universitäten) unterrepräsentiert ist, so ist das nur ein letzter Überrest der damaligen allgemeinen „Inferiorität". Ein gewichtiger Grund dieser Inferiorität lag darin, daß die Katholiken sich schwer taten, den Schritt in das industrielle Zeitalter, den Deutschland damals tat, mitzuvollziehen. Zum Teil hatte das wirtschaftsgeographische Gründe; die Gebietsteile mit überwiegend katholischer Bevölkerung wiesen vielfach weniger günstige natürliche Voraussetzungen für industrielle Entwicklung auf; in der Hauptsache aber lag es an Bedenken gegen die neue „kapitalistische" Wirtschaftsweise. Zutreffend erkannte man die Gefahren, die sie mit sich brachte, nicht nur die ethische Gefahr eines einseitig überspannten Erwerbsstrebens auf Kosten höherer kultureller, ethischer und religiöser Werte, sondern auch die soziologischen Konsequenzen: Auflösung der bisher bestandenen, fälschlich als normativ („gottgewollt") angesehenen Strukturen, Proletarisierung der aus diesen Strukturen herausfallenden Menschen u. a. m.

Eine Wende durch den Volksverein?

Ein wirtschaftlich und bildungsmäßig „inferiorer" Volksteil war niemals imstande, seine staatsbürgerliche Zurücksetzung zu überwinden; um staatsbürgerlich mit der protestantischen oder doch antikatholisch-liberalen Mehrheit gleichziehen zu können, mußte der katholische Volksteil seine wirtschaftliche und bildungsmäßige Inferiorität überwinden. Dazu aber bedurfte es des entscheidenden Bruchs mit der Anhänglichkeit an überholte ökonomische und soziologische Strukturen; dazu bedurfte es des entschlossenen Sprungs hinein in die damals zu ihrer Gipfelhöhe emporsteigende industrielle und weltwirtschaftliche Entwicklung. Das war die Aufgabe, die Windthorst, der große Führer des politischen Katholizismus der Bismarck-Zeit, dem noch kurz vor seinem Tod gegründeten Volksverein übertrug und die dieser aus seinen Händen entgegennahm.

Kirchlicherseits wäre man wohl geneigt gewesen, einen allgemeinen Katholikenverein ins Leben zu rufen, um kirchliche Belange in der Öffentlichkeit zu vertreten. Ein solcher Verein ist im Grund überflüssig. Wie alle Staatsbürger den Staat bilden und nicht nötig haben, noch einmal eigens einen Staatsbürgerverein zu bilden, so bilden die Katholiken alle zusammen die Kirche; daneben bedarf es nicht noch einmal einer vereinsmäßigen Zusammenfassung der gleichen Katholiken in einem Katholikenverein; der „Verein" der Katholiken auf Pfarrebene ist die Pfarrei, auf Diözesanebene die Diözese, auf Weltebene die Weltkirche. Sinnvoll kann der vereinsmäßige Zusammenschluß für *spezielle* Aufgaben sein; wie es Sinn hat oder jedenfalls haben kann, daß Staatsbürger in ihrer Eigenschaft als Steuerzahler sich zum Bund der Steuerzahler zusammenschließen, so kann es sehr wohl auch guten Sinn haben, daß nicht nur katholische Arbeiter sich zu einem katholischen Arbeiterstandesverein zusammenschließen, sondern auch, daß eine möglichst große Zahl von Katholiken eines Landes vereinsmäßig organisiert die Aufgabe in die Hand nimmt, den katholischen Volksteil an den Staat heranzuführen und ihm in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat volle Gleichberechtigung zu erkämpfen.

Gelingt dieses Unternehmen, so kommt das zweifellos auch der Kirche in vielfacher Hinsicht zustatten; seinem Inhalt nach aber ist es keine Aufgabe der Kirche als solcher. Die Aufgabe ist ausgesprochenermaßen (staats-, nicht partei-)*politischer* Natur. Die kirchliche Autorität mag darauf achten, daß die an dieser Aufgabe sich beteiligenden Katholiken bei all ihren Schritten und Maßnahmen wirklich *als* Katholiken, d. i. in Übereinstimmung mit dem handeln, was ihr katholischer Glaube und das Gesetz Gottes sie lehrt; die Leitung aber kann nur in den Händen einer Führungsgruppe liegen, die große Erfahrung in politischen, ökonomischen und sozialen Dingen mit ebenso großem Weitblick verbindet. Glaube und Sittengesetz lehren uns, was man zu *meiden* hat, weil es böse wäre; darüber, was sich tun läßt und welche von den sich bietenden Möglichkeiten man nutzen soll, weil sie am ehesten oder am sichersten zum Ziel führt, darüber kann nur die Klugheit und die Erfahrung urteilen. Heute,

nach Johannes XXIII. („Pacem in terris") und dem 2. Vatikanischen Konzil, sind das selbstverständliche Dinge; damals fingen solche Erkenntnisse eben erst an, sich Bahn zu brechen, waren aber noch im höchsten Maß bestritten. Windthorsts Weitblick hat, so darf man heute wohl sagen, insoweit das 2. Vatikanische Konzil vorweggenommen.

Wie aber ließ sich die Aufgabe, die Windthorst dem Volksverein zugedacht hatte, praktisch anpacken?

Der strategische Durchbruch: die Sozialpolitik

Bloß Forderungen an den übermächtigen Staat zu stellen wäre bestimmt ohne jeden Erfolg geblieben, hätte höchstens den Gegensatz zwischen Staat und katholischem Volksteil noch vertieft. Es kam darauf an, eine *Leistung* zu vollbringen, durch die der katholische Volksteil sich Achtung errang, indem er sich als staatstragend erwies und dadurch dem Staat Achtung abnötigte, die auf die Dauer dann auch die Gleichberechtigung nach sich ziehen würde. Dazu aber mußte die Führung des Volksvereins den katholischen Volksteil aus seiner Beharrung in überholten Vorstellungen und Verhaltensweisen lösen, ihn an eine Aufgabe heranführen, in der er Selbstvertrauen gewann und sein Inferioritätsbewußtsein überwand. Das konnte nur eine Aufgabe sein, die im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich lag, mit ihrer Spitze aber in den politischen Bereich hineinragte. Eine solche Aufgabe brauchte gar nicht erst gesucht zu werden; sie drängte sich ganz von selbst auf; es war die *Sozialpolitik.*

Deutschlands beispielloser Aufstieg in der kaiserlichen Zeit (1871–1914) war getragen von dem wirtschaftlichen Aufschwung, d. i. von der industriellen Entwicklung im Übergang vom Agrar- zum voll entwickelten Industriestaat, verbunden mit dem Eintritt in die Weltwirtschaft. Diese Entwicklung wies alle Übelstände des ungebändigten Kapitalismus der industriellen Frühepoche auf und stellte damit die Grundlagen der gesellschaftlichen und damit unvermeidlich auch der staatlichen Ordnung in Frage. Um die mit der Reichsgründung errungene Weltgeltung zu behaupten und auszubauen, mußte Deutschland diese industrie-kapitalistische Entwicklung unbeirrt fortsetzen; tat es dies, dann lief es Gefahr, an den ungelösten inneren Problemen seiner sozialen Ordnung zu zerbrechen. Offenbar waren weder Bismarck noch die Reichsregierungen nach ihm gewillt, auf die Machtpolitik und deren ökonomische Untermauerung zu verzichten; dann aber mußten die gesellschaftspolitischen Gefahren der industrie-kapitalistischen Entwicklung entschärft werden. Bekämpfung der Sozialdemokratie hatte nicht zum Ziel geführt; das erfolglose Sozialistengesetz lief 1890 aus. Konnte der katholische Volksteil die rettende Hilfe leisten?

Solange der katholische Volksteil die industrie-kapitalistische Entwicklung überhaupt ablehnte und im Denken und Verhalten der vorindustriellen Zeit verharrte, konnte er es offenbar nicht. Dazu mußte er erst lernen, sauber zwischen dem Berech-

tigten und Notwendigen dieser neuen Entwicklung und dem, was sie an Verderblichem, an Verwerflichem und an Gefahren mit sich brachte, zu unterscheiden. Hatte er das gelernt und damit seine bisherigen Hemmungen überwunden, dann konnte er in diese Entwicklung eintreten und konnte sich daran beteiligen, den sozial ungebändigten Kapitalismus zum „sozial temperierten Kapitalismus" (Briefs) zu bändigen, seine ökonomische Fruchtbarkeit zu erhalten oder noch zu steigern, seine gesellschaftspolitische Gefährlichkeit auf ein verantwortbares Maß herunterzudrücken. Damit war dem Volksverein seine Aufgabe vorgezeichnet. Geistiger Träger dieser Aufgabe konnte naturgemäß nur eine Elite, ein kleiner ausgewählter Führungsstab sein; die Masse der Mitglieder war mindestens im Anfang viel weniger Subjekt als Objekt dieser Aufgabe. Die ungeheuere erzieherische Aufgabe des Volksvereins bestand darin, zunächst seine Mitglieder, auf dem Weg über sie aber allmählich den ganzen katholischen Volksteil oder doch dessen bestimmende, meinungsbildende Mehrheit in diesem Sinn zu schulen und zu festigen. Kurz, es galt, den katholischen Volksteil an die *Wirtschaft* von heute und die mit ihr verbundene soziale (gesellschaftspolitische) *Problematik* und auf dem Weg über diese an den von dieser Wirtschaft getragenen und mit dieser Problematik ringenden *Staat* heranzuführen.

Die Katholiken mußten lernen, die in der Gegenwart allein mögliche *Wirtschaftsweise* nicht als eine Gefahr für ihr Seelenheil, sondern als eine ihnen gestellte, von ihnen sowohl technisch als auch ethisch zu meisternde Aufgabe und den *Staat* nicht als zu bekämpfenden Feind ihrer Kirche, sondern als Gegenstand gemeinsamer Verantwortung aller Staatsbürger zu erkennen und zu behandeln.

Auf politischer, speziell parlamentarischer Ebene war es die Sozialpolitik, die unmittelbare Gelegenheit zum Einstieg bot. Als Bismarck zu der Einsicht gelangt war, daß es, um die bestehende gesellschaftliche und staatliche Ordnung bei Bestand zu erhalten, unerläßlich sei, durch sozialpolitische Maßnahmen sie für die breiten Massen der Arbeiterschaft wenigstens einigermaßen erträglich zu machen, also den am stärksten empfundenen Übelständen und Notlagen abzuhelfen, fand er dafür im Reichstag wenig Bereitschaft vor. Von der damaligen Sozialdemokratie war in dieser Hinsicht nichts zu erwarten, da sie alle die Lage erleichternden Maßnahmen nur als Verschleppung der großen Lösung ansah und als solche natürlich bekämpfen mußte. Entschiedene Unterstützung und Förderung fanden Bismarcks sozialpolitische Bestrebungen nur bei der Zentrumsfraktion des Reichstags, die aus religiös fundiertem Ethos sich dazu verpflichtet wußte und glücklicherweise über einige gerade dafür ausgezeichnet qualifizierte Mitglieder verfügte. Mehrere davon gehörten gleichzeitig dem Führungsstab des Volksvereins an oder standen doch in engster Tuchfühlung mit ihm; fast kann man von Personalunion zwischen Volksvereinsführung und den in der Sozialpolitik führenden Männern der Zentrumsfraktion sprechen. So wurden Volksverein und Zentrum in der deutschen Sozialpolitik führend.

Daß es dem Volksverein mit einem verhältnismäßig kleinen Apparat (Zentralstelle in Mönchengladbach, einige Landesstellen in anderen Teilen des Reichs) gelang, eine

so ungeheuere Mitgliederzahl (Höchststand 800 000) zu gewinnen und mit seinem Schrifttum das ganze katholische Volk zu durchdringen und dessen Haltung in Fragen des staatlichen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens zu prägen, ist nur zu verstehen, wenn man sich Rechenschaft gibt, daß der Volksverein damals so gut wie keiner Konkurrenz ausgesetzt war. Die große Zahl katholischer Organisationen, die wir heute kennen, sind erst jüngeren Datums. Viele von ihnen verdanken dem Volksverein ihr Dasein; manche von ihnen kann man geradezu als Ausgliederungen des Volksvereins bezeichnen. Indem der Volksverein zur Gründung so zahlreicher spezieller Organisationen anregte und selbst bei deren Gründung mithalf, grub er sich selbst das Wasser ab. Im großen und ganzen wird man wohl sagen müssen, daß diese Spezialisierung notwendig war; mit der Zeit wurden die Aufgaben viel zu zahlreich und zu vielseitig, als daß man sie von einer Stelle aus hätte bewältigen können; namentlich da, wo spezielle Interessen im Spiel waren, empfahl es sich, sie in die Hände von Trägern eben dieser Interessen selbst zu legen. Nachdem aber alle diese jungen Organisationen aus dem Vaterhaus des Volksvereins ausgeflogen waren, befand sich dieser in der gleichen Lage wie ein Elternpaar, dessen zahlreiche Kinder inzwischen alle ihre eigenen Familien gegründet haben.

Der Volksverein entsprach genau den Bedürfnissen der Zeit seiner Gründung bis zum 1. Weltkrieg; durch seine eigene beispiellose und in der ganzen katholischen Welt bewunderte Leistung hat er sich selbst mehr und mehr überflüssig gemacht. Vom Erzieher sagt man, er erfülle seine Aufgabe damit, daß er sich überflüssig mache. Genau das hat der Volksverein in glänzender Weise geleistet; er war ein Volkserzieher allerhöchsten Rangs.

Bösartigster Gegner: der Integralismus

Man darf es sich nun aber nicht so vorstellen, als habe der Volksverein in den Jahren, in denen er sozusagen allein das Feld beherrschte, unangefochten dagestanden und unbestritten seinen Weg gehen können. Er hatte keine Konkurrenten; darin lag seine große Chance; aber er hatte Gegner. Seine Linie, insbesondere seine staatspolitische und noch viel mehr seine, wie wir heute sagen würden, gesellschaftspolitische Linie wurde hart bekämpft. Der große weltanschauliche Gegner war der *„Integralismus"*, jene Irrlehre, die, um „integral katholisch" zu sein, auch die weltlichen Sachbereiche *als solche* „katholisch" machen wollte. Ihnen allen – insbesondere dem Staat, der Gesellschaft und der Wirtschaft – jeden Eigenstand, jeden Eigenwert und erst recht jede Eigengesetzlichkeit absprechend wollte der Integralismus sie lediglich als *Dienst*werte gelten lassen, insoweit sie für das durch die Kirche herbeizuführende ewige Heil irgendwie als Hilfsmittel zu gebrauchen seien. Folgerecht sollten alle diese Bereiche „aus dem Katholischen heraus" entwickelt und gestaltet werden; sie alle sollten kirchlichem, d. h. kirchenamtlichem Einfluß unterliegen, und die in diesen Sachbereichen

wirkenden Laien hätten nur im Einvernehmen mit den kirchlichen Instanzen zu handeln und sich ständig deren Einverständnisses mit ihren Maßnahmen zu vergewissern; tunlichst sollten an allen zu treffenden Entscheidungen Geistliche als Vertrauensleute des Episkopats beteiligt sein, angefangen von den gesetzgebenden Körperschaften bis herab zu Studentenvereinigungen, Bauernvereinen, Handwerksinnungen und – falls man deren Berechtigung überhaupt anerkannte – Gewerkschaften. In einem Land wie Deutschland, wo der katholische Volksteil nur eine Minderheit (damals rund ein Drittel) ausmachte, bedeutete das die institutionalisierte Verfestigung der Ghettosituation und damit das genaue Gegenteil dessen, was der Volksverein als seine Aufgabe erkannte und betrieb.

Im *politischen* Bereich spitzte die Auseinandersetzung sich vor allem darauf zu, ob die mit dem Volksverein so eng verbundene Zentrumspartei eine „politische" oder eine „katholische" Partei sein solle. Hinter diesem uns heute unverständlich gewordenen Streit um die Partei verbarg sich der viel tiefer liegende grundsätzliche Streit um den Staat selbst: dürfen wir, ohne unserem katholischen Glauben untreu zu werden, im Staat – auch wenn dieser selbst sich anders versteht – etwas anderes erblicken als einen Dienstmann der Kirche, der dieser für *ihre* Wirksamkeit *seinen* „weltlichen Arm" zu leihen hat? Ist dies die katholische Auffassung vom Staat, dann können die Katholiken in der Tat keine „politische", sondern nur eine „katholische" Partei bilden und unterstützen, d. h. eine Partei, die sich von vornherein im grundsätzlichen Gegensatz zu diesem sich anders verstehenden Staat sieht und sich bei ihren Entschließungen und Maßnahmen nicht von *sach*bezogenen „politischen" Erwägungen, sondern ausschließlich von jeweils einschlägigen kirchlichen oder *kirchen*politischen Rücksichten leiten läßt.

Die öffentliche Diskussion über dieses Thema knüpfte sich vor allem an den berühmt gewordenen Artikel der Kölnischen Volkszeitung „Aus dem Turm heraus" aus der Feder von C. Bachem, nachdem die Integralisten sich selbst und mit sich den ganzen katholischen Volksteil politisch im „Zentrums-Turm" hatten einmauern wollen; wer aus diesem Turm ausbrach, galt ihnen als Überläufer zum Feind. Dem Gedächtnis der Zeitgenossen hat sich eine Zusammenkunft katholischer Politiker und Publizisten, die sogenannte „Osterdienstagskonferenz", als Höhepunkt dieses Streits eingeprägt.

Von all diesen Irrungen und Wirrungen hat der Volksverein, haben die leitenden Männer der Zentralstelle in Mönchengladbach sich niemals anfechten lassen. Urteile ich recht, dann lag ihnen eine solche Problematik überhaupt und erst recht die integralistische Ideologie schon ganz und gar nicht; ihre Stärke war nicht das Problematisieren, sondern der Realitätssinn und die Praxis. In *dieser* Frage standen sie zudem, obwohl mindestens zwei Mitglieder des deutschen Episkopats, Kardinal Georg Kopp, Fürstbischof von Breslau, und Michael Felix Korum, Bischof von Trier, dem Integralismus zuneigten, noch unter *keinem* kirchenamtlichen Druck.

Das Ja zur „kapitalistischen" Wirtschaftsweise

Viel unmittelbarer als von der Kontroverse um den „politischen" oder „katholischen" Charakter der Zentrumspartei war der Volksverein in Mitleidenschaft gezogen von dem Streit um die grundlegende Auffassung von *Gesellschaft und Wirtschaft*. In katholischen Kreisen, die sich weit über die integralistischen hinaus erstreckten, herrschte immer noch die Vorstellung der (herrschafts-)ständischen Gesellschaft von vor 1789. Mindestens im Unterbewußtsein bestand die Vorstellung fort von der führenden Stellung von „Adel und Klerus" als „gottgewollt". Mit dem in der französischen Revolution siegreichen Bürgertum hatte man sich arrangiert („man" gehörte ihm ja selber an!), aber mit der neuen gesellschaftlichen Großgruppe, damals zutreffend als „Proletariat" bezeichnet, kam man nicht zurecht. Insofern dieses Proletariat als eine Schöpfung oder Ausgeburt der neuen „kapitalistischen" Wirtschaftsweise erschien, lehnte man diese Wirtschaftsweise ab ohne zu prüfen, ob sie das Elend dieser Massen *hervorgebracht* oder nicht vielleicht nur auch schon bisher bestandene, aber nicht genügend beachtete Elendszustände *sichtbar* gemacht, zugleich aber auch schon die Möglichkeit ihrer *Überwindung* eröffnet habe – machte sie es doch erstmals möglich, nicht mehr die Menschenzahl an die verfügbaren Unterhaltsmittel, die Familiengründung an die Zahl der vorhandenen „Stellen" zu binden, sondern umgekehrt die Unterhaltsmittel den Bedürfnissen nicht nur der vorhandenen, sondern einer wachsenden Menschenzahl anzupassen. Die ungeheuerlichen Ausschreitungen des ungezügelten Frühkapitalismus machen es allerdings verständlich, daß viele dazu neigten, mit den Auswüchsen zusammen auch die Wirtschaftsweise selbst, der sie anzulasten waren, zu verdammen und die herrschafts- und geburtsständisch gebundene Wirtschaft der „katholischen" Vergangenheit nicht nur zu glorifizieren, sondern zu verabsolutieren.

Hier war der Volksverein unmittelbar engagiert, ging doch sein ganzes Streben dahin, den katholischen Volksteil an der mit Riesenschritten in den Industriekapitalismus hineinführenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung nicht nur *teilnehmen*, sondern ihn diese Entwicklung *mittragen* zu lassen. So polarisierten sich die – wenn man sie abkürzend so nennen darf – prokapitalistische und antikapitalistische Richtung im deutschen bzw. deutschsprachigen Katholizismus unter *Mönchengladbach* oder Volksverein auf der einen und *Wien* oder Vogelsangschule auf der anderen Seite. Heute weiß wohl jeder, daß nur der Weg, den Mönchengladbach gegangen ist, gangbar war. Woraus aber Mönchengladbach damals die Unbeirrbarkeit schöpfte, mit der es unbekümmert um alle Verketzerung seinen Weg ging, ist nicht leicht zu erklären. Unsere heutigen Erkenntnismittel standen ihm noch nicht zu Gebote; eine ausgebildete Sozialphilosophie, die imstande gewesen wäre, sich mit Karl Marx auf der einen, mit der Vogelsangschule und ähnlichen Historizismen und Romantizismen auf der anderen Seite sauber auseinanderzusetzen, gab es damals auf katholischer Seite noch nicht. Man hat den Mönchengladbachern damals vorgeworfen und tut es gelegentlich wohl auch noch heute, sie seien einfach mit dem Strom geschwommen. Ganz unberechtigt ist dieser

Vorwurf nicht, der auch nicht dadurch entkräftet wird, daß sie unserer heutigen Erkenntnis nach mit dem *richtigen* Strom geschwommen sind. Der *Erfolg* hat ihnen unbestreitbar Recht gegeben, aber das könnte ja Glückssache sein und bedeutet daher hier, wo es um das Grundsätzliche geht, noch keine Rechtfertigung. Wohl aber kann man sagen: die Mönchengladbacher waren im guten, ja im besten Sinn des Worts „Realisten"; sie sahen die Dinge durch keine ideologische Brille, und darum sahen sie sie im großen und ganzen *richtig*. Überdies hatte bereits Leo XIII. seinen Ausführungen in „Rerum novarum" (1891) die kapitalistische Wirtschaftsweise zugrunde gelegt, *ohne* sie grundsätzlich zu beanstanden oder gar zu verdammen; so geriet der Volksverein denn auch in *dieser* Frage noch nicht unter kirchenamtlichen Druck.

Der unselige deutsche Gewerkschaftsstreit

Zu solchem Druck oder doch zum Versuch solchen Drucks kam es erst bei der konkreten Anwendung auf die *Gewerkschaftsfrage*. Für uns Heutige ist es fast unvorstellbar, daß damals noch gefragt werden konnte, ob es Gewerkschaften überhaupt geben, ob der Arbeiter, erst gar der *katholische* Arbeiter sich gewerkschaftlich organisieren dürfe. Ob andere Leute – beispielsweise Bauern, Handwerker oder „Unternehmer" (!) – sich organisieren und mittels ihrer Organisation ihre Interessen geltend machen dürften, hat man nie gefragt. Dem Arbeiter aber war die Vereinigungsfreiheit damals auch durch die staatliche Gesetzgebung entweder völlig versagt oder doch weitgehend eingeschränkt, dies auch noch zu einer Zeit, nachdem Leo XIII. in „Rerum novarum" das Koalitionsrecht der Arbeiter schon längst als angeborenes Menschenrecht erklärt hatte. Im Bewußtsein derer, die sich als „*die* Gesellschaft" ansahen – und dazu gehörte zweifellos auch die große Mehrheit des Klerus –, war der Arbeiter zwar anthropologisch und theologisch „Mensch", d. h. Ebenbild Gottes und durch Christus erlöst, *soziologisch* aber zählte er nicht zur Gesellschaft, sondern war deren „Hintersasse", stand draußen vor der Tür der Gesellschaft, und dies auch dann noch, als er als *Staatsbürger* bereits am allgemeinen Wahlrecht (in Preußen allerdings nur am Drei-Klassen-Wahlrecht in der dritten Klasse) teilhatte.

Von der *Kirche* aus gesehen waren die (katholischen) Arbeiter *Objekte* der Seelsorge. Als solche sollten sie sich in katholischen Arbeitervereinen sammeln, in denen der geistliche Präses ihnen die ihren Bedürfnissen entsprechende Seelsorge angedeihen lassen konnte (auch Leo XIII. hatte sich die Vereinigungen der Arbeiter als solche vorgestellt, in denen die religiösen Angelegenheiten zwar nicht den einzigen, aber doch ausgesprochenermaßen den *ersten* Platz einnehmen sollten). Die damalige Generation unserer Arbeiterseelsorger (von der Unternehmerseite als die „Hetzkapläne" verschrieen) hat, vom Volksverein bestens unterstützt, ihre Aufgabe in vorbildlicher Weise dahin verstanden, aus den *Ob*jekten ihrer Seelsorge *Sub*jekte einer (katholischen) Arbeiterbewegung zu machen; das ist und bleibt ihr unvergänglicher Ruhm, eine *Großtat*, die sich

neben dem uns zeitlich näher stehenden Werk des Schöpfers der CAJ, Kardinal Cardijn, in allen Ehren sehen lassen kann.

In der Frage, ob und gegebenenfalls wie die katholischen Arbeiter sich organisieren dürften, kam es insbesondere auch im Episkopat zu scharfer Polarisierung der Meinungen – und hier spielte der Integralismus eine äußerst verhängnisvolle, zum Teil auch zwielichtige Rolle. Unverkennbar berührt diese Frage den seelsorglichen Bereich. Der katholische Arbeiterverein als Instrument der Arbeiter*seelsorge*, auch wenn der geistliche Präses ihn zu einem Instrument der Arbeiter*bildung* fortentwickelte, war, solange er sich politischer und wirtschaftlicher Interessenvertretung enthielt, durchaus unproblematisch; auch von Unternehmerseite bekamen die Bischöfe, solange der religiöse Einfluß die Arbeiter anspruchslos und unterwürfig erhielt, keine Klagen zu hören. War das Bildungswesen der sozialdemokratischen Partei und der sozialistischen Gewerkschaften gefürchtet, weil dort *Wissen als Macht* gewertet und vermittelt wurde, so hatte die in den katholischen Arbeitervereinen vermittelte Bildung bis zum Beweis des Gegenteils die Vermutung für sich, „ungefährlich" zu sein. Sollte es nun – das war die Frage – für die katholischen Arbeiter bei der Zugehörigkeit zu den „frommen" Arbeitervereinen sein Bewenden haben? Oder sollte der katholische Arbeiterverein sich wandeln und zugleich auch die Funktionen einer Gewerkschaft übernehmen? Oder sollten diejenigen, die als *Katholiken* dem katholischen Arbeiterverein angehörten, in ihrer Eigenschaft als *Arbeiter* einer Gewerkschaft beitreten?

Mit Ausnahme der unbedeutenden (liberalen) *Hirsch-Dunckers*chen Gewerkschaften waren die damals in Deutschland bestehenden Arbeitergewerkschaften (für die Angestellten lagen die Dinge anders) ausgesprochen sozialistisch orientiert, und zwar im Sinn des marxistischen Sozialismus, der sich 1891 das Erfurter Programm gegeben hatte. Mochte auch die gewerkschaftliche Praxis stark vom Dogmatismus der Partei abweichen, so war doch für gläubige Christen in diesen Gewerkschaften kein Raum. Wollten die katholischen Arbeiter also nicht auf gewerkschaftliche Interessenvertretung verzichten, dann hatten sie nur die Wahl, *entweder* die katholischen Arbeitervereine so auszubauen, daß sie auch gewerkschaftliche Funktionen übernehmen konnten, *oder* eigene Gewerkschaften zu gründen, denen dann auch andere, den marxistischen Sozialismus und den in den sozialistischen Gewerkschaften herrschenden militanten Atheismus ablehnende Arbeiter sich anschließen konnten.

Uns Heutigen scheint das nichts anderes als eine Frage der Praktikabilität zu sein. An erster Stelle: lassen die katholischen Arbeitervereine sich zu einer Art Gewerkschaft oder Gewerkschaftsersatz ausbauen und haben sie als solche die Chance, die Arbeiterinteressen wirksam zu vertreten? Beides ist rundweg zu verneinen. Die Gliederung der Arbeitervereine nach Pfarreien macht sie, auch wenn man sie nach Berufen in „Fachabteilungen" aufgliedert (die damaligen Gewerkschaften waren überwiegend Berufs-, nicht wie heute Industrie-Gewerkschaften), zu gewerkschaftlichen Maßnahmen, insbesondere zur Führung von Arbeitskämpfen, ganz und gar *untauglich*, ganz abgesehen davon, ob der geistliche Präses dazu geeignet und bereit war, gegebenenfalls

die Streikleitung zu übernehmen. Von Rechts wegen und ehrlicherweise – so meinen wir heute – hätte darum der Gedanke an eine Lösung dieser Art von vornherein ausscheiden müssen. Die Integralisten dachten darüber anders. Da sie mit Berufung auf Leo XIII., der den Streik als ein Übel beklagt hatte, den Streik als *sittliches* und darum unter allen Umständen zu meidendes Übel ansahen, war die aus der organisatorischen Struktur der Arbeitervereine resultierende Streikunfähigkeit in ihren Augen kein abschreckendes Hindernis, sondern im Gegenteil ein *Vorzug*. Fachabteilungen im katholischen Arbeiterverein statt einer echten Gewerkschaft ließen klassenkämpferische Gedanken und vor allem Gedanken an Arbeitskämpfe (Streik) von vornherein gar nicht aufkommen; war der Gewerkschafter entschlossen und gerüstet, seine Ansprüche notfalls mit Mitteln des Arbeitskampfs (Streik) durchzusetzen, so kam der „Fachabteiler" gar nicht in eine solche Versuchung. – Daß der Klassenkampf nicht unbedingt verwerflich ist, daß es auch einen *gerechten* Klassenkampf gibt und daher auch klassenkämpferische Maßnahmen von der Art der Arbeitskämpfe (Streik u. a. m.) unter Umständen *berechtigt* sein können, hat erstmals Pius XI. 1931 ausgesprochen; für die Integralisten kam das einer Gotteslästerung nahe.

Die grundsätzliche Ablehnung des gewerkschaftlichen Prinzips (wenn anders zur Gewerkschaft die Fähigkeit und der Wille gehört, erforderlichenfalls Arbeitskämpfe zu führen) war jedoch nicht der einzige Einwand, den die Integralisten gegen die Mitgliedschaft katholischer Arbeiter in Gewerkschaften ins Feld führten. Die nicht-sozialistischen, sich selbst als christlich-national bezeichnenden Gewerkschaften wollten nicht nur Katholiken, sondern ebenso auch nicht-katholische Christen als Mitglieder aufnehmen, m. a. W., sie verstanden sich nicht als konfessionelle, sondern als *inter*konfessionelle Organisationen. Heute, im Zeitalter ökumenischer Zusammenarbeit, ist die integralistische Verlästerung jeglicher Zusammenarbeit über die Konfessionsgrenzen hinweg auch in rein weltlichen Dingen als charakterlose Verleugnung des eigenen Glaubens und Verrat an der Kirche uns vollends unverständlich geworden. Damals aber glaubten auch einzelne Bischöfe und nicht zuletzt der hl. Papst Pius X., in interkonfessionellen Gewerkschaften eine Gefahr für die Reinheit des Glaubens sehen zu müssen, und hatten daher *seelsorgliche Bedenken*, die man merkwürdigerweise anderen Verbänden oder wohl richtiger gesagt anderen Bevölkerungsschichten nicht entgegenbrachte. Die „christlichen" Bauernvereine waren von jeher unbeanstandet interkonfessionell. Bei der großen Zahl wirtschaftlicher Organisationen einschließlich der den Gewerkschaften unmittelbar gegenüberstehenden Arbeitgeberverbände kam noch niemand auf den Gedanken, nach der religiösen oder weltanschaulichen Einstellung der Mitglieder zu fragen. So war es befremdend und wurde auch von den treu katholischen Arbeitern als befremdend empfunden, daß man bei ihnen als bedenklich ansah, was allen anderen bedenkenfrei zustand. – Bei den Integralisten, die Theologen und Priester (Seelsorger) waren, dürfte die Interkonfessionalität der christlichen Gewerkschaften wirklich der Grund gewesen sein, weswegen sie sie ablehnten, bei den anderen Rufern im Streit bin ich dessen nicht ebenso sicher. Ich kann den Argwohn nicht los-

werden, daß bei einigen von ihnen der Eifer für die Reinheit des Glaubens und das Seelenheil der katholischen Arbeiter nur ideologische Verdeckung des aus dem Bewußtsein verdrängten wahren Grundes war: der Arbeiter sollte so ohnmächtig bleiben, wie er war; darum keine *echten,* sondern „gelbe" Gewerkschaften in Gestalt der *Fachabteilungen* im Arbeiterverein.

Mit denkbar bestem Recht durften die mutigen und treu katholischen Arbeiter, die Mitte der 1890er Jahre die christlichen Gewerkschaften gegründet und sich damit gegen den Widerstand, um nicht zu sagen gegen die Verfolgung durch die mächtigen sozialistischen Gewerkschaften durchgesetzt hatten, für diesen ihren Einsatz gegen den in den sozialistischen Gewerkschaften damals herrschenden militanten Atheismus Anerkennung und Ermutigung von kirchlicher Seite erwarten; stattdessen mangelnder Treue zu ihrem Glauben und ihrer Kirche bezichtigt, ja geradezu verketzert zu werden, mußte für sie eine unvorstellbar bittere Enttäuschung bedeuten. Dieser „deutsche Gewerkschaftsstreit", der Streit, ob katholische Arbeiter, die sich gegen den marxistischen Sozialismus stellten, zur Verteidigung ihrer Rechte sich in *christlichen* Gewerkschaften mit nicht-katholischen Christen zusammenschließen dürfen, ist eines der traurigsten und beschämendsten Ereignisse der deutschen Kirchengeschichte; er hat der Kirche einen Verlust an Anhängerschaft und an Vertrauen eingetragen, der nie wieder gutzumachen ist. – Der der jüngeren Generation allein bekannte, in den 1950er Jahren mit genau entgegengesetzten Fronten geführte Streit um die versuchte Wiederbegründung christlicher Gewerkschaften ist auch *nicht von fern* mit der Bitterkeit des Gewerkschaftsstreits um die Jahrhundertwende zu vergleichen. Wie tief der Riß war, der damals durch die kirchentreue katholische Arbeiterschaft, aber auch durch den Klerus der von diesem Streit am stärksten betroffenen Bistümer ging, davon macht man sich heute keine Vorstellung mehr.

An diesem Streit war der Volksverein ein Hauptbeteiligter; selbstverständlich stand er von Anfang an mit aller Entschiedenheit auf der gewerkschaftlichen Seite. Eine starke Stütze hatte er dabei im damaligen Erzbischof von Köln, Kardinal Antonius Fischer, aber auch in der führenden katholischen Tageszeitung, der im Haus Bachem gleichfalls in Köln erscheinenden „Kölnischen Volkszeitung". So wurde Köln-Mönchengladbach die schlagwortartige Bezeichnung für die gewerkschaftsfreundliche Richtung. Für die andere, d. i. die christlichen Gewerkschaften, im Grund aber Gewerkschaften überhaupt *ablehnende,* nur Fachabteilungen der katholischen Arbeitervereine zulassende Richtung setzten sich vor allem Kardinal Georg Kopp, Fürstbischof von Breslau, zu dessen Bistum damals noch Berlin gehörte, und Bischof Michael Felix Korum von Trier ein. Da der Verband der katholischen Arbeitervereine dieser beiden Bistümer den Klammerzusatz „Sitz Berlin" in seinem Namen führte, bezeichnete man diese Richtung als die „Fachabteiler" oder kurz als die „Sitz-Berliner".

In seinem Werk „Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein" (Köln 1954) beschreibt Emil Ritter im einzelnen, wie der Volksverein diesen Konflikt durchstand; das braucht hier nicht wiederholt zu werden.

Worauf es ankommt ist allein, daß der Leser sich bemüht, sich in die damalige Lage hineinzuversetzen, um zu würdigen, was die damals in der Verantwortung stehenden Männer ertragen mußten, welchen Belastungen ihre Kirchentreue und ihr Vertrauen zur kirchlichen Hierarchie ausgesetzt war, wenn sie jederzeit gewärtig sein mußten, das, was sie in der lautersten Absicht, ihrem Volk und ihrer Kirche zu dienen, mit vieler Mühe und – das gilt vor allem von den zu den christlichen Gewerkschaften sich bekennenden Arbeitern – unter *schwersten Opfern* aufgebaut hatten, im nächsten Augenblick durch kirchlichen Machtspruch vernichtet zu sehen.

In Erinnerungen aus meiner Studentenzeit erscheint das Verhältnis Mönchengladbach zum Episkopat nicht ganz so ungetrübt wie in Ritters dokumentarisch belegter Darstellung (in Dokumenten ist das Klima manchmal ein wenig „klimatisiert"). Damals, ein Vierteljahrhundert *vor* der Machtergreifung des Nationalsozialismus, war in einem Frankfurter Hotel, in dem ich einmal abstieg, am Eingang angeschlagen: „Jüdischer Besuch unerwünscht". In der Eingangshalle des Volksvereinshauses in Mönchengladbach – so sagte man mir darauf anspielend bei meinem ungefähr gleichzeitigen ersten Besuch dortselbst – sei *unsichtbar* angeschrieben: „Bischöflicher Besuch unerwünscht". Diese immerhin recht freimütige Äußerung eines maßgeblichen Herrn der Zentralstelle gegenüber mir, dem jungen Studenten, prägte sich mir derart ein, daß ich bei meinen späteren Besuchen im Volksvereinshaus beim Durchschreiten des Eingangs immer nach dieser unsichtbaren Inschrift suchte. Ich kann mir nicht denken, daß hier eine Erinnerungstäuschung vorliegt. Wie dem aber auch sei: sicher ist, daß man in der Volksvereinszentrale entscheidenden Wert auf Unabhängigkeit von bischöflichen Weisungen legte und deswegen auf betonte *Distanz* zum Episkopat hielt. Man war sich bewußt und war gewillt, ein katholischer, aber *kein* kirchlicher Verein zu sein. – Erstmals in dem Dokument „De iustitia in mundo" der römischen Bischofssynode 1971 heißt es: „In Angelegenheiten dieser Art handeln die Glieder der Kirche aus eigener Verantwortung, ohne daß die Verantwortung der Hierarchie dadurch berührt würde." Schon 80 Jahre früher haben die Männer des Volksvereins begonnen, nach diesem Grundsatz zu handeln.

Die erste Entspannung im Gewerkschaftsstreit und damit ein Aufatmen in Mönchengladbach brachte die Enzyklika Papst Pius' X. „Singulari quadam" vom 24. 9. 1912, indem sie den deutschen Bischöfen freistellte, die Mitgliedschaft katholischer Arbeiter in interkonfessionellen Gewerkschaften zuzulassen („tolerari posse"). Tatsächlich gingen nach dem Vorbild von Kardinal Fischer mehr und mehr deutsche Bischöfe über die bloße Duldung hinaus und ermutigten zum Beitritt zu den christlichen Gewerkschaften. „Sitz Berlin" dagegen klammerte sich an das „tolerari posse", um den christlichen Gewerkschaften und deren Förderern immer wieder vorzuhalten, ihre Haltung sei zwar, um größere Übel zu vermeiden, „geduldet", aber eben damit grundsätzlich *mißbilligt* – bis Pius XI. 1931, zu einer Zeit, da „Sitz Berlin" längst zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken war, aus der Duldung eine *Billigung* machte („probare"). Inzwischen war der 1. Weltkrieg über den unseligen Gewerkschaftsstreit hinweggegangen und hatte ihn unter sich *begraben*.

Auch in *dieser* Frage war der Volksverein den Weg gegangen, der, wie die Erfahrung erwiesen hat, unter den damaligen Verhältnissen der *einzig gangbare* war.

Zwischenkriegs- und Nachkriegszeit

Nach dem 1. Weltkrieg konnte die Weimarer Reichsverfassung und der in ihr seinen Ausdruck findende demokratische Staat dem Volksverein noch einmal eine Aufgabe stellen ganz ähnlich derjenigen, die er von seiner Gründung an bis zum 1. Weltkrieg erfüllt hatte: die deutschen Katholiken, die wiederum am alten klebten, vom monarchischen Obrigkeitsstaat nicht loskamen und der Demokratie mit ausgesprochener Zurückhaltung begegneten, nunmehr an den *demokratischen* Staat heran und in ihn hinein zu führen. Es wäre zu hart geurteilt, wollte man behaupten, der Volksverein habe diese Aufgabe völlig verfehlt und in dieser Hinsicht nichts geleistet; schließlich war der 1. Vorsitzende des Volksvereins, *Wilhelm Marx*, viermal Reichskanzler der Weimarer Republik, und der Schöpfer und führende Träger der Mönchengladbacher Schulungskurse, *Heinrich Brauns*, acht Jahre lang (1920–1928) Reichsarbeitsminister; damit bezog die Sozialpolitik der Weimarer Demokratie ihre Inspiration wie vordem diejenige des Kaiserreichs aus Mönchengladbach. Aber die nunmehr führenden Männer der Zentralstelle in Mönchengladbach verloren sich in Gemeinschaftsideologie, die allzuwenig Kontakt mit den politischen, sozialen und ökonomischen Realitäten aufwies. So ethisch hochstehend und sozialpädagogisch ansprechend diese Ideologie und das sie popularisierende Schrifttum war, so ist sie im Grund genommen doch der verräterische Ausdruck für den eingetretenen *Leerlauf*. Die ursprüngliche Aufgabe war erfüllt, die neue nicht begriffen und daher auch nicht ergriffen. Aber selbst wenn die neue Aufgabe der Heranführung an den demokratischen Staat und an die Demokratie überhaupt mit aller Entschiedenheit angepackt worden wäre, auch dann hätte der Volksverein unter den veränderten Verhältnissen die einstige Bedeutung nicht zurückgewinnen können, die ihm solange zukam, als er allein auf dem Plan war.

Diese veränderte Lage und die mit ihr unabänderlich gegebene Konsequenz haben wir alle damals nicht richtig erkannt. Der Volksverein stand als eine überzeitliche Größe, als ein „rocher de bronce" vor unserem geistigen Auge; wer nicht durch organisationspolitische Partikularinteressen anders orientiert (heute würde man sagen: programmiert) war, der *identifizierte sich mit dem Volksverein*. Die Finanzen mußten die Selbsttäuschung zerstören und die tatsächliche Lage enthüllen.

In dem Maß, wie die Katholiken in immer mehr Organisationen Mitglied wurden und Mitgliedsbeiträge entrichteten, mußte die Mitgliederzahl des Volksvereins und mit ihr das *Beitragsaufkommen* zusammenschmelzen. Auch der eigene Verlag des Volksvereins, der Volksvereinsverlag, verursachte mehr und mehr finanzielle Sorgen, nicht zuletzt deswegen, weil der damalige Generaldirektor des Vereins und Verlags in edelmütiger Weise, aber die Finanzkraft von Verein und Verlag überschätzend es unternommen hatte, mit viel Idealismus begonnene, aber finanziell schwache katholische Unternehmen zu stützen, bis dem Volksvereinsverlag und zuletzt dem Volksverein selbst die finanziellen Kräfte ausgingen.

Von den Bemühungen, den offenen Zusammenbruch beider zu vermeiden, sei hier

nur so viel berichtet. Der Volksvereinsvorstand – durchweg führende Politiker der Deutschen Zentrumspartei oder der Bayerischen Volkspartei – nahm sich der Dinge nicht in der unerläßlich notwendigen Weise an. Alle diese Herren waren durch ihre politischen Ämter und anderen Aufgaben voll und ganz ausgelastet; ihre ehrenamtliche Mitgliedschaft im Vorstand bedeutete, daß sie dem Volksverein ihren damals klangvollen Namen zur Verfügung stellten; um sich ernsthaft der Vorstandsgeschäfte anzunehmen, fehlte ihnen einfach die Zeit; auch Alarmnachrichten lösten keine Taten aus. Nur *ein* Vorstandsmitglied machte eine Ausnahme, opferte Zeit und Kraft und bekam das nachher in der Nazizeit schwer zu büßen: Professor *Friedrich Dessauer.* Auch er konnte bei seinen zahlreichen Verpflichtungen nur beschränkte Zeit für diese Aufgabe freimachen und bat deswegen mich, ihm einen Teil des Kraft- und Zeitaufwands abzunehmen. Dessauer war auch der einzige, der sachförderliche Anregungen gab oder Vorschläge machte. In seinem Auftrag habe ich Erkundigungen eingezogen, seine Entwürfe weiter ausgearbeitet, Verhandlungen darüber geführt u. a. m. Für mich war diese Tätigkeit äußerst lohnend, weil sie mich zum ersten Mal mit Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens in Berührung brachte; damit erschloß sich mir eine neue Welt.

Eine einzige kleine Erinnerung sei mir hier einzuflechten gestattet. In Stockholm stand der alle 5 Jahre stattfindende internationale Radiologenkongreß bevor, eine für Dessauer unschätzbare Gelegenheit, mit Fachkollegen aus aller Welt in Gedankenaustausch zu treten. Zur gleichen Zeit war die Lage für den Volksverein wieder einmal besonders kritisch. Es war in Berlin. Dessauer nahm mich auf einen Spaziergang in den Tiergarten mit und stellte mir die Frage: „Sie wissen, was die Teilnahme an dem Kongreß für mich bedeutet; Sie kennen auch die Situation beim Volksverein. Unter diesen Umständen bin ich in meinem Urteil befangen; darum entscheiden *Sie:* soll ich nach Stockholm fahren oder hier bleiben, um jeden Augenblick in Sachen des Volksvereins eingreifen zu können?" Ich sagte ihm: „Fahren Sie nach Stockholm; wenn hier etwas passiert, schicke ich Ihnen ein Telegramm." Dessauer ist nach Stockholm gefahren; in den Tagen seiner Abwesenheit passierte nichts.

Von *keinem* der anderen Vorstandsmitglieder ist mir die Bereitschaft zu einem vergleichbaren persönlichen Opfer in Sachen des Volksvereins bekannt. Wohl haben sie später in die eigene Tasche gegriffen, aber das ist nicht ganz dasselbe. – Opferbereit hat sich auch der nachmalige Bischof von Aachen, Msgr. J. J. van der Velden, erwiesen, der von der Leitung des Päpstlichen Werks der Glaubensverbreitung zurücktrat, um die Leitung des allseits im Stich gelassenen Volksvereins zu übernehmen.

Während immer noch Versuche im Gang waren, den offenen Zusammenbruch des Volksvereins zu vermeiden, kam es zur Machtergreifung des Nationalsozialismus. Damit hatte jede Tätigkeit des Volksvereins ihr Ende gefunden. Die Eingriffe der neuen Machthaber bis zur völligen Vernichtung des Volksvereins sind hier ohne Interesse; in dem schon an früherer Stelle erwähnten Werk von *Emil Ritter,* Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein, kann man sie nachlesen. Die einzigartige Fachbibliothek der Volksvereinszentrale wurde durch einen potenten Nazi aus Lokalpatriotismus für die Stadt Mönchengladbach gerettet; ihm war bekannt, daß Volksverein und Mönchengladbach für die Welt *ein*

Begriff waren. Die Bibliothek ist heute noch zugänglich und wird von der Stadt Mönchengladbach höchst verdienstvollerweise als einzigartige Forschungsstätte für die Geschichte der katholischen Sozialbewegung fortgeführt und auf der Höhe der Zeit gehalten – das einzige, was von der großen Zeit des Volksvereins noch übrig geblieben ist.

Bald *nach Ende des 2. Weltkriegs* flammte noch einmal der Gedanke an eine Neugründung des Volksvereins auf. Auf Einladung von Msgr. van der Velden, nunmehr Bischof von Aachen, fand im Januar 1946 im Dominikanerkolleg Walberberg eine Aussprache darüber statt. Man empfand (und empfindet noch heute) den Mangel eines Mittel- und Sammelpunkts, an dem der soziale Katholizismus im deutschen Raum, soweit ihm nicht wie von den Sowjets in ihrer Besatzungszone bereits jede Lebensmöglichkeit genommen war, sich treffen, seine Gedanken und Erfahrungen austauschen könnte und von wo ständig neue Impulse ausgehen würden wie einst von der Volksvereinszentrale Mönchengladbach. Als Träger dafür bedarf es jedoch keiner Massenorganisation, wie es der Volksverein war. Wie dem auch sei, es kam zu keinem Entschluß, noch weniger zu einem Versuch, den Volksverein wiederaufzubauen.

Die von den deutschen Bischöfen nach dem Tod Pius' XII. errichtete Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle hat mit dem Volksverein nur den Sitz in Mönchengladbach und damit – neben der Nutzung seiner erhalten gebliebenen Bibliothek – nur den Erinnerungswert dieses Namens gemeinsam. Für das seinerzeit vom Volksverein aufgebaute und mustergültig betriebene soziale Bildungswesen besteht heute eine Vielzahl diözesaner und anderer Einrichtungen, die in heute zeitgemäßer Form und mit unvergleichlich größeren finanziellen Mitteln diese wichtige Arbeit weiterführen. Im Gegensatz zu früher sind alle diese Einrichtungen *nicht* Schöpfungen freier Laieninitiative, sondern Glieder des (amts-)kirchlichen Organismus.

Hatte es schon in der Zwischenkriegszeit an der klaren Erkenntnis gefehlt, daß neben der Vielzahl katholischer Organisationen für eine Massenorganisation wie den Volksverein kein Platz mehr war, so hatte diese Erkenntnis sich auch nach dem 2. Weltkrieg noch nicht durchgesetzt. Stattdessen führte die allgemein herrschende Organisationsmüdigkeit von selbst dazu, daß man sich begnügte, die Spezialorganisationen, soweit sie formal noch weiter bestanden, wieder zu beleben und die zerschlagenen wiederaufzubauen. – Wenn unser einst so imposanter *sozialer Katholizismus* heute keine Heimstätte, keinen Sammel- und Treffpunkt mehr hat, so ist das bestimmt mit ein Grund dafür, daß man so wenig von ihm gewahr wird. Unter diesen Umständen kann, wer noch die Erinnerung an seine frühere imposante Wirksamkeit bewahrt, sich des Eindrucks nicht ganz erwehren, der soziale Katholizismus sei eines sanften Todes entschlafen.

Josef Macha SJ

Philosophie und Soziologie in der Sowjetunion

Als sowjetische Vertreter 1956 in Amsterdam zum ersten Mal auf einem Internationalen Soziologenkongreß erschienen, erregten sie das lebhafte Interesse ihrer westlichen Kollegen; war es doch allgemein bekannt, daß die Soziologie in der Sowjetunion seit dem Beginn der Stalinzeit verpönt war. Die archaisch anmutenden Vorträge der sowjetischen Gelehrten wären zwar eher dazu angetan gewesen, das Interesse zu dämpfen, jedoch ihre bloße Anwesenheit auf dem Kongreß konnte als Zeichen des Wandels in den sowjetischen Sozialwissenschaften ausgelegt werden. Seitdem werden alle Anzeichen einer solchen Neuorientierung mit Eifer registriert. Während die Fachsoziologen vor allem über die Ergebnisse der empirischen Forschungen ihrer sowjetischen Kollegen unterrichtet sein wollen, fragen die Sowjetologen mehr nach den Ursachen der Wiederaufnahme der empirischen Sozialforschung und ihren möglichen Folgen für die Ideologie und das Herrschaftssystem.

Zu denen, die sich am intensivsten mit diesem Fall der Rehabilitierung einer Wissenschaft befaßt haben, gehört *René Ahlberg*, Professor der Soziologie am Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin. Er hat nicht nur die Entwicklung in ihren Einzelheiten verfolgt, sondern sie auch am gründlichsten zu verstehen gesucht, sowohl aus dem Zusammenhang des gesellschaftlichen Ganzen wie aus der wissenschaftstheoretischen Entwicklung. Anhand seiner Bücher zum Thema Sowjetsoziologie[1] soll hier nach der Beziehung der empirischen Sozialforschung zur Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus gefragt werden. Sie werden von vielen als unvereinbar angesehen, und oft schreibt man der zwischen ihnen bestehenden Spannung die Kraft zu, die sowjetische Gesellschaft grundlegend zu wandeln. Zunächst ist jedoch auf die Geschichte der Soziologie in der Sowjetunion einzugehen.

Unvollkommene Institutionalisierung der Soziologie

Das Erscheinen der sowjetischen Delegation in Amsterdam war zu Recht als Zeichen eines Wandels in der sowjetischen Sozialwissenschaft gedeutet worden. Die heimge-

[1] Es handelt sich um die folgenden Titel: René Ahlberg, Die Entwicklung der empirischen Sozialforschung in der Sowjetunion. Berlin: Osteuropa-Institut 1964. 80 S. Kart. 5,–; René Ahlberg, Entwicklungsprobleme der empirischen Sozialforschung in der UdSSR (1917–1966). Eine wissenschaftsgeschichtliche Analyse. Berlin: Osteuropa-Institut 1968 (in Kommission bei Otto Harrassowitz, Wiesbaden). 237 S. Kart. 38,–; Soziologie in der Sowjetunion. Ausgewählte sowjetische Abhandlungen zu Problemen der sozialistischen Gesellschaft. Hrsg., eingel. und übers. v. René Ahlberg. Freiburg: Rombach 1969. 224 S. Lw. 29,–.

kehrten Sowjetgelehrten sparten zwar nicht mit beißender Kritik an der westlichen Soziologie und ihren „irrelevanten" Forschungsgegenständen. Sie kamen aber doch zum Schluß, daß sie hier etwas lernen könnten, ja daß sie einen schweren Fehler begehen würden, wenn sie nichts lernten. Die grundsätzliche politische Entscheidung für eine größere Faktenkongruenz auch in den Sozialwissenschaften dürfte um diese Zeit schon stillschweigend gefallen sein. Sie galt zunächst vor allem der Wirtschaftswissenschaft, Pädagogik und Ethnographie, hatte aber schon den Übergang zur soziologischen Forschung im Auge.

Die Wiedereinführung der Soziologie in der Sowjetunion[2] geschah also keineswegs unter dem Druck jugendlicher Neuerer. Ideologen von Rang und Namen, wie das Akademiemitglied P. N. Fedoseev, damals Direktor des Philosophischen Instituts der Akademie der Wissenschaften, Ju. P. Francev, Direktor der Akademie der Sozialwissenschaften beim Zentralkomitee der KPdSU, und F. V. Konstantinov, Chefredakteur des ideologischen Parteiorgans „Kommunist", betrieben in einer regelrechten Kampagne die Rehabilitierung der Soziologie gegen den Widerstand der Masse der Philosophen und Parteiideologen, die ihre alten Positionen verteidigten.

Im Mai 1957 brach die Zeitschrift „Voprosy Filosofii" eine wissenschaftstheoretische Diskussion über die Beziehung des historischen Materialismus zur empirischen Soziologie vom Zaun. Mit der Begründung, den Bestimmungen für die Mitgliedschaft in der Internationalen Soziologischen Gesellschaft entsprechen zu wollen, wurde 1958 die Soziologische Gesellschaft der Sowjetunion gegründet, der die sozialwissenschaftlichen Institutionen aller Art beitreten konnten[3]. Etwa zur selben Zeit kam es zur Gründung der ersten Seminare für Sozialforschung an den Universitäten, in denen Wissenschaftler der verschiedenen Disziplinen zusammenarbeiteten, und zur Aufnahme der empirischen Sozialforschung selbst.

Während die ideologische Führung bei der Rehabilitierung der Soziologie auf den Widerstand der philosophischen Kader stieß, fand sie bei einer guten Zahl von Sozialwissenschaftlern Anklang. Im breiten Publikum rief ihre Propaganda eine Welle der Begeisterung für die Soziologie hervor. Soziologische Seminare, Laboratorien und Arbeitskreise schossen wie Pilze aus dem Boden. Wie jede wissenschaftliche Tätigkeit in der Sowjetunion sollte auch die empirische Sozialforschung zentral gesteuert werden. Diese Aufgabe war zuerst der neugegründeten Soziologischen Gesellschaft zugedacht. Sie versagte darin, weil sie keine entsprechende rechtliche Stellung im Gefüge der Forschungsinstitutionen innehatte. Nicht viel besser ging es den „Wissenschaftlichen Räten", die nach ihr die Koordinierungsfunktion übernahmen. Nach jahrelangem Drängen der Soziologen wurde 1968 endlich das Institut für Konkrete Sozialforschung an der Akademie der Wissenschaften errichtet. Es hat mehr Aussicht auf Erfolg, da

[2] Eine in Einzelheiten gehende Darstellung der frühen Entwicklung gibt Ahlberg in: Die Entwicklung. In den darauf folgenden Veröffentlichungen führt er die Darstellung jeweils fort.

[3] Die Philosophen hatten es weniger eilig. Sie gründeten erst Ende 1971 eine Sowjetische Philosophische Gesellschaft.

die Akademieinstitute die gesetzlich errichteten Institutionen der wissenschaftlichen Planung in der Sowjetunion sind.

Wir wollen hier über die Bezeichnung „konkrete" Sozialforschung hinweggehen, müssen aber darauf hinweisen, daß es sich um ein Institut der Sozialforschung im allgemeinen handelt, nicht um ein soziologisches Forschungsinstitut. Zum Unterschied von den anderen Instituten der Akademie der Wissenschaften gibt es keine Fachzeitschrift heraus. Die Soziologen veröffentlichen ihre Artikel weiterhin in den philosophischen Zeitschriften und in Sammelbänden. An den Universitäten wird wohl gelegentlich ein Kurs mit dem Titel Soziologie angeboten, Lehrstühle für Soziologie gibt es jedoch nicht. Es fehlt also noch weit bis zur Institutionalisierung der Soziologie als selbständiger Wissenschaft.

In der mangelhaften Institutionalisierung der Soziologie spiegelt sich der Gang der erwähnten wissenschaftstheoretischen Diskussion wider. Sie wurde nie redaktionell zusammengefaßt, wie es sonst üblich war, sprang in andere Veröffentlichungen über, flaute ab und wurde stoßweise wieder aufgenommen. Sie kann auch heute noch nicht als abgeschlossen gelten.

Der historische Materialismus als Philosophie und Soziologie

Zum Verständnis der wissenschaftstheoretischen Diskussion, von deren Gang die Weiterentwicklung der Soziologie abhängt, ist es hilfreich zu untersuchen, wie es einst dazu gekommen ist, daß die empirische Sozialforschung in der Sowjetunion eingestellt und der Soziologie die Eigenständigkeit als Wissenschaft abgesprochen wurde[4].

Der Marxismus, der ja mit wissenschaftlichem Anspruch auftrat, wurde in Rußland im Sinn der am Ende des vergangenen Jahrhunderts vorherrschenden positivistischen Wissenschaftsauffassung rezipiert, auch von Plechanow und Lenin. In der Auseinandersetzung mit der „subjektiven Soziologie" der Populisten betonten sie, daß der historische Materialismus die gesellschaftliche Wirklichkeit wie einen naturgeschichtlichen Prozeß behandle. Er sei zwar Philosophie, aber im Sinn einer Verallgemeinerung der Ergebnisse der positiven Wissenschaften.

Neben dieser positivistischen Konzeption findet sich bei Lenin auch eine Theorie-Praxis-Konzeption des historischen Materialismus. Aus dem Willen zum revolutionären Handeln heraus vertrat Lenin die grundsätzliche Manipulierbarkeit des Sozialprozesses und deutete den ontologischen Determinismus in eine Eigenschaft des Wissens um.

Damit waren zwei schwer vereinbare Konzeptionen des historischen Materialismus im russischen Marxismus grundgelegt. Als in den 20er Jahren die positivistisch ausge-

[4] Die im folgenden wiedergegebene Darstellung findet sich ausführlich in Ahlberg, Entwicklungsprobleme, kurz zusammengefaßt in der „Einleitung" zu: Soziologie in der Sowjetunion.

richteten Universitätseliten zum Marxismus stießen, drohten die beiden Konzeptionen sich voneinander zu trennen. Die Bedürfnisse der Stalinschen Politik der radikalen Umwandlung der sozialen Verhältnisse verhalf jedoch der Theorie-Praxis-Konzeption zum Sieg. Jeglicher Positivismus wurde geächtet. Man konnte keine Wissenschaft von der Gesellschaft brauchen, die sich mit der Erforschung der zur radikalen Umwandlung verurteilten Verhältnisse befaßte. Eine Lehre war gefragt, die dazu beitragen konnte, den für die Umwandlung nötigen Elan zu erzeugen und die jeweils erforderlichen Maßnahmen zu rechtfertigen. Denn vor allem in praktischen Schwierigkeiten besann man sich auf die Theorie, die ja um der Praxis willen geschaffen war. Dadurch wurde die Theorie ihres bindenden Inhalts entleert.

Der historische Materialismus dieser Prägung erhob den Anspruch, Philosophie und Soziologie zu sein: Theorie der Erkenntnis und des Wandels der Gesellschaft zugleich. Die empirische Forschung wurde zwar völlig unterdrückt, der empirische Leistungsanspruch blieb jedoch bestehen. Ahlberg nennt diese Wissenschaftskonzeption synkretistisch; denn die Einheit von Philosophie und positiver Wissenschaft wurde zwar behauptet, aber nie erreicht. Die beiden Komponenten tendierten weiterhin auseinander. Ihr erzwungenes Beisammenbleiben untergrub die Eigenständigkeit selbst des historischen Materialismus. Denn zur Wahrung seiner Unfehlbarkeit wurde er einmal auf die Philosophie reduziert, dann aufs engste mit dem dialektischen Materialismus verknüpft und als dessen Anwendung auf die sozialen Prozesse verstanden.

Eine Verbindung der Theorie mit der Empirie blieb jedoch erhalten. Die Theorie diente zur Kalkulation der praktischen Durchsetzungschancen einer geplanten Politik, deren Erfolg dann wiederum die erfahrungswissenschaftlichen Ansprüche der Theorie fundierte. In der Theorienbildung beanspruchte der historische Materialismus das Monopol. Die noch erhaltenen Sozialwissenschaften wie Geschichte und Wirtschaftslehre dienten nur als Zubringer von Materialien. Die wiederholten abrupten Wendungen der Parteilinie und die mit ihnen verbundenen Säuberungen verhinderten jedoch, daß sich bei den Wissenschaftlern eine Tradition bildete und daß sich gültiges Wissen ansammelte. Der Erkenntnisinhalt des historischen Materialismus verminderte sich dauernd.

Trotz schwindenden Wirklichkeitsgehalts tat der historische Materialismus seine Dienste, solange die Devise hieß: Industrialisierung um jeden Preis, solange man also willens war, den Widerstand der gesellschaftlichen Realfaktoren auch um den Preis von Hekatomben zu brechen. Unter den Verhältnissen der Industrialisierung mag dies der erfolgreichste Weg der Produktionssteigerung sein. Mit steigendem industriellen Niveau nimmt seine Effektivität jedoch ab, und Terror und Zwang werden schließlich der Produktivitätssteigerung abträglich. Anfang der 50er Jahre war es in der Sowjetunion soweit.

Wiederaufnahme der empirischen Sozialforschung

In der entwickelten Industriegesellschaft beanspruchen Produktionsprojekte einen immer größeren Aufwand an Zeit, Arbeit und Kapital, während die für ein erfolgreiches Planen notwendige Übersichtlichkeit der Verhältnisse abnimmt. Die althergebrachten Informationsquellen und Kommunikationskanäle müssen durch direkte empirische Forschung ergänzt werden. Das trifft um so mehr zu für eine Gesellschaft, in der die Gesamtwirtschaft zentral geplant, geleitet und kontrolliert wird. Die Sowjetunion steht wegen des unantastbaren gesamtgesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln unter dem Zwang der zentralen Wirtschaftsordnung. In ihr haben soziale Unstimmigkeiten und Konflikte berechenbare Kosten, die nicht ignoriert werden können. Ideologische Kampagnen können den Produktionsausfall nicht mehr wettmachen. Ahlberg weist an sowjetischen Materialien zwei solche Störungsherde auf: die Freizügigkeit im Wechsel des Arbeitsplatzes und der Entscheidungsspielraum des Verbrauchers. An diesen Problemen machte sich die Notwendigkeit empirischer Sozialforschung zwingend bemerkbar. Aber auch alle anderen Themen der sowjetischen Sozialforschung werden im Zusammenhang der Arbeitsproduktivität und Wirtschaftlichkeit gesehen[5]. Gesteigerte Produktivität gilt nicht nur als Maßstab des Erfolgs im Wettstreit mit dem Kapitalismus, sie ist auch unabdingbare Voraussetzung für den Kommunismus, in dessen „entfaltetem Aufbau" die Sowjetgesellschaft sich seit einem Jahrzehnt engagiert sieht.

In der Darstellung der Sachzwänge, die zur Wiedereinführung der empirischen Sozialforschung in der Sowjetunion führten, sucht Ahlberg gleichzeitig aufzuzeigen, wie dort „die Eigentumsordnung als gesamtgesellschaftlich relevanter Strukturfaktor tendenziell hinter den gesamtgesellschaftlich belangvollen Auswirkungen des technisch-wissenschaftlichen Fortschritts in der industriellen Produktionsweise zurücktritt"[6]. Damit wäre die Allgemeingültigkeit der marxistischen These von der Dominanz der Eigentumsordnung im sozialen Bereich widerlegt. Wie sehr die sowjetische Sozialstruktur von technisch-wissenschaftlichen Faktoren bestimmt ist, zeigt Ahlberg am Beispiel der Angestelltenschicht auf, die von den sowjetischen Soziologen immer differenzierter analysiert wird. Ihre Struktur unterscheidet sich kaum von der Struktur der Angestelltenschicht anderer Industrieländer, wie ja auch ihre Funktionen im gesellschaftlichen Ganzen nicht verschieden sind.

Auch die sowjetischen Soziologen stehen vor der für sie undankbaren Aufgabe, den Bruch in der Geschichte ihrer Disziplin erklären zu müssen. Sie suchen ihn zu verkleinern, indem sie die in den 20er und frühen 30er Jahren geleistete Arbeit über Gebühr

[5] Im Sammelband „Soziologie in der Sowjetunion" legt Ahlberg Aufsätze sowjetischer Soziologen zu folgenden Themen vor: Struktur der Gesamtgesellschaft, Struktur der Arbeiterschaft, Angestelltenschicht und Landbevölkerung, Probleme der Jugend, Familienstabilität, Demographie, Freizeitgestaltung.

[6] Entwicklungsprobleme, 81. In diesem Zusammenhang kommt Ahlberg auch auf die sowjetische Ablehnung der Konvergenztheorie zu sprechen.

betonen. Die nun einmal unüberbrückbare Kluft der 40er Jahre wird mit dem Hinweis auf die Persönlichkeit Stalins erklärt. Empirische Sozialforschung, so läßt man mitklingen, habe es eigentlich immer gegeben, nur habe man in den 50er Jahren begonnen, sie in viel größerem Maßstab zu betreiben.

Eine umfassende Liste der für die lawinenartige Zunahme der Sozialforschung verantwortlichen Faktoren gibt *V. E. Schljapentoch* in seinem popularisierenden Buch „Soziologie für jedermann" [7]. Als ersten und bedeutsamsten Faktor der Neuentwicklung führt er den Kurs der Partei an, in der Leitung der Gesellschaft die Errungenschaften der Wissenschaften in großem Maßstab zu verwerten. Damit hat er wohl recht. Es kommt jedoch auf die Beweggründe an. Die Einführung der elektronischen Datenverarbeitung ist nur ein fördernder Umstand, nicht der Grund für die Kursänderung. Auf die wahren Gründe weist Schljapentoch eher dort hin, wo er von der inneren Entwicklung der Wirtschaftswissenschaft, die auch die ersten Sozialforscher stellte, und von der Verschärfung des Kampfs der kommunistischen und der kapitalistischen Systeme auf wirtschaftlichem, politischem und ideologischem Gebiet spricht. Es sind die Sachzwänge der Industriegesellschaft in einer zum Erfolg verpflichtenden weltpolitischen Lage, die den neuen Kurs erforderten.

Wenn Schljapentoch von den Erfordernissen der marxistischen Philosophie als Faktor der Entwicklung spricht, hat er eine Philosophie im Sinn, die wissenschaftliche Verallgemeinerung der Erfahrung sein will. Er will wohl nicht mehr sagen, als daß man zur Verallgemeinerung der Erfahrung erst einmal Forschung treiben muß, daß die an den historischen Materialismus in der neuesten Zeit herangetragenen Probleme nur auf Grund größeren empirischen Wissens angegangen werden können. Wir könnten mit Ahlberg aber auch auf Entwicklungen innerhalb des historischen Materialismus der Nachkriegszeit hinweisen, die ihn der Empirie gegenüber wieder offener gemacht haben und ihm den Weg zur empirischen Sozialforschung erleichterten, als nämlich die Lösung praktischer Probleme mehr Information erforderte.

Schljapentochs Bemerkungen über das große Interesse der sowjetischen Öffentlichkeit für die Soziologie zeigen, wie aus der Wiedereinführung dieser Wissenschaft propagandistisches Kapital geschlagen wird. Nach Schljapentoch sehen die Massen in der empirischen Sozialforschung ein „Zeichen des fortschreitenden Prozesses der Demokratisierung unserer Gesellschaft", „die Sorge unseres Staats um die größtmögliche Berücksichtigung der Bedürfnisse und Interessen, um das Bemühen, einen weiteren effektiven Kanal der Einflußnahme der Volksmassen auf die Leitung der Dinge in unserem Land auszunützen". Die Bevölkerung unterwerfe sich daher bereitwillig „dieser neuen Methode der sozialen Kontrolle".

[7] Sociologija dlja vsech (Moskau 1970) 41–48.

Die gegenwärtige Lage

Die Teilnehmer der 1957 begonnenen Diskussion zum Thema Soziologie und historischer Materialismus waren sich von vornherein darüber einig, daß die empirische Sozialfoschung vernachlässigt worden sei, daß ein Bedürfnis nach ihr bestehe und daß prinzipiell nichts gegen sie einzuwenden sei. Die Frage war nur, ob die herrschende Konzeption des historischen Materialismus korrigiert oder umkonstruiert werden müsse. Um 1962 waren drei Hauptstandpunkte erkennbar. Die einen hielten an der Identität von historischem Materialismus und Soziologie fest. Andere sahen Philosophie und Soziologie als zwei Aspekte oder Funktionen derselben Wissenschaft, die in einer Klassengesellschaft zwar unvereinbar seien, sich in der gegenwärtigen historischen Situation der Sowjetunion aber vereint fänden. Eine dritte Gruppe wollte eine klare Scheidung des historischen Materialismus als philosophischer Disziplin von der Soziologie als empirischer Disziplin. Diese drei Positionen werden auch heute noch vertreten.

In der Darstellung Ahlbergs könnte der Eindruck entstehen, die „drei Positionen" seien *in possessione*. Wir müssen jedoch darauf hinweisen, daß hier von Meinungen die Rede ist, die zwar in der fachwissenschaftlichen Literatur frei vertreten werden, aber noch nicht Eingang in die autoritativen, in Massenauflagen erscheinenden Hand- und Lehrbücher gefunden haben. Auch das ideologische Parteiorgan „Kommunist" nimmt sie nicht als selbstverständlich und gleichwertig hin.

Offensichtlich müßte zur Emanzipation der Soziologie die dritte der erwähnten Positionen entfaltet werden. In ihr herrscht die Tendenz vor, den historischen Materialismus zu einer Sozialphilosophie herkömmlicher Art, zu einer Meta-Wissenschaft der Sozialwissenschaften zu reduzieren, um den Einzelwissenschaften die Funktion der Verallgemeinerung zuzugestehen. Einen Schritt zur Spaltung des historischen Materialismus sieht Ahlberg im Aufkommen der neuen gesellschaftswissenschaftlichen Disziplin „Theorie des wissenschaftlichen Kommunismus", die die tagespolitische Mobilisations- und Kontrollfunktion des historischen Materialismus übernommen habe. Die synkretistische Wissenschaftskonzeption des historischen Materialismus wäre demnach am Zerbrechen in eine philosophische Heuristik, eine empirische Soziologie und eine ideologische Politologie.

Dazu ist freilich zu bemerken: Tendenzen einer solchen Differenzierung nach Funktionen sind zwar erkennbar, sie ist aber noch nicht geschehen. Wenn wir nun noch der Frage nach den Aussichten einer solchen Entwicklung nachgehen, beschränken wir uns wiederum auf die Beziehung von Philosophie und Soziologie.

Mögliche Weiterentwicklung

Die Beobachter des gegenwärtigen Stands der Soziologie in der Sowjetunion haben den Eindruck – vielleicht ist es selbsttäuschende Hoffnung –, die Befreiung der Sozio-

logie von der Ideologie müsse weitergehen. Da ist sicher einmal das weiterhin wachsende Bedürfnis nach den Diensten der Sozialforschung. Die Frage ist aber, ob auch ein noch so erweiterter sozialer Forschungsbetrieb die Institutionalisierung einer Soziologie, wie wir sie verstehen, notwendig erzwingen muß. Kräfte, die in eine solche Richtung drängen, sind das Berufsinteresse und die intellektuellen Bedürfnisse der Sozialforscher wie auch die innere Logik der Wissenschaftstheorie. Diese haben jedoch den Widerstand einer etablierten Ideologie zu überwinden, die zur Erhaltung der gegenwärtigen Herrschaftsstruktur der Sowjetunion unumgänglich notwendig scheint. Kann sich innerdisziplinäre Logik gegen Herrschaftsdenken durchsetzen?

Autoren wie Schljapentoch mögen mit dem Wort Soziologie frei umgehen, im amtlichen Sprachgebrauch ist es noch nicht recht heimisch. Auch sind die Forscher nicht frei, zu theoretisieren. Ahlberg will beobachtet haben, daß sie einen Berufsstolz gegenüber den Nur-Philosophen entwickelt hätten. Das sich ansammelnde Material dürfte den einen oder anderen unter ihnen reizen, auf eigene Faust zu theoretisieren. Die uns zugänglichen sowjetischen Forschungsberichte sind jedoch weiterhin ideologisch eingerahmt und in die Sprache des historischen Materialismus gekleidet. Die empirische Forschung mag bisher geflissentlich übersehene Konflikte der Sowjetgesellschaft ans Licht gebracht haben, die Diskussion über Ausmaß, Art und Wesen dieser Konflikte wird von den Philosophen entscheidend bestimmt. Der Fall Levada zeugt von der Empfindlichkeit der Ideologen gegenüber abweichlerischem Theoretisieren.

Jurij A. Levada vom Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften hielt im akademischen Jahr 1967/68 an der Fakultät für Journalistik der Moskauer Universität Vorlesungen, die 1969 unter dem Titel „Vorlesungen über Soziologie" in einem Informationsbulletin mit beschränktem Umlauf veröffentlicht wurden. Auf ihren Inhalt können wir nur aus den Berichten über „Beratungen" schließen, die Ende 1969 an der Universität und an der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim Zentralkomitee der KPdSU, letztere unter Beteiligung der Parteihochschule und der interessierten Institute der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, stattfanden und die „Vorlesungen" zum Gegenstand hatten. Levada wurde vorgeworfen, er habe seinen Vorlesungen einen bürgerlichen soziologischen Begriffsapparat zugrunde gelegt. Vor allem habe er den Klassenstandpunkt verlassen, was gleich eine ganze Reihe von anderen ideologischen Abweichungen zur Folge gehabt habe. Levadas Verteidiger, eine Minderheit, lobten seinen Mut, die längst überfällige Erweiterung des soziologischen Begriffsapparats durch schöpferische Umgestaltung in der bürgerlichen Soziologie entwickelter Begriffe gewagt zu haben. Es sei ein erster Versuch gewesen, und er weise daher gewisse Mängel auf. Levada fand sich nicht bereit, die Kritiken anzunehmen, was ihm übelgenommen wurde[8]. Sein Name ist seitdem in der sowjetischen Literatur

[8] Ausführlich berichtet über den Fall Levada: Kurt Marko, Dogmatismus und Emanzipation in der Sowjetunion (Stuttgart 1971) 176–182.

nicht mehr aufgetaucht. Levada fehlte auch in der zahlenmäßig starken sowjetischen Delegation auf dem Weltkongreß der Soziologen in Varna im September 1970.

Levadas Versuch, der Soziologie ihre eigene, vom historischen Materialismus verschiedene Theorie zu geben – falls es überhaupt ein solcher Versuch war –, ist also zurückgewiesen worden. Jene dritte wissenschaftstheoretische Position, die den historischen Materialismus auf eine philosophische Heuristik reduzieren will, darf zwar in der Diskussion vertreten werden, ein ihr entsprechendes Vorgehen ist jedoch nicht freigegeben. Die Praxis folgt der zweiten und mittleren Position, die auch Schljapentoch in seinem popularisierenden Werk (S. 10–18) vertritt. Er unterscheidet „theoretische" und „konkrete" Soziologie und schreibt der konkreten Soziologie eine gewisse Funktion der Verallgemeinerung zu, die aber nur bis zu Theorien mittlerer Reichweite gehe. Weiterreichende Verallgemeinerungen blieben der dem historischen Materialismus verbundenen theoretischen Soziologie vorbehalten.

Dies mag die weniger elegante Lösung sein, sie schafft jedoch keine unhaltbare Lage. Der historische Materialismus kann nämlich sehr wohl als Heuristik dienen, Methodologie sein, ohne notwendig auf die heuristische Funktion reduziert zu werden. Der Wert einer Heuristik liegt in ihrer Nützlichkeit als Hilfsmittel in der Erforschung eines Gegenstands, nicht in der Wahrheit oder Falschheit ihrer Aussagen. Nun ist eine philosophische Heuristik ohne ein Minimum von sachbezogenen Aussagen, ohne eine Theorie, nicht möglich, und der gegenwärtige historische Materialismus erhebt gar den Anspruch, empirisch fundierte Theorie zu sein. Er dürfte also eine Reihe empirisch widerlegbarer Sätze enthalten. Wir haben aber allen Grund anzunehmen, daß eventuelle, durch empirische Forschungsergebnisse veranlaßte Revisionen am Rand bleiben und die grundlegenden Überzeugungen nicht berühren werden.

Der historische Materialismus ist schließlich mehr als eine philosophische Heuristik oder soziologische Theorie. Er ist integraler Bestandteil einer bewußt gepflegten Ideologie, nicht nur in dem engen Sinn einer Rechtfertigungslehre im Dienst einer privilegierten Schicht oder einer imperialistischen Nation, sondern im Sinn einer Weltanschauung, die grundsätzliche Entscheidungen für eine bestimmte Weltsicht, für bestimmte Auffassungen von der Natur des Menschen und der Geschichte voraussetzt. Empirie im wissenschaftstheoretischen Sinn kann ihr nichts anhaben. Es sind Vorentscheidungen, die Wahrnehmung und Rezeption formen. Ideologie hat ihre Eigengesetzlichkeit, die es ihr erlaubt, die geheiligten Formeln auch angesichts „widersprechender Tatsachen" und „widersprüchlichen Handelns" gläubig zu bewahren.

Die Diskussion der Mängel der Sowjetsoziologie findet meist im Kontrast zu einer idealisierten westlichen Soziologie statt. Wir müssen jedoch festhalten, daß die westliche Soziologie keine „große" Theorie besitzt. Sie hat es auch noch nicht zu Theorien mittlerer Reichweite gebracht. Was wir für gewöhnlich als soziologische Theorien zu bezeichnen belieben – Funktionalismus, Strukturalismus, Interaktionstheorie –, sind heuristische Modelle, nicht wissenschaftliche Theorien im strikten Sinn. Das einzige, was die westliche Soziologie der sowjetischen voraushat, ist die Möglichkeit der Viel-

falt der Modelle, die es erlaubt, den begrenzten Erkenntniswert der einzelnen Modelle auszugleichen. Auch dies ist nur ein anfänglicher Vorteil, der vor allem in der Freiheit besteht, es mit neuen Modellen zu versuchen, deren mögliche Zahl freilich beschränkt ist. Die aufgrund dieser Modelle entwickelten Einzelmethoden und Forschungstechniken können dann unabhängig von den ideologischen Implikationen der Grundmodelle angewandt werden, auch von überzeugten historischen Materialisten. Und es gibt wohl keine solche Technik und Methode, die die osteuropäische Soziologie nicht übernommen hätte. So dient das Schichtenmodell zur Bestandsaufnahme und Beschreibung, die Klassentheorie zur Wertung. Sie können sehr wohl nebeneinander gebraucht werden.

Historischer Materialismus als Methodologie

Das Buch „Marxismus als Soziologie" von *Gabor Kiss* scheint geradezu zur Bestätigung unserer These geschrieben zu sein[9]. Der Verfasser geht in seiner Darstellung keineswegs nach Ländern vor, wie die Aufzählung der Ostblockstaaten im Untertitel vermuten ließe; er tut dies nur in der ausführlichen und wohlgeordneten Bibliographie (267–293). Es geht ihm auch nicht um die historische Entwicklung der Soziologie im Ostblock seit den Tagen Stalins. Seine Darstellung ist systematisch und strikt zum Thema „Theorie und Empirie". Kiss geht der Reihe nach die Hauptthesen der Dialektik und des Materialismus in ihrer Anwendung auf die Geschichte durch und behandelt ausdrücklich die Rolle des Marxismus als Methodologie, die das Prinzip der Parteilichkeit einschließt. Dabei stützt sich Kiss auf die soziologische Literatur aller Ostblockländer, zitiert aber vor allem ungarische und tschechische Autoren.

Sowohl in der systematischen Darstellung wie in der Analyse der eng umgrenzten Einzeltheorien: soziale Handlung, soziale Rolle, soziale Schichtung, wie der von Kiss ausführlich behandelten Konvergenztheorie wird immer wieder die Verpflichtung dieser Soziologie zu einer dynamischen Geschichtsauffassung bestätigt, nach der sich die Gesellschaft durch Umwandlungen revolutionärer Art notwendig auf den vollkommenen Zustand des Kommunismus hin entwickelt. Motor dieser Entwicklung ist der Widerstreit der Klassen. Klassenlage und Klasseninteresse bestimmen Fühlen, Denken und Handeln und die jeweilige Sozialstruktur. Der Klassenstandpunkt der letzten Klasse, des Proletariats, ist unfehlbares Interpretationsprinzip aller gesellschaftlichen Erscheinungen. Der Marxist kennt das Wesen der Dinge und der Entwicklung, ihre

[9] Gabor Kiss, Marxismus als Soziologie. Theorie und Empirie in den Sozialwissenschaften der DDR, UdSSR, Polens, der CSSR, Ungarns, Bulgariens und Rumäniens. Reinbek: Rowohlt 1971. 304 S. (rde 329.) In seiner Veröffentlichung: Gibt es eine „marxistische" Soziologie? (Köln: Westdeutscher Verlag 1966. 118 S. [Dortmunder Schriften zur Sozialforschung. 33.] Kart. 19,–) war Gabor Kiss zum entgegengesetzten Ergebnis gekommen. Das Büchlein enthält sonst schwer zugängliches Material aus der Soziologie der Ostblockländer jener frühen Jahre.

objektiven Eigenschaften und Gesetze. Alle, auch die geringfügig scheinenden Einzelerscheinungen müssen im Gesamtzusammenhang gesehen werden, d. h. im Zusammenhang der jeweiligen Gesellschaftsstruktur und des Endziels der Entwicklung.

Von hier aus wäre auch der Gebrauch des Eigenschaftsworts „konkret" in bezug auf die Sozialforschung gerechtfertigt. Es handelt sich nicht einfach um einen Euphemismus für „empirisch" oder „positiv", zwei aus historischen Gründen verpönten Wörtern. Der Begriff des Konkreten ist Hegelscher Herkunft und weist auf die aus vielen Einzeleinsichten zusammengewachsene Gesamtschau hin, bezeichnet das durch den Gedanken vermittelte, durch die Verstandesarbeit bestimmte Bekannte. Ein Gegensatz also zu der in der westlichen empirischen Soziologie vorherrschenden positivistischen Auffassung, nach der Wissen Erkenntnis des einzelnen ist.

So dürfte wohl die Sowjetsoziologie ihre Ideologieverbundenheit bewahren, auch wenn sie dieselben Forschungstechniken anwendet wie die westliche Soziologie. Diese Ideologie wird als Verkörperung des sozialistischen Grundwerts der Hilfe am Schwachen gesehen, der durch empirische Sozialforschung nicht in Frage gestellt werden kann. Der Versuch seiner Verwirklichung in der Sowjetunion mag in vielem geradezu pervers sein, an der Bindung der sowjetischen Elite an diesen Wert und vor allem an die ihn ausdrückende marxistische Ideologie sollte nicht gezweifelt werden. Die ideologische Führung kennt sehr wohl die unabdingbaren Dogmen dieser Lehre und ist gewillt, sie zu verteidigen.

Wir sehen keine Anzeichen eines Nachlassens der Wachsamkeit der Ideologen. Im Mai 1970 unterzogen sie zwei Kapitel eines Sammelbands mit dem Titel „Der Leninismus und die Dialektik der gesellschaftlichen Entwicklung" einer „Beratung", wie sie im Fall Levada stattgefunden hatte. G. S. Batischtschev hatte im Kapitel über die Erziehung des neuen Menschen dessen kritische Eigenständigkeit über die Maßen betont und war gegen jegliche autoritäre Erziehung losgezogen. Ihm wurde abstrakter Humanismus, Anarchismus und Mangel an Parteilichkeit vorgeworfen. E. G. Plimjak hingegen war, nach Meinung seiner Kritiker, in der Darstellung der Haltung Lenins gegenüber den innerparteilichen Meinungsverschiedenheiten auf dem VII. und X. Parteitag der Befürwortung eines innerparteilichen Pluralismus, sprich Faktionalismus, zu nahe gekommen. Der XXIV. Parteitag der KPdSU (1971) brachte keine Entspannung an der ideologischen Front. Westliche Beobachter haben ihn als „Parteitag der Orthodoxie" oder gar als „Parteitag der Reaktion" gekennzeichnet. Auch der flüchtige Zeitungsleser weiß, daß sich diese Grundeinstellung nicht geändert hat.

Die Sowjetideologen kennen die westliche These von der „Entideologisierung", samt den Hoffnungen, die in ihr zum Ausdruck kommen, und haben wiederholt ihre Entschlossenheit kundgetan, diese Hoffnungen zu enttäuschen. Die Einführung einer Gebrauchssoziologie dürfte ihnen keineswegs die größten Schwierigkeiten bereiten. Im Gegenteil, sie leistet praktische Dienste für das Funktionieren des Systems und stärkt die Hoffnung auf seine Vervollkommnung und damit den Glauben an die Möglichkeit des Kommunismus.

UMSCHAU

Entertainer und Dokumentaristen

Gegensätzliches auf den 25. Filmfestspielen in Cannes

Über das diesjährige Cannes-Festival schreiben heißt eigentlich, über Filme schreiben müssen, die nicht in Cannes gelaufen sind. Obwohl es das bei weitem größte und am stärksten beachtete Filmfestival ist, obwohl man in diesem Jahr das 25jährige Bestehen der Festspiele feierte, bot Cannes ein höchst lückenhaftes Bild der gegenwärtigen Filmproduktion. Mehr noch als in den vergangenen Jahren[1] bestimmten unter dem neuen Festspieldirektor die großen amerikanischen Gesellschaften das Gesicht des Wettbewerbsprogramms. Außer den Beiträgen des Ostblocks gab es kaum einen Film, der nicht von Columbia, Universal, United Artists, Warner Bros. usw. produziert, finanziert oder vertrieben wurde. Nun gehören zu den Programmen der immer stärker auch den europäischen Markt beherrschenden „major companies" durchaus richtungweisende, interessante Filme. Diese aber sah man in Cannes nicht und wird sie – dem Vernehmen nach – auch in Berlin und Venedig nicht zu sehen bekommen. Das Diktat der amerikanischen Großproduzenten beordert lieber die zweite Kategorie auf Festivals; sie kann bei einem Fehlschlag nicht viel verlieren, bei einem Erfolg möglicherweise aber geschäftlich gewinnen.

So gab es in Cannes weder den neuen Chabrol noch den neuen Godard noch den neuen Truffaut noch den neuen Rohmer zu sehen, sondern unverbindliche Modestücke der französischen Konsumproduktion von Korber, de Broca und Pialat. Es gab keinen der im Augenblick meistdiskutierten Kino-Erfolge der USA, die Filme „The Last Picture Show" und „What's Up, Doc?" des ehemaligen Kritikers und Regisseur-Biografen Peter Bogdanovich. Statt dessen wurde die amerikanische Produktion durch ein drittklassiges Pseudo-Problemstück („To Find A Man" von Buzz Kulik) und eine ungenügend bewältigte Verfilmung des Romans „Slaughterhouse-Five" (Regie: George Roy Hill) repräsentiert. „Jeremiah Johnson", ein vorzüglicher Abenteuerfilm, war in dem westernfeindlichen Klima Cannes falsch placiert, die Filme der Altmeister Hitchcock und Huston liefen außerhalb des Wettbewerbs und die im Moment erfolgreichste Romanverfilmung, „The Godfather", wurde zwar tagtäglich annonciert, aber nicht vorgeführt. Neben dem seit jeher fragwürdigen Geschmacksdiktat der Festspiel-Auswahl steht in Cannes jetzt das noch schlimmere Diktat des Geldes. Nüchterne Geschäfts-Erwägungen einer Handvoll Großfirmen bestimmen das Programm eines Festivals.

Eine um so wichtigere Funktion könnte den Parallelveranstaltungen der „Semaine de la Critique" und der „Quinzaine des Réalisateurs" zukommen. Doch auch sie brachten in diesem Jahr nicht viel mehr als ein aufwendiges Programmheft zustande. Die Filme selbst mag man als Zeugnis einer weltweiten Krise ansehen; Beachtliches vermitteln konnten nur wenige von ihnen.

Versucht man, die Filme des Canner „Ramschladens", wie ein deutscher Kritiker das Festival bezeichnete, in symptomatische Entwicklungstendenzen des internationalen Filmschaffens einzuordnen, so waren vorwiegend zwei Richtungen vertreten: die des modisch-romantischen und die des politischen Films. Wie man beide Gattungen zu einer

[1] Siehe diese Zschr. 182 (1968) 54 ff., 184 (1969) 61 ff., 186 (1970) 55 ff., 188 (1971) 39 ff.

ungenießbaren Mischung zusammenbringen kann, bewiesen ein französischer und ein italienischer Film. *Serge Korber* erzählt in *„Les Feux de la Chandeleur"* die Geschichte einer gescheiterten Ehe. Marie-Louise ist die Frau eines geschätzten Notars in einer französischen Provinzstadt. Immer häufiger legt sie ihren Schmuck ab, um mit den Arbeitern auf die Straße zu gehen. Sie zieht sich durch ihre sozialistischen Ideen nicht nur den Zorn der reichen Bürger zu, sondern auch den Unmut ihres Mannes, dessen Praxis darunter leidet. Es kommt zur Scheidung. Doch über die Trennung hinaus können die beiden voneinander nicht lassen. Nach zehn Jahren glückt ihnen beinah ein neuer Anfang. Korber hat diesen Stoff mit allen Mitteln der Schnulze aufbereitet. So wenig, wie schon die Voraussetzungen des Konflikts stimmen, erreicht er eine glaubhafte Psychologie der Personen. Der sentimentale Effekt, von Michel Legrand musikalisch dick unterstrichen, muß die politische Unentschiedenheit überdecken. Der Konsumfilm will konsumiert werden, er darf, auch wenn er politisch wird, nur ja nicht politisch anecken. Korbers Film wurde in Cannes zum Phänomen, weil er das Publikum in zwei Parteien spaltete. Die einen pfiffen lautstark, die anderen heulten sich die Augen aus. Am Ende kam es fast zur handgreiflichen Auseinandersetzung.

Auf andere Weise mißlang *Lina Wertmüllers „Mimi Metallurgico ferito nell' onore"*, die Geschichte eines Arbeiters aus dem sizilianischen Subproletariat, der in Turin Arbeit sucht und sich fast zufällig mit der Mafia anlegt. Zu Beginn schlägt der Film jene ironisch-kritischen Töne an, die man von der Autorin der auch durch das deutsche Fernsehen bekannt gewordenen „Basilisken" erwartet hat; doch schon bald entgleitet er in eine drastisch-primitive Beschreibung des amourösen Doppellebens des Helden, die sich schließlich auf das Niveau plumper Zotenstücke begibt. Auch hier eine ähnliche Erscheinung wie bei Korbers „Les Feux de la Chandeleur": ein politisches Thema wird dem Gaudi des Publikums zum Opfer gebracht.

Romantisch auf eine ungewohnte, faszinierende Weise ist der in Cannes leider so wenig glücklich placierte amerikanische Film *„Jeremiah Johnson"* von *Sydney Pollack*. Es ist einer der ganz seltenen Glücksfälle, daß es einem Regisseur gelingt, die gleichzeitig romantische und unerbittliche Atmosphäre der Pionierzeit so ins Bild zu bringen, daß die Phantasie des Zuschauers nicht erstickt wird, sondern erst durch ihre freie Entfaltung das eigentümliche Erlebnis des Films entsteht.

„Jeremiah Johnson" greift Motive aus dem Leben einer legendären Trapper-Figur auf. Er beschreibt ihn als einen jungen Mann, der zu Beginn des vorigen Jahrhunderts in die Berge zieht, weil er sich von der Zivilisation abgestoßen fühlt. Er hat keinerlei Erfahrung, aber er ist klug und stark und lernt zu überleben. Einen kleinen stummen Jungen, der als einziger einem Indianerüberfall auf seine Familie entkommen ist, adoptiert er. Eine junge Indianerin, die ihm von einem Stammeshäuptling als Freundschaftsgeschenk aufgedrängt wird, nimmt er zur Frau. Sie können sich alle drei untereinander mit Worten nicht verständigen, aber sie haben ein gemeinsames Ziel: zu überleben. Als Jeremiah ein Tabu der Indianer durchbricht, um einigen im Schnee verirrten Weißen zu helfen, töten die Indianer während seiner Abwesenheit die Frau und den Jungen. Seitdem lebt Jeremiah nur noch der Rache. Er zieht aus, um alle Männer des Stammes zu töten, der sein Haus überfallen hat. Bis er inmitten der großen Einsamkeit, die ihn wieder umgibt, auf den Häuptling stößt, dessen Tochter seine Frau wurde. Eine zaghafte Geste des Verstehens und der Versöhnung setzt dem Töten ein Ende.

Sydney Pollack hat diese Geschichte nicht als Action-Western inszeniert, sondern als Reflexion über ein Leben, das in jedem Augenblick nichts anderes sein will als die Verwirklichung individueller Freiheit, das aber immer an den Widerständen der Natur oder der Menschen zu scheitern droht. „Jeremiah Johnson" ist ein kraftvolles filmisches Epos geworden, ein Film, durch dessen faszinierende Bilder einer wilden Landschaft der Atem des freien Lebens weht, dessen Schei-

tern an der Realität den Zuschauer um so betroffener und nachdenklicher machen wird. Nicht zufällig ist „Jeremiah Johnson" gerade jetzt entstanden. Sein Thema ist das Thema einer ganzen Generation im heutigen Amerika.

Pollacks Film ist auch deshalb ein romantischer Film in höchstmöglich verfeinerter Form, weil angesichts seiner Bilder der seltene Umstand eintritt, daß der Kommunikationsprozeß zwischen Zuschauer und Autor funktioniert. Nicht auf der Ebene des Intellekts, sondern – wie bei den Altmeistern des amerikanischen Kinos, den Ford, Hawks oder Hitchcock – aus der Emotion. Hier ist denn auch der Punkt erreicht, an dem sich die Geister scheiden können – nicht auf der banalen Ebene eines dem Kitsch Unterlegen- oder Gewachsenseins, wie bei Korbers „Les Feux de la Chandeleur", sondern in der Akzeptierung des (voreilig sogenannten) Trivialfilms und seiner ethischen und ästhetischen Möglichkeiten oder dessen Ablehnung zugunsten des Films als Lehrstück.

Den Film als Lehrstück, als zeitkritisches Dokument gab es auch in diesem Jahr, wenngleich die Beispiele zum größten Teil nicht sehr überzeugten. *Elia Kazan* etwa versuchte sich mit *„The Visitors"* an einem Stoff seines Sohnes Chris, der am plötzlichen Auftauchen zweier verurteilter Vietnam-Veteranen in der Wohnung ihres früheren „Zeugen der Anklage" die Atmosphäre zwangsläufiger Gewalttätigkeit beschwört. Der Film erscheint nur dadurch interessant, daß er immanent den Generationskonflikt spiegelt, an dem seine Dramaturgie letztlich scheitert. Der inzwischen 63jährige Elia Kazan wagt nicht, sich das Thema als ihm gemäßes Drama aufzubereiten, sondern inszeniert es auch dann noch mit bemüht kühler Sachlichkeit, wo die Dialoge sie längst nicht mehr vertragen.

In denselben Themenkreis gehört ein Film, der nichts anderes ist und auch nichts anderes sein will als Dokument. Er heißt *„Winter Soldier"* und zeichnet die Aussagen auf, die im Jahr 1971 nicht weniger als 200 ehemalige Vietnam-Kämpfer bei einer Zusammenkunft in Detroit über die Grausamkeiten machten, deren Zeuge sie während der Frontzeit wurden. Die Dokumentation stellt die Arbeit eines Kollektivs von 18 jungen Filmemachern dar, die ohne jeden Ehrgeiz ästhetischer filmischer Gestaltung die Ungeheuerlichkeiten der authentischen Berichte übermitteln.

Stärker an den Bedürfnissen des Kinos orientiert zeigt sich ein japanisches Gegenstück, das den Titel *„Summer Soldiers"* trägt. Der Regisseur *Hiroshi Teshigahara* beschreibt darin das Schicksal eines nach Japan geflohenen Vietnam-Deserteurs und bezieht in die recht traditionell erzählte Fluchtgeschichte das Funktionieren japanischer Organisationen mit ein, die aus nicht immer ganz selbstlosen politischen Motiven den amerikanischen Deserteuren zu helfen versuchen. Die kritische Potenz des Stoffs leidet bisweilen unter kommerziellen Zugeständnissen und gelegentlichen Unsensibilitäten, hält jedoch durch die Vermittlung vieler unbekannter Details und die Übernahme authentischer Äußerungen das Interesse bis zum Schluß wach.

Auf den Festivals der vergangenen Jahre war der politische Film nicht denkbar ohne Beiträge aus den lateinamerikanischen Ländern[2]. Schon beim letzten Cannes-Festival begann es ruhig zu werden um die sonst so aufsässigen jungen Filmemacher des südamerikanischen Kontinents. In diesem Jahr waren sie so gut wie gar nicht vertreten. Der einzige Film, der Aufmerksamkeit beanspruchen durfte, André Farias „Prata Palomares", wurde kurz vor der angekündigten Canner Aufführung von der brasilianischen Regierung mit einem Export-Verbot belegt. Unverhofft boten statt dessen zwei *mexikanische Filme* Ansätze zu einer kritischen Perspektive. Außer einigen in Mexiko realisierten Arbeiten Luis Bunuels hatte die mexikanische Filmproduktion kaum international Beachtliches zu vermelden. Daß in diesem Jahr gleich zwei mexikanische Filme das Schema des billigen

[2] Siehe in dieser Zschr. den Bericht „Hoffnung auf Lateinamerika" 184 (1969) 343 ff. und speziell zu brasilianischen Filmen 182 (1968) 415 f., 184 (1969) 62 f., 186 (1970) 209 f., 188 (1971) 47 f.

Unterhaltungsfilms verlassen und sich mit Ereignissen aus der Geschichte des Landes (vorsichtig) kritisch beschäftigen, verdient deshalb Erwähnung, auch wenn es sich – an internationalen Maßstäben gemessen – dabei um relativ belanglose Filme handelt.

„Reed", mit dem Untertitel „Mexico insurgente", von *Paul Leduc* ist die Verfilmung eines Kapitels aus dem autobiografischen Roman des nordamerikanischen Kriegsberichterstatters John Reed, in dem dieser beschreibt, wie er die Truppen Pancho Villas beim Vormarsch auf eine Stadt in Chihuahua begleitet hat. Leduc hat die Episode auf einem besonderen, braun getönten 16-mm-Material aufgenommen. Sein total nachgespielter, keine Aufnahmen aus der Zeit verwendender Film wirkt durch diesen Kunstgriff von vornherein wie eine Dokumentation. Er spart das Folkloristische weitgehend aus und rückt den Antagonismus zwischen Politikern und Militärs in den Mittelpunkt, immer wieder gebrochen durch den Bericht des Augenzeugen.

Auch *„Los Dias del Amor"* von *Alberto Isaac* spielt in der Vergangenheit. Vordergründig betrachtet, ist es die Pubertätsgeschichte eines Jungen aus der Provinz, doch treten zwei wesentliche Handlungsstränge ergänzend hinzu: die kritische Betrachtung der typischen mexikanischen Bürgerfamilie und die wie ein beiläufiges Jagdspiel betriebene Auseinandersetzung zwischen Miliz und sozialen Aufrührern. Es ist bezeichnend für beide Filme, daß sie sich mit historischen Vorgängen beschäftigen, daß sie außerdem nur zaghaft und am Rand politische Anmerkungen wagen. Dennoch sind „Reed" und „Los Dias del Amor" erste Anzeichen einer Veränderung im mexikanischen Filmschaffen, die freilich abseits der etablierten Filmwirtschaft stattfindet.

Politisches kam auch aus *Italien*. Zum Beispiel mit einem neuen Film der Brüder *Paolo* und *Vittorio Taviani*. *„San Michele aveva un Gallo"* variiert ein Thema, das italienische Regisseure in ihren dreißiger Jahren immer wieder beschäftigt, das sich etwa bei Bertolucci schon mehrfach fand: die Entdeckung eines gefeierten Revolutionärs von einst, den Anschluß an die junge intellektuelle Linke verloren zu haben. In Tavianis Film wird das Thema in strenger Dreigliederung vorgeführt: die großen Tage des Anarchisten, die Jahre im Gefängnis und die Begegnung mit der neuen Generation auf dem Transport in ein anderes Zuchthaus. Ein wenig spröde und sich allzusehr auf lange Monologe verlassend, stellt dieser Film den genauen Gegensatz zu *Francesco Rosis* ungemein direkter, konkreter, zupackender Analyse des Falls Mattei dar.

„Il Caso Mattei" ist vielleicht deshalb so aufregend und engagierend, weil hinter jeder Szene das Engagement des Regisseurs, seine eigenen Recherchen spürbar sind. Rosi hat stets heiße Eisen in seinen Filmen aufgegriffen. In „Hände über der Stadt" war es die Korruption in der Bauwirtschaft, in „Wer erschoß Salvatore G.?" die Mafia. Nun spürt er dem Leben und dem ungeklärten Tod des italienischen Industriemanagers Enrico Mattei nach, der Präsident der staatlichen Energiegesellschaft ENI war und 1962 beim Absturz seiner Privatmaschine ums Leben kam. Rosi hat sich nicht auf vorgefundenes veröffentlichtes Material verlassen, sondern hat eigene Nachforschungen angestellt, die mit in den Film eingehen. So bewegt sich dieser fortwährend auf der Grenze zwischen Fiktion und Dokumentation. Der Zuschauer fühlt sich unablässig aufgefordert, mitgeteilte Fakten, Recherchen oder Vermutungen selbst zu überprüfen und nimmt auf eine so unmittelbare Weise am Ablauf der Ereignisse teil, daß man hoffen darf, er nimmt nicht nur eine historische, sondern auch eine politische Lektion mit.

Wie müßig eine Diskussion um Formen und ästhetische Merkmale wird, wenn ein Film aus den Erfahrungen einer Persönlichkeit entstanden ist, wie sehr die Überzeugungskraft eines Films jenseits aller kritischen Kategorien von der Überzeugungskraft des Filmemachers abhängig ist, demonstrierten in Cannes drei junge Filme von alten Meistern, von Fellini, Huston und Hitchcock. Diese Filme, die außer Konkurrenz gezeigt wurden, waren die eigentlichen Ereignisse des Festivals.

„Roma di Fellini" ist ein zweistündiges Panorama der Stadt Rom. Kein Dokumentarfilm, sondern eben Roma di Fellini. Fellinis Rom ist das Rom der kleinen Leute beim abendlichen Essen in den Trattorias, ist das Rom des Luxus und der pompösen Ereignisse, das der Kirche und der Bordelle, des Höllenlärms der Technik und des Staunens vor den Entdeckungen der Frühzeit. Bei Fellini steht das alles so drastisch nebeneinander. Nein, nicht einmal nebeneinander, sondern es gehört zusammen. Sein Film über Rom besteht aus lauter monströsen Tableaux voll gespenstischer Bildeinfälle. Er bringt nichts Neues, nichts Überraschendes; es sind immer dieselben Vorlieben, dieselben Obsessionen, die Haßliebe zur Kirche zum Beispiel. Aber welche ungeheure Bildphantasie entwickelt sich daraus am Thema dieser Stadt! Mag sein, daß „Roma di Fellini" wie ein Rausch ist, ein Film, in dem man untertaucht und dessen Faszination mit seinem Ende erloschen ist. Aber es bleibt die Erinnerung, wenn jemals einem Film etwas Magisches angehaftet hat, dann diesem. Ich mag nicht sagen, dieser Film sei gut, sei wichtig, sei schön – all das ist er auch nicht. Aber er ist auf eine so stürmische Weise persönlich, daß er zu einer der großen Stunden gehört, die man im Kino haben kann.

Ganz anders *John Hustons „Fat City"*. Kein großer, kein auftrumpfender Film, sondern eine kleine, bescheidene Produktion. Ein kleines, bescheidenes Thema auch, ein Thema, das man schon dutzende Male gehabt hat: der alternde Boxer, der einem jungen zum Start verhilft und selbst zu seinem letzten Come-Back antritt. Huston hat nahezu alles Sensationelle ausgespart, das einen solchen Film ausmachen könnte. Ihn interessieren die Menschen, ihre privaten Konflikte und ihre berufliche Manipulierbarkeit. „Fat City" symbolisiert die Sehnsucht nach Angesehenheit, Glück und Wohlstand, ein Ziel, das keiner der beiden Helden erreicht. Hustons Film ist auch kein Film der harten Kritik, der Kritik an der sozialen Lage, am Managertum, am Sensationshunger der Massen; es ist ein überraschend introvertierter Film, der auch noch dann, wenn es in ihm laut zugeht, nach innen zu horchen scheint. „Fat City" ist einer der menschlichsten Filme, den die amerikanische Kino-Industrie seit langem hervorgebracht hat.

Wieder ganz anders *Alfred Hitchcocks „Frenzy"*, der erst am letzten Tag des Festivals gezeigt wurde und auf den alle gespannt warteten. Wie fast alle Hitchcock-Filme ist es ein Film des „suspense", ein Film, in dem das Wie stets die Bedeutsamkeit des Was übertrifft. „Frenzy" folgt Alfred Hitchcocks Tradition, die Spannung seiner Filme nicht aus der Suche nach dem Täter, sondern aus der emotionalen Anteilnahme am Schicksal einer – zumeist selbst etwas zwielichtigen – Person zu beziehen. Hier ist es ein ehemaliger Squadron-Leader der R.A.F., dessen Ehe und Karriere gescheitert sind, der sich als Barmixer durchzubringen versucht, aber auch diesen Job zu Beginn des Films schon verliert. Dieser Richard Blaney ist keine besonders liebenswürdige Figur. Ein Besuch bei seiner Ex-Frau macht deutlich, daß er unhöflich, rabiat und egoistisch sein kann. Aber er ist kein Mörder. Das weiß der Zuschauer; denn er wohnt in aller Ausführlichkeit der Ermordung von Mrs. Blaney bei. Der Täter ist Richards guter Freund Bob, ein Obsthändler auf dem Markt von Covent Garden. Mrs. Blaney ist nicht sein erstes Opfer. Wie vor Jahrzehnten Jack the Ripper ist er als Frauenmörder ein Schrecken Londons geworden. Er erwürgt seine Opfer mit Hilfe von Krawatten, eine unappetitliche Prozedur, die Hitchcock in einer Folge kühler Bilder seinem Publikum nicht erspart. Scotland Yard tappt im Dunklen und verdächtigt auf Grund scheinbar eindeutiger Indizien Richard des Mordes an seiner früheren Frau. Der Krawattenmörder findet ein weiteres Opfer, spielt diesmal bewußt dessen Kleidungsstücke in Richards Reisetasche und denunziert ihn.

Wie in den besten Hitchcock-Filmen konstituiert sich die Handlung erst aus den Zutaten. Sie bestehen bei „Frenzy" aus Hitchcocks sehr persönlicher, sehr ironischer Sicht auf London. Seit 20 Jahren ist dies der erste Film, den er in seiner ehemaligen Geburts-

und Heimatstadt gedreht hat. Seine Beschreibung des heutigen London und seiner Menschen ist von der gleichen liebenswürdigen Bissigkeit, die Hitchcock auch in Gesprächen so gern an den Tag legt. Die Geschichte gewinnt aus ihr die eigentliche Perspektive. Nicht zufällig widmet Hitchcock den Pubs und engen Wohnstraßen, der Kulisse des Themse-Ufers und dem Markt von Covent Garden, den Parks und modernen Hochhäusern so viel Aufmerksamkeit. Die Menschen, die er vorstellt, sind nur in dieser Umgebung denkbar. Er betrachtet sie mit der unverstellten Neugier des Heimgekehrten, mit der Nachsicht des auch in die Schwächen dieser Generation Verliebten, aber auch mit jenem schalkhaften Sarkasmus, der all ihre Fehler bloßlegt. Es ist bezeichnend, daß kein Film Alfred Hitchcocks (außer „Immer Ärger mit Harry") bisher so durchgehend auf Ironie angelegt war wie dieser. Die meisten Hitchcock-Filme enthielten die Ironie als kennzeichnendes Stilmittel, doch ist „Frenzy" einer der wenigen, in dem Ironie zur beherrschenden Perspektive wird. So entwickelt sich in den Atempausen des Krimis eine zweite Ebene, die – nimmt man Hitchcocks Bissigkeit ernster, als sie gemeint ist – eine soziale und psychologische Motivation für die Handlung liefert. Doch wie stets in seinen Filmen (bezeichnend etwa in dem 1948 entstandenen „Cocktail für eine Leiche") Hitchcocks gesellschaftliches Engagement nicht über die Andeutung einer Ursächlichkeit hinausgeht, gestattet er sich auch hier nur den augenzwinkernden Blick auf die angelsächsische Lebensweise. Hitchcock ist und bleibt der große Entertainer; Botschaften hat er nicht zu vermitteln. Oder, wie er es auf seine kauzige Art sagt: „Messages are for Western Union".

Franz Everschor

BESPRECHUNGEN

Staat und Kirche

Die Deutschen Konkordate und Kirchenverträge der Gegenwart. Textausgabe mit den amtlichen Begründungen sowie mit Ergänzungsbestimmungen, vergleichenden Übersichten, Schrifttumshinweisen und einem Sachverzeichnis. Band 2. Hrsg. v. Werner Weber. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971. 244 S. Lw. 64,–.

Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem deutschen Staat-Kirche-Verhältnis ist die vorliegende, allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Sammlung der deutschen Konkordate und Kirchenverträge unentbehrlich. Auch der Praktiker des Staatskirchenrechts wird auf diese Ausgabe angewiesen sein, die neben dem Vertragstext auch die oft sehr umfangreichen Regierungsbegründungen zu den Vertragswerken enthält und so erst ein volles Verständnis des betreffenden Konkordats oder Staatskirchenvertrags möglich macht.

Bereits im Jahr 1962 hat der mit dieser Materie in hervorragendem Maß vertraute Verfasser, Ordinarius für Staatsrecht an der Universität Göttingen, unter dem gleichen Titel einen ersten Band mit den Konkordaten und Kirchenverträgen publiziert, die zu jenem Zeitpunkt bestanden. Der Band I enthält u. a. das Reichskonkordat (1933), das Bayerische (1924), Preußische (1929) und Badische (1932) Konkordat und den Bayerischen (1924), Pfälzischen (1924), Preußischen (1931), Badischen (1932), Niedersächsischen (1955), Schleswig-Holsteinischen (1957), Lippischen (1958/1959) und Hessischen (1960) Kirchenvertrag mit der Evangelischen Kirche. Der vorliegende Band II bringt die selbst den Fachmann überraschende große Zahl der im Zeitraum von 1962 bis 1971 abgeschlossenen Staatskirchenverträge, Vereinbarungen, Änderungsverträge, Ergänzungsverträge und Zusatzabkommen. In diesem Band finden sich das Niedersächsische Konkordat vom 26. 2. 1965, der Ergänzungsvertrag vom 4. 3. 1965 zum Vertrag des Landes Niedersachsen mit den Evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen vom 19. 3. 1955 (Loccumer Vertrag) sowie der Vertrag des Landes Rheinland-Pfalz mit den Evangelischen Landeskirchen in Rheinland-Pfalz nebst Schlußprotokoll vom 31. 3. 1962. Ein beträchtlicher Teil der insgesamt 69 Dokumente des Bandes II betrifft den Schul- und Hochschulbereich, wie z. B. die Errichtung der Evangelisch-Theologischen Fakultät an der Universität München oder der Katholisch-Theologischen Fakultäten bzw. Fachbereiche an den Universitäten Regensburg und Augsburg.

Für den wissenschaftlichen und praktischen Gebrauch verdient dieser Band gegenüber preisgünstigeren Textausgaben von Staatskirchenverträgen entschieden den Vorzug. Er enthält am Schluß ein in dieser Perfektion selten anzutreffendes „Sachverzeichnis zu Band I und II", mit dessen Hilfe die Fülle der in den beiden Bänden enthaltenen Materien und Details mühelos aufgefunden werden kann.

Der Band ist nicht zuletzt auch ein eindrucksvoller Beweis für die Richtigkeit der These, daß der Staatskirchenvertrag das am besten geeignete Mittel darstellt, um schwebende Fragen im Grenzbereich zwischen Staat und Kirche dauerhaft zu regeln und dadurch den für beide Institutionen notwendigen Frieden zu gewährleisten. *J. Listl SJ*

Kirchengeschichte

BENZ, Ernst: *Wittenberg und Byzanz.* Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche. 2. Aufl. mit neuem Vorwort. München: Fink 1971. 288 S., 11 Abb. Lw. 38,–.

Diese Sammlung von Essays zur Frühgeschichte der Beziehungen zwischen Reformation (Luthertum) und Orthodoxie (im griechischen und südslawischen Raum) ist nicht nur in sich gut dokumentiert, sondern bietet zugleich eine wertvolle Ergänzung und Vorgeschichte zum Briefwechsel zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und den Tübinger Theologen (1573–1581), der in einer bis heute nicht überholten Form die hermeneutischen Probleme zwischen den beiden Konfessionen deutlich machte (vgl. Wort und Mysterium, Witten 1958). Unter anderem werden die griechische Übersetzung der Confessio Augustana sowie eine neue slawische Bibelübersetzung von reformatorischer Seite behandelt. – Wenn sich heute auch die sachlichen Probleme zwischen den beiden Konfessionen entscheidend gewandelt haben, so sind doch die beiderseitigen Schwierigkeiten, den andern in seiner Denkweise und Mentalität zu verstehen, über die Jahrhunderte im wesentlichen die gleichen geblieben. Darin liegt der Wert dieses geschichtlichen Rückblicks auch für die heutige ökumenische Situation.

G. Podskalsky SJ

FOREVILLE, Raymonde: *Lateran I–IV.* Mainz: Matthias Grünewald 1970. 522 S. (Geschichte der ökumenischen Konzilien. 6.) Lw. 48,–.

Von der in französischer und deutscher Sprache erscheinenden, auf 12 Bände veranschlagten „Geschichte der ökumenischen Konzilien" liegt nun für den deutschsprachigen Bereich der von Frau Raymonde Foreville verfaßte Band über die vier großen Laterankonzilien des 11. und 12. Jahrhunderts vor. Foreville, Professorin für Kirchen- und Rechtsgeschichte an der Universität Caen, ist als Mitarbeiterin an der vielbändigen „Histoire de l'Eglise" und aufgrund ihrer wissenschaftlichen Publikationen für diese Aufgabe bestens ausgewiesen.

Die Laterankonzilien I–IV werden mit Recht päpstliche Generalkonzilien genannt, denn sie waren päpstliche Konzilien im strengen Sinn des Worts und beschränkten sich, nachdem die „Blutzirkulation" zwischen der römisch-lateinischen und der byzantinisch-griechischen Kirche unterbrochen war, auf den abendländischen Raum. Damit erhebt sich die Frage nach der Ökumenizität dieser Generalkonzilien. Foreville bietet in ihrer etwas knappen Einleitung „Kirchliche Strukturen und ökumenisches Konzil" (11–26) folgende Lösung an: „Erfolg oder Mißerfolg dieser Generalkonzilien entschieden über ihre Bedeutung und im Urteil der Geschichte schließlich über die Anerkennung ihrer Ökumenizität innerhalb der lateinischen Kirche" (25). Dies dürfte dem geschichtlichen Befund entsprechen, wenn man bedenkt, daß die heute gebräuchliche Zählung der ökumenischen Konzilien zuerst bei Robert Bellarmin († 1621) begegnet.

Während dem 1. Laterankonzil (1123) mit dem Investiturstreit und dem 2. Laterankonzil (1139) mit dem Papstschisma (Innozenz II. – Anaklet II.) spezielle Probleme gestellt waren, befaßte sich das Lateranum III, wie an den 26 Dekreten zu ersehen ist, mit zahlreichen Fragen, angefangen von Bestimmungen zur Papst- und Bischofswahl bis zum Vorgehen gegen Juden und Sarazenen. Den Höhepunkt des Bands bildet das 4. Laterankonzil (1215) mit seinen 71 Dekreten. Eine fortgeschrittene Theologie und Kanonistik zeitigten in dem Glaubensbekenntnis, das eigentlich einen theologischen Traktat darstellt, und in einer detaillierten Gesetzgebung ihre ersten, für Jahrhunderte bleibenden Früchte.

Die Autorin behandelt die Konzilien nicht als in sich abgeschlossene Vorgänge, sondern schildert das bisweilen recht komplexe Konzilsgeschehen im Kontext der allgemeinen Geschichte. Deswegen sind Kapitel wie „Das Schicksal der Reform zwischen zwei Schismen (1139–1159)", „Der Kampf zwischen

Sacerdotium und Imperium (1159–1177)" oder „Vom Lateranum III zum Lateranum IV" zum besseren Verständnis des historischen Zusammenhangs dazwischengeschaltet.

Auch dieser Band bietet, wie die früheren, die für die einzelnen Konzilien wichtigen Texte in einer zuverlässigen deutschen Übersetzung. Unverständlich und störend aber bleibt, daß die Texte zu den ersten drei Konzilien vor der Darstellung und den Texten des Lateranum IV stehen. Es hätte sich empfohlen, sämtliche Texte der vier Konzilien nacheinander abzudrucken. – Dankbar ist der Leser für die Listen der Konzilsväter des Lateranum III und des Lateranum IV, für die Zeittafel, für die wertvollen bibliographischen Hinweise und für das exakt angelegte Namens- und Sachregister.

Die Darstellung fasziniert nicht nur wegen ihrer erstaunlichen Gelehrsamkeit, sondern auch wegen ihrer lebendigen Sprache. Wer diese Geschichte liest, ahnt etwas von der Geschichtlichkeit der Kirche und profitiert nicht wenig für die Lösung mancher Probleme, denen die Kirche heute gegenübersteht. *G. Denzler*

Philosophie

Splett, Jörg: *Die Rede vom Heiligen.* Freiburg: Alber 1971. 370 S. Kart. 38,–.

Das Stichwort „religiöse Erfahrung" pflegt Mißtrauen auszulösen. Von einer bloß äußeren Beschreibung religiöser Phänomene abgesehen, ist man spontan geneigt, nur die „entlarvende" Reduktion derartiger „Erfahrungen" auf „Menschliches Allzumenschliches" für wissenschaftlich zu halten. Dagegen macht J. Splett überzeugend und klar die unauflösliche Eigenart des Religiösen geltend. Es geht ihm dabei nicht so sehr um die phänomenologische Heraushebung etwa anhand der religiösen Symbolik oder des religiösen Geschehens. Sein Anliegen ist eher ein systematisches: nämlich aufzuzeigen, daß der Mensch in einer radikal durchgeführten Selbstreflexion in den „Raum" einer Offenheit und Unbedingtheit vorstößt, die religiöse Ehrfurcht von ihm verlangt. Artikuliert sich diese Erfahrung, dann ist ihr Grundwort „das Heilige".

Im ersten Teil des Buchs werden einige wichtige religionsphilosophische Entwürfe dieses Jahrhunderts referiert. Gemeinsam ist diesen Entwürfen der Versuch, genau den menschlichen Grundbezug in seiner Eigenart herauszuarbeiten, den die Rede vom Heiligen meint. Ein paar Andeutungen zu diesem Referat müssen genügen: Bei W. Windelband ist das Heilige der Inbegriff aller sittlichen Normen, bei R. Otto – durch den der Begriff des Heiligen in der Religionswissenschaft Verbreitung fand – das „mysterium tremendum und fascinosum". Scheler sieht in ihm das „summum bonum", den Ursprung des Heil-Gewährenden. J. Hessen hat besonders die Gedanken Ottos aufgenommen und sie in katholischer Sicht verarbeitet. Ausgangspunkt für P. Tillich ist die Erfahrung der Abgründigkeit des Seins am endlichen Seienden. Die hier aufbrechende Dialektik von Nähe und Ferne des Heiligen vermittelt der Begriff des Symbols. Beim späten Heidegger meint das Heilige die Offenbarkeit des Seienden, das „es gibt" der Dinge. Welte und seine Schüler versuchen das Heilige in seinem Selbstand und in seiner Personalität zur Geltung zu bringen.

Im Kapitel „Zusammenschau" wird das Gesagte in einer reflektierten Gesamtaussage zusammengefaßt: Die Rede vom Heiligen ist prinzipiell-radikale Selbstreflexion auf die Erfahrung unbedingten Betroffenseins. Je nach der konkreten Gestalt dieser Erfahrung artikuliert sich die Reflexion. Abschließend setzt sich Splett mit Einwänden auseinander, die von den verschiedensten Seiten gegen die Rede vom Heiligen erhoben werden. Er erreicht damit eine Entfaltung und Verdeutlichung seiner Position: Das unbedingte Betroffensein wird einerseits als richtend, zugleich aber auch als vergebend und Hoffnung ge-

während erfahren. Das „Woher" dieses Betroffenseins kann daher nur als ursprüngliche, dem Menschen sich zuwendende (und ihn dadurch zu sich selbst befreiende) Freiheit gedacht werden. Diese Zuwendung des Heiligen bedeutet aber zugleich Entzug, seine Nähe Ferne. Es – oder jetzt genauer: er – wird erfahren als „interior intimo meo" und „superior summo meo" ineins.

Obwohl man dieses Buch nicht gerade eine leichte Lektüre nennen kann, ist es doch nicht nur für Spezialisten geeignet. Die Frage nach einem verantworteten Reden über religiöse Erfahrung dürfte auch für ein breiteres Publikum interessant sein.

J. Schmidt SJ

PEURSEN, C. A. van: *Wirklichkeit als Ereignis.* Eine deiktische Ontologie. Freiburg: Alber 1971. 249 S. Kart. 28,–.

Der Leidener Ordinarius für Philosophie ist deutschen Lesern durch sein oft herangezogenes Buch „Leib, Seele, Geist" von 1959 bekannt geworden. Vor drei Jahren erschien als Taschenbuch „Phänomenologie und analytische Philosophie", und mit diesem Titel kann sein Denken überhaupt, auch die vorliegende Untersuchung, charakterisiert werden. In die fruchtbare Konfrontation kontinentaler und angelsächsischer Methodik gestellt, arbeitet Peursen überzeugend heraus, daß der positivistische Glaube an „reine Tatsachen" nicht nur angesichts der philosophischen Tradition eine Verarmung bedeutet, sondern gerade die moderne Wissenschaft nicht zu begründen vermag. Tatsachen sind Aspekte von Ereignissen; Ereignisse aber sind, was sie sind, durch die konkrete Bedeutung, die sie für bestimmte Menschen haben. Und diese Bedeutung ist, statt theoretisch-faktisch, erstlich wertbestimmt. Tatsachen sind nicht das erste, kein subjekt-unabhängiges An-Sich, sondern sind Schemata jener (Gesamt-) Wirklichkeit, die es eben nur als Ereignis gibt: als das Ereignis des „explosiven" Aufeinandertreffens von Person und Realität. Je nach dem Hinblick dieser Schematisierung entstehen die Tatsachen und Tatsachenkomplexe, die „Weltbilder" der verschiedenen Realwissenschaften.

Mit dieser Absage an den Positivismus wendet sich Peursen aber zugleich gegen ein objektivistisch-ungeschichtliches „meta-physisches" Wesensdenken. Er wendet sich gegen jene „Metaphysik", die sich nicht selten hinter der Bekämpfung der metaphysischen Tradition verbirgt: gegen eine Zerreißung der Wirklichkeit in Subjektivität und Objektivität, die das „An-Sich" zwar nicht als höheren, nur der Spekulation zugänglichen Ideenkosmos, aber doch als eine dem natürlichen Menschen unzugängliche, nur dem registrierenden Gerät eröffnete Weltdimension versteht, also nun wirklich als „Hinterwelt".

Obwohl derart antimetaphysisch, ist der Einsatz beim Ereignis gleichwohl nicht antiontologisch. Nur hat die zu erarbeitende Ontologie „aufzeigend" zu sein. Die personale, verantwortliche Entscheidung in der jeweiligen Situation legt sich in der ihr abgeforderten Selbstinterpretation auch als theoretischer Horizontentwurf aus. Tatsachenbeschreibung, Theoriebildung und deren Reflexion sind unerläßliche Komponenten eines Verhaltens, das zuletzt eine Antwort auf die Fraglichkeit der Gesamtsituation des Menschen ist: „Der Mensch ist der Dolmetscher des Geschehens, seine Verhaltensmuster bilden eine Hermeneutik des Kosmos" (248). Indem er aber den Kosmos (wertend, tätig) interpretiert, gibt er sich – findet er: seinen eigenen Namen.

J. Splett

GELDSETZER, Lutz: *Allgemeine Bücher- und Institutionskunde.* Freiburg: Alber 1971. 212 S. (Kolleg Philosophie.) Kart. 14,–.

Wie es im Vorwort mit Recht heißt, macht sich auf dem deutschen Büchermarkt „seit langem das Fehlen einer handlichen Literatur- und Quellenkunde für das Studium der Philosophie bemerkbar" (5). Diese Aufgabe wird von dem Buch Geldsetzers vorzüglich erfüllt. Der Verfasser berichtet über die Geschichte und die heutigen Strukturen unserer Universitäten, ihre Lehrkörper und Einrich-

tungen. Er gibt einen ausführlichen, kritisch kommentierten Überblick über die bibliographischen Hilfsmittel für das Studium der Philosophie aus dem In- und Ausland. Was fehlt, ist eine Empfehlung von Einführungswerken für den Anfänger. Man darf hoffen, daß das in dem geplanten speziellen Teil folgen wird, in dem „die ‚Architektonik' der Philosophie unter systematischem wie historischem Aspekt zur Geltung gelangen" soll (6). Da das Buch in einer philosophischen Reihe erscheint, hätten auch einige philosophische Fakultäten und ihre Ausstattung dargestellt werden sollen. In seinem „Studienplan-Beispiel Philosophie" (190) beschränkt sich der Verfasser auf das Angebot und die Möglichkeiten an der Universität Düsseldorf. Einen solchen gut gegliederten Studiengang wird man aber an vielen deutschen Universitäten gar nicht absolvieren können. Als Anregung für den Aufbau des eigenen Philosophiestudiums kann das Beispiel aber vielen Studenten nützen.

W. Happel SJ

ZU DIESEM HEFT

Der heute auch in der Kirche herrschende geistige Pluralismus führt häufig zu Konflikten zwischen der amtlichen Lehre der Kirche und der Überzeugung des einzelnen. KARL RAHNER untersucht diese Situation. Er zeigt, daß Differenzen zwischen dem Glauben des einzelnen und der Lehre der Kirche unvermeidbar sind. Der Katholik habe diesen oft schmerzenden und bedrohlichen Pluralismus in seinem geistigen Dasein zu sehen und unbefangen auszuhalten.

Presse und die öffentlichen Medien fragen heute, wo sie von Schuld sprechen, zumeist nach den Schuldigen. Personales Schuldbewußtsein, das wahrscheinlich unabdingbar religiösen Charakter hat, wird öffentlich verdrängt. Die Sinnfrage, die freilich von der Schuldfrage nicht getrennt werden kann, hat sich heute in den Vordergrund geschoben. Wie erscheint das Phänomen des Bösen und der Schuld in der zeitgenössischen Literatur? Der Aufsatz von PAUL KONRAD KURZ versucht, in thematischer Gliederung wichtige Aspekte darzustellen.

Der 1890 gegründete „Volksverein für das katholische Deutschland" spielte in der Geschichte der christlich-sozialen Bewegung eine bedeutsame Rolle. Vor allem in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg – 1914 erreichte die Mitgliederzahl den Höchststand von 800 000 – gelang es ihm, die deutschen Katholiken an die moderne Gesellschaft, den modernen Staat und die soziale Problematik heranzuführen. Durch seine Bildungsarbeit und sein Schrifttum hat er die Haltung des katholischen Volksteils in Fragen des staatlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens maßgebend geprägt. OSWALD VON NELL-BREUNING, der in seinem Beitrag die Geschichte und die Arbeit des Volksvereins darstellt, gehört zu den wenigen, die den Volksverein in seiner großen Zeit noch gekannt haben.

In der Sowjetunion war die Soziologie aus ideologischen Gründen seit dem Beginn der Stalinzeit verpönt. In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre wurde die empirische Sozialforschung langsam wiederaufgenommen. JOSEF MACHA, Professor für Soziologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, fragt nach der Beziehung der empirischen Sozialforschung zur Geschichtsphilosophie des historischen Materialismus und nach der Chance einer ideologiefreien Soziologie in der Sowjetunion.

Erneuerung der Kirche

Wir alle wissen, daß die Kirche von heute in einer Anfechtung steht, man kann auch sagen: in einer Krise. Krise bedeutet ein Zweifaches. Sie besagt etwas, was zum Leben drängt, aber noch nicht aufgebrochen und zur Reife gekommen ist. Krise besagt aber immer auch Bedrohung, also etwas, was das Bestehende und Aufbrechende töten oder verfälschen kann. Die Kirche selber hat diesen Aufbruch im Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet, und sie hat bis heute davon nichts zurückgenommen, auch wenn es im Vollzug dieses Erneuerungswillens gelegentlich zu Mißverständnissen und Spannungen kommt. Es kommt entscheidend darauf an, daß das, was in dieser Krise zum Leben drängt, was Entfaltung und Reife ist, unterstützt und gefördert wird. Das ist eine wesentliche Aufgabe jedes einzelnen, weil es eine wesentliche Aufgabe der Kirche ist. Und es kommt ebenso darauf an, daß wir das entschieden vermeiden und verhindern, was den echten Aufbruch in der Kirche tötet oder verfälscht. Ich weiß, daß es im konkreten Fall nicht immer leicht ist, das Aufbauende vom Zerstörenden zu unterscheiden, das Wachstum von leichtsinniger Zerstörung. Hier braucht es in der Kirche heute mehr denn je das, was Ignatius von Loyola als „Unterscheidung der Geister" bezeichnet hat.

Manche zeichnen ein pessimistisches Bild. Ich selber bin absolut nicht pessimistisch, aber ich appelliere heute mehr denn je an die Verantwortung für die Kirche. Hinter allem muß die Liebe zu dieser Kirche stehen. Wir können außerhalb der Kirche und gegen sie keine wirkliche Erneuerung betreiben. Das heißt auch, daß sich jedes Bemühen um Erneuerung von dem Geist leiten lassen muß, der der Kirche verheißen ist und von dem sie lebt.

Das Wunder der Geistsendung bestand nicht in einer theoretischen Einsicht, in der Lösung wissenschaftlicher Zweifel. Die Schrift formuliert den Grundgedanken so: „Sie gingen hinaus und verkündeten die Großtaten Gottes." Diese Einsicht erscheint mir fundamental. Wir dürfen in der Welt von heute, die voll von Not und Ungerechtigkeit ist, unsere besten Kräfte nicht dafür verwenden, uns selber zu suchen und unser persönliches Gleichgewicht zu pflegen. Auch nicht in der Kirche. Wir haben eine Botschaft an die Menschen zu bringen und gerade zu jenen, die sie am meisten brauchen. Und wir haben diese Botschaft nicht zuerst durch schöne Worte, sondern durch das Zeugnis der Tat glaubwürdig zu machen.

Zu diesem Zeugnis der Tat sind wir heute in besonderer Weise aufgerufen. Die Mehrheit der Menschen, vor allem in den wirtschaftlich fortschrittlichen Ländern, sind sich keineswegs hinreichend bewußt, in welchen menschenunwürdigen Bedingungen

viele Millionen heute leben müssen. Und sie sind sich ebenfalls nicht hinreichend bewußt der Verantwortung, die sie für dieses Unrecht tragen, und der Notwendigkeit des eigenen Bewußtseinswandels, damit diese Lage verändert werden kann.

Ich brauche diese Situation nicht erst lange zu erklären. Wir machen uns heute viele Gedanken, wie wir den Menschen für das Jahr 2000 vorbereiten sollen, wie er mit dem wachsenden Wohlstand zurechtkommt und wie er im zwischenmenschlichen Leben toleranter sein kann. Wir beschäftigen uns mit seiner Freizeit und überlegen, wie er das Problem der Umweltverschmutzung meistern soll. Das alles sind Ziele der Erziehung und der Bewußtseinsbildung. Aber darüber hinaus muß ganz wesentlich die Weckung der Verantwortung für die großen Anliegen der Menschheit kommen. Und das gar nicht zuerst aus dem Grund, weil wir auf weite Sicht gesehen unsere eigenen Probleme nicht mehr lösen können, wenn wir uns nicht gleichzeitig um die Lösung der Menschheitsprobleme kümmern. Der Hauptgrund liegt tiefer: Am Einsatz für die großen Anliegen der Dritten Welt entscheidet sich letztlich die Glaubwürdigkeit unserer religiösen Grundhaltung. Wer die Botschaft Christi ernst nimmt, muß sich diesen Aufgaben stellen. Ich glaube, daß diese Dimension der weltweiten Verantwortung wesentlich dazu beitragen könnte, uns aus einer zu starken Introversion herauszuführen.

In seiner Abschiedsrede spricht Christus davon, daß der Geist Gottes Zeugnis für ihn ablegen werde, daß er den im Glauben Verunsicherten das Christusgeheimnis erschließen werde. Mehr denn je sind wir heute auf der Suche nach dem Christusgeheimnis. Wir sind dankbar, daß die moderne Bibelwissenschaft und die geschichtliche Forschung uns neue Zugänge erschlossen haben. Sie können uns wesentlich helfen, Christus in seinem ganzen Reichtum tiefer zu erfassen. Aber eines muß bei all dieser Suche klar sein: Das Christusgeheimnis kann weder durch geschichtliche Methoden noch durch soziologische Analysen erklärt werden. Das Christusgeheimnis kann letztlich nur im Heiligen Geist, das heißt: im Glauben erfaßt werden. Möge dieser Geist Gottes in diesen schwierigen Tagen seiner Kirche in besonderer Weise geschenkt werden!

Pedro Arrupe SJ

Elisabeth von der Lieth

Frau und Kirche heute

Der Abschied von einem Leitbild

„Frau und Kirche heute" ist ein heikles Thema: emotional aufgeladen, affektiv besetzt, schwer rationalisierbar, weil fast immer existentielle Betroffenheit im Spiel ist – bei Schreibern wie bei Lesern. Dennoch scheint es sinnvoll, dieses Thema immer wieder aufzugreifen. Es gehört in den großen Fragenkomplex, den das 2. Vatikanum aufgeworfen, aber nicht mehr beantwortet hat, wohl auch nicht beantworten konnte. Man darf von einer Kirche, deren missionarische Tätigkeit auf höchst unterschiedliche kulturelle und anthropologische Voraussetzung trifft, nicht erwarten, daß sie rasch eine Formel findet, die allen und allem gerecht wird. Man darf es erst recht nicht erwarten, daß sie das Bild der emanzipierten Frau, wie es in den fortgeschrittenen Industrienationen entwickelt werden konnte, einfach zu ihrem Leitbild macht. Man muß der Kirche auch zugestehen, daß sie heute noch andere und brennendere Sorgen hat als die ungelöste Frauenfrage, daß sie also nicht alle theologische und pastorale Kraft für die Lösung dieser Frage verbrauchen kann. Man muß schließlich zugeben, daß auch in unserer Gesellschaft keineswegs alle Frauen unter einer an einem veralteten Leitbild orientierten pastoralen Praxis leiden. Aber man muß andererseits denjenigen Frauen, die sich mit diesem Leitbild nicht mehr identifizieren und mit der daraus resultierenden Pastoral nicht mehr abfinden können, zugestehen, daß sie sich zu Wort melden.

Im folgenden soll daher die Rede sein vom tradierten kirchlichen Leitbild der Frau, von der Notwendigkeit seiner Veränderung, von Zeichen der Beharrung und der Veränderung in der Kirche, von der Auseinandersetzung der Frauen mit dem tradierten Leitbild, von der Rückwirkung kirchlicher Wertsetzung auf die gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen und von der Leistung der Kirche für die Selbstfindung der Frau. Außer Betracht bleiben muß dabei die Ordensfrau. Ihre Probleme decken sich nur zum kleinen Teil mit den Problemen der Frau in der Welt; deshalb können sie auch nur von Ordensfrauen artikuliert werden.

Wenn wir uns auf „Frau und Kirche" einlassen, beschreiben wir kein statisches Gebilde, sondern einen Prozeß. Dieser Prozeß verläuft nicht überall gleich dynamisch. Wir können Phasenverschiebungen beobachten, hemmende oder treibende Faktoren. Wir müssen vor allem sehen, daß es sich um einen Prozeß der Bewußtseinsbildung handelt, der sich also einer genauen Analyse widersetzt. Es können allenfalls einige Symptome deutlich gemacht werden, die Rückschlüsse auf die Dynamik des Prozesses zulassen.

Daß heute über dieses Thema geredet, geschrieben, nachgedacht wird, ist selbst ein Symptom. Es gibt kein Problem „Mann und Kirche heute", es gibt allenfalls Probleme, die einzelne Männer in und mit der Kirche haben und die dadurch entstehen, daß der einzelne etwas sagt, tut, schreibt, was gegen die Kirche gerichtet ist, nicht aber dadurch, daß er ein Mann ist. Nicht das Geschlecht steht zur Debatte, sondern die Individualität, die sich in einzelnen Handlungen konkretisiert. Daß das Problem „Kirche" für Mann und Frau verschieden gelagert ist, hat vielerlei Gründe – historische, sozialgeschichtliche, kulturanthropologische; sie lassen sich darauf zurückführen, daß die Kirche die Entfaltung und damit Veränderung des Mannes durch die wissenschaftliche, wirtschaftliche, technische Entwicklung akzeptiert hat, wenn auch oft mit erheblicher Verspätung und nicht ohne Kämpfe. Aber das „Macht euch die Erde untertan!" hat letztlich doch die Freisetzung männlicher Energie und die Differenzierung konkreter Lebensvollzüge ermöglicht. Die Frau ist durch Jahrhunderte hindurch von dieser Entwicklung weitgehend ausgeschlossen gewesen, zumindest was deren aktive Steuerung anbelangt, und ihre Antwort auf die gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit erfolgt immer noch nicht deutlich und mutig genug. Dafür gibt es mehrere Ursachen; *eine* liegt mit Sicherheit in einem allzu langen und allzu rigiden Beharren der Kirche auf einem statischen Leitbild von der Frau.

Das tradierte kirchliche Leitbild der Frau

Zum kirchlichen Leitbild der Frau hat die Bibel das Rohmaterial geliefert, dieses Rohmaterial haben Kirchenväter, Philosophen, Theologen bearbeitet, es ist von Frauen ergänzt worden, sei es, daß sie durch ihre konkrete Existenz die Interpreten nötigen, einen neuen Pinselstrich an das Leitbild zu wagen, sei es, daß sie mit eigenen literarischen Beiträgen dieses Leitbild aus ihrer Sicht interpretieren. Das Rohmaterial, das die Bibel liefert, sind die Aussagen über Eva und Maria. Diese beiden Frauen gehen als Archetypen in das Bewußtsein ihrer Zeit ein, verschmelzen mit den Normen der herrschenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, die den jeweiligen Kulturkreis bestimmen, werden aus diesem Bewußtsein interpretiert und zu einem Leitbild stilisiert. Es ist interessant zu sehen, welche biblischen Aussagen jeweils bestimmend wurden. Eva begegnet uns im Schöpfungsbericht, der ja zwei Berichte zu einem verbindet. Der bekanntere, weil bildhaft-anschaulichere ist der Bericht von der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams. Der zweite ist abstrakter und gipfelt in der Aussage: „Und Gott schuf den Menschen sich zum Bild, zum Bild Gottes schuf er ihn. Und er schuf ihn als Mann und als Frau." Wenn man in diesen Berichten die Aussage, daß Adam als erster geschaffen wurde, nicht überinterpretiert, dann enthält der Schöpfungsbericht keinen Anhaltspunkt für die Verschiedenwertigkeit der Geschlechter oder gar für die Unterwerfung der Frau unter den Mann. Im Gegenteil: erst Mann und Frau zusammen machen den Menschen aus. Adam ist ebenso ergänzungs-

bedürftig wie Eva. Der Bericht vom Sündenfall verschiebt den Akzent insofern, als die Schlange Eva versucht, Eva der Versuchung nicht widersteht, von der verbotenen Frucht ißt, auch dem Adam zu essen gibt, der gleichfalls nicht widersteht, und so werden beide schuldig. Die spätere Interpretation des Berichts hat den Akzent noch mehr verschoben: Ursprung der Versuchung ist nicht sosehr die Schlange wie Eva, Adam ist nicht sosehr der aus eigener Freiheit Ungehorsame denn Opfer der Verführung, und so schrumpft der ganze großartige und tiefgründige Bericht von der Erschaffung und dem Fall des Menschen ein auf die Frau als Urbild der Verführung.

Dieses negativ aufgeladene Bild von der Frau wird nun im Alten Testament eingeschmolzen in die kulturanthropologischen Grundmuster der patriarchalischen Nomaden- und Hirtenkultur. Die Frau ist Eigentum des Mannes, seiner Gewalt untertan wie die Kinder und das Gesinde. Ihr Wert bemißt sich ausschließlich nach ihrer Fähigkeit, Söhne zu gebären. Sie kann verstoßen werden, wenn sie unfruchtbar ist. Sie muß Nebenfrauen dulden. Sie kann durch einen einfachen Scheidebrief, den der Mann auch aus nichtigen Gründen ausstellen kann, zu ihrem Vater zurückgeschickt werden. Sie muß zur Leviratsehe bereit sein, wenn ihr Mann stirbt, ohne daß aus der Ehe Kinder hervorgegangen sind. Sie ist ausgeschlossen von allen öffentlichen und kultischen Diensten. Uns ist ein jüdisches Gebet überliefert, in dem der Mann sein Gebet mit einem Dank an Gott beginnt, der ihn als Mann und nicht als Frau erschaffen hat[1]. Wohl kennt auch das Alte Testament Frauengestalten, die an Sittlichkeit und Charakterstärke ihre Männer übertrafen, kennt die prophetische Gabe auch bei der Frau; aber das konkrete Leben der alttestamentlichen Frau vollzog sich in einer männlich geprägten Gesellschaftsordnung.

Von diesem Hintergrund her muß es wie eine Revolution gewirkt haben, daß Jesu Umgang mit den Frauen mit der bisherigen Sitte brach. Sein unbefangener Umgang mit Frauen aller sozialen Abstufungen bis hinunter zur Dirne, seine Interpretation des 6. Gebots, seine Worte über die Unauflöslichkeit der Ehe befreien die Frau aus dem Besitzverhältnis zum Mann und proklamieren ihre personale Würde. Die harten Worte seiner Mutter gegenüber (Mk 3, 31–35; Joh 2, 4) bedeuten nicht sosehr eine Zurücksetzung der Frau als ein Hinweis auf das Eigengewicht seiner Sendung gegenüber den Ansprüchen der Welt. Unter den letzten Worten am Kreuz, die uns überliefert sind, gilt eines der Sorge für seine Mutter. Maria und Martha, Maria Magdalena, die Frauen, die Jesus heilte, die weinenden Frauen am Ölberg, die Witwe von Naim, die Tochter des Jairus, sie alle sind Zeugnis dafür, daß Jesus die Frauen ebenso ernst nahm wie den Mann, daß er in ihr nicht die Verführerin sah, vor der man sich zu hüten hatte, sondern das Kind Gottes, das zu retten er gekommen war. In allen vier Evangelien findet sich nicht eine Stelle, die darauf hindeutet, daß Jesus die Frau geringer geachtet hätte als den Mann.

[1] M. Daly, Kirche, Frau und Sexus (Olten, Freiburg 1970) 44. Reiches Material für das Thema des ganzen Aufsatzes, vor allem aus der Tradition, findet sich in: H. van der Meer, Priestertum der Frau? (Freiburg 1969).

Aber schon bei Paulus verschiebt sich das Bild. Zwar schreibt er Gal 3, 28: „Da gibt es nicht mehr ... Mann und Frau. Denn ihr alle seid einer in Christus Jesus." Er übernimmt Jesu Ehevorstellung und spricht von der Ehe als dem großen Gottgeheimnis. Die Männer ermahnt er, ihre Frauen zu lieben und auf sie Rücksicht zu nehmen. Er zählt auch Frauen zu seinen Mitarbeiterinnen im Dienst an den Gemeinden; aber die Stellen in seinen Briefen, in denen er die altjüdische Tradition der Diskriminierung der Frau kritiklos übernimmt, sind zu bekannt, als daß sie hier einzeln zitiert werden müßten. Da ihm aus der zeitgenössischen griechischen Philosophie keine Korrektur erwuchs, da die kulturellen und sozialen Gegebenheiten es nicht erleichterten, aus Jesu Frauenbild reale Konsequenzen zu ziehen, blieb zunächst die Minderbewertung der Frau, ihre Unterordnung unter den Mann, ihr Verzicht auf eine eigenständige Existenz leitende Wertvorstellung auch der nachpaulinischen Theologie und wird bei Augustin verschärft, wobei zeitgenössische Philosophie und persönliche Erfahrungen Augustins sich gegenseitig im negativen Bild der Frau bestärken. Dieses Bild wird auch in den folgenden Jahrhunderten nicht korrigiert und erfährt durch Thomas von Aquin abermals eine Verschärfung ins Negative. Elemente aristotelischer Philosophie und ungenügende Kenntnis biologischer Tatbestände sind für seine Beschreibung der Frau konstitutiv und für die folgenden Jahrhunderte repräsentativ.

Die Tatsache, daß Frauen in der Zeit der Christenverfolgung ebenso glaubensstark und todesmutig wie Männer sich gezeigt hatten, finden ihren Niederschlag zwar in manchen Schriften der Kirchenväter, aber gleichsam nur im Nebensatz. Ein neues Leitbild wird daraus nicht, ebensowenig wie aus der Diakonissin, deren Amt in der Urkirche nicht weiterentwickelt wurde, sondern abbricht. Ein neues Leitbild entsteht erst, als die frühe Kirche Maria, die Mutter des Herrn, entdeckt und daran geht, die spärlichen Aussagen, die sich im Neuen Testament über sie finden, zu interpretieren. Die einzelnen Epochen der abendländischen Kirchengeschichte haben dem Bild Mariens je verschiedene Züge aufgeprägt: Maria, die Mutter; Maria, die Jungfrau; Maria, Zuflucht der Sünder; Maria, die Mittlerin, ja Miterlöserin; Maria, das Urbild der Kirche. Eine besondere Rolle bei der Prägung eines neuen Leitbilds hat die Jungfräulichkeit Mariens gespielt. Die naive Gleichsetzung von „Jungfräulichkeit" und „Reinheit" aber diente eher der Abwertung der Ehe als der Aufwertung der Frau. Die mühsamen Versuche der Kirchenväter, die Ehe als christlichen Stand zu begreifen und positiv zu werten, zeigen, welche Mißdeutungen und Mißverständnisse sich aus der Jungfräulichkeit Mariens ergeben konnten. Die Erkenntnis, daß die Jungfrauengeburt „nicht ein Kapitel Askese, sondern Gnadentheologie"[2] ist, hat zwar Eingang in das theologische Denken gefunden, aber aus Lk 1, 35 und Joh 1, 13 sind keine theologischen Konsequenzen für die Stellung der Frau gezogen worden. Der Hinweis darauf, daß Maria dem Willen des Mannes entzogen wird, daß sie Mutter wird unter ausdrücklichem Ausschluß eines irdischen Vaters, ist in der frühen Theologie nicht konse-

[2] J. Ratzinger, Einführung in das Christentum (München 1968) 222–230.

quent genug bedacht worden; sonst hätte die prinzipielle Unterordnung der Frau unter den Mann nicht so ausschließlich erkenntnisleitendes Interesse bei der Abfassung des kanonischen Rechts und bei der Ausprägung eines kirchlichen Leitbilds sein können.

Die geistesgeschichtliche Entwicklung des Abendlands geht nicht spurlos am kirchlichen Bild von der Frau vorüber. Die besondere Stellung Mariens in der Heilsgeschichte wird in der mittelalterlichen Theologie durchaus erkannt und führt zu einer differenzierteren Sicht auch der Frau in der Welt. Der innere Zusammenhang von Marienverehrung und ritterlichem Frauendienst ist unübersehbar. Die veränderte Stellung der adeligen Frau im kulturellen Leben des Hochmittelalters, ihre Verehrung, die Sublimierung der Geschlechterliebe sind ohne diesen Zusammenhang nicht denkbar. Die Hochschätzung der Frau, die auch Spielraum zur Entfaltung einschloß, ist aber auf die Epoche des Hochmittelalters beschränkt, wie überhaupt das literarische Ideal der „hohen Frau" nur geringe Breiten- und Tiefenwirkung auf Theorie und Praxis der Kirche hatte. Die Frau als Gefahr für den Mann schwand niemals ganz aus der theologischen Literatur. Sie bestimmte vor allem Mönchsregeln und Priesterbildung stärker (man lese die einschlägigen Abschnitte in der Regel des heiligen Benedikt oder in der „Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen) als das Bild Mariens, das zwar gegenwärtig war, aber himmlisch entrückt und oberhalb dessen, was auf Erden Frau war. Daran änderten auch die heiligen Frauen nichts, die es in allen Jahrhunderten gegeben hat und die oft kraftvoll den Rahmen sprengten, den die Kirche ihnen setzte. Eine Katharina von Siena, eine Theresia von Avila – um nur zwei aus vielen profilierten Gestalten herauszugreifen – haben unendliche Schwierigkeiten mit einem engstirnigen Klerus gehabt, ehe sie ihrer Sendung folgen durften, und nicht selten hat die Engstirnigkeit gesiegt wie im Fall der Mary Ward.

Die kirchliche Praxis war ausgesprochen diskriminierend: Frauen durften den Altarraum nicht betreten, Frauen durften in der heiligen Messe nicht ministrieren. Es hat Zeiten gegeben, da die Menstruation vom Empfang der Eucharistie ausschloß. Die Klausurvorschriften waren für Frauenorden weit strenger als für Männerorden. Daran hat sich bis zur Gegenwart nur wenig geändert, ja es scheint, daß Pietismus und Puritanismus mit ihren abwertenden und einengenden Tendenzen das kirchliche Bild von der Frau in der Neuzeit stärker geprägt haben als Aufklärung und Romantik. Die päpstlichen Enzykliken des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts müssen, soweit sie Aussagen über die Frau enthalten, sicher im Kontext des Antimodernismus und Integralismus gesehen werden, aber sie zeigen deutlich, daß die kirchlich approbierte Sicht der Frau ganz auf der traditionellen Linie lag.

Vergegenwärtigt man sich die in der Neuzeit vorherrschenden Züge des kirchlichen Leitbilds von der Frau, dann sind sie am besten in der „Ewigen Frau" Gertrud von Le Forts[3] zu fassen: Die „Ewige Frau", die als Virgo, Sponsa, Mater existiert, stark im Glauben, groß im Opfer und im Verzicht, sich erfüllend in der Hingabe, aber der

[3] G. von Le Fort, Die Ewige Frau (München 1934, [19]1960).

Führung und Leitung bedürftig, gefährdet und gefährdend, dem Mann unterlegen und ihm untergeordnet, in den Gefühlskräften stärker als in den Kräften des Verstands, in die Zurückgezogenheit verwiesen, gleichsam im Anonymen bleibend, dienend, Caritas übend, helfend, heilend, bewahrend. So sieht die Kirche die Frau – bis auf den heutigen Tag. An diesem Leitbild wird die Frau gemessen, gewogen – oft zu leicht befunden.

Die Notwendigkeit der Veränderung

Von diesem Leitbild ist heute Abschied geboten. Nicht, weil die Tugenden, die es beschreiben, überflüssig oder gar obsolet wären; im Gegenteil, nichts tut unserer zerrissenen Zeit so not wie Selbstlosigkeit, Hilfsbereitschaft, Demut. Aber der Abschied ist nötig, weil das Statische dieses Leitbilds der lebendigen Entwicklung nicht Rechnung trägt, weil der soziale und gesellschaftliche Wandel in diesem Leitbild unberücksichtigt bleibt, weil die Frau von heute diesem Leitbild in seiner Totalität nicht entsprechen kann, weil es „die" Frau einfach nicht gibt, schon gar nicht die „ewige Frau", weil die große Bandbreite der kulturellen und sozialen Gegebenheiten, der individuellen Begabungen, Neigungen, Interessen, der persönlichkeitsformenden Faktoren in einem Leitbild nicht unterzubringen sind, weil dieses Leitbild auf vielen Frauen lastet und sie nicht zu sich selbst befreit, weil es, wenn es von der Kirche weiterhin autoritativ vertreten wird, viele Frauen aus der Kirche hinaustreibt und damit verhindert, daß diese Frauen ihre Kräfte in den Dienst der Kirche stellen. Der Abschied ist auch nötig um des Mannes willen, der den Anruf zu Liebe, Hingabe, Demut nicht deutlich genug vernimmt, wenn diese Tugenden an die Frau delegiert werden[4].

Es ist die Frage, ob man heute, in einer immer rascher sich verändernden Welt, überhaupt noch mit Leitbildern arbeiten kann, ob die Dynamik des realen Lebensvollzugs nicht je neue Antworten und Reaktionen des einzelnen Menschen verlangt. Andererseits ist gläubige und sinnerfüllte Existenz nicht gut denkbar ohne ein klares Woraufhin, ohne die immerwährende Frage nach dem Willen Gottes in den vielfältigen Möglichkeiten, zwischen denen der Mensch sich entscheiden muß, ohne eine vorgestellte Vorbildhaftigkeit. Aber vielleicht muß zunächst eine Zone der Leitbildlosigkeit durchschritten werden, damit Jesus von Nazareth als das wahre Leitbild für Mann und Frau erkannt werden kann. Ein solcher Akt der Erkenntnis hätte eine aufsprengende Kraft für alles Verkrustete und Verholzte, das unweigerlich allen menschlichen Fixierungen anhaftet, hätte befreiende Wirkung für die konkrete Existenz beider Geschlechter, weil die Verschieden*artigkeit* nicht mehr in eine Verschieden*wertigkeit* umgedeutet werden könnte. Aber von einer solchen Transzendierung irdisch-konkreter Leitbilder sind wir noch weit entfernt. Das traditionelle Leitbild von der Frau hält

[4] Vgl. W. Dirks, Wer die Wahl hat, in: Frankfurter Hefte 24 (1969) 145.

sich zäh und wird auch da noch sichtbar, wo die Kirche auf anderen Gebieten traditionelle Anschauungen zu überwinden beginnt. Es gilt also zu untersuchen, welche Ansätze in der Kirche und in kirchlich geprägten Publikationen von Format sichtbar werden, das statische Leitbild von der Frau, das in der Praxis einer Diskriminierung der Frau gleichkommt, zu überwinden zugunsten eines offenen, dynamischen, individuellen Prozesses in die Nachfolge Christi hinein. Die Frage ist also nicht mehr: welche Mißdeutungen hat die Kirche in der Vergangenheit selbst erzeugt oder unkritisch übernommen, die Frage ist: was von diesen Mißdeutungen ist heute noch sichtbar, wo bestimmen zu enge Deutungen das theologische Denken und die konkrete Pastoral?

Es ist im Rahmen eines kurzen Aufsatzes nicht möglich, das einschlägige Material vollständig auszubreiten und zu untersuchen. Die rigorose Beschränkung auf einige wenige Standardwerke schließt das Risiko der einseitigen Auswahl ein. Andererseits darf angenommen werden, daß die theologische und pastorale Literatur sich nicht gänzlich außerhalb dessen bewegt, was wir hier als Beleg heranziehen.

Zeichen der Beharrung und der Veränderung

Im „Lexikon für Theologie und Kirche" (Freiburg 1957–1967) werden die Stichwörter „Frau" und „Mann" in ausführlichen Artikeln abgehandelt. Beide Artikel sind – von verschiedenen Verfassern – nach dem gleichen Schema aufgebaut. Aber bei einem Vergleich fällt auf, wie verschieden der Grundtenor der Darstellung trotz gleichen äußeren Aufbaus ist. Der Verfasser, der das Stichwort „Mann" bearbeitet hat, macht unmißverständlich deutlich, daß das „Wesen" des Mannes nicht so sehr aus Naturrecht als aus soziologischen und sozialgeschichtlichen Daten deduzierbar ist und also grundsätzlich einem Wandel unterliegt. Der Artikel „Frau" dagegen – im theologischen Teil von einem Mann verfaßt – stützt sich auf die Aussagen einer Psychologie, die arglos und unkritisch im Jargon der Eigentlichkeit über das „Wesen" der Frau philosophiert, statt die empirischen Forschungsbefunde der Sozialwissenschaften wenigstens mit einzubeziehen. Mann und Frau werden mit Hilfe von spekulativ gewonnenen Konstrukten zu Symbolfiguren hochstilisiert. „Logos" und „Pathos", „Selbstbehauptung" und „Hingabe", „Einwirken" und „Empfangen" werden reinlich auf die Geschlechter verteilt, unbekümmert darum, daß die Realität solcher Verteilung widerspricht und vor allem, daß Jesus selbst, als Mann unter uns lebend, gerade dadurch gekennzeichnet ist, daß er typisch „weibliche" Wesensmerkmale verkörperte: Logos und Pathos sind beide in ihm zu finden, ja, Fähigkeit und Bereitschaft zum Leiden werden immer mehr der beherrschende Grundzug seines Wesens, je näher er seinem Tod kam. Die Evangelien wissen mehr von Hingabe, Demut, Zurückgezogenheit, Verzicht zu sprechen als von Selbstbehauptung, Führungsanspruch, Streben nach Macht. Gerade ein williges Sich-Einlassen auf den Menschen Jesus sollte Psychologen und Theologen davor warnen, die Geschlechter in der oben beschriebenen Weise

zu sortieren und damit einseitig festzulegen. Das Wesen der Frau wird durch solche Einseitigkeit statisch gefaßt, und, da die Wesensmerkmale unmittelbar auf göttlichen Schöpferwillen zurückgeführt werden, bekommen sie eine normative Funktion, deren problematische Auswirkungen leicht deutlich zu machen sind: Jedes Abweichen von solchen Normen ist dann Verletzung göttlicher Schöpfungsordnung. Daß auch das Rollenbild der Frau einem sozialen Wandel unterliegt, daß auch die Frau und Mutter je neu auf die Herausforderungen ihrer Zeit reagieren müssen, ist unter der Last eines statischen, auf wenige Merkmale fixierten Leitbilds nicht leicht zu vollziehen.

Noch deutlicher wird die Problematik im „Staatslexikon" der Görres-Gesellschaft. In einer Reihe von Artikeln und gerade auch im Artikel „Frau" finden sich immer noch und immer wieder die alten Vorstellungsmodelle in einer Sprache, die diesen Vorstellungsmodellen zwar entspricht, die Sache, um die es geht, aber eher verschleiert als klärt[5].

Auf einer ähnlichen Linie liegt auch *Hans Urs von Balthasar*, der nicht müde wird, die Frau auf ihren Platz zu verweisen. Als Beleg für viele ähnliche Äußerungen seine Interpretation von 1. Tim 2, 11–12: „Die Frauen sollen still zuhören und sich ganz unterordnen. Zu lehren erlaube ich ihnen nicht, auch nicht, sich über den Mann zu erheben, sondern sie sollen sich still zurückhalten." Und nun der Kommentar[6]:

„Vor jeder Begründung (die nachher kommt) steht das Gebot des Apostels, das wie alle seine kategorischen Befehle nicht ‚zeitbedingt' ist, sondern für die Kirche und ihre Predigt und Theologie allzeit gültig. Wohl galt es, die neue christliche Würde der Frau (gegenüber der Synagoge) zu Bewußtsein zu bringen. Aber der in Korinth beschrittene Weg, prophetisch begabte Frauen im Gottesdienst öffentlich auftreten und es den geweihten amtlichen Priestern gleichtun, ja, sie noch ‚übertrumpfen' zu lassen, war von Paulus mit Hinweis auf die übrigen Gemeinden verboten worden. Zurückhaltung statt vorprellen, sonst fehlt der Kirche ihr Hintergrund; sie braucht eine Tiefe aus Schweigen und Gebet und Hingabe. Und aus Gehorsam, auch gegen den Apostel. Keinerlei Frauenrechtlertum auf kulturellem Gebiet überholt dieses Apostelwort, das die Frau vor ihrer eigenen Mißdeutung schützt. In der Stille sein, ist nicht Inferiorität, es ist Eigenart und Würde der Frau ..."

Die genannten Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, liegen auf verschiedenen Ebenen theologisch-literarischer Produktion. Zweifellos haben pastoraltheologische Schriften eine größere Breitenwirkung und damit Einfluß auf die praktische Seelsorge als umfangreiche Lexika, die eher wissenschaftlichen Studien dienen. Das Übergewicht traditioneller Betrachtungsweisen können hier wie dort bedenklich stimmen, wenn wir im „Handbuch der Pastoraltheologie"[7] nicht ein Zeugnis für die grundsätzliche Umorientierung seiner Verfasser im Hinblick auf die Stellung der Frau in der Kirche und in der Welt hätten. Diese Umorientierung zeigt sich nicht so sehr darin, daß Frauen zur Mitarbeit herangezogen worden sind – auch am „Lexikon für Theologie und

[5] Bd. III mit dem Artikel „Frau" stammt aus dem Jahr 1959. Die Chance, den Artikel im Ergänzungsband von 1970 in einer überarbeiteten Fassung vorzustellen, ist nicht genutzt worden. Warum überhaupt einen Artikel „Frau" in einem Lexikon, das keinen Artikel „Mann" aufweist?

[6] H. U. von Balthasar, Thessalonicher- und Pastoralbriefe (Einsiedeln 1955) 98 f.

[7] Hrsg. v. F. X. Arnold, K. Rahner, V. Schurr und L. M. Weber, 5 Bde. (Freiburg 1964–1970).

Kirche" und am „Staatslexikon" haben Frauen mitgearbeitet –, sie zeigt sich in der selbstverständlichen Einbeziehung und Verarbeitung sozialwissenschaftlicher Forschungsbefunde, die den rein spekulativen Charakter älterer Philosopheme korrigieren. Erst dadurch wird eine Seelsorgepraxis ermöglicht, die der Frau in der Welt von heute gerecht wird.

Alle bisher genannten Publikationen sind zwar prinzipiell Frauen zugänglich, aber in der Praxis wird es selten möglich sein, daß die Frau ihr Selbstverständnis an dem überprüft, was in wissenschaftlichen Lexika und in Handreichungen für die Pastoral über die Frau ausgesagt wird. Bewußtseinsbildung und -veränderung müssen auch auf Ebenen erfolgen, die unmittelbar in die Realität reichen, öffentlicher sind, Zeichen setzen, die man nicht mehr übersehen kann, auch wenn sie unbequem sind. Zu solchen Zeichen mit breiter Öffentlichkeitswirkung gehört die Erklärung eines internationalen Theologenkongresses, der 1970 in Brüssel zusammentrat. Dort wurde eine Resolution verabschiedet, deren Punkt 12 lautet: „Die Diskriminierung der Frau in der Kirche wie auch noch häufig in der Gesellschaft ist öffentlich zu kritisieren. Es ist an der Zeit, die Beteiligung der Frau an kirchlichen Ämtern in Erwägung zu ziehen." An dieser Erklärung fällt auf, daß der Tatbestand der Diskriminierung ehrlich zugegeben und nicht uminterpretiert wird in die „der Frau eigenen Würde", es fällt ferner auf, daß die Kritik nicht hinter verschlossenen Türen, sondern öffentlich erfolgen soll, und es fällt auf, daß nicht nur Vergangenheit revidiert, sondern Künftiges antizipiert wird.

Die Brüsseler Erklärung steht nicht isoliert. Fast zum gleichen Zeitpunkt wurden Katharina von Siena und Theresia von Avila zur Kirchenlehrerin erhoben, und wenn wir auch solche symbolischen Akte in ihrer Bedeutung für die Praxis nicht überschätzen dürfen, so läßt diese Erhebung mindestens die Frage zu, ob das paulinische „mulier taceat in ecclesia" wirklich für die „Kirche und ihre Predigt und Theologie allzeit gültig" ist und nicht vielmehr in seiner Zeitbedingtheit gesehen werden muß. Dafür sprechen zahlreiche Äußerungen führender Theologen, die an der Brüsseler Erklärung beteiligt waren[8]. Sie signalisiert also ein theologisches Umdenken, das weiter reicht und tiefer greift, als die Resolution allein deutlich machen kann.

Weiter noch als die Brüsseler Erklärung geht die Aussage des kanadischen Kardinals Flahiff, der auf der Römischen Bischofsynode 1971 als Sprecher der kanadischen Bischofskonferenz für eine Revision des Kirchenrechts in bezug auf die Stellung der Frau eintrat und die Einsetzung einer Kommission von Frauen und Männern zum Studium dieser Frage befürwortete.

An allen diesen Beispielen sollte sichtbar gemacht werden, daß die Umorientierung in der Kirche bereits vollzogen ist, wenn die Nachhutgefechte auch heftig und nicht ohne Einfluß sind. Ganz sicher ist die Pastoral auch in unseren Breitengraden nicht

[8] Z. B. K. Rahner, Die Frau in der neuen Situation der Kirche: Schriften zur Theologie, Bd. VII, 351–367; ders., Lehrerin der Kirche: Theresia von Avila: Chancen des Glaubens (Freiburg 1971) 141–144; H. Küng, Wahrhaftigkeit (Freiburg 1968) bes. 224 f.

durchweg auf dem Stand der Brüsseler Erklärung und des „Handbuchs der Pastoraltheologie", sicher wird lokal gegebenes kirchliches Unverständnis modernen Frauenproblemen gegenüber die einzelne Frau hart treffen, sicher werden einzelne Frauen Schwierigkeiten mit ihrem Beichtvater und Seelsorger haben, die sie sich in Diasporagemeinden, auf dem Land, in kleinen Städten ja oft nicht aussuchen können; aber wir haben doch Zeichen genug, daß ein veraltetes Leitbild nicht mehr schlechthin auf der Frau lastet.

Die Auseinandersetzung der Frau mit dem kirchlichen Leitbild

Verschiebungen im kirchlichen Bild von der Frau dürfen aber nicht isoliert gesehen werden. „Kirche" ist ja nicht außerhalb der Welt, sondern vielfältig mit ihr verflochten, und kirchlich geprägte Aussagen über die Frau haben auch Konsequenzen im gesellschaftlichen Bereich. Gesellschaftliche Wertvorstellungen, wirtschaftliche Ordnung, Bildungs- und Ausbildungsmöglichkeiten sind auch in einer weltlich gewordenen Welt nicht schlechthin frei von kirchlichen Wertsetzungen. So wird die Auseinandersetzung der Frau mit ihrer Umwelt, deren Chancen und Anforderungen immer auch eine Auseinandersetzung mit der kirchlichen Tradition.

Die Frauen haben das traditionelle kirchliche Leitbild einerseits, den gesellschaftlichen und sozialen Wandel andererseits sehr unterschiedlich verarbeitet und in den seltensten Fällen wirklich integrieren können. So finden wir heute zwei große Gruppen, die sich natürlich nicht starr festlegen lassen und deren Übergänge fließend sind. Die eine Gruppe wird repräsentiert durch diejenigen Frauen, die das kirchlich geprägte Leitbild internalisiert haben, das Diskriminierende daran nicht empfinden und viel Scharfsinn darauf verwenden, die für ihr Verständnis hinter dem kirchlichen Leitbild sichtbar werdende göttliche Schöpfungsordnung herauszuarbeiten und zu interpretieren. Zu dieser Gruppe gehören als profilierteste Vertreterinnen *Gertrud von Le Fort, Edith Stein*[9] und *Ida Friederike Görres*[10], um nur die bekanntesten zu nennen. Man tut dem Lebenswerk dieser bedeutenden Frauen keinen Abbruch, wenn man nüchtern feststellt, daß sie – allerdings auf einem hohen philosophischen und sprachlichen Niveau – zur Verfestigung des statischen Leitbilds beigetragen haben. Aber bei keiner der drei Frauen macht die explizite Beschäftigung mit der „Frauenfrage" den Hauptteil ihres Werks aus. Die hohe Auflagenziffer, die Gertrud von Le Forts „Ewige Frau" erreicht hat, täuscht darüber hinweg, daß die Frauengestalten ihrer Romane sehr viel blutvoller, individueller und unabhängiger gezeichnet sind

[9] Die Frau in Ehe und Beruf (Freiburg 1962); Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade: Werke, Bd. V (Freiburg 1959).

[10] Be-Denkliches (Freiburg 1966).

(was ihr zu ihrer Zeit kirchliches Mißfallen einbrachte!), als die statuarische Typisierung in Virgo-Sponsa-Mater erwarten läßt. Edith Stein hat den Frauen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen einen großen Dienst erwiesen, als sie das herkömmliche Verständnis von Mädchenbildung einer philosophischen Kritik unterzog und dadurch einer ersten akademischen Frauengeneration zu einem angemessenen Selbstverständnis verhalf. Aber Edith Steins bleibende Bedeutung für die Nachwelt liegt nicht in ihren Aussagen über die „Frau in Ehe und Beruf", sondern in ihrem Lebenszeugnis und in ihrem Martyrium. Und die ursprünglich sehr kritische Grundhaltung einer Ida Friederike Görres kirchlichen Verfestigungen gegenüber ist erst gegen Ende ihres Lebens und wohl auch unter dem Einfluß ihrer Krankheit umgeschlagen in jene Sorge um den Bestand der Kirche, die ihr Alterswerk kennzeichnet. Im Kontext dieser Sorge sind auch die „konservativen" Äußerungen zum Thema „Frau und Kirche" zu sehen.

Die andere Gruppe ist zum Kampf angetreten. In letzter Zeit mehren sich die Publikationen weiblicher Autoren, die einen ausgesprochen aggressiven Unterton nicht verbergen können, wenn sie das Thema „Kirche" aufgreifen. Dazu gehört vor allem die Amerikanerin *Mary Daly* [11], eine katholische Theologin, die in ihrem Buch, das in der deutschen Übersetzung den völlig verfehlten Titel „Kirche, Frau und Sexus" trägt, erbittert mit der Kirche abrechnet. Der Originaltitel „The Church and the Second Sex" entspricht dem Inhalt des Buchs weit mehr, weil er zeigt, daß Mary Daly ihre Ausführungen in Anlehnung an Simone de Beauvoir macht, deren Buch „Le deuxième Sexe" nichts mit Sexus, sondern mit dem „anderen Geschlecht", der Frau, zu tun hat. Mary Daly hat ein theologisches Vollstudium absolviert, und hinter ihren Auslassungen steht eine profunde Kenntnis der für die Diskriminierung der Frau ergiebigen Quellen. Leider bringt sie sich selbst um die Tiefenwirkung ihrer Gedanken, einmal durch den billigen Journalismus ihres Stils, vor allem aber auch durch ihre Aggressivität. Sie weiß nichts oder will nichts wissen von der Last der Geschichte; ihre trotz aller kirchengeschichtlichen Beschlagenheit ahistorische Grundhaltung macht sie blind für die Erkenntnis, daß Traditionalismen um so schwerer zu überwinden sind, je länger sie Zeit hatten zu wachsen. Sie übersieht, daß vergangene Epochen mit ihren Maßstäben gemessen werden müssen und nicht mit unseren. So arbeitet sie zwar das die Frau Diskriminierende in Theorie und Praxis der Kirche scharf heraus, hinterläßt aber am Ende ihres Buchs einen Scherbenhaufen. Ähnliche Wege geht *Luise Rinser* mit ihren beiden Büchern „Zölibat und Frau" (1967) und „Unterentwickeltes Land Frau" (1970). Sie ist nicht so scharf wie Mary Daly, sie bekennt sich offen zu ihren positiven Erfahrungen mit der Kirche, auch kommt ihr das Verdienst zu, das problembelastete Verhältnis Frau und Priester mit größerer Diskretion anzugehen. Aber im Hintergrund wird auch bei ihr eher zornige Enttäuschung sichtbar als nüchterne Analyse, die allein Therapie ermöglicht.

[11] Vgl. Anm. 1.

Am sachgerechtesten scheint sich bis jetzt *Elisabeth Gößmann*[12] der Aufgabe gestellt zu haben. Daß sie in Deutschland wegen des Junktims zwischen theologischer Habilitation und Priesterweihe nicht habilitiert werden konnte, hat ihr Urteilsvermögen über das Problem „Frau und Kirche" nicht getrübt. In ihren Büchern arbeitet sie relevante Beiträge bedeutender Frauen kritisch auf und überwindet so alles Statische, alle Traditionalismen, ohne deshalb Normen preiszugeben. Was sie über Möglichkeiten und Aufgaben der Frau in Kirche und Öffentlichkeit zu sagen hat, kann für viele Frauen, die heute unsicher sind, wegweisend sein. Für die USA hat *Sally Cunneen* die gleiche Aufgabe in Angriff genommen. Ihr Buch, das den provozierenden Titel „Geschlecht: weiblich, Religion: katholisch"[13] trägt, ist das Ergebnis einer großen Fragebogenaktion, deren sorgfältige Auswertung höchst aufschlußreich für die Bewußtseinslage der amerikanischen Katholiken ist und für die Möglichkeiten, die die amerikanische Kirche der Frau einräumt.

Das sind nur einige Beispiele dafür, wie weit die Analyse des Problems durch Frauen selbst geleistet wird. So notwendig diese publizistische Arbeit ist – das Entscheidende ist sie nicht. Die Stabilisierung muß auf breiter Basis erfolgen, in der Seelsorge, in der Gemeinde, im Alltag, im normalen Leben der Frau.

Die Rückwirkung kirchlicher Wertsetzung auf gesellschaftliche Probleme

Unter den gesellschaftspolittischen Problemen, mit denen Frauen heute konfrontiert werden, sind Berufsausbildung, Berufsausübung, Ehe und Mutterschaft die bedrängendsten. Kirchliche Aussagen zu diesem Problemkomplex treffen auch die moderne Frau, sofern sie sich zur Kirche zugehörig weiß, zentral und beeinflussen ihre Einstellung. Zur Zeit leben wir in einer Phase großer Unsicherheit, die auch im säkularen Bereich keineswegs überwunden ist. Die kirchliche Tradition vergrößert die Unsicherheit, weil ihre normativen Aussagen individuelle Lösungen erschweren. Aber der Rollenkonflikt, in den die Frau durch den gesellschaftlichen und sozialen Wandel gestürzt wurde, muß durchgestanden werden in individueller Gewissensentscheidung und nicht in aufoktroyierten Schuldgefühlen. Damit keine Mißverständnisse aufkommen: Familie und Haushalt sollen nicht per definitionem zum Gefängnis der Frau erklärt werden, aus dem sie möglichst schnell zu befreien wäre. Aus der Sozialisationsforschung wissen wir, wie wichtig es für das gesunde Aufwachsen von Kindern ist, daß die Mutter für sie da ist. Wir wissen allerdings auch, daß es für die Kinder nicht gut ist, wenn die

[12] Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit (München 1964); Das Ringen der Frau um ihr Selbstverständnis, in: Die Frau im Aufbruch der Kirche, hrsg. v. M. Schmaus und E. Gössmann (München 1964); Die Frau und ihr Auftrag (Freiburg 1965); Die Frau in der Kirche, in: Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. IV (Freiburg 1969).

[13] S. Cunneen, Geschlecht: weiblich. Religion: katholisch. Ein Sozialreport über die Frau (München: Kösel 1971).

Mutter gegen ihren Willen gezwungen wird, für die Kinder „da" zu sein. Die Entscheidung sollte frei sein, und in Freiheit sich entscheiden heißt, im Angesicht von Alternativen sich entscheiden können. Wenn eine Frau sich entscheidet, ihren Beruf ganz oder zeitweilig aufzugeben, weil ihr die Sorge um die Familie mehr am Herzen liegt, dann sollte die Familie, die Gesellschaft und auch die Kirche wissen, daß hier keineswegs etwas Selbstverständliches geschieht, daß die Frau nicht einfach an den Platz geht, an den sie ohnehin gehört, sondern daß hier unter Umständen ein großer und ehrlicher Verzicht in Verantwortung vor Gott und dem eigenen Gewissen geleistet wird. Die Frau, die vor Gott und ihrem Gewissen anders entscheidet, verdient den gleichen Respekt, obwohl sie im gängigen Leitbild der Frau nicht mehr unterzubringen ist. Diese Differenzierungsaufgabe muß von den Frauen selbst geleistet werden. Nur wenn sie das in Solidarität tun, nimmt ihnen die Gesellschaft und schließlich auch die Kirche ab, daß die Skala weiblicher Lebensformen genauso breit ist wie die der Männer. Nicht nur exponierte Schriftstellerinnen, jede einzelne Frau muß diesen Anspruch auf die eigene Gewissensentscheidung mutig vertreten, auch und gerade gegenüber der Kirche. *Hier* liegt das eigentliche Kampffeld und nicht in der Konzentration auf den Kampf um die Priesterweihe. Hierfür fehlen zum gegenwärtigen Zeitpunkt einfach die psychologischen Voraussetzungen, nicht zuletzt bei den Frauen selbst.

Bis heute haben sie die Chancen nicht genutzt, die Welt und Kirche ihnen formal bieten. Auch die Kirche hält eine Fülle von Aufgaben bereit, die zunächst einmal wahrgenommen werden müßten, damit die Frau in der kirchlichen Öffentlichkeit eine Selbstverständlichkeit wird. Es ist in der Kirche nicht anders als in der Welt: Zweifellos gibt es hier und da den männlichen Führungsanspruch unter Berufung auf die „natürliche" Ordnung. Aber man sollte nicht übersehen, daß man diesem Anspruch seltener begegnet als der aufrichtigen Bereitschaft des Mannes, der Frau das Recht auf Selbstbestimmung zuzugestehen. Manches mag im Verbalen steckenbleiben und sich als Deklamation erweisen, wenn es ernst wird. Aber häufig sind es wirklich die Männer, die Frauen ermutigen, eine leitende Stellung anzunehmen, wissenschaftlich zu arbeiten, sich politisch oder kirchlich zu engagieren. Und es sind die Frauen, die sich vielfach zurückziehen, weil sie die größere Verantwortung scheuen oder weil das unvermeidliche Konkurrenzverhältnis zum Mann ihnen unbehaglich ist. Der Circulus vitiosus: Unterbewertung der Frau in der Vergangenheit – Unterentwicklung ihres Selbstwertgefühls – Rollenunsicherheit – Versagen in der Öffentlichkeit ist schwer zu durchbrechen.

Hier könnte und müßte die Kirche Hilfestellung leisten. Wenn die Kirche aber nicht Ernst macht mit dem, was die Theologen in Brüssel gefordert haben, wenn sie nicht konsequent Abschied nimmt vom statischen Leitbild der Frau, dann kommen wir aus dem Teufelskreis nicht heraus. Die verunsicherte Frau lernt es nicht, sich im Gewissen frei zu entscheiden, wenn die Kirche sie auf den einen Weg drängt, der vom traditionellen Leitbild bestimmt ist. Zunächst also müssen Priester zur Kenntnis nehmen, daß Mann und Frau nicht nur vor dem Gesetz gleich sind, daß es für die Frau heute vielerlei Weisen gibt, ihr konkretes Leben zu gestalten, auch innerhalb der Kirche. Es

nützt aber nicht viel, wenn Priester das theoretisch zur Kenntnis nehmen, die Praxis aber immer wieder gestört wird, entweder durch Unsicherheit und Befangenheit oder durch paternalistischen Hochmut. Es liegt nahe, an dieser Stelle den Zölibat ins Spiel zu bringen, aber es soll nicht dilettantisch in die Zölibatsdiskussion eingegriffen werden. Das Problem ist zu komplex und für die Kirche heute zu zentral, als daß es gleichsam am Rand mitbehandelt werden könnte. Auch wären ganz sicher nicht alle Probleme einfach schon dadurch gelöst, daß die Kirche auf den Pflichtzölibat verzichtet. Ein Blick in die „Welt" zeigt, daß das Verheiratetsein nicht automatisch zu einem angemessenen Verhalten der Frau gegenüber führt. Viel entscheidender ist in der Priesterausbildung das Aufarbeiten der diskriminierenden Tradition, entscheidend ist das Umdenken bei denen, die Priester ausbilden, entscheidend ihre Bereitschaft, die Vorbereitung auf ein zölibatäres Leben nicht um den Preis der Diskriminierung der Frau zu betreiben.

Das gleiche gilt von den Exerzitienkursen, die Laien angeboten werden. In den üblichen Kursen findet sich immer noch die Trennung der Geschlechter und ein sehr allgemeines Kursangebot, das an eine undifferenzierte Adressatengruppe gerichtet ist. Das begünstigt falschen Paternalismus bei den Exerzitiengebern und ein falsches Selbstverständnis bei den Frauen. Es gehen aber immer mehr Veranstalter dazu über, in gemischten Gruppen den notwendigen Wandlungsprozeß selbst zu thematisieren. Eine so veränderte Exerzitienpraxis auf breiter Basis könnte den Frauen am ehesten helfen, ihren kirchlichen Standort zu finden und so auch ihren weltlichen Aufgaben besser gewachsen zu sein.

Die praktische Gemeindearbeit müßte an der Basis bereits die diskriminierende Trennung der Geschlechter aufheben. Man muß klar sehen, daß die aktive Teilnahme der Laien bei der Gestaltung der Liturgie die Trennungslinie zwischen dem geweihten Priester und den Laien zwar zugunsten der Laien verschoben, die Trennung zwischen Mann und Frau im liturgischen Dienst aber eher verschärft und so die Diskriminierung der Frau praktisch vergrößert hat. Die „Aufwertung" des Laien läuft auf eine Abwertung der Frau in der Kirche hinaus. Das Votum Kardinal Flahiffs sollte bald einmünden in eine Überarbeitung des Kirchenrechts mit dem Ziel, alle die Frau diskriminierenden Paragraphen zu tilgen, so daß eine Neufassung möglich wird, die genug Spielraum für die unterschiedlichen Voraussetzungen der Weltkirche läßt. Erst dann bekäme der Ortspfarrer freie Hand, die Mitarbeit der Laien nach individuellen Fähigkeiten und nicht nach dem Geschlecht zu organisieren.

Das ganze ließe sich also subsumieren unter „Aufklärungsarbeit" bei den Frauen (und in der Kirche!) mit kirchlicher Unterstützung und nicht unter kirchlichem Mißtrauen. Man wird hier sehr behutsam und geduldig vorgehen müssen[14], Rücksicht nehmen auf die ältere Generation, auf Traditionen, die noch fest eingewurzelt sind und

[14] Vorzügliche Arbeit leistet hier die in einer hohen Auflage verbreitete Monatszeitschrift „Frau und Mutter", Düsseldorf, unter der Schriftleitung von Dr. Anneliese Lissner.

da, wo sie noch bejaht und echt gelebt werden, eine bergende Kraft haben. Auch ist das, was sich heute gern als „Befreiung" der Frau ausgibt, oft eine höchst fragwürdige Angelegenheit. (Die Diskussion um den § 218 hat es erneut gezeigt.) Eine Gleichberechtigung, in deren Namen Frauen im Bergwerk, im Straßenbau, in der Schwerindustrie arbeiten „dürfen", ist keine Befreiung, sondern eine neue Versklavung. Und die kommerzialisierte sexuelle Revolution macht die Frau nicht frei, sondern degradiert sie zur Ware. Man kann diese doppelte Gefährdung sehr klar sehen und doch von Herzen wünschen, daß ihr nicht nur mit einem Appell an das „wahre Wesen der Frau" begegnet wird, mit einer Ermahnung zum Rückzug in den schweigenden und betenden Hintergrund der Kirche. So nötig uns dieser schweigende, betende, gehorsame Hintergrund in der Kirche ist – er bleibt Aufgabe für beide Geschlechter, so wie das Agieren im Rampenlicht der Öffentlichkeit für beide möglich sein muß, wobei allein Sachkompetenz entscheidet.

Die Leistung der Kirche für die Selbstfindung der Frau

Man kann ganz unpolemisch feststellen, daß die Kirche der Frau nicht eben behilflich war, sich auf eine humane Art zu emanzipieren. Und manche Exzesse in dieser Emanzipationsbewegung der Frau sind vielleicht mit darauf zurückzuführen, daß die Kirche den bürgerlichen Vorurteilen allzu willig die theologischen Begründungen geliefert hat. Aber es ist keine Captatio benevolentiae, sondern ein schlichter Akt der Gerechtigkeit, festzustellen, daß keine der großen Weltreligionen mehr geleistet hat für die Befreiung der Frau zu ihrer personalen Würde als das Christentum. Mag die Adaption der antiken Philosophie in der frühchristlichen Theologie noch so viele Mißverständnisse in bezug auf die Frau heraufbeschworen haben, mögen die persönlichen Erfahrungen eines Augustin noch so viel Negatives in eine theologische Deutung der Frau eingebracht haben, mag die Entdeckung Gottes als des Vaters noch soviel Patriarchalisches in die abendländische Kulturentwicklung getragen haben, mögen noch so viele alttestamentliche Diskriminierungen im Neuen Testament unkorrigiert wieder auftauchen, – daß die Frau aus dem Besitzverhältnis des Mannes befreit wurde, daß ihr die gleiche personale Würde zugesprochen wurde wie dem Mann, daß die Ehe begriffen wurde als die Verbindung eines Mannes und einer Frau in lebenslanger Treue, daß die Kirche der unverheirateten Frau und der Witwe Schutz und Fürsorge gewährte, – das steht einzig da unter allen Religionen. Es hat die Voraussetzung geschaffen für eine Frauenbildung und -entfaltung, die schon im Mittelalter beachtlich, wenn auch auf eine ganz bestimmte Schicht begrenzt war, Voraussetzung für die Teilhabe der Frau am geistigen und kulturellen Leben ihrer Zeit, Voraussetzung schließlich für die Emanzipation selbst, denn ohne Bewußtwerdung des Selbstwerts ist Emanzipation nicht möglich. Diese Leistung der Kirche für die Frau muß allererst gesehen werden. Sie muß den Horizont abgeben, innerhalb dessen Kritik an der Kirche überhaupt erst

möglich und gerechtfertigt erscheint. Diese Kritik darf dann aufmerksam machen auf ungeschichtliche Festlegungen, auf mangelnde Sensibilität für die Probleme der Frau in der Industriegesellschaft, auf zu späte und zu dilettantische Hilfestellung, kurz, auf Hemmendes, Belastendes, die Befreiung Verzögerndes. Aber diese Kritik kann noch einmal wieder die Kirche bei ihrem eigenen Wort nehmen.

Kirche ist nicht definiert durch den Klerus, sondern durch das Volk Gottes. Das wissen wir spätestens seit dem zweiten Vaticanum. Zu diesem Volk Gottes gehört auch die Frau. Nicht durch unser Geschlecht, durch die Taufe sind wir dem Leib Christi eingestiftet. Der Empfang der sakramentalen Vergebung und die Teilnahme an der Eucharistie sind nicht dem Mann vorbehalten. Das Bewußtsein der Gotteskindschaft ist das Geschenk der Kirche an beide Geschlechter. Glaube, Hoffnung und Liebe sind Gabe und Aufgabe für alle. Und so bleibt alle Kritik an der Kirche umfangen von einer je größeren Dankbarkeit dieser Kirche gegenüber.

Wilmont Haacke

Probleme der Elitenbildung im Meinungsbild der politischen Zeitschriften

Im Orchester der meinungsprägenden Kommunikationsmittel spielt die politische Zeitschrift die erste Geige. Das ist bisher nur selten bemerkt worden, weil der Zeitschrift unter den anderen, entweder von der Tradition belasteten oder von der Technik zu modernsten Massenmedien entwickelten Instrumenten durch die Wissenschaft bisher zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden ist. Solche Erfahrung wird nicht vorgetragen, um ein einseitiges Verlagern der Forschungsintensität zugunsten der Aussage-Spezies Zeitschrift zu postulieren. Wohl aber ist es notwendig, nicht nur ihre Erscheinung an sich zu erhellen, sondern sie in ihrer besonderen Wirkungsweise auf die anderen Träger publizistischer Aussagen und gleichfalls die Rückstrahlungen von Zeitung, Film, Rundfunk und Fernsehen, Parlament und anderen Versammlungs- und Ausspracheforen auf sie hervorzuheben.

Für die Geschichte der Massenmedien und ebenso für die der Diskussion über die Struktur und die Funktionen des modernen Massenkommunikationswesens ist es von Gewicht, nicht nur die Gesamtwirkung aller publizistischen Aussagemedien zu erforschen, sondern zunächst vor allem den Anteil des einzelnen, am gesamten Kommunikationsprozeß auf seine besondere Weise beteiligten Kommunikationsmittels zu analysieren.

Das totale Propaganda-Orchester

In einem kürzlich erschienenen und von offizieller Seite als maßgeblich bewerteten sowjetischen Handbuch zu Fragen der „Wissenschaftlichen Grundlagen der Parteipropaganda" heißt es: „Das System der Propaganda ist in unserer Vorstellung einem Orchester ähnlich, in dem jedes Instrument eine bestimmte, seinem Wesen entsprechende Aufgabe übernimmt; aber im Ganzen, in ihrer Einheit bilden sie ein harmonisches Ensemble. Damit aber alle Instrumente gut klingen, muß man die Möglichkeiten eines jeden vollkommen erkennen und sich zunutze machen." [1]

Der irrt, der da meint, diese Erkenntnis wäre eine Erfindung aus neuester Zeit. Aus Athen, Rom und Byzanz, von Friedrich II. von Hohenstaufen, Friedrich II. von Preu-

[1] V. J. Stepakov, Wissenschaftliche Grundlagen der Parteipropaganda (Partijnoj propagande – naucaye osnovy) (Moskau 1967) 265.

ßen, Napoleon I., ja selbst von dem zynischen Adolf Hitler liegen ähnliche Bekenntnisse vor. Staatsmänner, Herrscher und Usurpatoren haben von jeher nach solchen Erfahrungen gehandelt. In dem Band „3000 Jahre Politische Propaganda" aus der Feder des Wiener Staatsrechtlers Alfred Sturminger lassen sich die eindeutigen Belege leicht nachlesen[2]. Zu ergänzen bleibt, daß ein so diabolischer Praktiker politischer Propaganda wie Joseph Goebbels die Erkenntnisse V. J. Stepakovs über den unüberhörbaren Anteil des einzelnen publizistischen Instruments innerhalb des gesamten Klangkörpers des Propaganda-Konzerts nicht minder scharf und um Jahrzehnte früher erkannt hat. Seinen Einsichten entsprechend dirigierte er die Träger der öffentlichen Aussage zügig und schonungslos.

In Walter Hagemanns Standardwerk „Publizistik im Dritten Reich" findet sich in dem Kapitel „Die publizistische Technik" ein Abschnitt, den er folgerichtig „Das publizistische Orchester" überschrieben hat. Darin heißt es: „Goebbels hat wiederholt – nach einem von Staatssekretär Walter Funk erfundenen Bild – die Presse mit einem Orchester verglichen, das mit verschiedenen Instrumenten die gleiche Melodie nach dem Taktstock eines Dirigenten zu spielen habe." Diese Metapher hat Hagemann auf die Gesamtheit der publizistischen Organe angewendet, die Goebbels seit 1933 durch geschickte Schachzüge unter seine Kontrolle gebracht hatte. Eben das erlaubte ihm, „die befohlenen Stimmen in der von ihm verfaßten Partitur unter seiner Stabführung" zu jedem beliebigen Zeitpunkt prompt erklingen zu lassen. Tatsächlich hat ihm „die ungewöhnliche Reichhaltigkeit der Instrumentierung" dank raffinierten Einsatzes das Erzielen ungewöhnlicher Wirkungen erlaubt. Darüber hinaus verfügte Goebbels über eine geradezu perfide Auffassung von den „besonderen Wirkungsgesetzen der einzelnen Organe". Außerdem hat er sich von allen maßgebenden Nationalsozialisten darin als besonders skrupellos erwiesen, sich mit den Überlegungen vertraut zu machen, die Hitler bereits während der Kampfzeit über Propagandafragen angestellt hatte. Zudem fühlte er sich in Hitlers demagogische Denkweise – anpassungsfähiger als jeder andere – ein[3].

Das Gedankengut eines Praktikers wie das eines Theoretikers totalitärer Propagandaregeln wurde herangezogen, um abermals und nunmehr aus ganz anderer Sicht darauf hinzuweisen, daß es für das Verständnis der Publizistik nicht nur darauf ankommt, den gesamten Klangkörper in seinem rhythmisch-melodischen Auf- und Abschwellen zu vernehmen. Vielmehr gilt es zusätzlich, die spezifische Rolle der einzelnen Instrumente herauszuhören. Mögen Pauke und Schlagzeug Instrumente sein, die man leicht mit Sensationspresse oder Krawall-Illustrierten vergleichen könnte, so läßt sich nicht leugnen, daß die politische Zeitschrift innerhalb eines so gearteten Orchesters oft genug schon für das Stimmen der Instrumente das „a" gibt.

[2] Wien, München 1960 (daselbst brauchbare bibliographische Verweise).

[3] W. Hagemann, Publizistik im Dritten Reich. Ein Beitrag zur Methodik der Massenführung (Hamburg 1948) 151–154.

Karl Marx zwischen Zeitung und Zeitschrift

Diese Bedeutung der politischen Zeitschrift ist nicht nur metaphorisch, sondern durchaus realistisch zu nehmen. Die Intensität ihres Einflusses geht in überraschender Eindringlichkeit aus Gedanken hervor, die Karl Marx formulierte, nachdem er zum zweiten Mal in seinem Leben die Chefredaktion einer bedeutenden Gesinnungszeitung verloren hatte. Sowohl aus der „Rheinischen Zeitung" (1842–1843) als auch aus der „Neuen Rheinischen Zeitung" (1848–1849) war Marx auf Betreiben der preußischen Staatskanzlei nicht nur hinausgeworfen worden; vielmehr endeten beide Blätter durch rigoroses Verbot. Marx kannte die verschiedenartige Intensität der politischen Aussagekraft sowohl des Kommunikationsmittels Zeitung als auch die des Mediums Zeitschrift genau. Seit Abschluß des Studiums war er mit beiden vertraut. Es verwundert nicht, daß Marx, als ihm das Aktualitäten an- und aussprechende Instrument Zeitung abermals aus den Händen gerissen worden war, auf das überzeitlich und um so intensiver wirkende Beeinflussungsmittel Zeitschrift zurückgriff.

Bereits im Januar 1850 kündigte er noch für den gleichen Monat ein neues Organ an. Dessen Haupttitel sollte wiederum „Neue Rheinische Zeitung" heißen. Was konnte das anderes bedeuten, als daß er seine scharfe Kritik an den herrschenden Zuständen unbeirrt fortzusetzen gedachte? Seine bedrückende Situation, die jedoch seinen Willen, öffentlich anzuklagen, nicht im mindesten abschwächte, zwang ihm die Zeitschriftenform als wenig kostspieliges und nicht unmittelbar von der Zensur aufzufindendes Aussagemittel geradezu auf. Aus diesen und ähnlichen Gründen kündigte er die gleichsam dritte „Rheinische Zeitung" im Untertitel als „Politisch-ökonomische Revue" an. Daß er sich das neue Objekt nicht als ein Mischgebilde aus Zeitung und Zeitschrift dachte, zeigen die ersten Sätze einer bezahlten Anzeige, die er in die Nr. 7 der „Westdeutschen Zeitung" vom 9. Januar 1850 einrücken ließ. Gleich zu Beginn meldet er: „Die Zeitschrift führt den Titel der Zeitung, als deren Fortsetzung sie zu betrachten ist", eben der „Neuen Rheinischen Zeitung" von 1848/49.

Knapper, als das anderen zeitgenössischen Journalisten und späteren Fachgelehrten vergönnt war, hat er die politische Zeitschrift von den Blättern des Tages differenziert. Die Präzision seiner Formulierung ist gewiß darauf zurückzuführen, daß er in eigener Sache und aus der Defensive schrieb. Als das stärkste Interesse einer Zeitung bezeichnete er „ihr tägliches Eingreifen in die Bewegung und unmittelbares Sprechen aus der Bewegung heraus, die Widerspiegelung der Tagesgeschichte in ihrer ganzen Fülle, die fortlaufende leidenschaftliche Wechselwirkung zwischen dem Volke und der Tagespresse . . .". Inhalte und Tendenzen eines meinungsbildenden „day by day"-Organs sind in diesen Worten von Marx exakt erfaßt. Die Aktualität, die Universalität und die Sozialität, wie später eingeführte Grundbegriffe lauten, charakterisieren die Tageszeitung in der Tat dann, wenn man darüber nicht vergißt, in welcher oft zu Bedenkenlosigkeit verpflichtenden Hast sie ihren selbst aufgestellten und durch derlei

Termini lediglich nur grob umrissenen Zielen vor allem als Nachrichtenübermittlerin nachkommen muß.

Wie anders hingegen wirkt das inhaltliche oder gar weltanschauliche Konzept politischer Zeitschriften! Karl Marx, der sich ja in jenem Inserat ausdrücklich als der in Zukunft abermals verantwortliche Redakteur ankündigte, spricht dabei von „Revue". Warum hat er diesen Begriff gewählt? Nicht zuletzt deshalb, weil ihm daran lag, für seine neue politische Zeitschrift die seinerzeit mondänste und somit für die möglichen Leser attraktivste Typenbezeichnung zu finden.

Seit die 1830 gegründete „Revue des deux mondes" sich binnen weniger Jahre nicht allein durch Auflagen-Erfolge, sondern durch intellektuelle Leistung und journalistisches Geschick an die Spitze der europäischen gehobenen Universal-Rundschauen plaziert hatte, konnten markterfahrene „Zeitschrift-Steller" für ihre publizistischen Innovationen keine schlagendere Betitelung wählen. Während des 18. Jahrhunderts hatten Verleger und Herausgeber gerne von „Magazin" oder „Museum" gesprochen[4]. Sie deuteten damit an, daß sie Material sammelten und dies zur Schau stellten. Die neue Signatur „Revue" hingegen stellte selbständige Umschau in Aussicht. Sie versprach weltoffene Liberalität. Die politische Zeitschrift schickte sich an, politische Ereignisse nicht nur Revue passieren zu lassen, sondern zu unerbittlich scharfer Manöverkritik weiterzugehen[5].

In klarer Unterscheidung zur Tageszeitung verrät Marx in seinem Porträt der von ihm geplanten politischen Zeitschrift Wesentliches, das zur Erkenntnis der Spezies beiträgt. „Die Revue gewährt dagegen den Vorteil, die Ereignisse in größeren Umrissen zu fassen und nur bei dem Wichtigsten verweilen zu müssen. Sie gestattet ein ausführliches und wissenschaftliches Eingehen auf die ökonomischen Verhältnisse, welche die Grundlagen der ganzen politischen Bewegung bilden."[6]

Zeitschriften kritisieren staatliche Obrigkeiten

In der Tat ist es den Zeitschriften zum Vorteil der Qualität der durch sie geleisteten politischen Aufklärungsarbeit seit ihrem Beginn bis zur Gegenwart – immerhin über mehr als drei Jahrhunderte hinweg – vergönnt gewesen, das Durcheinander wie das Nacheinander ineinander verschlungener Ereignisse zuerst einmal vollständig vor sich abrollen zu lassen. Erst danach fanden und finden sie sich bereit, auch nur ein Wort

[4] J. Kirchner, Die Benennungen der Zeitschriften, in: Die Grundlagen des deutschen Zeitschriftenwesens I (Leipzig 1928) 93–130.

[5] W. Haacke, Der Zeitschriftentypus „Revue", in: Publizistik und Gesellschaft (Stuttgart 1970) 195–219.

[6] Alle Zitate entstammen der Ankündigung der „Neuen Rheinischen Zeitung. Politisch-ökonomische Revue". Karl Marx als ihr Redakteur hat sie in der „Westdeutschen Zeitung" Nr. 7 vom 9. 1. 1850 inseriert. Der Wiederabdruck findet sich in: K. Marx – F. Engels, Werke, Bd. 7 (Berlin 1960).

dazu verantwortlich zu äußern. Die Distanz vom Tag, der mit dem Abend versinkt und in der Nacht vergeht, läßt sie gleichsam von selbst erkennen, welche Fakten aus dem Geschehen und welche Gedanken über das Geschehen gewichtig genug sind, um von einer gediegenen Zeitschrift überhaupt zur Kenntnis genommen zu werden. Falls eine solche darüber hinaus gesonnen ist, Ereignisse oder Ideen zu kommentieren, leistet sie das auf nicht minder zögernde, indes überlegene Weise.

Wenn Karl Marx in Selbsterkenntnis der Schreibweise in erster Linie solcher Zeitschriften, die von Ideologien erfüllt sind, durchaus ehrlich auf deren Ausführlichkeit und deren wissenschaftliche Breite hinweist, so hat er damit nicht schlecht die unjournalistische Schwäche gewisser, in politischer Hinsicht höchst fruchtbarer, in ihrer publizistischen Überzeugungskraft jedoch zu Unpopularität verurteilter Weltanschauungs-Periodika enthüllt.

Das rein Journalistische hat Marx, wie Friedrich Engels als sein strenger Lektor und hilfreicher Redakteur Jahrzehnte hindurch bis zur Verzweiflung notierte, nicht immer gelegen. Unabweislich erscheint darüber hinaus seine Mahnung, in Zeitschriften-Aufsätzen auf die politische Situation und deren Änderungsmöglichkeit erst nach einem gründlichen Recherchieren und Diagnostizieren der „ökonomischen Verhältnisse" zu schließen. Das ist eine Warnung, die von den Schriftleitungen politischer Periodika stärker als bisher zu beherzigen wäre.

Ist nicht die Kritik, die politische Zeitschriften am Status des Staats geübt haben, vor allem in Deutschland allzu häufig von geistreichen Literaten zwar witzig, dabei jedoch um so absurder ins Leere stoßend, zu Bonmots aufgereiht worden? Vielleicht ist ihr deshalb von jeher so begeistert – ähnlich wie im Kabarett – von scheinverständigem Publikum applaudiert worden. Wurde sie nicht anderen Tags von eben diesen allzu leichtherzig Angesprochenen mir nichts, dir nichts vergessen? August Ludwig von Schlözer im 18., Friedrich List im 19., Leopold Schwarzschild im 20. Jahrhundert haben jeder für sich in den von ihnen gegründeten und geleiteten Zeitschriften aufmerksam und stetig die jeweiligen wirtschaftlichen Verhältnisse registriert. Aus ihrer zuvor eingeholten Kenntnis der wirtschaftlichen Zusammenhänge konnten sie es um so leichter riskieren, politische Mißstände ebenso gründlich wie begründet zu kritisieren.

Mit Recht haben bereits einige Kameralisten lange vor 1789 in ihren Periodika angemerkt, daß es wirkungslos sei, wenn Philologen und Belletristen die Sitten und Unsitten absolutistischer Landesherren bloß durch Reimereien oder Wortspiele geißelten. Es komme vielmehr darauf an, Tatsachen sprechen zu lassen. Beispielsweise brauchten manche deutschen Landesfürsten, denen die Steuererträgnisse für ihre leichtsinnige Luxuswirtschaft nicht ausreichten, immer neue Gelder. Um sie sich zu verschaffen, verfielen sie auf das in dieser Hinsicht höchst einträgliche Geschäft der „Vermietung deutscher Truppen an auswärtige Mächte". Eine Reihe damaliger politischer Zeitschriften haben seinerzeit als erste Organe auf solche beklagenswerte Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Politik hingewiesen. Insbesondere hat der Zeitschriftenpublizist Wekhrlin den Landgrafen von Hessen-Kassel, Wilhelm IX., aufs Korn genommen.

Damit ist es schon vor 1789, entfacht durch die politischen Zeitschriften, zu einer „geschlossenen Kritik des Bürgertums und der Gebildeten am Tun des absolutistischen Kleinstaates" gekommen. Seither ist, wie Fritz Valjavec in seinem Werke über „Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland" schildert, „eine Feindschaft bestimmter Gesellschaftsschichten gegen die bestehende soziale und politische Ordnung" geweckt worden[7].

Zeitschriften „schildern" gesellschaftliche Verhältnisse

Als Karl Marx ein Jahr nach der unterdrückten Revolution seine dritte „Rheinische Zeitung" als Zeitschrift abermals auflegen wollte, kam es ihm gleichfalls auf öffentliches Kritisieren politischer Mißstände an. Geringeren Geistern mag das nach verlorenen politischen Schlachten inzwischen beinahe üblich gewordene Gründen politischer Zeitschriften als bescheidene Möglichkeit zu nachträglicher Rache erscheinen. An nicht nur tragischen, erst recht tragikomischen Beispielen dazu fehlt es in der Genealogie dieser Spezies keinesfalls. Daß dennoch schärfste Anklage aus einem lediglich chronologisch geübten Referieren resultieren könnte, ist eine Einsicht von Marx.

Wer wollte die Fülle der Wirkungsmöglichkeit publizistischer Appellationen bezweifeln, die aus dem Programm der neuen Zeitschrift sichtbar wird? „Eine ihrer Aufgaben wird darin bestehen, auf die Epoche, die seit der Unterdrückung der ‚Neuen Rheinischen Zeitung' verflossen ist, in nachträglichen Schilderungen zurückzukommen." Politische Zeitschriften gewinnen gegenüber Gegenwart und Zukunft für die Wahrheit ihrer Überzeugung als einmalige Chance stets dann, wenn sie sich beizeiten auf die Kunst des Revozierens verstehen. Sie müssen nur zu Variationen jener Formel hinfinden, die von jeher lautet: „Die Angeklagten klagen an." Wer hätte sich innerhalb der mannigfaltigen Formen politischer Publizistik, ungeachtet seiner mangelnden Begabung für das Prägen billiger Schlagzeilen, darauf besser verstanden als Marx?

Die Zeitschrift ist ein Medium, das zunächst nur der Kommunikation zwischen schöpferischen einzelnen und auf deren Anruf lauernden einzelnen dient. Aufgrund des Gesetzes der Reziprozität kommt es um politische Zeitschriften zur Bildung von Gruppen, die sich in gegenseitigem Einvernehmen gleichsam verschwören. Solch eine Gruppe durch eine Zeitschrift von neuem zu schaffen, sie um sich zu scharen, sie auf künftige Aktionen hin anzusprechen, war das Ziel von Karl Marx zu Beginn des Jahrs 1850. Angesichts politischer Niederlagen zu verzweifeln, war nicht seine Sache.

Zunächst galt es, die Ursachen des Sturzes zu klären. „Eine Zeit des scheinbaren Stillstandes, wie die jetzige, muß eben benutzt werden, um über die durchlebte Periode der Revolution aufzuklären, über den Charakter der ringenden Parteien, über die

[7] F. Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815 (München 1951) 108–109.

gesellschaftlichen Verhältnisse, welche das Dasein und den Kampf dieser Parteien bedingen." Innerhalb der Geschichte der politischen Zeitschriften in Deutschland, das die Befreiungen von 1789 nicht gekannt hat, ist dies Programm eines Periodikums, das „in monatlichen Heften von wenigstens fünf Bogen zum Abonnementspreis von 24 Silbergroschen pro Vierteljahr" erscheinen sollte, einzigartig. Zeigt es doch die Unbeugbarkeit von Karl Marx, seine politischen Ziele mit dem jeweils bestgeeigneten publizistischen Aussagemittel durchzusetzen.

Publizistische Aggregate politisch-sozialer Reformbewegungen

Sind politische Zeitschriften nicht dazu bestimmt, von Märtyrern zu sprechen, um sie im öffentlichen Gedächtnis als Vorbild zu kultivieren? Ist es zu geringfügig, wenn sie sich in Epochen der Restauration damit befassen, furchtlos darüber aufzuklären, warum Fortschritt unterdrückt und gemaßregelt, warum Rückschritt gefeiert und dekoriert werden? Von 1819 an, genauer seit den Karlsbader Beschlüssen bis zum März 1848, war es in Deutschland abermals kaum möglich, über die Wirklichkeit der „gesellschaftlichen Verhältnisse" in aller Offenheit zu berichten. Wollte das eine politische Zeitschrift dennoch wagen, war es ratsam für sie, zumindest so zu tun, als stünde sie auf der Seite der herrschenden Mächte. Dennoch ist auf jenem, vom damaligen Establishment nicht betretenen Boden, ist aus der zunächst kümmerlichen Opposition, die mit der Ermordung des Staatsrats August von Kotzebue durch den Studenten Karl Ludwig Sand (Mannheim, 23. März 1819) begann[8], jene später international influierte Gegenbewegung entstanden, die auf die Karlsbader Beschlüsse ebenso negativ reagierte wie auf das Bismarcksche Sozialistengesetz.

Hinter den Gedanken eines Karl Marx, wie er sie anläßlich der geplanten Edition der Zeitschrift „Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue" (1850) aussprach, steht nicht nur die Forderung, jüngst abgeklungene Geschehnisse mittels tendenziös gefaßter Stenogramme in der von ihm gewünschten Sicht prophylaktisch zu historisieren. Den Zeitumständen entsprechend hat er seine Absicht, Prognosen künftiger Entwicklungen zu geben, nicht sogleich ausgesprochen. Diesseits oder jenseits jener „Politisch-ökonomischen Revue" und ihres pragmatischen Charakters lautet die stete Aufgabe der politischen Zeitschrift, die Zeichen der Zeit als Zeichen der Zukunft zu deuten.

Auf dieser Tatsache beruht der über dreihundert Jahre hinweg zu beobachtende Erfolg der politischen Zeitschriften von Rang. Bei geringer Auflage sprechen sie eine zwar zahlenmäßig begrenzte Schar jedoch „ehrlich ergriffener" Zuhörer an. Diese Mitleser werden über Mitläufer zu Mitstreitern. Sie tragen das, was sie auf den Blättern ihres Blattes erfahren, als Betroffene oder Getroffene an Gleichgesinnte weiter. Solche

[8] K. A. v. Müller, Karl Ludwig Sand (München 1924).

Wirkung liegt nicht zuletzt darin begründet, daß der Stoff der politischen Zeitschriften eben nicht aus den Nichtigkeiten des Tags besteht. Der ewig gleichartige Klatsch der Boulevard-Blätter, die Monotonie der täglichen Unglücksfälle und Kriminalitäten, welche die lokalen Seiten der General-Anzeiger seit Emil de Girardin's „La Presse" füllen, führen niemals zum Bilden sich ob ihrer politischen Ziele bewußt zusammenschließender Gruppen.

Weil die politischen Zeitschriften von jeher so redigiert werden, wie Marx das angedeutet hat, wirken sie aus Geschichte und Gegenwart stets auf die Zukunft ein. Als publizistische Aggregate politisch-sozialer Reformbewegungen bewirken sie statt Stillstand Bewegung.

Als Karl Marx die Intensität der aufklärerischen Wirkung der politischen Zeitschrift von der flüchtigen Allesberichterin Tageszeitung abhob, hat er sich nicht im einzelnen darüber geäußert, wer jeweils – für wen und gegen wen – die für das Diskutieren politischer Fragen besonders geeignete Form der Zeitschrift am besten benutzen solle. Nicht zu übersehen bleibt angesichts seiner Charakterisierungen die Tatsache, daß gerade politische Zeitschriften im Gegensatz zu den für ein breites Publikum geschneiderten Unterhaltungsblättern aller Art niemals hohe Auflagen erreicht haben.

Politische Zeitschriften als Ideenlabor

In verschiedenen Studien über die Massenmedien der Gegenwart hat Harry Pross auf dies Merkmal, welches die politische Zeitschrift von ihnen allen abhebt, nachdrücklich hingewiesen. In einem Essay „Die Zeitschrift: Bürgerliches Moralisieren" teilt er die Gründe hierfür mit. Diese Periodika böten „Gesprächsstoff, Text, über den die Leser miteinander sprechen und korrespondieren können, vorausgesetzt, daß dieser Text sie als einzelne alle anspricht". Das könne nur geschehen, wenn der Inhalt „Gemeinsames, das die Leser untereinander verbindet, voraussetzt, sei es die historische Überlieferung, die durch die Lektüre bewußt gemacht wird, seien es bestimmte Verwaltungsformen, zu denen die Zeitschrift Stellung nimmt".

Mit anderen Worten heißt das, die politische Zeitschrift kann mit den politischen Traditionen, die sie pflegt, oder den politischen Reformtendenzen, die sie verkündet, so gut wie nie unmittelbar auf die Massen einwirken. Im Grund ist und bleibt sie die primäre Erzeugungsstätte politischer Ansichten und Folgerungen. Sie ist gewissermaßen als das Ideenlabor anzusehen, aus dessen unerschöpflicher Produktivität alle anderen Medien Anregungen zum Beobachten und Beurteilen politischer Ereignisse empfangen. Die politischen Zeitschriften gleichen in dieser Hinsicht Alchimisten-Küchen, zu denen nicht jedermann Zutritt hat. Die Dämpfe indessen aus diesen Goldmachereien, deren Begehren es ja ist, den Stein der Weisen zu finden, ziehen über die Kanäle der anderen Medien ab. Auf diese Weise mögen sie noch Fernerstehende treffen, ja sie „benebeln".

Es ist nicht daran zu zweifeln, daß sich die „Zeitschriften des 18. Jahrhunderts allesamt nur an kleine Leserkreise richteten". Gewiß vermehrte sich die Zahl der Zeitschriften im industriellen Zeitalter; „aber der Bezieherkreis blieb bei allen in bescheidenen Grenzen". Eben deshalb läßt sich mit Pross folgern: „Was man den pluralistischen Charakter der modernen westlichen Gesellschaft genannt hat, kündigte sich frühzeitig in der Divergenz der Interessen und der intellektuellen Gruppierung um Medien der Meinungsbildung an. Die Zeitschriften machten Überlieferungen und Verhaltensformen bewußt." In solchen Erscheinungen des Aufklärens werde „stets ein Element der Kritik wirksam, das von vornherein größere Mengen abstößt, die hierüber nicht zu sprechen wünschen oder in ihrem Primärbereich nicht darüber sprechen können" [9].

Revolution „in zwanglosen Heften"

Nichts wäre verfehlter, als aus der geringen Auflage und dem eingeschränkten Kreis der unmittelbaren Abnehmer der Ideen, welche die politische Zeitschrift ausstreut, auf eine geringe oder gar zeitlich höchst begrenzte Ausstrahlkraft zu schließen. Mannigfache politische Zeitschriften sind zu ihrer Zeit in geringer Auflagenhöhe oder gar nur kurzfristig erschienen. Das hat nicht verhindert, daß von ihren Inhalten und Ideen noch nach Jahrzehnten, ja in Wellen von Wiederholungen bis zur Gegenwart und womöglich über sie hinaus gesprochen wird. Kein zweites Medium verfügt über eine so merkwürdige sekundäre Periodizität und langhaltig nachwirkende, oder, wie Hagemann das ausgedrückt hätte, überzeitliche Aktualität wie die politische Zeitschrift.

Von Schubarts verschiedenen Versionen seiner unterdrückten „Teutschen Chronik" wird so lange die Rede sein, wie die Schattenseiten des Landesfürstentums ans Licht gezogen werden [10]. Aus Arnold Ruges und Karl Marx' diesseits des Rheins sofort beschlagnahmtem Doppelheft der „Deutsch-Französischen Jahrbücher" (Paris 1844) wird kaum minder häufig zitiert als aus dem „Kommunistischen Manifest". Ohne Carl von Ossietzkys Leitartikel aus der „Weltbühne" sind die politischen Verhältnisse, welche in der Weimarer Republik um 1930 herrschten, nachträglich nicht zu verstehen.

Es sind die zeitgenössische Sehschärfe und die zeitgenössische Treffsicherheit in der Beurteilung politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Zustände, welche in den Zeitschriften besser als in anderen Medien erhalten bleiben. Um dieser nicht musealen, sondern lebendigen Präsenz willen werden die politischen Periodika immer von neuem, von Forschern aus Disziplinen wie Geschichts- oder Publizistikwissenschaft, Politologie oder Soziologie, zur Materialentnahme benutzt. Lange Zeit nach den zeitgenössischen Lesern finden diese Organe auf solchen Umwegen abermals neue Konsumenten. Die

[9] H. Pross, Moral der Massenmedien (Köln, Berlin 1967) 141–142.

[10] Th. Lücke, Der politische Aktivismus Schubarts, in: Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift 6 (1950) H. 7, 643–650.

Ideen mancher einstmals verfolgten politischen Zeitschriften sind wie im Fall der „Deutsch-Französischen Jahrbücher" im Verlauf eines Jahrhunderts zu weltbeherrschendem Einfluß angewachsen.

In diesem Zusammenhang ist an die Veröffentlichung eines der wichtigsten Werke des Marxismus, nämlich der Schrift „Der 18te Brumaire des Louis Napoleon" (später: „des Louis Bonaparte") zu erinnern. Marx hat sie zwischen Dezember 1851 und März 1852 verfaßt. Auf ihren Seiten hat er die Grundthesen des historischen Materialismus, die Theorie vom Klassenkampf und von der proletarischen Revolution sowie die Lehre von der Diktatur des Proletariats weiterentwickelt[11]. Erschienen sind jene umstürzenden Ansichten zuerst in der „Revolution. Eine Zeitschrift in zwanglosen Heften" (1. Heft 1852). Der erste Abdrucksort war eine bescheidene, ja armselige Emigrantenzeitschrift, die J. Weydemeyer in New York herausgab. Trotz der miserablen Umstände hat die politisch-sozialistische Diskussion jener Jahrzehnte eben aus dieser Zeitschriftenpublikation entscheidende neue Impulse erhalten.

Auf derlei Zusammenhänge ist hinzuweisen, ehe man die These verficht, daß sich die politische Zeitschrift stets zuerst über Eliten in die jeweilige Politik einschaltet. Zwischen den herrschenden Mächten und den zur Herrschaft drängenden Kräften reproduzieren und reflektieren die räsonierenden, die kommentierenden und die schließlich kritisierenden Journalisten das herkömmliche und das ungewöhnliche Ideengut jeder Epoche. Am nachhaltigsten sind dieser Aufgabe die Gestalter der politischen Zeitschrift verpflichtet. Gewiß werden äußerliche wie innerliche ähnliche publizistische Aufgaben inzwischen von manchen recht unabhängig sprechenden Kommentatoren in Rundfunk und Fernsehen fortgeführt.

Nähere Untersuchungen über das „Verhältnis der Presse zu den politisch fungierenden Eliten und das Verhältnis zu der nivellierten Unterschicht" vermitteln freilich den Eindruck, daß die Presse „nicht schlechthin als Elite verstanden werden" kann. Dergleichen etwa angesichts der zwar auflagenstarken, glücklicherweise weithin einflußlosen „Regenbogenpresse" behaupten zu wollen, würde an Simplizität grenzen[12]. Noch törichter wäre es jedoch, die Gesamtheit der Periodika einfach als Erzeugnisse der Konsum- und Massensphäre zu bezeichnen. In einer Studie über „Person und Öffentlichkeit" hält Heinrich Scholler Belege dafür parat, daß „die politische Presse als Teil der Gesamterscheinung Kommunikationsmittel politische Funktionen im Sinne einer Funktionselite" ausübe. Ihm erscheint die Presse als „Basisgruppe, aus welcher kraft des Eliteselektionsprozesses gewisse Verleger, Schriftleiter und Journalisten zur Elite aufsteigen"[13].

[11] Vgl. Marx-Engels, Werke, Bd. 8 (Berlin 1960) 617.

[12] W. Nutz, Die Regenbogenpresse (Köln 1969).

[13] H. Scholler, Person und Öffentlichkeit. Zum Spannungsverhältnis von Pressefreiheit und Persönlichkeitsschutz (München 1967) 52–56 (daselbst weiterführende bibliographische Angaben).

Sind politische Zeitschriften Artikulationen des „schlechten Gewissens"?

Aus dreihundert Jahren des Werdens der politischen Zeitschrift ließen sich leicht dreihundert Beispiele für die Trefflichkeit dieser These beibringen. Sowohl das vorsichtig angepaßte Politisieren während gesellschaftlicher Evolutionen als auch das mutige Polemisieren während sozialer Umwälzungen, wie es begabte und couragierte einzelne von jeher in Zeitschriften ausgeübt haben, hat stets bewirkt, daß sich um sie zunächst wiederum einzelne Mitwirkende scharten. Beider Zusammenarbeiten hat in den Angesprochenen zu gesellschaftlichen Um- oder Neugruppierungen geführt, was wiederum zum Durchsetzen von ihnen bejahter politischer Postulate führte. Solche Interdependenzen zwischen fordernder Publizistik und realisierter Politik führen unbekannte Schreiber in höchste Ämter, reißen sie nicht minder aus ungehemmter Kritik in die Hemmnisse der Verantwortung zurück.

Wie kommen solche „Konzeptoren des politischen Willens", zu denen gerade Zeitschriften-Autoren zählen, überhaupt dazu, zwischen der jeweiligen politischen Führung und der Basis der Massendemokratien erfolgreich aktiv zu werden? Aus dem Bereich der publizistischen Praxis ist die Beobachtung zu bejahen, ja, hier leuchtet sie besonders ein, daß ebendas in erster Linie durch „Selbstergänzung" geschehe. Schollers Feststellungen sind insofern akzeptabel, als ja der publizistisch begabte Nachwuchs – gleichviel ob über Volontariat, Journalistenschule oder Universitätsstudium – zu verantwortungsreichen Positionen selbsttätig drängt. Solche aktiven Kräfte gelangen, wobei Talent, Tüchtigkeit, Schöpferkraft, Stil-, Form- oder Organisationsbegabung als Voraussetzungen unabdinglich sind, erstaunlich rasch in Stellungen, welche sie alsbald aus der Menge hervorheben. Bestimmte Publikationsorgane intensivieren „ihre Funktionen nicht nur durch Erfolg und Einfluß, Auflagenzahl und Verbreitung"; vielmehr verhelfen sie ihren Editoren, Redakteuren und Autoren zu gesellschaftlichem Aufstieg.

Die politischen Zeitschriften zählen zur „elitären Presse". Deutlicher und intensiver als andere Medien treten sie fort und fort „in Konkurrenz zu anderen politischen Eliten wie denen des Parlaments, der Regierung, der Fraktion, der Gewerkschaftsführer" und sonstiger Institutionen. Innerhalb solcher Führungskader herrsche, wie Scholler sagt, im Rahmen der Parteien das Eliteselektionsprinzip der Delegation oder im Sektor der Bürokratie das der Berufung.

Gewiß erfolgt im Bereich der Publizistik die Auswahl der Anwärter für die Spitzen insofern in frischerer Weise, als das angeborene oder bewußt durch Arbeit an sich selbst entwickelte Talent erste Voraussetzung des Vorandringens ist. Schon die „Verschiedenheit im Selektionsprozeß" treibt die Presseelite häufig in Opposition zu anderen politischen Eliten. Diese Erfahrung läßt an die Warnungen erfahrener Publizisten wie Friedrich Sieburg denken, die sich leicht als Originalgenies vorkommenden frühzeitigen Meister des Stils politischer Überredungskunst sollten nicht zu früh jener Arroganz verfallen, die häufig teils Schutz, teils Schwäche journalistischer Begabungen zu sein scheint.

In ihrem politischen Führungsanspruch und in ihrer zumeist überaktuellen, ja überzeitlichen Beeinflussungs- oder gar Erweckungskraft steht die politische Zeitschrift nicht nur historisch vor, sondern tatsächlich über den anderen Medien. Jacques Bourquin und eine Reihe anderer schweizerischer Soziologen und Publizistikforscher aus der Gegenwart sehen im politischen Publizisten einen Tribunen, der über das Vetorecht verfüge[14]. Max Güde hat deshalb in einer weniger schönen Formulierung von der „tribunizischen Gewalt" der Presse gesprochen.

Mit dem Blick auf die politische Zeitschrift ist Scholler ganz und gar zuzustimmen, wenn er von der Presse schlichtweg meldet, sie wäre „von Natur aus Konterelite". Der in der „Gesellungslehre" von Max Graf Solms gebrauchte Ausdruck „Protestelite" trifft insbesondere auf die oppositionellen Zeitschriften jedweden Zeitalters zu[15].

Zur Begründung seiner Erfahrungen schreibt Scholler einen Satz, der jede weitere mögliche These über das Verhältnis der politischen Zeitschrift zur Politik, über ihren Einfluß auf die Politik kontrapunktisch aufklärt und abschließt. „Die Bezeichnung Konterelite impliziert die Vorstellung einer Elite, die den Versuch unternimmt, die bestehende Macht- und Autoritätsstruktur, welche von der politischen Elite aufgebaut und verstärkt wurde, zu durchbrechen."[16]

Eben dies zu leisten, ist von jeher durch die politischen Zeitschriften, unter ihnen vor allem durch die schöpferisch oppositionell eingestellten Periodika, versucht worden. Daraus resultiert ihre Bedeutung für die politische Entwicklung des Zeitalters, an dessen Rand sie zuerst erscheinen, um störend, beunruhigend, zielbewußt in seine Mitte einzudringen.

[14] J. Bourquin, La liberté de la presse (Lausanne 1950) 186.
[15] M. Graf Solms, Gesellungslehre (Tübingen 1956) 519.
[16] H. Scholler, a. a. O.

Wilhelm Gössmann

Trivialität und Gesellschaftskritik im modernen Roman

Überblickt man die heutige Romanproduktion und das ihr entgegengebrachte breite Leserinteresse, so sind es im Grund zwei Themenkomplexe, die vorherrschen: eine detaillierte Ausbreitung zeitkritischer Probleme und triviale Unterhaltung als Konzession an das Publikum. Nicht die Gesellschaftskritik allein macht den modernen Roman schon interessant, sondern erst durch die Vermischung mit trivialen Momenten entsteht eine Welt, die zum Lesen anregt.

Auf exakte und verläßliche Gesellschaftskritik verstehen sich Soziologen und Politologen besser als Romanautoren. Sie verfügen über eine wissenschaftliche Methode; was sie darlegen, ist nachprüfbar. Was ihnen aber gleichsam durch die Finger geht, das kann ein Schriftsteller aufgrund seiner formalen Sensibilität noch aufzeigen und differenziert genug ins Bewußtsein rufen. Er sieht das politische Tagesgeschäft aus einer anderen Perspektive. Deshalb nehmen auch die Clowns und die Blechtrommler so rapide zu. Literarische Gesellschaftskritik hat eine eigene Potenz.

Wie steht es mit dem in Opposition dazu gebrachten Begriff der Trivialität? Man könnte glauben, daß darüber die Autoren von Trivialromanen am besten Bescheid wüßten. Oder darf man scharfzüngig sagen, daß sie der Trivialität verfallen sind? Dennoch bleibt der Trivialroman für dieses Problem sehr wichtig. Man sollte sich davor hüten, ihn einfach zu verdammen, ihn hochnäsig von der sogenannten hohen Literatur abzugrenzen. In gewisser Hinsicht ist heute jeder Roman ein Trivialroman, der eine besser, der andere weniger gut. Unsere Erfahrung erstreckt sich nicht mehr zuerst auf das Schöne, Wahre, Gute, sondern auf das Triviale. Es tritt derart in den Vordergrund, daß es uns zu erdrücken und innerlich aufzusaugen scheint.

Trivialität im Alltag des Lebens und Gesellschaftskritik aus sozialkritischer Verantwortung beherrschen heute alle geistigen und künstlerischen Bestrebungen. Die Spannung, hier Ernst – hier Unernst, scheint sich sogar aufzuheben, so daß Zeit- und Gesellschaftskritik zur bloßen Mode wird und zur Banalität des Trivialen absinkt. Die Beschäftigung mit moderner Literatur, vor allem mit der so wichtigen Gattung des Romans, muß die Zusammenhänge mit der Trivialliteratur aufdecken, um dadurch ein kritisches Lesen und ein umfassendes Urteil zu ermöglichen[1].

[1] In welcher Weise sich die Literaturwissenschaft von heute mit dem Trivialroman auseinandersetzt, zeigen: Studien zur Trivialliteratur, hrsg. von H. O. Burger (Frankfurt 1968). Zur literaturgeschichtlichen Entwicklung dieser Auseinandersetzung vgl. J. Schulte-Sasse, Die Kritik an der Trivialliteratur seit der Aufklärung (München 1971). Von allgemeinem Interesse dürfte die Untersuchung von H. F. Foltin sein, Die Unterhaltungsliteratur der DDR (Troisdorf 1970).

Der Trivialroman, seine Thematik und sprachliche Kompetenz

Den Begriff des Trivialromans sollte man nicht auf die üblicherweise als Trivialliteratur bezeichneten Romane (Courths-Mahler, Karl May, Ganghofer) und die vielen Fortsetzungsromane in Zeitungen und Illustrierten oder die serienmäßig hergestellten Romanhefte einschränken[2]. Man sollte ihn vielmehr auf Romane der unmittelbaren Gegenwart ausweiten, die weithin nicht als Trivialliteratur, sondern als Unterhaltungsliteratur bezeichnet werden[3]. Damit wird deutlich, daß sich diese Romane zunächst einer eindeutigen Zuordnung zur Trivialliteratur entziehen. Aber gerade hier ist Trivialität in einem neuen, recht modischen Trend greifbar.

Folgende Autoren sind als beispielhaft zu nennen: *Willi Heinrich* (geb. 1920): Maiglöckchen oder ähnlich, 1965; Das geduldige Fleisch, 1955; Gottes zweite Garnitur, 1962; Ferien im Jenseits, 1964. *Johannes Mario Simmel* (geb. 1924): Gott schützt die Liebenden, 1957; Es muß nicht immer Kaviar sein, 1960; Bis zur bitteren Neige, 1961; Ich gestehe alles, 1968; Und Jimmy ging zum Regenbogen, 1970; Der Stoff aus dem die Träume sind, 1971. *Hildegard Knef* (geb. 1925): Der geschenkte Gaul, 1970[4].

Diese Romane charakterisieren sich meist schon selbst durch ihre Klappentexte, in denen Werbung, Lesehilfe und Deutung zusammenkommen. Die Voreinschätzung des literarischen Normalverbrauchers wird dadurch sichtbar. Der Klappentext zum letzten Roman von Simmel soll in diesem Sinn kommentiert werden:

„Johannes Mario Simmel erzählt in seinem neuen Werk ‚Der Stoff aus dem die Träume sind' eine Geschichte, die so, wie sie sich abgespielt hat, nach dem Willen übermächtiger Organisationen niemals der Öffentlichkeit hätte bekannt werden sollen. Nur durch völlige Verschlüsselung war es darum möglich, die Wahrheit über ebenso brennend aktuelle wie uns alle betreffende Geschehnisse zu sagen."

Literatur als Aufklärung für die Öffentlichkeit, angestrebte Aktualität.

„Simmel läßt diese Geschichte auf zwei Ebenen ablaufen: Da ist einmal der gigantische Apparat jener Industrie, in der raffinierteste Macher hemmungslos und ohne jede Moral den Stoff weben für die Träume von Millionen; und da ist zum andern die Traumwelt eines wahrhaft guten Menschen, der sein Leben aufopfert für die Ohnmächtigen und Hilflosen."

In-group und out-group, eine Schwarz-Weiß-Malerei, angebliche Solidarisierung mit den Schwachen und Ohnmächtigen, die im Recht sind.

[2] So versucht W. Nutz in: Der Trivialroman, seine Formen und seine Hersteller. Ein Beitrag zur Literatursoziologie (Köln 1962), den Begriff des Trivialromans auf die serienmäßig hergestellten Romanhefte, wie sie in Leihbüchereien bereitgestellt werden, einzugrenzen. Dadurch kann er diese Gruppe von Romanen gut kennzeichnen, aber das weitere Feld bleibt unbeachtet.

[3] Die übliche Unterscheidung hohe Literatur, Unterhaltungsliteratur und Trivialliteratur, so plausibel sie auf den ersten Blick erscheinen mag, legt zu früh Grenzen fest, die für eine literaturkritische Beschäftigung hinderlich sind. Zur Dreiteilung vgl. H. F. Foltin, Zur Erforschung der Unterhaltungs- und Trivialliteratur, insbesondere im Bereich des Romans, und H. Bausinger, Wege zur Erforschung der trivialen Literatur, beide Aufsätze in dem bereits zitierten Sammelwerk von H. O. Burger.

[4] Zu nennen wären auch noch Hans Hellmut Kirst, der in seinen Romanen besonders gern die Welt der Soldaten darstellt, und Hans Habe, der das Mysteriöse und Abenteuerliche bevorzugt.

„Zwischen diesen beiden Welten bewegt sich der Mann, den Simmel zum Chronisten erwählt hat: der zynische, desillusionierte Star-Reporter Walter Roland. Sein Auftrag führt ihn durch einen wüsten Alptraum sich überstürzender Ereignisse, in denen auf rätselhafte Weise Reales und Irreales, Wirklichkeit und Wahn einander durchdringen. Roland deckt ein unglaubliches Komplott auf, gerät in äußerste Gefahren, erfüllt aber die übernommene Mission bis zu einem Ende, das er anfangs nicht einmal ahnen konnte. Ihm, dem Erzähler – Jäger und Gejagtem zugleich –, bringt dieses Ende befreiende Selbstbesinnung und die Liebe des Mädchens, das eine Schlüsselfigur bei der Enthüllung des großen Geheimnisses darstellt."

Schriftsteller modern als Starreporter verstanden, als Thema ein unerhörtes Geheimnis und am Ende eine Liebesgeschichte.

„Um Walter Roland kreist in wildem Wirbel eine Vielzahl von Gestalten: millionenschwere Bosse, die skrupellos Meinungen manipulieren und mit Schicksalen spielen; unschuldige Kinder und brutale Mörder; Ärzte und Zuhälter, Dirnen und Geistliche; politische Fanatiker und Idealisten, die vor nichts zurückschrecken – und elf mysteriös in das Geschehen eingreifende Tote."

Gegen Manipulation sich wehren, unheimliche Vorkommnisse, Spannungsliteratur.

„Stätten der Handlung sind Prag, Frankfurt, New York, Hamburg, Helsinki und ein unheimliches Heidemoor, sind Superhotels und Flüchtlingslager, die Unterwelt einer Großstadt und die Redaktion eines Massenblattes mit ihrem hektischen Getriebe, sind verrufene Absteigen und fensterlose Räume für Computer, auf deren Bildschirmen die Muster für den Stoff erscheinen, aus dem die Träume sind."

Moderne Welt der Großstädte, Diskrepanzen, up-to-date-Welt von Presse, Computern, Fernsehen.

„Mit Mut, Härte und grimmigem Humor bricht Simmel die Mauern des Schweigens um einen internationalen Skandal. Er zeigt in diesem atemberaubenden Roman, wie wunderbar die Träume unserer Sehnsucht sind und wie furchtbar die zu erschreckenden Tatsachen gewordenen Angstträume einer Gegenwart ohne Menschlichkeit."

Träume als wunschweckendes Lesesignal, noch einmal die Ethik öffentlicher Aufklärung, bei aller Spannung ein gutes Gewissen, vom Roman-Geschehen ist nichts verraten, man muß den Roman also lesen.

Bei der Lektüre von Romanen dieser Art stößt man auf die Fragen: Warum wird hier die Gesellschaftskritik überhaupt aufgegriffen? Inwieweit setzen sich die Autoren mit den Problemen der Gesellschaft tatsächlich auseinander? Wird Problembewußtsein geweckt?

Es zeigt sich, daß mit Themen wie Politik, Kirche und Religion, Ehe und Familie, Frauenemanzipation, Erziehung, Schule, Pressefreiheit Bereiche aufgegriffen werden, die für unsere Gesellschaft im Augenblick besonders interessant sind. Die Probleme werden lediglich aufgeführt, aber nicht näher ausgearbeitet. Eine Episode reiht sich an die andere; es wird nur darüber geredet, ohne daß eine Konfrontation entstünde. Es erfolgt keine Information. Der Leser erfährt im Prinzip nicht mehr, als er vorher schon wußte. Er wird in seinen Anschauungen bestätigt.

Da das allgemein anzusetzende Vorwissen einer breiten Leserschaft notwendigerweise undifferenziert ist, erfolgt die Appellstruktur solcher Texte nur mit Hilfe von Klischees. Hieraus ergeben sich zwei Phänomene, die auch im anspruchsvollen Trivial-

roman durchgängig vorgefunden werden: Es wird nicht ein zentrales gesellschaftliches Problem in den Mittelpunkt gestellt, sondern eine Fülle von Themenkreisen wird angeschnitten, zu deren Bewältigung bei genügenden Kenntnissen und differenziertem Gestaltungsvermögen eine Vielzahl von Romanen notwendig wäre. Es zeigt sich eine Unangemessenheit in der Themenstellung, da gerade solche Themen aufgegriffen werden, deren Bewältigung für den Autor von vornherein unmöglich erscheinen müßte, einfach, weil sie zu hoch gegriffen sind.

Ein Verfahren, den Anschein der Oberflächlichkeit zu überspielen, kann man in den Versuchen sehen, Problematik durch sogenannte „bildende Exkurse" vorzutäuschen. Diese Methode findet sich in besonders ausgeprägter Form bei Simmel, dessen Domäne zweifellos die Medizin und die Psychologie ist. Simmel trägt dem Bedürfnis der modernen Leser Rechnung, sich durch Wissenschaft zu bestätigen. Es gefällt heutigen Menschen, dem eigenen Tun den Anstrich der Wissenschaftlichkeit zu geben. Durch präzise Details und komplizierte Fachausdrücke will Simmel sich als gebildeter Fachmann ausgeben und darüber hinaus auch dem Leser das Fluidum des Intellektuellen vermitteln. Diese „bildenden Exkurse", die im Trivialroman die seitenlangen Moraltraktate ersetzt haben, sind gewiß nicht kritiklos hinzunehmen, da sie Halbbildung und eine als problematisch zu verstehende Art von Laienkenntnissen evozieren. Man zahlt der Bildung und dem Allgemeinwissen den nötigen Tribut.

Ein beliebtes Verfahren, die Glaubwürdigkeit in der Gesellschaftskritik zu steigern, ist ihre tagespolitische Konkretisierung. Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens werden namentlich erwähnt – bei Hildegard Knef ist es eine ganze Galerie von bekannten Namen –, einzelne Daten und Fakten werden genannt, das Geschehen wird in der realen Umwelt des Lesers lokalisiert. Die angestrebte Zeitgemäßheit, die man an den vorliegenden Romanen aufdecken kann, ist so etwas wie eine Identifizierung mit der Zeit, ein Aufgehen und sich Erschöpfen im Modischen, im bloßen Zeitgeschmack. Aktualität, wie sie hier auftritt, ist dennoch neuartig. Denn der herkömmliche Trivialroman war im Zeitlosen angesiedelt, in der Welt der Heimat, in den Bergen, in den Sprechzimmern der Ärzte, spürte den glücklichen Schicksalen von Frauen nach[5].

Mit dem Begriff der Zeitgemäßheit soll zum Ausdruck gebracht werden, daß diese Autoren versuchen, möglichst viele Zeitströmungen in ihre Texte aufzunehmen, und sich den Anschein eines modernen, weit orientierten Schriftstellers geben, der seine Leser nicht mit antiquierten Vorstellungen langweilen will, sondern sich mit jüngsten zeitkritischen Problemen auseinandersetzt und möglicherweise noch tradierte Tabus durchbricht. Daß es sich hierbei meist nur um eine Pseudo-Auseinandersetzung handelt,

[5] Nach G. von Wilperts Sachwörterbuch der Literatur wird der herkömmliche Trivialroman folgendermaßen eingeteilt: Frauen-, Heimat-, Berg-, Arzt-, Sitten-, Wildwest-, Kriminal- und Abenteuerroman. Es soll hier nicht verschwiegen werden, daß der Trivialroman in der Nachhut des Jungen Deutschland auch schon zeitkritische Themen einbezog. Die kulturhistorischen Romane zeigen mehr Aufmerksamkeit den geschichtlichen Zusammenhängen gegenüber, als daß sie gesellschaftskritische Themen behandeln.

wird den Lesern kaum bewußt, denn den Autoren gelingt es, in ihrem Publikum ein „modernes" Selbstbewußtsein zu wecken. Die dargestellten aktuellen Ereignisse werden nicht zur Grundlage einer Auseinandersetzung gemacht, sondern bleiben im bloß Interessanten stecken. Nicht schon der triviale Unterhaltungston, sondern die Verharmlosung des so wichtigen Themas der Gesellschaftskritik ist problematisch.

Da es den Autoren auf die Bestätigung der Lesererwartungen ankommt, fehlen in den vorliegenden Texten progressive oder gar aggressive Töne. Es werden keine Tabus durchbrochen; man vermeidet in jedem Fall, einseitig Stellung zu beziehen. Dem Trivialroman ist im Grund die klar ausgesprochene politische Tendenz fremd. Tendenzliteratur vertritt Gruppeninteressen und läßt das Element der Unterhaltung dafür zurücktreten. Eher ist die Trivialliteratur ein Rückzug vor allzu aufregender Gesellschaftskritik. Der Autor bleibt undifferenziert, unentschieden, bezieht keine eigene erkennbare Position. Wenn wie bei Willi Heinrich an einer Stelle die CDU gut wegkommt, dann wird an späterer Stelle das für die SPD nachgeholt.

Engagement ist in solchen Romanen nur für allgemein menschliche Bestrebungen und Ziele erwünscht, weil sie dann jeder akzeptieren kann. Ob man dabei allerdings überhaupt noch von Engagement sprechen kann, erscheint äußerst fragwürdig. Jedenfalls geht es nie so weit, daß sich irgendein Leser angegriffen oder gar verärgert fühlen könnte. Das trifft allerdings nicht für jene sparsame Zahl von Lesern zu, denen ein solcher Stil schon bald auf die Nerven geht, die vor dem Wust von Trivialität erschrecken.

Der Sprachstil in diesen Trivialromanen ist nicht durchweg, wie man meinen könnte, konservativ und herkömmlich. Durch die erstrebte Kategorie der Zeitgemäßheit wirkt eine publizistisch geschulte Sprache ein. Vereinfacht könnte man sagen, daß den stilistischen Errungenschaften modernen Erzählens nachgeeifert wird. Dennoch verfällt der Sprachstil dem der früheren Trivialromane: Er wird durch übersteigerte Unangemessenheit preziös[6]. Banale Vorkommnisse werden durch ausgewählte Worte und Satzwendungen emporgehoben, als wären sie etwas Besonderes und Seltenes, und umgekehrt fällt das Erzählen durch den Gebrauch banalster Bilder und Redensarten aus der miterlebten Welt des Dargestellten heraus, ohne daß es dem Autor bewußt würde. Mit Hilfe der Ironie wäre ein solches Erzählen durchaus akzeptabel; leider findet sich im Trivialroman keine solche Ironie und keine glaubhafte Betroffenheit durch Desillusionierung.

Die gesamte Erzählhaltung zielt auf Miterleben und Nacherleben. So ist es die Ich-Erzählung oder eine ähnlich identifizierbare Er- oder Sie-Erzählung, die den Leser stimuliert und mitreißt. Kein Wunder, daß deshalb diese Romane einen beachtlichen Umfang annehmen. Es entsteht keine Distanz beim Lesen, sondern eine behaglich wärmende Befangenheit, in die sich mancher Leser in seiner Freizeit gern flüchtet.

[6] Dorothee Bayer widmet in ihrer Dissertation „Der triviale Familien- und Liebesroman im 20. Jahrhundert" (Tübingen 1963) der Preziosität ein besonderes Kapitel innerhalb der Untersuchung zu den formalen Kriterien.

Aber einmal kritisch geworden, wenn der „Kitschmensch in uns“ [7] überwunden ist und an die Stelle der Identifizierung eine geistige Distanz tritt, wird das Leseinteresse anders. Der Trivialroman ist dann eine Konfrontation mit dem Trivialen und kann zu einer Reinigung von Kitsch und Trivialität führen, die sich immer wieder festsetzen.

Trivialität ist vor allem ein stilistisches Sprachproblem. Deshalb muß hierauf das Augenmerk gerichtet sein. Ein kurzer Abschnitt aus *Willi Heinrichs* Roman *„Maiglöckchen oder ähnlich“*, in dem das Tabu lesbischer Beziehungen durchbrochen werden soll, mag verdeutlichen, wie dieses Thema nur wegen der darin gelegenen Delikatesse behandelt wird und wie wenig das im Grund gelingt.

„Sie lag so nahe bei mir, daß sich unsere Arme berührten, und etwas später griff ich unter der Decke nach ihrer Hand und hielt sie fest. Sie kam mit dem Kopf an meine Schulter, und ich hätte eigentlich jetzt das Licht ausmachen sollen, aber dazu hätte ich ihre Hand loslassen müssen, und das wollte ich nicht. Als sie ihren Kopf auf meine Schulter legte, berührte ich mit den Lippen ihre Stirn, und sie sagte: ‚Ich werde nie mehr allein ins Kino gehen‘.

‚Das brauchst du auch nicht‘, sagte ich, und in mir war alles sehr ruhig, fast ein wenig feierlich war mir zumute. Sie ließ sich auch noch eine Ewigkeit Zeit, und dann waren ihre Liebkosungen ganz anders, verhaltener, beinahe scheu. Sie weckten Empfindungen in mir, wie sie mir bisher fremd gewesen waren, brachten meine Haut zum Prickeln, und das Prickeln übertrug sich auf meinen ganzen Körper, löste zuckende Reflexe in meinen Muskeln aus, und Lis, die scheu und zärtlich war, nach Maiglöckchen duftete und mir in dieser Nacht zu einer fast wundersamen Entdeckung in mir selbst verhalf, blickte mit nassen Augen in mein erhitztes Gesicht und sagte: ‚Jetzt können wir endlich ohne Pyjamas schlafen.‘“ [8]

Willi Heinrich, der die Schilderung solcher Stimmungssituationen liebt, verwendet mit Vorliebe das dazu unpassende Adjektiv „kühl“, um sie zu überspielen: „Er blieb stehen und blickte kühl in mein Gesicht“, „er gab mir kühl die Hand“.

Das Rezept für ihre Wortspiele hat *Hildegard Knef* vermutlich von Peter Handke; vor allem in den letzten Passagen ihres Romans bringt die Autorin Wortspiele, deren Struktur dem Schema Handkes entnommen sein könnte:

„Behäbiges Lächeln, Lächeln der Macht, Allmacht, Vollmacht, kann-mit-dir-machen-was-ich-will-Macht“. – „Vor Lachen sterben vor Angst sterben vor Glück sterben. Einsames Sterben anderes Sterben nicht mitzuteilendes bleibendes immer gegenwärtiges aufgeschobenes wartendes.“ – „Lektion im Sterben. Unordentliches Leben, ordentliches Sterben. Verbluten schöner Tod, sagen die, die leben. Ich kann das Leben nicht ertragen, sagen die, die leben. Wer bereitet uns vor auf die Überquerung von wo zu wo. Sterbensmüde, sagen sie. Sterbenswach, sage ich. Wir werden sterben und wollen vom Sterben nichts wissen.“ [9]

Hildegard Knef bleibt in Wortspielereien stecken, da sie lediglich mit einzelnen Wörtern jongliert. Von der Grenzsituation Tod wird nichts spürbar. Es zeigt sich wiederum, wie unangebracht es ist, ein zu schwieriges Thema behandeln zu wollen. Das

[7] Der Begriff wurde von Hermann Broch geprägt: Einige Bemerkungen zum Problem des Kitsches, Dichten und Erkennen, Bd. I (Zürich 1955); vgl. auch L. Giesz, Phänomenologie des Kitsches. Ein Beitrag zur anthropologischen Ästhetik (Heidelberg 1960). In dem mit viel Material ausgestatteten Band von G. Dorfles wird vor allem die moderne Trivialität aufgezeigt und nicht nur Herkömmliches angeführt wie noch bei W. Killy, Der Kitsch (Tübingen 1969).

[8] Taschenbuchausgabe (Droemer-Knaur) 1967, 150.

[9] Der geschenkte Gaul, Bericht aus einem Leben (Wien, München, Zürich 1970) 246, 465.

Thema des Todes entspricht in keiner Weise dem Sprachstil der zitierten Texte und wird deshalb simpel, wird banalisiert und zerredet. Die Autorin hat es gewiß nicht so gemeint, aber es wirkt so. Eigene Wortschöpfungen treten an die Stelle der Beherrschung eines reichen Wortschatzes: „Der Arzt reagierte auf meine Forderung mit jener Pikiertheit und Das-ist-der-Lohn-der-Welt-Geziertheit." – „Netzhemdendasein" – „Es überfraute mich".

Der autobiographische Roman der Knef[10] endet mit der Idylle von Ehe- und Familienleben. Der letzte Teil ist angehäuft mit angelernten literarischen Ambitionen und deshalb allzu durchsichtig in bezug auf das, was gesellschaftskritisch gesagt werden müßte. In der ersten Hälfte dagegen, wo es um ihren Berufskampf geht, um das Problem des Kriegsendes, gibt es überzeugende Partien. Auf jeden Fall redet hier eine Frau, die mehr Nerven hat und mehr Profil als die Frauengestalten in den von Männern geschriebenen Romanen unserer Tage. Wo gibt es in der modernen deutschen Romanliteratur die Darstellung einer emanzipierten Frau, und zwar so, wie man sie in angenehmer Weise auch in der Bundesrepublik antreffen kann?

Schon am Trivialroman kann man also erkennen, daß Trivialität nicht ein inhaltliches Problem ist, sondern ein Problem der sprachlichen Form[11]. Im Trivialroman bleibt die Trivialität, da sie nicht sprachlich bewältigt wird, trivial, oder härter gesagt, werden die hohen Themen wie Religion, Liebe, politisches Engagement zum Teil noch trivialer, als sie im allgemeinen Bewußtsein schon sind. Sie werden breitgeredet. Bei einer solchen Sachlage ist es mehr als verständlich, daß die Trivialität mit all ihren Erscheinungsformen auch in den gesellschaftskritischen Roman aufrückt.

Der gesellschaftskritische Roman

Seit dem letzten Weltkrieg hat sich in Deutschland, wie schon an der Nachwirkung auf den Trivialroman ablesbar, ein Romantyp herausgebildet, in dem es nicht mehr um die Ausbildung einer Persönlichkeit geht, nicht mehr um allgemein menschliche Probleme. Max Frisch mit seinem Identitätsproblem gehört noch zu dem alten Typ; ihm wird wahrscheinlich ein ähnliches Schicksal widerfahren wie Hermann Hesse, bevor er von der Welle der Romantik wieder auferweckt wurde. Im neuen Roman steht die Gesellschaftskritik im Vordergrund, gleichzeitig werden neue Erzähltechniken ausprobiert[12].

[10] Ähnliche Bücher werden zur Zeit Mode, indem Autobiographisches literarisch aufgewertet wird; vgl. Elisabeth Flickenschildt, Kind mit roten Haaren. Ein Leben wie im Traum (Hamburg 1971).

[11] Über das Verhältnis von sprachlicher Form und inhaltlicher Aussage vgl. vom Verf., Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch. Stilkritische und sprachdidaktische Untersuchungen (München 1970).

[12] Zur gegenseitigen Abhängigkeit von Erzähltechnik und Gesellschaftskritik vgl. R. Baumgart, Aussichten des Romans oder Hat Literatur Zukunft? (Neuwied, Berlin 1968).

Übersicht über die behandelten Themen und Probleme:

Roman Schriftsteller Erscheinungsjahr	*Behandelter Zeitabschnitt*	*Themenkreise*
Berlin Alexanderplatz, Alfred Döblin 1929	Zwanziger Jahre	Individuum und Masse; publizistische Öffentlichkeit; Großstadtmystik; Links- und Rechtsradikalismus der politischen Parteien; Verbrecherwelt, Arbeitslosigkeit, Kleinbürgertum.
Sansibar oder der letzte Grund, Alfred Andersch 1957	Ende der dreißiger Jahre (NS-Zeit)	Unheimlichkeit der NS-Diktatur; Judenverfolgung; Bedrängung der Kirche und Kommunisten; Problem der Freiheit, äußere und innere Emigration; kritische Einstellung zum System als Gefahr; geistiger Widerstand.
Die Blechtrommel, Günter Grass 1959	Vierziger Jahre (Kriegs-, Nachkriegszeit)	Bewältigung der nationalsozialistischen Vergangenheit; Religions- und Gesellschaftskritik; Mentalität des Kleinbürgertums als Ursache des politischen Desasters; polnisch-deutsches Verhältnis; die Bedeutung der Provinz (Danzig); der schwarze Markt.
Tauben im Gras, Wolfgang Koeppen 1951	Ende der vierziger Jahre (Besatzungszeit, Währungsreform)	Rückkehr des Konservatismus; Kritik an der Verdrängung der Vergangenheit; 1. Wohlstandswoge; Problem der wirtschaftlichen Existenz; Rassenvorurteile; Bildungsübertriebenheit und -müdigkeit; Untergang des christlichen Abendlands.
Ansichten eines Clowns, Heinrich Böll 1963	Mitte der fünfziger Jahre und weiterreichend	Kritik am rheinischen Katholizismus; Ende der sogenannten christlichen Literatur; Bewältigung der Vergangenheit; Fragwürdigkeit einer Ehe als Institution; Zwiespältigkeit des Wirtschaftswunders.
Halbzeit, Martin Walser 1960	Fünfziger Jahre und weiterreichend	Bewältigung der Vergangenheit; Rollenspiel-Anpassungsprozeß; Mimikry-Verhaltenspsychologie; Spätkapitalismus; die Welt von Werbung, Produktion und Konsum; Eheprobleme.
Der geteilte Himmel, Christa Wolf 1963	Anfang der sechziger Jahre (Bau der Mauer)	Kollektiv und Individuum; Problem persönlicher und privater Existenz; geteiltes Deutschland; Ideologiekonflikt; Darstellung der wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verhältnisse der DDR.

Örtlich betäubt, Günter Grass 1969	Ende der sechziger Jahre	Resignation nach den Studentenunruhen; etablierte Gesellschaft; Vietnamkrieg; Pädagogische Provinz; Leitbild des Lehrers; weltweite Krankenfürsorge; geistige Lahmlegung durch die neuen gesellschaftlichen Strukturen.
Gruppenbild mit Dame, Heinrich Böll 1971	Einerseits die nationalsozialistische Vergangenheit, andererseits unsere unmittelbare Gegenwart	Fortlaufende Konfrontation mit der Vergangenheit; Miet- und Wohnungsprobleme; Gastarbeiter; Problematisierung der Konsumwelt durch Konsumentzug; Akkumulation von Vermögen und Eigentum; Meinung und Wahrhaftigkeit; die Bedeutung von Liebe und glaubwürdiger Religiosität.

Dieser Überblick kann veranschaulichen, wie intensiv der moderne Roman die politischen und gesellschaftlichen Vorgänge aufgegriffen und literarisch zur Diskussion gestellt hat. Er steht nicht mehr neben der Zeit oder auch über der Zeit, sondern versucht Orientierung in der Zeit zu geben. Hinzuweisen wäre noch auf Uwe Johnson, der in seinem noch nicht vollständig erschienenen Roman „Jahrestage" eine Summa gegenwärtiger Gesellschaftsstrukturen aufzuzeigen bestrebt ist. Wegen der Kritik an der Bundesrepublik aus der Sicht der DDR ist auch „Die Aula" von Hermann Kant beachtenswert. Die „Deutschstunde" von Siegfried Lenz bleibt dagegen noch zu sehr in einer deutschen Bildungswelt stecken.

Vermischung von Gesellschaftskritik und Trivialität: „Berlin Alexanderplatz" von Alfred Döblin

Der gesellschaftskritische Roman beginnt in Deutschland mit Döblin. In seinem Roman „Berlin Alexanderplatz" hat er aber auch schon die Gesellschaftskritik mit dem Problem der Trivialität aufs engste verknüpft. Schriftsteller wie Günter Grass sehen deshalb in Döblin ihren Lehrmeister[13]. Der Roman in dieser Tradition setzt demokratisch zu verstehende politische Zustände voraus und einen Autor, der sich dafür engagiert.

Döblin kritisiert in seinem Roman die bestehenden Zustände, indem er uns das Berlin der zwanziger Jahre zeigt. Er schildert die Schicksale verschiedener Menschen. Einer seiner Hauptansatzpunkte für die Kritik ist der Arbeiter in seinem Kampf um soziale Gleichstellung. Die Zeit, in der der Roman geschrieben wurde, wird erkennbar an der Zuspitzung von politischen und sozialen Gegensätzen und im Aufschwung der Arbeiterbewegung.

[13] Vgl. G. Grass, Über meinen Lehrer Döblin und andere Vorträge (Berlin 1968).

Daneben zeigt Döblin den Verbrecher in einem Gesellschaftsgefüge, das wiederum seine eigenen Gesetze hat. Der Kriminelle fügt sich nicht in die allgemeine Ordnung ein und nimmt sich das, was er auf rechtmäßige Weise nicht bekommen kann. Döblin läßt uns in ein Mietshaus hineinschauen und schildert so das Leben der Kleinbürger in der Großstadt. Er beschreibt verschiedene Schicksale, um deutlich zu machen, wie alle auf irgendeine Weise vom Leben benachteiligt und deshalb unzufrieden sind.

Durch einfache Wiedergabe von Zeitungsausschnitten, durch Berichte über aktuelle Vorkommnisse in Berlin oder über das, was in der internationalen Weltöffentlichkeit geredet wird, durch Verordnungen und Gesetze, die er glossiert oder ironisch darstellt, versucht Döblin Widersprüche aufzudecken, die im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen und politischen Ordnung stehen. Besonders deutlich wird dies in den Dialogen von Arbeitern, Faschisten und Anarchisten in den Kaschemmen des Berliner Ostens, wo sich diejenigen zusammengefunden haben, die unzufrieden sind, aber im Grund doch nichts ändern können. Durch die Hereinnahme des Berliner Jargons und Ausdrucksweisen aus der Verbrecherwelt wirken diese Gespräche echt. Seine Absicht zu kritisieren zeigt Döblin allein durch das Arrangement der Fakten, durch viele Einzelheiten auf. In den Gesprächen und Darstellungen selbst liegt die Kritik. Gegenstand dieser Kritik ist die Kluft zwischen den einzelnen Gesellschaftsschichten, den Großkapitalisten, dem Bürgertum, dem Kleinbürgertum, den Arbeitern und schließlich der Unterwelt, den Kriminellen.

„Und – wenn ick drei Göhren habe und die gehen in die Gemeindeschule, die älteste hat krumme Beine von der englischen Krankheit, wegschicken kann ich ihr nich, vielleicht kommt sie in der Schule mal ran. Vielleicht kann meine Frau ooch uffs Jugendamt loofen oder weeß ick, die Frau hat zu tun, jetzt ist se ja krank, die ist sonst tüchtig, steht mit Bücklingen, und lernen tun die Göhren ooch gerade so ville wie wir, kannste dir ein Bild machen. Siehste. Und det kann ick doch ooch verstehen, wenn andere Leute ihre Kinder die fremden Sprachen lernen, und im Sommer fahren sie ins Bad, und wir haben noch nicht die Groschen, det sie ein bißchen raus können nach Tegel. Und krumme Beine kriegen die feinen Kinder so bald überhaupt nicht. Und wenn ick zum Doktor muß und ick hab Reißen, dann sitzen wir zu dreißig dick zusammen im Wartezimmer, und nachher fragt er mir: det Reißen werden Sie wohl schon vorher ooch gehabt haben, und wie lange sind Sie denn da in Arbeit, und haben Sie Ihre Papiere gekriegt? Mir gloobt er noch lange nicht, und dann gehts zum Vertrauensarzt, und wenn ick etwa mal verschickt werden will von der Landesversicherung, wofür sie einem immer Abzüge machen, na ick sag dir, da mußt du den Kopp unterm Arm tragen, bis sie dir verschicken. Fritze, det versteh ick allens ohne Brille. Da müßte eener dochn Kamel fürn Zoologischen Garten sein, wenn er det nich versteht. Und dazu brauch keen Mensch heutzutage Karl Marx. Aber Fritze, aber aber: wahr ist es doch." [14]

Schon beim flüchtigen Lesen fällt auf, was den Roman so interessant macht: Es ist die Sprache in ihrer neu entdeckten Vielschichtigkeit, während sicherlich der Stoff, das Thema „Großstadt", ihn so berühmt gemacht hat. Die Möglichkeiten der Variation sind fast unbegrenzt. Döblin spricht eine Vielzahl von Problembereichen und Einzelschicksalen an, die für sich allein ausgefeilte Romane ergäben, so daß es erstaun-

[14] Berlin Alexanderplatz (dtv-Ausgabe 1965) 252 f. Die folgenden Zitate 372, 37, 41, 167.

lich ist, wie er alle Einzelheiten zusammenbringt. Er erreicht es durch Montage und Kollage zahlloser Realitätsfetzen und bruchstückhafter Sinneseindrücke. Er verarbeitet Zeitungsannoncen, Firmenprospekte, Briefe von Sträflingen, amtliche Formulare, Gesundheits- und Bevölkerungstabellen und Ausschnitte aus Börsenberichten. Diese Techniken, die vom Film der zwanziger Jahre nicht unbeeinflußt sind, ermöglichen eine Gleichzeitigkeit von Hohem und Niedrigem, von Passendem und Unpassendem, von Trivialem und Erhabenem.

Als weitere Erzählmittel sind Leitmotive, Liedtexte und Sprichwörter zu nennen. Franz Biberkopf, die Hauptfigur, singt Lieder, die unter Soldaten verbreitet waren: „Ich hatt einen Kameraden ...“ und „Die Wacht am Rhein“. Außerdem werden Schlagertexte eingeflochten, die 1928 jeder in Berlin kannte. Texte von Operettenmelodien untermalen ein Kneipengespräch. Eine Wirtshausszene wird durch ein Gedicht bereichert: „Willst du, o Mensch, auf dieser Erden ein männliches Subjekte werden, dann überleg es dir genau, eh du dich von der weisen Frau ans Tageslicht befördern läßt! Die Erde ist ein Jammernest!“ Zuweilen spricht der Autor den Leser direkt an: „Die Dinge in diesem Buch Berlin-Alexanderplatz vom Schicksal Franz Biberkopfs sind richtig, und man wird sie zweimal und dreimal lesen und sich einprägen, sie haben ihre Wahrheit, die zum Greifen ist.“

Es wird an diesen Zitaten schon ersichtlich, wie sehr sich Gesellschaftskritik und Trivialität durchdringen. Mit der Laune des allwissenden Erzählers schlüpft er in die Rolle der Hauptfigur, auch in die anderen Gestalten, steht darüber, steht mitten dazwischen und läßt das Banale banal sein, das Abgesungene abgesungen, strebt keine Verklärung an. Selbst die vielen einbezogenen Bibelzitate, mit denen die religiöse Dimension verstärkt wird, trivialisiert er, um sie so der Lächerlichkeit zu entziehen.

„Es lebten einmal im Paradies zwei Menschen, Adam und Eva. Sie waren vom Herrn hergesetzt, der auch Tiere und Pflanzen und Himmel und Erde gemacht hatte. Und das Paradies war der herrliche Garten Eden. Blumen und Bäume wuchsen hier. Tiere spielten rum, keiner quälte den andern. Die Sonne ging auf und unter, der Mond tat dasselbe, das war eine einzige Freude den ganzen Tag im Paradies.“

Im Gegensatz und Widerspruch dazu steht das Paradies der Weltstadt mit seinem Betrieb: „Handel & Gewerbe, Stadtreinigungs- und Fuhrwesen, Gesundheitswesen, Tiefbau, Kunst & Bildung, Verkehr, Sparkasse & Stadtbank, Gaswerke, Feuerlöschwesen, Finanz- und Steuerwesen.“ Wie bewegen sich Adam und Eva darin?

„In einem kleinen Hotel da in einer finsteren Straße hat sich gestern früh ein Liebespaar erschossen, ein Kellner aus Dresden und eine verheiratete Frau, die sich aber anders eingeschrieben haben.“

An einer anderen Stelle des Romans:

„In Berlin erschoß damals ein russischer Student, Alex Fränkel, seine Braut, die 22jährige Kunstgewerblerin Vera Kaminskaja, in ihrer Pension. Die gleichaltrige Erzieherin, Tatjana Sanftleben, die sich dem Plan, gemeinsam aus dem Leben zu scheiden, angeschlossen hatte, bekam im letzten Augenblick Angst vor ihrem Entschluß und lief fort, als ihre Freundin schon leblos zu Boden lag.“

Bei einer Schlägerei stellt Biberkopf in frommer Anwandlung fest, daß das Leben im Grund genommen schrecklich ist:

„Du stiller Wanderer durch Welt und Zeit, nimm Jesum Christum dir zum Geleit; es geht sich besser zu zwein. Er weiß die Wege, er kennt den Pfad, er hilft dir weiter mit Rat und Tat; es geht sich besser zu zwein."

Schon dieser kurze Einblick in den Roman zeigt, wie reelles Sprechen im Andrang einer trivial gewordenen Welt gelingt. Fast alle Themen, wie das hier aufgewiesene der Zweisamkeit, stehen in der Spannung von Banalität und Menschlichkeit. Das Banale und Triviale wird aber so gestaltet, daß das Menschliche nicht zu kurz kommt. Indem Döblin vor der Trivialität nicht ausweicht, sie vielmehr in die sprachliche Gestaltung hineinnimmt, schafft er einen inneren Freiheitsraum, der nach außen wirken kann und somit brauchbar ist für eine gesellschaftlich relevante Emanzipation. Die Darstellung des Trivialen ist, wie es in dieser Form sicher erstmalig geschehen ist, zur Gesellschaftskritik von hohem Rang geworden[15].

Konsumwelt als Verschleierung: „Halbzeit" von Martin Walser

In seinem Roman „Halbzeit" hat Walser die Verwischung demokratischer Grundstrukturen durch die Konsumwelt dargestellt. Deshalb ist dieser Roman besonders hervorzuheben. Seine Erkundungsfigur ist Anselm Kristlein, an der er modernes Verhalten durchprobiert. Sie wird auch noch in den nächsten Romanen von Walser bleiben[16]. Während in der „Halbzeit" die Gesellschaftskritik im Vordergrund steht, ist es im „Einhorn" die Trivialität der Liebeswelt.

Zu Beginn des Romans wird uns Anselm Kristlein in seiner Rolle als Familienvater vorgestellt. Er ist nach einer eben erst überstandenen Operation nach Hause zurückgekehrt und wird von seiner Familie wieder in Besitz genommen. Sein Versuch scheitert, sich dem Aufwachen zu widersetzen und damit auch seiner Identifizierung mit den von ihm durch Familie, Beruf und Gesellschaft geforderten Rollenexistenzen zu entgehen. Er ist dem Leben zurückgegeben. Anselm beherrscht mühelos eine Vielzahl von sozialen Rollen, in denen er sich sicher fühlt. Er übernimmt die jeweils geforderte Verhaltensweise und glaubt, dadurch die von ihm ersehnte Freiheit und Individualität zu erreichen. Alissa, seine Frau, sagt einmal von ihm: „Anselm spricht in fünf, sechs vollkommen verschiedenen Sprachen, ohne je ein Wort aus Versehen in die andere hineinzumischen."

Durch seinen Freund Edmund wird ihm ein Job in der Werbeabteilung des Frantzke-Food-Konzerns angeboten, weil dort „Leute mit Fronterfahrung" gebraucht

[15] Unter dem Thema „Lächerlichkeit des Christlichen" wird vom Verf. in nächster Zeit ein Aufsatz erscheinen, in dem das Verhältnis von Trivialität und biblischer Glaubensaussage bei Döblin noch umfassender dargestellt wird.

[16] Nach einer persönlichen Auskunft des Autors.

werden. Anselm, der noch etwas verwundert seine neue Lage überdenkt, kommentiert seinen Aufstieg folgendermaßen: „Seit dieser Sekunde war ich ein Experte. Man muß also nur das Gebiet, auf dem man gearbeitet hat, verlassen, dann ist man Experte für dieses Gebiet." Seine Anpassungsfähigkeit, sein Taktgefühl und seine Redebegabung lassen ihn sehr schnell zu einem beachtlichen Mitglied der Gesellschaft werden. Nach einem sechswöchigen Aufenthalt in New York ist er psychologischer Verschrottungsspezialist, so daß sich seine berufliche Karriere steil abzeichnet: gescheiterter Student, Handlungsreisender, Berater für Ölfeuerungsanlagen, Werbefachmann und schließlich Spezialist für künstliche Produktalterung. Sein beruflicher Werdegang verläuft parallel zur wirtschaftlichen Entwicklung der Bundesrepublik.

Walser hat sich von soziologischen Überlegungen leiten lassen, als er den Vertreter zum Protagonisten der Konsumgesellschaft wählte: „Sie sollten endlich wissen, daß Verkaufen nichts anderes ist als Leute zum Konsum zwingen und daß man dadurch Einfluß hat auf die Leute und ihr Leben verändert, daß also wahrscheinlich die Vertreter in den letzten zehn, zwölf Jahren einen Einfluß hatten, der dem der Pfarrer und Ärzte und der Universität in nichts nachsteht, im Gegenteil." [17] An einer anderen Stelle vergleicht Walser den Beruf des Handelsvertreters mit dem des Schriftstellers. Es gibt für ihn keinen anderen Beruf, der einem Menschen das Gefühl der eigenen Überflüssigkeit so aufdringlich klarmachen könnte, wie der des Vertreters. Der Beruf des Werbefachmanns wie der des Vertreters ist für ihn ein nahezu literarischer Beruf, weshalb Walser Anselm Kristlein auch als verkappten Schriftsteller bezeichnet. Es liegt die Erkenntnis zugrunde, daß der Fortbestand der Wohlstandsgesellschaft nur dann gesichert ist, wenn sie sich zur Konsumgesellschaft weiterentwickelt.

Die Konsumgesellschaft verlangt aber trotzdem demokratische Verhaltensweisen, die sich im Rollenspiel vollziehen. Deshalb scheitert Anselm überall dort, wo von ihm mehr als eine vorfabrizierte Verhaltensweise gefordert wird. Seine Liebesgeschichten plant er nach ökonomischen Prinzipien; die Werbung um eine Geliebte richtet sich nach den Regeln der Reklame und des Verkaufs. So wird der Ablauf des Geschehens in groben Zügen vorhersehbar. Die fällige Rolle muß zur Verfügung stehen. In Anselms Beziehungen zu den verschiedenen Frauen ist stets nur von Sex die Rede. Weil jeder nur seine vorgegebene Rolle spielt, kann von Liebe nicht gesprochen werden: „Liebe ist ein Fremdwort geblieben." – „Wer, außer ein paar Frauen, bestätigte mir, daß ich auch da war?"

In der Figur des Anselm Kristlein macht Walser menschliche Existenz als Rollenexistenz bewußt. Rolle wird als Verhaltensweise verstanden, die die Konsumwelt als letzten demokratischen Rest übrig läßt. Anpassung als Mimikry ist das gesellschaftskritische Thema Walsers. Dazu ist die Entlarvung der ganzen Banalität, wie sie sich in der Konsumgesellschaft ausbreitet, vonnöten. Endpunkt ist zwar die Verschrottung, aber der Fortbestand wird gewährleistet durch die Sprache der Werbung. Im Grund

[17] Taschenbuchausgabe (Droemer-Knaur) 1963, 73.

ist damit das gesamte Leben in der Konsumgesellschaft der Trivialität preisgegeben. Vor allem wird die Freizeit damit gefüllt. Am nachdrücklichsten hat sich die Trivialität in der Sprache festgesetzt, in ihren modischen Redewendungen und neuen Sprichwörtern, mit denen jeder einzelne sich sein Leben zurechtlegt, d. h. in Übereinstimmung bringt mit der Konsumwelt. Deshalb ist für Walser und die ganze jüngere Autorengeneration Sprachkritik gleich Gesellschaftskritik. Der aufgedeckten Welt des Trivialen will Walser durch literarische Sprachkritik habhaft werden.

Dem Ausgeliefertsein der Personen an vorfabrizierte Verhaltensmuster entspricht der häufige Gebrauch stereotyper Redewendungen. Um Kritik am Jargon zu üben, werden Jargonworte übernommen und in neue Zusammenhänge gestellt. Walser läßt Anselm darüber reflektieren: „Unser Bewußtsein ist montiert aus konkurrierenden Jargons. Ostwestjargons, Lohnkampfjargons, Marktwirtschaftsjargons, Jargons für Hygiene, Freiheit und Jenseits." Der Reproduzierbarkeit jeder beliebigen Rolle im sozialen Bereich stehen fertige Formulierungen auf der sprachlichen Seite gegenüber; beide werden als Massenprodukte konsumiert. Die Sprachklischees sind unverbindlich, nicht mehr individuell und daher vielseitig verwendbar. Damit entsprechen sie der Anonymität des einzelnen innerhalb der Konsumgesellschaft. Nur die Politisierung der Konsumgesellschaft führt zu demokratischen Strukturen, die man wieder bejahen kann. Denn die Politisierung verhindert das Verbleiben im Trivialen [18].

Die politische Lahmlegung: „Örtlich betäubt" von Günter Grass

Über seine beiden bekannten Romane hinaus hat Günter Grass in „Örtlich betäubt" die Gesellschaftskritik bis in unsere Gegenwart hinein weitergeführt. Wie sehr er dort in seiner Sprache alle hohen Themen, die in sich unstimmig geworden waren, trivialisiert hat, ist leicht zu erkennen [19]. Diese Tendenz setzt in dem neuen Roman gleich wieder ein, indem sakrale Sprachbestände der Respektlosigkeit und dem Gelächter ausgeliefert werden. Dennoch dürfte in diesem Roman der Umgang mit der Trivialität andere und noch intensivere Bezugspunkte haben.

Eine inhaltliche Übersicht über den Roman zu geben, ist fast unmöglich. Es gibt keine Chronologie der Handlung, die Zeitebenen überlagern sich. Es gibt keine Entwicklung eines Hauptproblems. In kurzen Abschnitten, oft schnell wieder abgebrochen, werden Situationen eingeblendet, die zum Teil vergangen, zum Teil gegenwärtig, zum Teil real passiert oder nur vorgestellt sind. „Die Gleichzeitigkeit einer Vielfalt von Tätigkeiten will beschrieben werden." [20]

[18] Zum gesamten Themenkomplex vgl. Th. Beckermann, Über Martin Walser (Frankfurt 1970).

[19] Vgl. vom Verf. das Kapitel „Sakralsprache am Ende?" in dem bereits zitierten Buch über Glaubwürdigkeit im Sprachgebrauch, besonders S. 92 f.

[20] Örtlich betäubt (Neuwied, Berlin 1969).

Der Roman ist dreiteilig. *1. Teil:* Eberhard Starusch, 40 Jahre, Studienrat für Deutsch und Geschichte an einem Westberliner Gymnasium in einer 12a, geboren in Danzig, hat sich in die Behandlung eines von seiner Kollegin, Irmgard Seifert, empfohlenen Zahnarztes begeben. Zunächst wird sein Zahnstein entfernt, danach beginnt die Korrektur seines Vorgebisses, eine komplizierte Behandlung, in der die an sich gesunden Zähne abgeschliffen werden und durch eine Degudentbrücke ersetzt werden. Die Behandlung ist dank örtlicher Betäubung schmerzlos. – *2. Teil:* Eine vierzehntägige Behandlungspause, in der sich der Patient erholen soll. In diese Zeit fallen dann all die Vorkommnisse, die sein Schüler Scherbaum geplant hat. – *3. Teil:* Fortsetzung der Behandlung mit dem Oberkiefer, Behandlungsergebnis: eine neue Bißlage, wenn auch nur eine „gemilderte Progenie", zahnsteinfreie Zahnhälse. Die letzten Zeilen des Romans bestätigen die Erfolglosigkeit:

„Und bei mir bildete sich unten links ein Herd. Die Degudentbrücke wurde durchgesägt. Minus sechs mußte gezogen werden. Der Herd wurde ausgekratzt. Mein Zahnarzt zeigte mir ein an der Wurzel hängendes Säckchen: eitrig-wässriges Gewebe. Nichts hält vor. Immer neue Schmerzen."

In die Behandlungsphasen werden mit einem erzählerischen Kniff die anderen Vorgänge eingeblendet. Dieser Kunstgriff ist der nahezu allwissende Fernsehapparat, den der Zahnarzt zur Ablenkung seines Patienten gegenüber dem Behandlungsstuhl aufgestellt hat. Der Patient Eberhard Starusch ist nicht nur Zuschauer des laufenden Programms, er ist auch Produzent, Regisseur, Kameramann und Cutter eines eigenen Programms, das seine Vergangenheit für ihn selbst und für seinen Zahnarzt anschaubar macht. Die Mattscheibengestalten können sogar so leibhaftig werden, daß sie in die Zahnarztpraxis heraustreten.

Eine Vermischung von heterogenen Bestandteilen, so könnte man den ganzen Roman bezeichnen. Deshalb symbolisiert Grass auch nicht; dafür ist alles zu sehr im Trivialen angesiedelt. Was aber möglich ist, das ist die Banalität der Allegorisierung. So ist der Behandlungsstuhl des Zahnarztes, auf dem alle lebenswichtigen Sitzungen vorgenommen werden, eine Allegorisierung. Die Macht des Zahnarztes sowie die eigene Vorstellungswelt wirken sich hier aus. Der Zahnarzt wird bezeichnenderweise nicht mit Namen genannt. Er stellt Diagnosen, die die eigenen Befürchtungen als Krankheiten beweisen; seine Heilungsversuche bestehen im Ablenken und Korrigieren. Aufgewertet und gleichzeitig abgewertet und damit trivialisiert, ist der Zahnarzt zur allgegenwärtigen Instanz geworden, die lahmlegt und Entscheidungen neutralisiert: ein trivialisierter Weltgeist, Projektion und tolerant-intolerantes Gegenüber. Wer sich auf ihn einläßt, verliert die gesunde Empfindlichkeit des Schmerzes.

Der Behandlungsstuhl des Zahnarztes ist mit seiner kompletten Ausrüstung alles in allem: Liegestuhl, Fernsehstuhl, Beichtstuhl, Richterstuhl, Kaiserstuhl, und denkt man an die Visionen Heinrich Heines im „Wintermärchen", auch ein Stuhl zum Stuhlgang. So ist der Behandlungsstuhl das Ergebnis eines Trivialisierungsprozesses, und

alles, was darauf gesagt und gedacht wird, ist es im Grund auch. Wohin der Trivialisierungsprozeß trifft, entsteht örtliche Betäubung.

Etwas Ähnliches passiert auch mit dem Lehrerbild. Aus dem Urteil seiner Ex-Verlobten, die sein Pädagogikstudium finanzierte, den Bemerkungen seiner Schüler und seiner eigenen Selbsteinschätzung entsteht ein sehr zwiespältiges, ja jämmerliches Bild des „uneigentlich radikalen Studienrats", des „liberalen Marxisten, der sich nicht entscheiden kann". Man bezeichnet ihn als „typischen Studienrat", als „Superfeigling", „dessen Gottesgabe es ist, Stegreifvorträge zu halten über das Pädagogische und über das Absolute", „der noch immer kurze Hosen trägt".

Eine Trivialisierung des Lehrerbilds: „Lehrer haben an andere Lehrer zu erinnern", der „Pauker", „das Original", „der in Kästchen verteilte Lehrer als Grundschullehrer, als Realschullehrer, Studienrat, Internatslehrer, auch Gewerbelehrer", der „lehrt, geht spazieren, bereitet sich vor, hofft auf, faßt zusammen, denkt sich was aus, nennt ein Beispiel, erzieht, sitzt im Glashaus und korrigiert Aufsätze . . ." Wie im Behandlungsstuhl eine weltweite Krankenfürsorge trivialisiert wird, so geschieht hier eine Trivialisierung der hohen Aufgaben von Bildung und Pädagogik.

Auch die Geschichte mit der Verbrennung des Langhaardackels auf dem Kurfürstendamm ist von Grass als Trivialisierungsprozeß gedacht: Brennender Dornbusch als Gotteszeichen, sich verbrennende buddhistische Mönche als religiöser und politischer Protest stehen bildhaft im Hintergrund. Philipp Scherbaum plant, seinen Langhaardackel Max, an dem er hängt – „weil er an ihm hängt" – vor der Café-Terrasse des Kempinski, also mitten auf dem Kuhdamm, angesichts der „kuchenfressenden Pelztiere" mit Benzin zu übergießen und zu verbrennen. Er will ein Zeichen setzen, das politisch wachrütteln soll. „Die können darüber lesen, soviel sie wollen, und sich Bilder angucken mit einer Lupe oder im Fernsehen ganz dicht dran sein, da sagen sie bloß: Schlimmschlimm", „oder wie im Mittelalter". Er will den Schrecken wieder schrecklich machen, „daß ihnen der Kuchen rausfällt". Den Einwand des Zahnarztes, „Verbrennungen schrecken nicht ab, sondern befriedigen nur Lust", stellt Scherbaum entgegen: „Bei Menschenverbrennungen mag das stimmen, aber einen brennenden Hund halten die Berliner nicht aus." Die gemeinsame Tatortbesichtigung enthüllt in drastischer Weise, was Scherbaum schon vorher wußte:

„Scherbaum sagte: ‚Da sitzen sie.' Ich sagte: ‚Sie futtern aus Kummer.' Scherbaum: ‚Ich weiß. Mit Kuchen pappen sie alles zu.' Ich: ‚Solange sie Törtchen essen, sind sie zufrieden.' Scherbaum: ‚Das muß aufhören.'

Wir starrten eine Weile auf den Mechanismus der auf- und abladenden Kuchengabeln und registrierten die Vielzahl der kleinen Schlucke bei weggespreiztem Kleinstfinger . . . Das war ihr Ziel. Jetzt haben sie es erreicht. Auswählen können und nachbestellen, das verstehen sie unter Demokratie." [21]

Die örtliche Betäubung durch die Behandlungsart des Zahnarztes legt diesen trivial angelegten Protest lahm. Es vollzieht sich Gesellschaftskritik in der Ausbreitung von

[21] Ebd. 236 f.

grotesken Sachverhalten, woraus sich die Konsequenzen von selbst ergeben. Die Diagnose ist eindeutig.

Enttrivialisierung

Noch ein kurzer Blick auf den letzten Roman von Heinrich Böll „Gruppenbild mit Dame". Hier wird nun nicht, um es pointiert zu sagen, trivialisiert, sondern enttrivialisiert. Eine Frau, auf die ihre engere und weitere Umgebung eine gemeine und unredliche Fixierung vorgenommen hat, als wäre sie eine bloße Hure und eine untermenschliche Existenz, wird durch einen Rechercheur aus dieser Sicht herausgeholt. Durch genaues Nachforschen und Überprüfen der vorhandenen Meinungen wird Wahrheit freigelegt: Liebe als Liebe, Religiosität und menschliches Verhalten unter dem Schutz der Scham. Aus dem trivialen Meinungsabfall heraus wird dies entdeckt, so daß auch die anderen Personen in diesem Roman um der Menschlichkeit und der darin gelegenen Wahrheit willen enttrivialisiert werden: nicht mehr Meinungen über Menschen, sondern Menschen. Das alles geschieht mit so viel Umsicht und Vorsicht, daß keine falsche Verklärung am Ende steht, und wenn es doch ein wenig der Fall sein sollte, so spricht das für den von Böll eingeschlagenen Weg der Enttrivialisierung[22].

Damit können wir die Erörterungen über den modernen Roman zum Abschluß bringen. Es ist deutlich geworden, wie sich Gesellschaftskritik und Trivialität gegenseitig bedingen und daß sie die aufdringlichsten Themen sind. Dabei ist der Trivialroman vor allem soziologisch aufschlußreich. Er enthüllt die Breite des Trivialen und, wie die Bestsellerlisten zeigen, das angespannte Leserinteresse. Erst eine Zusammenschau der gesamten literarischen Produktion und nicht nur eine Konfrontation mit der sogenannten hohen Literatur macht das Problem von Gesellschaftskritik und Trivialität interessant und fruchtbar. So kann die Literatur eine wichtige Funktion in der Erwachsenenbildung übernehmen: keine Diffamierung der Trivialliteratur, sondern ein kritisches Lesen, wozu allerdings literarische Kenntnisse und ein auf das eigene Leben bezogener Geschmack erforderlich sind.

[22] Vgl. hierzu H. Böll – D. Wellershoff, Gruppenbild mit Dame, Tonband-Interview, in: Akzente, August 1971, 331–346. Zur gesamten Thematik des Aufsatzes vgl. M. Durzak, Der deutsche Roman der Gegenwart (Stuttgart 1971).

Anselm Hertz OP

Eine Moral für die Bestie Mensch?

Es gibt neben der Weltraumforschung wohl kaum einen Wissensbereich, der sich in den letzten Jahren eine solche Popularität erwerben konnte wie die relativ junge Wissenschaft der Verhaltensforschung. Einer der Gründe für diese Popularität mag in dem Reiz liegen, den der Vergleich zwischen tierischem und menschlichem Verhalten bewirkt. Die von Karl Lorenz vorgeführte Graugans Martina ist zu einem vielzitierten Vorbild für menschliche Gewohnheitsaneignung geworden; und mehr oder minder offen ausgesprochen erwartet die Gesellschaft von den Ergebnissen der Verhaltensforschung Aufschlüsse über viele ihrer eigenen, bisher ungeklärten Verhaltensmotivationen.

Aber gerade angesichts dieser öffentlich ausgesprochenen Euphorie wäre zu fragen, wieweit sie überhaupt berechtigt ist und berechtigt sein kann. Hannah Arendt bemerkt in ihrem Buch „Macht und Gewalt" zum Vergleich zwischen menschlichem und tierischem Verhalten, daß man zuerst versucht habe, alle Anthropomorphismen aus der Tierpsychologie auszumerzen, um nun plötzlich zu entdecken, wie theriomorph doch der Mensch sei. Und sie fügt hinzu: „Ist es nicht offensichtlich, daß Anthropomorphismus und Theriomorphismus nur zwei Seiten des gleichen Irrtums sind?" [1]

Nun ist freilich der Theriomorphismus keineswegs eine Erfindung der modernen Verhaltensforschung. Schon Aristoteles reihte den Menschen ohne Bedenken zwischen Ameisen und Schweinen ein, als es ihm darum ging, einen Katalog sozial existierender Lebewesen aufzustellen. Und Wolfgang Wickler bemüht sich in seinem Buch „Die Biologie der Zehn Gebote" [2] um den Aufweis, daß die Verhaltensforscher in dem Hamburger Pastoren Reimarus eine Art Ahnherrn besäßen. Wahrscheinlich ließe sich noch eine Anzahl von Gelehrtennamen zusammentragen, deren Träger keineswegs davor zurückschreckten, tierisches und menschliches Verhalten miteinander zu vergleichen, wobei sich Anthropomorphismen und Theriomorphismen miteinander abwechselten.

Das eigentliche Problem beginnt bei der Frage, welche Erkenntnisse aus solchen Vergleichen gewonnen und welche Erwartungen an sie geknüpft werden können. Frau Arendt schätzt diesen Ertrag offensichtlich gering ein, wenn sie meint, man brauche für die Einsicht, daß das Zusammengepferchtsein die Menschen überreize und ihre Aggressivität steigere, nicht auf Experimente mit Ratten zu rekurrieren; ein Tag der

[1] H. Arendt, Macht und Gewalt (München 1970) 60.

[2] W. Wickler, Die Biologie der Zehn Gebote (München: Piper 1971) 18 f. Die Seitenzahlen in Klammern weisen auf dieses Buch hin.

Beobachtung in den Slums einer beliebigen Weltstadt dürfte zur Gewinnung solcher Erkenntnis genügt haben. Das ist sicherlich richtig. Aber die eine Methode schließt die andere nicht notwendig aus. Entscheidend dürften allein die Schlußfolgerungen sein, die aus solchen Ähnlichkeiten oder sogar Übereinstimmungen zwischen tierischem und menschlichem Verhalten gezogen werden.

Eine notwendige Methodenkritik

Das aber ist eine Frage der Methode. Während die popularwissenschaftlich orientierte Verhaltensforschung gelegentlich recht naiv Erkenntnisse aus der Tierbeobachtung auf menschliches Verhalten überträgt, besteht das Verdienst des Buchs von Wickler unter anderem gerade darin, über die angewandte und anzuwendende Methode kritisch zu reflektieren. Dabei wäre zunächst festzuhalten, daß die Verhaltensforschung im Bereich der Tierwelt noch ganz in den Anfängen steckt, und Wickler warnt davor, Erkenntnisse über das Verhalten bestimmter einzelner Tierarten auf andere Tierarten zu übertragen, von einer Übertragung auf menschliches Verhalten ganz zu schweigen. Gemeinsamkeiten gibt es zunächst nur hinsichtlich der Untersuchungsmethoden. Der Verhaltensforscher sammelt und mißt. Er beobachtet möglichst verschiedenartige Tiere und analysiert ihr Verhalten, wie etwa die Antriebsmotivationen, wobei in der Verhaltensphysiologie zunächst das als Trieb gilt, „was einer Handlungsabfolge physiologisch zugrunde liegt" (37). Das alles läßt sich messen und unterscheiden und dementsprechend kann man auch angeben, „wieviele voneinander unabhängig variable Antriebe es bei einer Tierart gibt und welche der äußerlich sichtbaren Verhaltensweisen von welchen Antrieben abhängen" (38). Problematisch hingegen wird bei der Methodenfrage der Bereich des Vergleichens. Bei den Abstammungsähnlichkeiten mag dies nicht so schwierig sein, wohl aber hinsichtlich der Anpassungsähnlichkeiten, die bedeutend stärker durch die Umwelt mitbeeinflußt werden und zudem verhältnismäßig wenig erforscht worden sind.

Immerhin gibt es von dieser Methode her einige Vergleichsmöglichkeiten, etwa für Antriebsmotivationen menschlichen Verhaltens, die allgemeingültig sind. Aber mit solchen Vergleichen können natürlich immer nur jene Funktionen erfaßt werden, die der Mensch mit anderen Lebewesen gemeinsam hat, und die finden sich vornehmlich im physiologischen Bereich. Wickler betont denn auch ausdrücklich, daß das „Spezifikum des Menschen", mag man es umschreiben wie man will, in diese Vergleiche nicht miteinbezogen werden könne.

Damit stellt sich dann aber konkret die Frage nach dem Aussagewert solcher Vergleiche. Selbst wenn man zugibt, daß zum Beispiel zwischen dem Essen des Menschen und dem Fressen des Tiers nur oberflächliche Unterschiede bestehen, die nichts über die Gemeinsamkeit oder auch Verschiedenheit des Nahrungstriebs bei Tier und Mensch auszusagen vermögen, wird man sich doch fragen müssen, ob sich die Antriebs-

motivationen beim Menschen so eindeutig von dem „Spezifikum des Menschen" ablösen lassen, daß der menschliche Trieb als Trieb nichts mehr mit diesem Spezifikum zu tun hat. Das wird im Ernst kein Verhaltensforscher behaupten wollen, zumindest nicht für die konkrete Artikulation des Triebs. Der Vergleichswert kann also lediglich partieller Natur sein, weil er sich nur auf einen partiellen Bereich menschlichen Verhaltens bezieht, auch wenn dieser Bereich, wie Wickler betont, „wesentlich" ist.

Sind gutes und richtiges Verhalten identisch?

Um so erstaunter ist man dann freilich, wenn sich die Ethologen mit einigem Elan auf das Gebiet der Ethik begeben. Wicklers Satz „Ethische Forderungen, die nicht von konkret biologischen Gegebenheiten ausgehen, sind unsinnig" (8) ließe sich immerhin noch so interpretieren, daß ethische Normen, die biologische Gegebenheiten außer acht lassen, unter dem Aspekt dieser biologischen Gegebenheiten falsch sind. Und mit Recht kann sich Wickler daher gegen solche ethischen Normen wenden, die sich für ihre Begründung auf eine falsche Interpretation der „Natur" stützen, wie etwa die Annahme, daß die geschlechtliche Vereinigung ausschließlich der Erzeugung von Nachkommen diene. Denn wenn es feststeht, daß in der außermenschlichen „Natur" „geschlechtliche Vereinigung (Befruchtung), Fortpflanzung (Arterhaltung) und Partnerbindung verschiedene Aufgaben erfüllen und alle voneinander trennbar sind" (157), dann wird man unter einem biologischen Aspekt vom Menschen nicht das Gegenteil annehmen können; was freilich nicht ausschließt, daß sich unter anderen Aspekten, wie etwa dem partieller Sitten, de facto ein anderes Verhalten entwickelte, das dann seinerseits zur ethischen Norm geworden ist.

Aber diese Einschränkung zeigt bereits, daß die Verhaltensforschung mit ihren ethischen Aussagen überfordert ist, wenn sie die biologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens zum primären oder sogar einzigen Kriterium für die Beurteilung menschlichen Verhaltens nimmt. Die Gleichsetzung von einem biologisch fundierten richtigen Verhalten mit einem ethisch guten Verhalten erweist sich einfach als zu eng. So spielt zum Beispiel in der Verhaltensforschung die Arterhaltung eine entscheidende Rolle, um bestimmte Antriebsmotivationen zu begründen. Das gilt selbstverständlich auch für Handlungsmotive im menschlichen Verhalten, wie etwa für das Phänomen der Mutterliebe als betreuende Verhaltensweise der Brutpflege, die ihr „natürliches Gegenstück in den sie auslösenden Signalen" besitzt, „die als ‚Kindchenappelle' in das Repertoire der kontaktstiftenden und aggressionshemmenden Verhaltensweisen übernommen werden" [3].

Aber zugleich gibt es Verhaltensweisen der Liebe, die unter dem Aspekt der Arterhaltung als zumindest kaum erklärbar, wenn nicht sogar als falsch bewertet wer-

[3] I. Eibl-Eibesfeldt, Liebe und Haß (München 1970) 173.

den müßten, wie etwa die Pflege alter und kranker Menschen, wobei anzumerken wäre, daß dies keineswegs immer so war, sondern das Ergebnis einer Kulturentwicklung darstellt, von der wir übrigens keineswegs sicher sein können, daß sie nicht eines Tages durch andere Verhaltensweisen abgelöst werden wird; von Platos Vorschlägen zur Menschenzüchtung und ähnlichen Intentionen bis hin zum Nationalsozialismus ganz zu schweigen. Selbstverständlich läßt sich das je verschiedenartige Verhalten aus den verschiedenartigen ökologischen Situationen ableiten. Ein Nomadenstamm Innerasiens konnte seine Alten und Kranken nicht mit sich führen, sondern mußte sie aussetzen oder töten, während für eine seßhafte und zivilisierte Wohlstandsgesellschaft die Versorgung alter und kranker Menschen allenfalls lästig ist, aber keine existentielle Belastung bedeutet. Wäre es aber für den Fall einer Veränderung der ökologischen Verhältnisse nicht nur im Sinn der Arterhaltung richtig, sondern auch ethisch gut, alte und kranke Menschen „auszumerzen"? Warum haben während der Vertreibung im Winter 1946 Familien auch ihre alten und kranken Angehörigen umsorgt und sie nicht einfach im Stich gelassen?

Warum kümmert sich eine Mutter oftmals gerade um ein körperlich oder geistig krankes Kind, manchmal so sehr, daß die anderen Kinder benachteiligt werden? Das widerspricht den Prinzipien biologischer Arterhaltung und läßt sich durch deren Antriebsmotivationen nicht erklären, sondern ist das Ergebnis einer Kulturentwicklung, die freilich nicht den Anspruch erheben kann und will, irreversibel zu sein. Zudem liegt das eigentlich ethische Problem gerade darin, alten und kranken Menschen nicht nur die Möglichkeit eines mehr oder minder komfortablen Vegetierens zu bieten, sondern darüber hinaus ihnen jene Menschlichkeit zuzuwenden, die ihr Dasein lebenswert macht, und dies selbst noch für jene Geisteskranken, die kaum oder gar nicht in der Lage sind, darauf anzusprechen.

Wickler gibt dann auch unumwunden zu, daß der Biologe mit den ethischen Bewertungen von Gut und Böse nichts anfangen könne: „Er kann zwar richtige und falsche Verhaltensweisen unterscheiden, wenn er sie daran mißt, ob sie für das Überleben des Individuums oder der Art nützlich oder schädlich sind. Eine ethische Wertung nach gut und böse aber ist ihm unmöglich, die mit naturwissenschaftlichen Methoden gewonnenen Erkenntnisse bleiben diesseits von Gut und Böse" (92). Nach Wickler wäre der Beitrag der Verhaltensforschung zur Ethik eher kritischer Art, wenn er schreibt, daß der Naturwissenschaftler versuchen könne, „ursächliche Erklärungen für Verhaltensweisen zu finden, die von anderer Seite als gut oder böse deklariert wurden" (92). Das gilt sicherlich für jene ethischen Entwürfe, die sich direkt oder indirekt für ihre Normfindung auf die menschliche Natur berufen und damit vorwiegend die biologische Natur des Menschen meinen, auch wenn als Urheber der sittlichen Naturgesetze die Götter oder Gott postuliert werden. Da solche Ethiken gewöhnlich mit dem Anspruch der Allgemeinverbindlichkeit und einer „ewigen" Gültigkeit aufzutreten pflegen, kann die Verhaltensforschung einen wertvollen Beitrag zu deren „Denaturierung" leisten, indem sie aufweist, daß es sich bei vielen dieser „Natur-

gesetze" gar nicht um biologisch begründete Gesetze handelt. So kann Wickler zum Beispiel die alte These von der Monogamie und der Unauflöslichkeit der sogenannten Naturehe, soweit sich diese These auf biologische Gesetzmäßigkeiten zu stützen glaubte, durch Hinweise auf das gänzlich anders geartete partnerschaftliche Verhalten bei Tieren als durchaus fragwürdig hinstellen. Aber abgesehen davon, daß diese These heute kaum noch vertreten wird, ist sie längst durch die Ergebnisse der ethnologischen Forschung erschüttert worden. Anders ausgedrückt: die kritische Funktion der Verhaltensforschung beschränkt sich notwendig auf die biologischen Grundlagen ethischer Entwürfe. Das ist gewiß nicht wenig und kann für eine etwa zu erstellende Ethik von Bedeutung sein. Aber es wäre für eine solche Ethik fatal, wenn sie sich allein oder auch nur primär auf die Erkenntnisse der Verhaltensforschung stützte.

Das Beispiel der Aggression

Was dabei herauskommen kann, läßt sich am Thema der menschlichen Aggression in einer fast schon klassischen Weise darlegen. Die Rückführung sozialer Konflikte, angefangen vom simplen Ehestreit bis zu Weltkriegen, auf den Aggressionstrieb und die ihm entsprechenden Motivationen ist sicherlich zulässig. Aber es stellt sich die Frage, ob mit dieser Rückführung die sozialen Konflikte hinreichend erklärt werden können, selbst wenn man ökologische Aspekte einbezieht und berücksichtigt. Ist die von Ruth Benedict konstatierte Friedfertigkeit der Eskimos, die sich einen bewaffneten Konflikt mit anderen Stämmen nicht einmal vorstellen können, nur daraus abzuleiten, daß sie de facto in ihrer Polarlandschaft keine Gelegenheit dazu haben? Wie kommt es dann aber, daß andere Stämme unter anderen ökologischen Bestimmungen ebenfalls „pazifistisch" leben, obwohl es innerhalb des Stammes Fehden, Totschlag und Blutrache gibt? Natürlich wird der Verhaltensforscher einwenden können, daß er auch gar nicht beabsichtigt habe, mit der Rückführung sozialer Konflikte auf den Aggressionstrieb alle Ursachen dieser Konflikte erklären zu wollen.

Aber de facto wird dann doch der biologische zum maßgeblichen Aspekt, nicht nur für die Frage nach den Ursachen sozialer Konflikte, sondern auch für das Problem der Pazifikation, selbst wenn man nicht die Theorie eines nur angeborenen Aggressionstriebs vertritt, sondern von einer Aggressionsfähigkeit spricht, die wenigstens zum Teil das „Ergebnis einer natürlichen Auslese" ist, „die verstärkte und auf das individuelle Selbstbewußtsein ebenso wie auf kooperative soziale Zusammenhänge ausgerichtete Sentimentsstrukturen gefördert hat"[4]. Unter einem primär biologischen Aspekt kann man dann die Aggression als eine „historische Belastung" erklären, „als eine Eigenschaft, die dem Menschen in seinen Urtagen nützlich war, als er noch in rivalisierenden Horden umherzog, und die er heute immer noch hat, die aber zu der

[4] R. L. Holloway, Die menschliche Aggression und ihre Einordnung in einen spezies-spezifischen Bezugsrahmen, in: Der Krieg. Zur Anthropologie der Aggression und des bewaffneten Konfliktes, hrsg. v. M. Fried (Frankfurt 1971) 51.

modernen Lebensweise in dichtbesiedelten Gebieten nicht paßt" (94). Das Heilmittel läge dann im Hervorbringen von Aggressionssurrogaten oder, wie Karl Lorenz sagt, in sogenannten Übersprungshandlungen, wie sie auch bei Tieren zu beobachten sind. Aber abgesehen davon, daß sich die Wissenschaften über die pazifizierende Wirkung von Fußballveranstaltungen und Darstellungen von Gewalttaten in Film und Fernsehen keineswegs einig ist, sondern heute eher dazu neigen, solche Aggressionssurrogate für Aggressionsrechtfertigungsmuster zu halten[5], wäre dann doch zu fragen, ob das sicherlich probate Mittel von „panem et circenses" ausreichen kann, um aus einer aggressionsgeladenen eine friedlich lebende menschliche Gesellschaft zu machen oder ob solche Übersprungshandlungen nicht neue Frustrationen und damit neue Aggressionen wecken. Wickler gibt denn auch zu, daß sich die „humanpsychologischen und soziologischen Daten zur Aggression des Menschen ... mit denen aus der Verhaltensforschung am Tier sowieso vorerst höchstens probehalber vergleichen, jedoch nicht untermauern" lassen (128).

Angesichts dieser Feststellung wäre dann allerdings zu fragen, warum unsere Gesellschaft eigentlich so sehr darauf versessen ist, bei der Verhaltensforschung Orientierungshilfe für die Lösung ihrer Probleme zu suchen. Die Antwort läßt sich nur vermuten. Sie liegt aber wohl zum Teil auch darin, daß unsere Gegenwartsgesellschaft erkannt hat, daß die überlieferten ethischen Verhaltensnormen zur Lösung ihrer Konflikte nicht ausreichen und wenig bewirken. So sucht die Gesellschaft zwangsläufig nach neuen Orientierungen. Und da die kulturgeschichtliche und kultursoziologische Auseinandersetzung mit der Menschheitsgeschichte ein mühseliges und langwieriges Unternehmen bildet, dessen Ergebnisse zudem ungewiß sind, sucht sie Hilfe in einem Bereich, der ihr traditionsgemäß so etwas wie eine noch „heile", von der Komplexität menschlicher Verhaltensgeschichte unberührte „Welt" anzubieten hat. Das von Freud diagnostizierte „Unbehagen an der Kultur", das dereinst schon Rousseau und andere Aufklärungsphilosophen zu den „guten Wilden" ihre Zuflucht nehmen ließ, artikuliert sich heute, nachdem festgestellt werden mußte, daß es keine „guten Wilden" gibt und niemals gegeben hat, in der „Flucht zu den Tieren". Obwohl die Romantik Rousseaus fehlt, da das tierische Verhalten „jenseits von Gut und Böse" angesiedelt ist, scheint die Erwartung nicht weniger euphorisch zu sein als die der Aufklärer. Da hilft es auch wenig, daß methodenkritische Verhaltensforscher wie Wickler vor verallgemeinernden Vergleichen und Übertragungen warnen; denn schon der bloße Versuch, die Moral der „Zehn Gebote" auf ihre biologischen Grundbefindlichkeiten zu untersuchen, erweckt die Hoffnung, auf diese Weise Prinzipien für eine „ewig" gültige Moral zu finden, selbst wenn unter einem primär biologischen Aspekt, der das spezifisch Menschliche außer acht lassen muß, nur eine Moral für die Bestie Mensch dabei herauskäme.

[5] F. Hacker, Zehn Thesen zur Aggressivität und Gewalt, in: Waffenlos zwischen den Fronten, hrsg. v. H. O. F. Rest (Graz 1971) 256.

UMSCHAU

Sorge der Kirche für das werdende Leben

Zur Zeit, da diese Zeilen niedergeschrieben werden und in Druck gehen, verdrängen aktuelle hochpolitische Fragen den leidenschaftlichen Streit um § 218 StrGB vorübergehend aus der Tagesdiskussion; die heiß umkämpfte Entscheidung des Gesetzgebers wird sich verzögern. Diesen Zeitgewinn sollten wir nutzen, um alles noch einmal in Ruhe zu überdenken und uns Rechenschaft zu geben, was die *Kirche* tun kann und tun sollte, um das werdende Leben so wirksam zu schützen, wie sie es mit ihren Mitteln vermag.

Unbestrittenermaßen ist es Aufgabe der Kirche, die Gewissen zu bilden und immer wieder zu schärfen; daran läßt sie es auch gewiß nicht fehlen. Nichtsdestoweniger ist die Frage erlaubt, ob sie es immer in der geeignetsten und wirksamsten Weise tut. Heute genügt es nicht, grundsätzlich zu verkünden, daß das menschliche Leben unter allen irdischen Gütern das höchste und als solches *un*antastbar ist. Das bestreitet im Grunde auch niemand. Wenn nichtsdestoweniger viele der Abtreibung gegenüber eine schwankende Haltung einnehmen und es an entschiedener Ablehnung fehlen lassen, so hat das seinen Grund in Unklarheiten und Zweifeln; diese Unklarheiten müssen ausgeräumt und die Zweifel müssen behoben werden; andernfalls verhallt die grundsätzliche Verkündigung ins Leere.

Immer mehr wird bezweifelt, ob das, was im Mutterschoß heranwächst, wirklich *menschliches* Leben ist. Manche bestreiten es rundweg; viel größer ist die Zahl derer, die es nur für die erste Zeit, beispielsweise für die ersten drei Monate, verneinen. Letztere Meinung wird auch von durchaus ernst zu nehmender Seite, von Medizinern und Anthropologen, vertreten. Trifft diese Meinung zu oder in dem Umfang, wie sie zutrifft, ist die Abtreibung *kein* Angriff auf menschliches Leben; wo kein menschliches Leben ist, kann man es auch nicht verletzen. Wer zu dieser heute recht verbreiteten Meinung neigt, wird daher versucht sein, im gleichen Umfang die Abtreibung für bedenkenfrei, mindestens als keine Versündigung an menschlichem Leben, anzusehen und dementsprechend zu handeln. Hier bedarf es für sehr viele Gläubige unbedingt eines klärenden Wortes der Kirche. Zur Sachfrage selbst – haben wir hier und jetzt menschliches Leben vor uns oder nicht? – kann die Kirche nicht Stellung nehmen; dafür verfügt sie weder über geeignete Mittel noch hat sie eine Sendung dazu erhalten; in dieser Frage kann sie nur von den Anthropologen, den Medizinern und anderen, die dafür fachlich zuständig sind, Belehrung entgegennehmen und auf diese Belehrung gestützt und auf sie Bezug nehmend die ethische Folgerung ziehen. Nach dem heutigen Stand der Erkenntnis ist mindestens für die erste Zeit *keine* gesicherte Aussage möglich. Unter diesen Umständen kann die Kirche, kann der Seelsorger nicht als sicher feststehenden Sachverhalt zugrunde legen und davon ausgehen, daß es sich, wie früher allgemein als selbstverständlich angenommen wurde, vom Augenblick der Empfängnis an um menschliches Leben handelt; er darf nicht behaupten und noch weniger als verbindlich auferlegen, was nun einmal nicht sicher feststeht. Vielmehr muß dargelegt und muß tief ins Bewußtsein der Menschen eingeprägt werden: auch wenn wir *nicht* sicher wissen, ob wir uns hier an menschlichem Leben vergreifen, dürfen wir den Eingriff *nicht* vornehmen. Solange ernsthaft damit zu rechnen ist, daß es sich um

menschliches Leben handeln *kann*, unser Eingriff also möglicherweise menschliches Leben verletzt oder vernichtet, steht mit unbedingter Sicherheit fest, daß wir uns des Zugriffs darauf zu *enthalten* haben. Der Angriff auf das, was menschliches Leben sein *kann*, setzt sich ganz ebenso über die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens hinweg und ist daher ebenso widerrechtlich, sittlich ganz ebenso verwerflich wie der Angriff auf das, was sicher menschliches Leben ist. Der Jäger, der nicht deutlich erkennt, ob das, was er im Gebüsch vor sich sieht, ein jagdbares Tier oder ein Mensch ist, weiß genau, daß er *nicht* schießen darf; schießt er dennoch, also auch auf die Gefahr, einen Menschen zu treffen oder zu töten, dann weiß er, daß er schweres Unrecht tut und deswegen auch strafrechtlich belangt wird – auch dann, wenn sich nachher herausstellt, daß das, worauf er zielte, kein Mensch war. Ganz ebenso verhält es sich bei der Abtreibung, liegt hier aber offenbar nicht so klar auf der Hand und bereitet daher der Einsicht größere Schwierigkeit. Sollen unsere gläubigen Christen dem ständigen Gerede, Abtreibung in den ersten drei Monaten sei nichts Schlimmes, und der Propaganda für die sogenannte „Fristenlösung" nicht erliegen, dann muß ihnen diese Einsicht vermittelt werden. Die frühere, als selbstverständlich unterstellte Annahme, vom Augenblick der Empfängnis an hätten wir es mit einem neuen menschlichen Leben zu tun, können wir als durchaus vernünftig begründbare Meinung beibehalten und, wenn wir wollen, uns auch öffentlich zu ihr bekennen; wir können sie aber nicht als sichere Lehre verkünden und noch viel weniger die Menschen auf sie verpflichten. Es bedarf dessen aber auch gar nicht, denn an der zu befolgenden sittlichen Norm ändert sich dadurch *nichts*. Für unser sittliches Urteil und unser sittliches Verhalten ergäbe sich eine Änderung erst, wenn mit Sicherheit *feststünde*, daß wir es *nicht* mit menschlichem Leben zu tun haben. Für den Juristen, dem der Begriff des bedingten Vorsatzes geläufig ist, liegt in einer solchen gedanklichen Ableitung keinerlei Schwierigkeit; die große Mehrzahl unserer gläubigen Christen bedarf dazu jedoch, nachdem die Diskussion über die „Fristenlösung" einmal entbrannt ist, unbedingt hilfreicher Handreichung. Sehe ich recht, dann hat die Seelsorge hier viel Versäumtes nachzuholen.

Vielleicht noch dringlicher als alles andere ist, daß wir sauber unterscheiden lernen zwischen dem, „was Gottes", und dem, „was des Kaisers ist", *hier* zwischen Gottes heiligem Gesetz und staatlichem, also menschlichem Strafrecht. Verdienstvollerweise hat die Katholische Akademie in Bayern am 28. 5. dieses Jahres über *„Sittlichkeit und Strafrecht"* eine öffentliche Podiumsdiskussion veranstaltet und damit auf ihre Weise dazu beigetragen, diese beiden weltweit verschiedenen Dinge, die wir viel zu nahe aneinander rükken und manchmal geradezu in eins setzen, klar auseinander zu halten. Das Gesetz Gottes, das uns die unbedingte Achtung vor jedem, auch dem werdenden menschlichen Leben gebietet, bleibt immer in Kraft; die Strafdrohung des § 218 StrGB dagegen wird nicht immer bestehen; früher oder später – darauf sollten wir uns gefaßt machen – wird sie fallen oder doch so weit ausgehöhlt werden, daß sie nichts mehr bedeutet. Haben wir beide nicht klar genug auseinandergehalten, dann steht zu befürchten, daß viele Menschen und darunter sogar auch viele gläubige Christen, die es besser wissen müßten, aus einem solchen Entscheid des Gesetzgebers die Folgerung ziehen, die Abtreibung könne doch keine so schlimme Sache sein, wie man sie früher angesehen und als welche man sie strafrechtlich verfolgt habe. Bereits die heutige Praxis der Gerichte, die in den verschwindend wenigen Fällen, die überhaupt zur Aburteilung kommen, nur ganz geringfügige Strafen verhängen – ungefähr wie für verkehrsordnungswidriges Parken – ist sehr dazu angetan, die Abtreibung als Bagatellvergehen erscheinen zu lassen; wird die Strafdrohung ganz aufgehoben, dann wird vielen die Abtreibung als eine völlig harmlose Angelegenheit erscheinen. Diese nach Lage der Dinge unausbleibliche „Signalwirkung" einer Abschaffung oder wesentlichen Abschwächung des § 218 ist in meinen Augen der gewich-

tigste Grund, der gegen sie spricht und den wir beim Gesetzgeber geltend machen können, um ihn zu veranlassen, die Strafdrohung trotz ihrer nur minimalen Wirksamkeit beizubehalten. Da wir aber, wie gesagt, gewärtigen müssen, daß, wenn nicht der gegenwärtige, so doch bestimmt ein künftiger Gesetzgeber allen Bedenken und Einwendungen zum Trotz die Strafdrohung außer Kraft setzen wird, sollte die Kirche unablässig und mit größtem Nachdruck den Unterschied markieren zwischen göttlichem und menschlichem Gesetz, zwischen ewiger sittlicher Ordnung und wandelbarer Menschensatzung; sie sollte die rein *dienende* Funktion des Strafrechts betonen und auf diese Weise dem bereits weithin herrschenden Mißverständnis soviel wie möglich entgegenwirken.

Wie sehr es an dieser notwendigen Unterscheidung zwischen Gottes Gesetz und staatlichem Strafrecht, zwischen sittlicher Wertung der Abtreibung und ihrer strafrechtlichen Ahndung gebricht, hat gerade die erwähnte Tagung der Katholischen Akademie in Bayern erwiesen, wurde doch die dort ausgesprochene Empfehlung, die Kirche möge *in bezug auf § 218* vorsichtige Zurückhaltung üben, selbst in der Kirchenpresse dahin mißverstanden, der Redner empfehle der Kirche, Gottes Gebot nicht mehr so ganz ernst zu nehmen (!!), die Abtreibung nachsichtiger zu beurteilen, sich weniger entschieden für den Schutz des werdenden Lebens einzusetzen. In Wahrheit verhält es sich doch so: je sorgfältiger die Kirche den Anschein vermeidet, als maße sie sich die Befugnis an, sich *autoritativ* zu Fragen zu äußern, die in die Zuständigkeit des politischen, des juristischen oder des medizinischen Sachverstands fallen, um so gewichtiger wird man ihr Wort nehmen, wenn sie mit allem apostolischen Freimut für Gottes Gesetz und für die Achtung vor jedem, also auch vor dem werdenden menschlichen Leben eintritt so, wie *Gottes Gesetz* sie uns befiehlt. Besteht nicht die ernste Gefahr, daß der Eifer, mit dem kirchliche Stellen für die Beibehaltung des § 218 eintreten, bei vielen Gläubigen und Nichtgläubigen zu einer *Überschätzung* der strafrechtlichen Norm führt und die Vorstellung nährt, mit der strafrechtlichen *Sanktion* und der in ihr zum Ausdruck kommenden *Norm stehe und falle* auch die sittliche Norm; diese stütze sich und ziehe ihre Kraft aus der strafrechtlichen Norm und deren Sanktion? Die fälschliche Gleich- oder Ineinssetzung von Gottes Gebot und staatlichem Strafrecht ist noch ein Überbleibsel der ansonsten überwundenen Verbindung von „Thron und Altar"; gerade unter den heutigen Umständen hat die Kirche allen Grund, entschieden damit aufzuräumen.

Geben wir uns doch keiner Täuschung hin: wenn wir uns für § 218 einsetzen, verteidigen wir eine – wenigstens auf weitere Sicht – nicht zu haltende Position. Gewiß dürfen wir nicht unterlassen, dem Gesetzgeber die sehr schweren Bedenken vorzuhalten, die der Aushöhlung des § 218, gleichviel ob im Weg der Fristen- oder der Indikationen-Lösung, entgegenstehen. Angesichts der äußerst geringen Aussicht auf *dauerhaften* Erfolg sollten wir uns aber sehr viel angelegentlicher darum bemühen, uns und die gläubigen Christen darauf vorzubereiten, *ohne* die Krücke des staatlichen Strafgesetzes dem Gesetz Gottes nachzuleben. – Nur beiläufig sei daran erinnert, daß auch das kirchliche Recht die Abtreibung mit Strafe bedroht: CJC can. 2350, § 1; befremdlicherweise findet sie sich in der Diskussion kaum jemals erwähnt.

Tut schon der Staat, der nur „repressiv" verfährt und nur strafrechtlich die bereits geschehene Abtreibung ahndet, zu wenig und sollte er an erster Stelle *vorbeugend* wirken, so gilt das noch mehr von der Kirche. Die Mutter, die ein Kind unter dem Herzen trägt, sollte sich auf das Kind *freuen* können; eine Mutter, die sich auf das Kind freut, treibt nicht ab! Können wir es nicht in allen Fällen ermöglichen, daß die Mutter das Kind mit Freude erwartet und, nachdem das Kind zur Welt gekommen ist, sich noch mehr *freut* (Joh 16, 21), dann sollten wir es wenigstens so weit bringen, daß sie ihrer Niederkunft *ohne* drückende Sorge entgegensehen kann. Unser Staat, der sich als sozialer Rechtsstaat rühmt, hat dafür nach seinen besten Kräften zu sorgen, aber auch die Kirche hat hier eine Auf-

gabe und weiß sich dazu aufgerufen. Sehr zu begrüßen ist ein jüngst von kirchlicher Seite unterbreiteter Vorschlag, für den beklagenswerten Fall, daß die Mutter ihr Kind nicht bei sich behalten und es aufziehen kann, die Möglichkeit *vor*geburtlicher Adoption zu schaffen; die Kirche würde, soweit erforderlich, der das Kind adoptierenden Familie die damit verbundene wirtschaftliche Belastung ganz oder zum Teil abnehmen. Im Augenblick ist das noch nicht mehr als eine Anregung zu weiterem Nachdenken. Aber damit ist eine neue Richtung eingeschlagen; dieser Vorschlag zeigt, daß die Kirche nicht nur „repressiv" eingreifen, sondern helfen und fördern will. Je mehr sie sich darauf verlegt, um so bereitwilliger werden die Menschen es annehmen, wenn sie, wie es ihre Pflicht ist, das Gebot Gottes ohne jeden Abstrich verkündet und unerbittlich auf seine Befolgung dringt.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Historisches Wörterbuch der Philosophie

Es gab einmal den „Eisler", und damit ist gemeint das „Wörterbuch der philosophischen Begriffe", das Professor Rudolf Eisler erstmals 1899 in einem Band und zuletzt 1927 bis 1930 in der 4. Auflage dreibändig veröffentlichte. Wer immer seither der Bedeutungsgeschichte eines philosophischen Begriffsworts nachzugehen hatte – vielleicht um selber einen Lexikonartikel zu schreiben –, der griff zunächst zu diesen meistens hilfreichen Bänden. Die Absicht, den „Eisler" neu herauszugeben, führte zur Entstehung des „Historischen Wörterbuchs der Philosophie", dessen zwei erste Bände[1] hier angezeigt werden; und als „völlig neubearbeitete Ausgabe" des Eisler deklariert es sich auch.

Es liegt nahe, die Eigenart des neuen Wörterbuchs zu umschreiben in Abhebung von seinem alten Vorgänger. Der „Eisler" sei mangels historischen Bewußtseins eine nur „nachlässig geordnete Zitatenmasse", kritisierte schon 1927 E. Rothacker; und er zog Konsequenzen, indem er das seit 1955 in bisher 12 Bänden erschienene „Archiv für Begriffsgeschichte" begründete, dessen einzelne gewiß sehr verdienstliche Sondierungen zum Teil zu ganzen Monographien ausuferten (man vergleiche die zwei hochinteressanten Bände von W. Kranz „Kosmos" und G. Funke „Gewohnheit" mit 282 bzw. 606 Seiten!) – ein endlos-unendliches Forschungsunternehmen also. Nun war beim alten Eisler nicht nur mißlich, daß er zumal für das natürlich schwerer überschaubare zeitgenössische Denken etwas kunterbunt Definitionen akkumulierte; die Sammlung des Materials selber war geleitet von einer der Jahrhundertwende entsprechenden neukantianisch-erkenntnistheoretischen Einstellung, die abhob auf die „Verwertung der Methodik und der Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung", in erster Linie der exakten Naturwissenschaften und einer möglichst ebensolchen Psychologie. Insofern stand Eisler unter dem Selektionszwang des positivistischen Dreistadiengesetzes von Auguste Comte: ein theologisches Kindheitsstadium wird abgelöst durch die Philosophie, die sich ihrerseits in der Ausbildung der positiven Wissenschaft vollendet; und die philosophischen Begriffe sind aktuell, soweit sie in den modernen Wissenschaftsbetrieb eingehen, der Rest ist nur von historischem Interesse.

Zwar ist der Positivismus keineswegs Vergangenheit. Ganz im Gegenteil! Dieses Erbe des 19. Jahrhunderts ist zumal im englisch-amerikanischen Bereich, mehr und mehr aber auch in Mitteleuropa sowie in Gestalt der prägnanten französischen Variante des Struk-

[1] Hrsg. v. Joachim Ritter. Bd. 1: A-C; Bd. 2: D-F. Stuttgart, Basel: Schwabe 1971 und 1972. XI S., 1036 Sp., 9 S.; V S., 1152 Sp., 9 S. Lw. 77,– und 84,50.

turalismus zu einer, ja zu *der* beherrschenden Richtung heutiger Philosophie oder Nicht-Philosophie geworden. (Und, vorweg gesagt: auch die vorliegenden Bände tragen dem, wie recht und billig, Rechnung; etwa in den großenteils nur für den Spezialisten lesbaren sprachtheoretischen und logistischen Artikeln über Antinomie, Aussagenlogik, Enthymem).

Dennoch hat sich die philosophische Landschaft seit 1900 und damit seit Eisler stark verändert. Lebensphilosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie haben sich der Welt des geschichtlichen Verstehens und dem konkreten Weltdasein des Menschen zugewandt. Die Metaphysik der Tradition, die von Platon, Aristoteles und dem Mittelalter herstammt, fand neues Gehör. In der um die menschliche Arbeit kreisenden Geschichtstheorie des Marxismus vermissen Neomarxisten selber die unaufgebbaren Transzendenzbezüge des Individuums. Dialektisches und hermeneutisches Denken, das sich maßgeblich von Hegel inspirieren läßt, setzt sich auseinander mit der analytischen Philosophie positivistischer Herkunft. Gewiß läßt sich der heutige philosophische Problemstand, wie er repräsentiert wird durch sehr verschiedene Denker wie z. B. H.-G. Gadamer, J. Habermas, M. Müller (in einem jüngst erschienenen, sein Lebenswerk krönenden Band[2]) oder R. Ritter, nicht zureichend auf eine griffige Kurzformel bringen. Am ehesten bietet sich in unserem Zusammenhang als Deutungschiffre das Verhältnis von Metaphysik und Geschichte an.

Metaphysik und Geschichte: damit ist die Problematik eines *historischen* Wörterbuchs der *Philosophie* einigermaßen umschrieben. Das dokumentiert der Herausgeber J. Ritter in seinem Vorwort zum 1. Band ebenso wie ein eigenes Stichwort „Begriffsgeschichte" von H. G. Meier (I 788–808). Man scheue nicht das Wort „Metaphysik"! Es stehe hier in einer weiten Wortbedeutung, im Sinn Hegels: „Reine, pure Physiker sind in der Tat nur die Tiere, da diese nicht denken, wohingegen der Mensch, als ein denkendes Wesen, ein geborener Metaphysiker ist." Von Hegel stammt auch das korrespondierende Grundwort: „Was wir sind, sind wir geschichtlich."[3] Und Hegel versucht, Geschichte und System der Philosophie in einer großräumigen, aber wohl zu glatten Konstruktion zu verbinden. Er verwahrt sich dagegen, in der Philosophiegeschichte nur das museale Raritätenkabinett der gegensätzlichsten Irrungen und Wirrungen des menschlichen Geistes zu finden. Was vielmehr die Philosophie logisch-systematisch ausbreite, das entwickle sich in der wesentlich selben, nur eben zeitlupenhaft gedehnten geschichtlichen Aufeinanderfolge der verschiedenen denkerischen Bemühungen. Wie mit Siebenmeilenstiefeln schreite der Geist durch die Geschichtszeiten, und wo er auftritt, mache der Gedanke einen Ruck voran; oder, mit einem anderen Bild aus Shakespeares „Hamlet", der wacker wühlende Maulwurf stoße nur von Zeit zu Zeit, die Erkenntnis weltgeschichtlich bedeutsam vorantreibend, nach oben ans Licht. Gewiß ist das geschichtliche Beiwerk der Gedankenentwicklung nicht bloß unwesentliche äußere Rinde, schillernd farbige Schale eines allein wesentlichen Erkenntniskerns. Der Zufall läßt sich nicht, wie Hegel wohl möchte, in die Fußnoten bannen; das Abenteuer des Geistes durch die Geschichte hindurch ist unabsehbar größer. Aber daß es eine Kontinuität der Probleme und sogar der Resultate – nicht nur der Aporien (N. Hartmann) – gibt, eine Kontinuität unter Umständen von Homer bis Herbert Marcuse, das erweist unser Wörterbuch auf Schritt und Tritt, z. B. unterm Stichwort ... „Anarchie".

Die Schwierigkeit aber bleibt: Können *Begriffe* – und Philosophie ist Werk der Begriffe, da Tat des Begreifens – eine *Geschichte* haben? Oder kann ein philosophisches Wörterbuch, wie es das bekannte französische Lexikon „Vocabulaire technique et critique

[2] Erfahrung und Geschichte (Freiburg 1971); vgl. in dieser Zschr. 189 (1972) 70 f.

[3] Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 3 § 98 Zusatz 1 (WW VI [1839] 194); Einleitung in die Geschichte der Philosophie ed. J. Hoffmeister ([3]1959) 12.

de la Philosophie" von A. Lalande (Paris 1902/03, ⁹1962) will, nur versuchen, durch definitorische Bedeutungsklärung, getreu Descartes' Ideal der klaren und distinkten Erkenntnis, zu international verbindlicher Terminologie zu kommen? Eine solche allgemeingültige Bedeutungsfestlegung aller Begriffe würde nicht nur die Begriffsgeschichte überflüssig machen: sie würde den Begriffen ihr geschichtliches Gewordensein, das zugleich ein je neues Werden nach sich zieht, austreiben. Das sprachanalytische Beharren auf dem gegenwärtigen, unter Umständen künstlich fixierten, Sprachgebrauch unterstellt diesen als ewig-gültig. Aber dann erhebt sich die Gefahr, daß begriffliche Exaktheit – wie man die Evidenz ein Kind vielfacher Wiederholung nannte – das Produkt der „Interferenz von Unbestimmtheiten" (H. Blumenberg; nach I 790) wird. Schon der Urvater der Begriffsgeschichte J. G. Walch will 1726 den „historischen" Aspekt der Begriffe gleichberechtigt neben dem „dogmatischen" untersucht sehen; und J. G. H. Feder fordert 1774, den wahren Gehalt und den Ursprung der Begriffe aufzuklären, jenen durch diesen. Wenn R. Eucken 1879 eine „Geschichte der philosophischen *Terminologie*" verfaßt, so könnte es scheinen, Bedeutungswandel solle nur den Wörtern, den Begriffs*wörtern*, nicht den Begriffen selber zugeschrieben werden.

Aber gibt es nicht eine Geschichtlichkeit der Wahrheit selbst? Die Kontroverse um diese wohl noch nicht genügend umschriebene, geschweige gelöste, Frage hält an. Da Denken – äußerlich oder wenigstens innerlich – stets sprechend geschieht, ist es immer schon verleiblicht, welthaft, geschichtlich; und die Sprache ist nicht nur ein beliebig an- und auszuziehendes Kleid des Gedankens, der darunterhin vollauf Struktur und Konfiguration durchhält. Die Anstöße zur Begriffsbildung gehen nicht nur von innen nach außen, sie verlaufen auch in umgekehrter Richtung: Gedanken suchen ihr Wort, um greifbar zu werden (ja sie werden dadurch erst eigentlich sie selbst!), und Worte suchen nach ihrem Bedeutungsgehalt, um begriffen zu werden. Eine am Begriff erfolgende Verschiebung der Bedeutung kann vom Wort her oder vom philosophischen Gedankenzusammenhang ausgelöst werden – und durch vielerlei Einflüsse, auch sachfremde, sonst. Nach E. Rothacker haben philosophische Begriffe, als Termini *und* als Probleme, ihre Geschichte. Daß eine windungsreiche und gefahrvolle Begegnungsgeschichte zwischen Wort und Begriff spielt, konnte man bislang schon an der Schwierigkeit ermessen, das Wort einer Sprache in das oft nur scheinbar bedeutungsgleiche Wort einer anderen Sprache zu übersetzen, z. B. „esprit" in „Geist". Und wie stark sind in überaus bedauerlicher Weise gerade heute durch eine immer tiefer werdende Sprach- und Denkkluft zwischen Osten und Westen dieselben Worte, wie „Freiheit" oder „Demokratie", mehrdeutig geworden. Oder man realisiere, wie ein Begriff, sozusagen plötzlich, seinen Geltungsradius ausdehnt, z. B. „Entwicklung" im 19. Jahrhundert oder heute wieder „Demokratie"; er kann sich jedoch auch durch Spezialisierung einengen.

Die Nützlichkeit eines historischen Wörterbuchs der Philosophie mag etwas deutlicher geworden sein – jedenfalls auch seine Schwierigkeit. Es ist von vornherein zu erwarten, daß nicht alle Artikel die Geschichte ihres Begriffsworts, etwa von den frühen griechischen Anfängen bis ins letzte Drittel unseres Jahrhunderts hinein, nachzugehen und vorzuführen vermögen, wie das z. B. H. Ebeling für „Antizipation" (I 419–423) leistet. Bei, wie zumeist, mangelnder Vorarbeit bräuchte es dazu je eigene Dissertationen oder intensive Gemeinschaftsbemühung etwa in – mehrsemestrigen – Seminaren. H. Lübbe, einer der näheren Mitarbeiter des Herausgebers, hat 1965 zum Begriff „Säkularisierung" eine derart entstandene 136seitige Monographie („Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs") veröffentlicht und diese, in einem vorabgedruckten Beispielartikel unseres Wörterbuchs, zu einem zwei Spalten *kurzen* Stichwort kondensiert! Nein, man wird sich nicht wundern, daß manches in den vorliegenden Bänden unproportioniert erscheint: daß über die politischen Extremformen „Anarchie" und „Despotie" – ist's ein Zeichen

der Zeit? – ausführlich gehandelt wird (I 267 bis 294 – mit 297 Anmerkungen! –, bzw. II 132–146) und über „Demokratie" sehr kurz (II 50–55, wennzwar, von H. Maier, sehr gut); daß in „Autorität" und „Egoismus" zwei oder drei Berichtsstränge, ohne daß deren Unterscheidung ersichtlich würde, nebeneinanderherlaufen; daß dem „Empirismus" kaum eine Spalte gewidmet wird und der „Energeia" des Aristoteles nur einige wenige Zeilen, der „Energeia, als Sprache" bei W. v. Humboldt dagegen eineinhalb Spalten; auch der „Einzelne" bei Hegel (II 426) kommt zu kurz. Das anzuerkennende Bemühen, auch die Denkwelt des Mittelalters, vor allem durch den Fachberater L. Oeing-Hanhoff, in das Werk einzubeziehen, ist nicht immer von Erfolg gekrönt; so habe ich über den aristotelisch-scholastischen Begriff des Begehrens als „appetitus naturalis" nur sieben Zeilen gefunden (I 776 f.)[4]. Aber was soll solche Beckmesserei? Ist es nicht viel wichtiger, die Gründlichkeit zu rühmen, mit der hier über Themen gehandelt wird, die nicht nur „Modethemata" sind (von denen schon 1799 der Philosophiehistoriker G. G. Fülleborn – laut I 800 – sprach): so über Dialektik (II 164 bis 226), Freiheit (II 1064–1098), Autonomie (I 701–719), Entfremdung (II 509–525); über Denken (II 60–104) und, etwas knapp, über Arbeit (I 480–487). Dabei schränkt das Wörterbuch sich nicht in einer ohnehin kaum praktikablen Engführung aufs Strengst-Philosophische ein, es greift vielmehr auf die Grenzbereiche von Politik, Pädagogik, Vererbungswissenschaft und Verhaltensforschung, Theologie (z. B. die Artikel über Andacht, Auferstehung, Antichrist, Apologetik, Barmherzigkeit, [Wesen des] Christentum[s], Dogmenkritik, Ecclesia spiritualis, Erbsünde) und Literatur aus.

Das inzwischen auf acht Bände veranschlagte Werk (das, sich auf dem Titelblatt als „unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten" entstanden deklarierend, auch eines barocken Stichs nicht entbehrt) stellt im Verein ähnlicher und ähnlich großer Lexika das Unternehmen dar, das in seiner begriffs*geschichtlichen* Orientierung besthin *an der Zeit* ist. Die italienische „Enciclopedia filosofica" (4 Bde., Venedig 1957/59; 2. Aufl. 6 Bde., 1968/69) oder die neuere amerikanische „Encyclopedia of Philosophy" (8 Bde., New York 1967) bleiben mehr dem traditionellen Modell einer methodisch wenig reflektierten all-round-Information verhaftet, um von den kleineren Lexika zu schweigen[5]. Dem Vernehmen nach wird das begriffsgeschichtliche Wörterbuch J. Ritters in absehbarer Zeit von je anderer Herausgeberseite ergänzt werden durch ein Handbuch philosophischer Grundbegriffe (als Gegenstück zu einem bewährten zweibändigen theologischen Handbuch) und durch ein Philosophen-Lexikon, das das Ziegenfuß-Jungsche von 1949/50 ablöst. Auch eine Neubearbeitung der Philosophiegeschichte von Überweg ist längst schon angekündigt. Was immer davon in Zukunft ersprießlich gedeihen wird: Man muß kein Prophet sein, um dem im Erscheinen begriffenen „Historischen Wörterbuch der Philosophie" Nutzen und Erfolg vorauszusagen. Schließlich wurden vor kurzem aus den Jahren 1797–1804 sechs Lexikonbände mit über 5000 Seiten allein zur Philosophie Kants[6] nachgedruckt ...

Walter Kern SJ

[4] Minima zur Sache: Christen galten nicht nur in der Meinung des *1.* Jahrhunderts als „atheoi" (I 599); dogmatische Aussagen zur Dämonologie finden sich im 1. Vatikanum denn doch nicht (II 6); die Futurabilien müssen Futuribilien heißen (II 1150).

[5] Etwa von J. Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, 2 Bde. (Buenos Aires [5]1965) oder von dem kürzlich auch auf den westdeutschen Markt gebrachten, von G. Klaus und M. Buhr herausgegebenen „Marxistisch-leninistischen Wörterbuch der Philosophie".

[6] G. S. A. Mellin, Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie (Neudruck Aalen 1970/71).

„Christen für den Sozialismus"

Zum lateinamerikanischen Kongreß in Santiago de Chile

Vom 23. bis 30. April 1972 fand in Santiago de Chile der erste lateinamerikanische Kongreß der „Christen für den Sozialismus" statt. Mehr als 400 Priester, Ordensleute und Laien aus allen Ländern Lateinamerikas, aus den USA, Kanada und Europa – darunter bekannte Namen wie Mendez-Arceo, Arroyo, Assmann, Girardi, Gutierrez – kamen nach Santiago „mit der Überzeugung, daß es für unsere unterentwickelte Welt keine andere Lösung als den Sozialismus gibt" (Mendez-Arceo, Bischof von Cuernavaca, Mexiko).

Im Dezember 1971 hatte eine Gruppe von Priestern aus Argentinien, Brasilien, Bolivien, Kolumbien und Peru den Beschluß gefaßt, zusammen mit dem „Sekretariat der Christen für den Sozialismus" in Chile einen lateinamerikanischen Kongreß jener Christen zu veranstalten, die im Sozialismus die notwendige Bedingung sehen, um eine gerechte und menschliche Gesellschaft aufzubauen. „Wir verstehen unter Sozialismus ein System, das das soziale Eigentum der Produktionsmittel errichtet, einen nicht-bürgerlichen Volksstaat, der die personalen Rechte zu erlangen ermöglicht, ein System der Partizipation und Gleichheit an Gerechtigkeit und Konsum – und schließlich einen Sozialismus, der neue kulturelle Werte schafft, die den Werten des Kapitalismus, d. h. Egoismus, Luxus und Individualismus widersprechen; denn die Elemente des Kapitalismus führen notwendig zur Teilung des Volks in soziale Klassen" (Gonzalo Arroyo SJ). Ausgehend von der Überzeugung, daß Christen dem Kampf der Arbeiter und Unterdrückten in Lateinamerika nicht mehr fernstehen, sollte der Kongreß „die Wirksamkeit, den Umfang und die Bedeutung der revolutionären Option der Christen in unserem Kontinent zum Ausdruck bringen" (Arbeitsdokument I, S. 2) und den Christen, die im Befreiungsprozeß Lateinamerikas engagiert sind, eine Möglichkeit bieten, „Erfahrungen auszutauschen, theologisch zu reflektieren, gegenseitige Unterstützung zu finden und die Aktivitäten zu koordinieren" (Arbeitsdokument I, S. 1). In jedem lateinamerikanischen Land wurde ein nationaler Kongreß veranstaltet, um detaillierte Informationen über die jeweilige Situation eines Lands zu erstellen, die dann dem Kongreß in Santiago in Form von 17 Dokumenten als Ausgangspunkt dienten.

Für die chilenischen Organisatoren des Kongresses – die sogenannte „Gruppe der 80": Priester und Ordensleute unter Leitung des Jesuitenpaters Gonzalo Arroyo – brachte diese Vorbereitungsphase das schwierige Problem des Verhältnisses zur chilenischen Hierarchie. Mit Absicht verzichteten die Organisatoren darauf, um eine offizielle Autorisierung nachzusuchen; andererseits betonten sie in Schreiben an Kardinal Silva und Bischof Santos, den Vorsitzenden der chilenischen Bischofskonferenz, daß sie nicht beabsichtigten, die Hierarchie in irgendeiner Weise zu kompromittieren. Eine offizielle Einladung zur Teilnahme an dem Kongreß beantwortete Bischof Santos im Namen der chilenischen Bischofskonferenz negativ; gleichzeitig informierte er die übrigen lateinamerikanischen Bischofskonferenzen in vertraulichen Schreiben über die „Gruppe der 80" und über die distanzierte Position der chilenischen Hierarchie gegenüber dem Kongreß. Der Briefwechsel zwischen Kardinal Silva, P. Arroyo und den Oberen der Gesellschaft Jesu sowie spontane Äußerungen anderer Priestergruppen machten deutlich, daß ernsthafte Bedenken und auch Befürchtungen mit dem Kongreß der „Christen für den Sozialismus" verbunden waren.

Bereits die Eröffnung des Kongresses – in der nüchternen Halle einer Industriegewerkschaft – bewies die Richtigkeit der vorher geäußerten Befürchtungen. Die Anwesenheit hoher Vertreter der Regierung Allende – an ihrer Spitze der Außenminister und Unctad-Präsident C. Almeyda –, der politischen Parteien und der Gewerkschaften führte not-

wendigerweise zu einer Identifizierung der „Christen für den Sozialismus" mit dem konkreten marxistischen Sozialismus der „Unidad Popular" in Chile; alle Beteuerungen über eine parteipolitische Unabhängigkeit des Kongresses konnten nur noch geringe Glaubwürdigkeit beanspruchen. Auch die mit großer Begeisterung aufgenommenen Ansprachen des Bischofs von Cuernavaca und des in Lateinamerika ebenso bekannten Pater Arroyo waren eher Bestätigung als Widerlegung der kritischen Bedenken: Naive Wunschvorstellungen von „Sozialismus"; oberflächliche Einsichten in die tatsächlichen Verhältnisse bestehender sozialistischer Staaten Osteuropas; mangelndes Verständnis für realistische ökonomische Notwendigkeiten zugunsten sozialromantischer Zielvorstellungen; ausschließliche Anerkennung der marxistischen Gesellschaftsanalyse; einseitige soziologistische und pluralistische Sicht der Kirche.

Außer der öffentlichen, auf Breitenwirkung ausgerichteten Eröffnungs- und Schlußveranstaltung verlief der Kongreß als „Arbeitstagung". Nach der Situationsanalyse der nationalen Delegationen wurden Arbeitsgruppen zu folgenden Themen gebildet: Analyse der Unterentwicklung und Abhängigkeit, Mobilisierung des Volks, Glaube und Ideologie, Klassenkampf, politische Aktion, Probleme der Parteien, Gewerkschaften und Landvolkbewegungen, Emanzipation der Frau u. a. m. Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen wurden in einem *Schlußdokument* des Kongresses zusammengefaßt.

Das Dokument behandelt drei Themen:
a) Anerkennung des Klassenkampfs als Tatsache, die eine globale Interpretation der Strukturen in Lateinamerika erlaubt;
b) Anerkennung der eigenständigen Rationalität des Politischen, einschließlich der Konvergenz zwischen Radikalität des Glaubens und Radikalität des politischen Engagements;
c) Anerkennung des christlichen Glaubens als kritisches und dynamisches Ferment des revolutionären Prozesses.

Das Dokument betont die Bedeutsamkeit des Klassenkampfs, nicht nur als Perspektive der historischen Analyse, sondern vor allem als revolutionäre Strategie, d. h. als fundamentale Kategorie jener, die entschlossen sind, die sozialökonomischen Strukturen der Ungerechtigkeit radikal und rasch zu verändern. Der analytische Begriff des Klassenkampfs impliziert zwar nicht mit Notwendigkeit Haß, Bürgerkrieg und brutale Diktatur einer Gruppe; aber ein Blick auf die historische Wirklichkeit erweist die Affinität zum Sektarismus, zur Gewaltanwendung und zu anarchistischen und subversiven Tendenzen. Bleibt man auf der Ebene der Situationsanalyse, so ist sicher richtig, daß die scheinbar zu vereinfachende Unterscheidung zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten im lateinamerikanischen Kontext wesentlich realistischer ist, als europäisches Denken zunächst zuzugeben bereit ist. Sobald man aber die globale Sicht zu konkretisieren versucht, zeigt sich die Beschränktheit dieser bipolaren Kategorie, etwa dann, wenn die bloße Tatsache, nicht Arbeiter zu sein, zwangsläufig zu einer Einstufung in die Klasse der Ausbeuter zwingt.

Das Schlußdokument des Kongresses „Christen für den Sozialismus" enthält in seinem analytischen Teil eine Fülle richtiger Aussagen, aber die Autoren erweisen sich und den Christen in aller Welt dadurch einen – verglichen mit ihrer persönlichen Überzeugungskraft und ihrem christlichen Engagement – schlechten Dienst, daß alle ihre politischen und strategischen Folgerungen auf der verkürzten marxistischen Gesellschaftsanalyse aufbauen: „Unser Engagement für den Aufbau des Sozialismus, objektiv basierend auf der geschichtlichen Erfahrung und der wissenschaftlichen Analyse der Wirklichkeit, folgt aus dem Schluß, daß es keine andere Möglichkeit gibt, den Imperialismus wirksam zu überwinden und unsere Situation der Abhängigkeit zu zerbrechen" (Einleitung Nr. 10). Kann man beim heutigen Stand wissenschaftslogischer und sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse ein revolutionäres und marxistisch-sozialistisches Engagement der Christen allein davon ableiten, daß „unsere ungerechte Gesellschaft ihr objektives Fundament in den kapitalistischen Produktionsmethoden hat,

die notwendigerweise eine Klassengesellschaft hervorbringen" (1. 4)?

Das Schlußdokument des Kongresses fordert an keiner Stelle ausdrücklich ein parteipolitisches Engagement der Priester. Aber der Kongreß fand in Chile statt, wo der Begriff Sozialismus, wenn er nicht näher definiert wird, notwendig mit einer ganz bestimmten Gruppe politischer Parteien in Zusammenhang gebracht wird, und der Kongreß wurde von einer Gruppe chilenischer Priester getragen, von denen einige in der Tat parteipolitisch in der „Unidad Popular" tätig sind. Ohne Zweifel liegt es im Auftrag und in der Kompetenz des Papstes, der Bischöfe und der Priester, ungerechte und unmenschliche Systeme und Strukturen zu beurteilen und zu verurteilen sowie grundsätzliche, allgemeine Rahmenbedingungen für eine Lösung der Probleme vorzulegen und auf diese Weise die Entscheidungsfindung für konkrete politische und technische Maßnahmen zu orientieren und zu unterstützen. Wenn die Priester der Bewegung „Christen für den Sozialismus" die ökonomischen, sozialen, politischen und kulturellen Strukturen des kapitalistischen Systems als ungerecht und unmenschlich verurteilen, so bewegen sie sich in dem ihnen zustehenden Bereich; auch die lateinamerikanischen Bischöfe haben sich auf ihrer II. Generalversammlung 1968 in Medellin (Kolumbien)[1] nicht gescheut, von „institutionalisierter Gewaltanwendung" zu sprechen. Das gilt auch noch, wenn sie sich für ein sozialistisches System als generelle Lösung aussprechen, sofern sie dieses umschreiben als Gesellschaft ohne Ausbeuter und Ausgebeutete, als brüderliche und gerechte Gesellschaft, in der alle Arbeiter effektiv an den Entscheidungen teilnehmen und in der die Freiheit der menschlichen Person respektiert wird. Sobald sich aber Bischöfe und Priester für einen konkreten Sozialismus, etwa den marxistisch-leninistischen Sozialismus der „Unidad Popular" in Chile, aussprechen und dabei nicht deutlich und ausschließlich rein wissenschaftliche und technische Argumente anführen, unternehmen sie den illegitimen Versuch, ein konkretes parteipolitisches Programm aus dem christlichen Glauben abzuleiten und es im Namen dieses Glaubens zu empfehlen. Der Priester darf weder seinen Glauben noch sein Amt in den Dienst einer politischen Partei stellen, mag sie marxistisch sein oder nicht.

Der dritte und interessanteste Themenkreis im Schlußdokument des Kongresses bezieht sich auf die Funktion des christlichen Glaubens: „Immer zahlreichere Gruppen von Christen entdecken die historische Kraft ihres Glaubens als Ausgangspunkt ihrer politischen Tätigkeit im Aufbau des Sozialismus und in der Befreiung der Unterdrückten des Kontinents. Der christliche Glaube offenbart sich so in einer neuen befreienden und kritischen Kraft" (3. 4). Welche Rolle spielt der Glaube im revolutionären Engagement? Zu den wichtigsten Entdeckungen vieler Christen, so wird im dritten Abschnitt des zweiten Teils des Dokuments festgestellt, gehöre heute „die Konvergenz zwischen der Radikalität ihres Glaubens und der Radikalität ihres politischen Engagements ... Diese Lebendigkeit des Glaubens im Herzen der revolutionären Praxis selbst eröffnet eine fruchtbare Interaktion. Der christliche Glaube verwandelt sich in ein kritisches und dynamisches revolutionäres Ferment ... Die Besonderheit des christlichen Beitrags darf nicht als etwas aufgefaßt werden, das vorgängig zur revolutionären Praxis ist und das der Christ schon hat, bevor er zur Revolution kommt. Was geschieht, ist dieses: Im Lauf der revolutionären Erfahrung offenbart sich der Glaube als Schöpfer neuer Beiträge, die außerhalb des Prozesses von niemandem vorausgesehen werden konnten ... Der reale Kontext für die Lebendigkeit des Glaubens ist heute die Geschichte der Unterdrückung und der Befreiungskampf. Um sich in diesen vitalen Kontext hineinzustellen, ist es notwendig, am Befreiungsprozeß effektiv teilzunehmen, indem man sich solchen Organisationen und Parteien anschließt, die authentische Instru-

[1] Texte in: Kirche und Entwicklung in Lateinamerika (Kirche und Dritte Welt, Bd. 1, Mannheim 1969).

mente im Kampf der Arbeiterklasse sind" (3. 1; 3. 2; 3. 4).

In wenigen Worten: Der Christ, der sich für Christus und sein Evangelium engagiert, entdeckt die Dringlichkeit und Notwendigkeit der revolutionären Praxis. Zwar ist sicher unbestreitbar, daß der Glaube ohne Werke tot ist, und es ist sicher auch unvermeidlich und notwendig, daß der Glaube in dem Maß, in dem er zum konkreten Handeln wird, im Kontext einer sozial, ökonomisch und politisch strukturierten Gesellschaft das politische Verhalten des Glaubenden orientiert; in diesem Sinn führt der Glaube unmittelbar in den konkreten politischen Bereich. Der Christ muß politisch handeln; aber seine Entscheidung für eine politische Partei und ein bestimmtes politisches Programm kann er nicht aus Motiven seines Glaubens, sondern nur aufgrund sozialer, ökonomischer und politischer Argumente treffen, wobei er das Gemeinwohl seines Landes und seine christlichen Prinzipien in Rechnung stellen muß. Der christliche Glaube kann in keiner Weise auf das rein Ökonomische, Soziologische und Politische reduziert werden; er ist viel mehr als dieses alles.

Die Kritik, die der Kongreß „Christen für den Sozialismus" in Lateinamerika selbst erfahren hat, bezieht sich fast ausschließlich auf bestimmte Formulierungen im Schlußdokument, die zu falschen oder zumindest ungenauen Interpretationen des Denkens und Wollens jener Bewegung von Christen Anlaß geben. Da es aber gerade Theologen sind, die diese Bewegung tragen und inspirieren, stellt sich die Frage nach deren theologischem Denken. Es ist nicht zu übersehen, daß das Thema der Befreiung in den letzten Jahren eines der Hauptthemen der theologischen Reflexion in Lateinamerika gewesen ist. Die sogenannte *„Theologie der Befreiung"* ist als Versuch zu sehen, Theologie in lateinamerikanischer Perspektive zu betreiben. Sie will nicht mehr Echo europäischen Denkens sein, sondern ihre Reflexion bewußt in den tatsächlichen Problemen des Kontinents verwurzeln. Diese Theologie nimmt das Gedankengut von Metz, Moltmann und anderen Europäern auf, versucht jedoch, die Ansätze der Politischen Theologie, der Theologie der Hoffnung und der Theologie der Revolution neu zu durchdenken und miteinander zu integrieren. Im Vordergrund steht das konkrete Handeln aus dem Glauben, also die Orthopraxie. In der Gestaltung der menschlichen Geschichte – in diesem Sinn ist Politik grundlegend – und nirgendwoanders öffne sich der Mensch der Gnade Gottes und entdecke die Wahrheit seines Glaubens. Eine ungeschichtliche und abstrakte Reflexion wird abgelehnt. Die geschichtliche Wirklichkeit, die Gesellschaft mit ihren Spannungen und Gegensätzen, die befreiende Praxis werden zum Ausgangspunkt, zum beständigen Bezugsrahmen und zum privilegierten theologischen Ort: „Von der Gesellschaft zur Theologie" (J. L. Segundo SJ).

Die Konferenz von Medellin dürfte den Anstoß für diese Art von Theologie gegeben haben. Die Erklärung von Medellin bezeichnet die Befreiung – synonym zur Erlösung – als Funktion der Kirche und beschreibt die Hindernisse für die menschliche Freiheit mit sozio-politischen Kategorien. Aber so sehr Medellin den Befreiungskampf der Christen im sozialen und politischen Bereich als zentrales Thema der Kirche Lateinamerikas herausgestellt hat, so wenig wurden die ideologischen Elemente dieser Theologie erkannt und durchdacht. Trotz einer Reihe beachtlicher Veröffentlichungen[2] hat sich die „Theologie der Befreiung" noch zu wenig selbst artikuliert, als daß bereits eine Analyse oder gar eine Wertung möglich wäre.

Hans Zwiefelhofer SJ

[2] Vgl. z. B. Gustavo Gutierrez, Teologia de la Liberacion (Lima 1971); Hugo Assmann, Opresion Liberacion, Desafio a los Christianos (Montevideo 1971); Juan Luis Segundo, De la Sociedad a la Teologia (Buenos Aires 1970); Rafael Avila, La Liberacion (Bogota 1971).

BESPRECHUNGEN

Theologie

NEUNER, Josef – ROOS, Heinrich: *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung.* 8. Aufl. neubearb. v. Karl Rahner und Karl-Heinz Weger. Regensburg: Pustet 1971. 604 S. Lw. 32,–.

Ein Arbeits- und Nachschlagewerk, das wie der bekannte Neuner-Roos vornehmlich historisches und dogmatisches Material bietet, kann von Zeit zu Zeit auf eine Anpassung an den jeweiligen Stand der Entwicklung nicht verzichten, wenn es brauchbar bleiben soll. Daß daraus nach dem Zweiten Vatikanum eine grundlegende Neubearbeitung werden mußte, wird nicht verwundern. Zu begrüßen ist aber die Sorgfalt und Umsicht, mit der nicht nur 88 Texte neu eingefügt wurden, sondern auch 48 überholte Texte der früheren Auflagen jetzt ausgeschieden sind. Damit ist überflüssiger Ballast vermieden. In der Abfolge der Kapitel ist der Abschnitt über „Jesus Christus" so nach vorn gerückt, daß die ganze Sammlung den heilsgeschichtlichen Aspekt deutlicher spiegelt. Dennoch ist die grundlegende Anordnung in den dogmatischen und thematischen Zusammenhang gewahrt worden (gegenüber der rein historischen Ordnung des „Denzinger"). Diese Verklammerung in den klassischen Aufbau der Theologie hat besondere Bedeutung angesichts der zu erwartenden weiteren Verbreitung des neuen Neuner-Roos für eine Theologie, die sich jetzt viel ernsthafter in der lebendigen Volkssprache auszudrücken hat. Die damit verbundenen Probleme werden ja immer deutlicher spürbar. Eine ähnliche Vermittlerfunktion im Dienst der Kontinuität des Glaubens dürfte auch der teilweisen Überarbeitung und Anpassung der einleitenden Bemerkungen zukommen. Immerhin erlaubt eine Vergleichs-Tafel zwischen den ersten sieben Auflagen des Handbuchs und dieser Neuausgabe auch weiterhin den parallelen Gebrauch verschiedener Auflagen; an den Übersetzungen der Texte sind ja keine Änderungen vorgenommen worden. Wie angedeutet, scheint uns die Bedeutung dieser Sammlung nach dem letzten Konzil eher noch gewachsen zu sein, wenn sie auch den „Denzinger" nicht ersetzen will. Die Neubearbeitung hat aus dem Neuner-Roos ein Instrument gemacht, das dieser Bedeutung gerecht werden kann, und zwar nicht nur für Theologen während des Studiums, sondern wegen seiner leichten Zugänglichkeit, seines systematischen Zusammenhangs und seiner knappen, handlichen Form für jeden, Laien oder Priester, der sich selbst schnell über die amtlichen Lehraussagen informieren möchte. In diesem Sinn scheint uns der neue Neuner-Roos nicht nur ein solides Arbeitsbuch zu sein, sondern bei der allgemeinen Erscheinung fehlender Zeit und Muße für den Menschen von heute ein zuverlässiges und vielleicht schon bald unentbehrliches Nachschlagewerk.

K. H. Neufeld SJ

Die Frage nach Gott. Hrsg. v. Joseph RATZINGER. Freiburg: Herder 1972. 175 S. (Quaestiones Disputatae. 56.) Kart. 16,–.

Wenn Theologen sich wie in den hier gesammelten Äußerungen auf einer Dogmatikertagung (vgl. 7), also vor Kollegen, mit einer so zentralen Frage wie dem Gottesproblem befassen, dann ist damit von vornherein eine gewisse Qualitätsgarantie geboten. Das wird nicht allein durch die Namen der Mitarbeiter E. Biser, B. Casper, A. Deissler, K. Delahaye, W. Kasper, K. Lehmann, W. Thüsing und B. Welte bestätigt, sondern vor allem

durch deren Ausführungen selbst. An diesen ist durchgängig für die ganze Sammlung die meist sehr sorgfältige Ortsbestimmung und Abgrenzung, die Konzentration auf das Thema und die erstaunliche Klarheit in der Darstellung hervorzuheben. Gerade das Niveau eines Gesprächs von Fachleuten hat seine besonderen Gefahren, zu denen eine komplizierte Fachsprache ebenso gehört wie eine typische Unübersichtlichkeit aus dem Bestreben heraus, die eigenen Aussagen abzusichern. Auch die oft nicht ganz einsichtige Betonung von Vor- und Nebenfragen, das Schwergewicht auf einzelnen Elementen und Randmomenten gehören hierher. Einzelne Beiträge sind diesen Gefahren, die sich alle aus dem Band erheben lassen, nicht ganz entgangen, doch ist damit Qualität und Wert des ganzen Versuchs kaum beeinträchtigt.

Dessen Wert liegt zunächst in einem gut vorbereiteten und abgestimmten Aufbau, der sich an der klassischen Konzeption der Theologie orientiert: Philosophisches Fragen nach Gott (Welte, Casper); Zum Gottesbild der Bibel (Deissler, Thüsing); Theologie als Frage nach Gott (Biser, Lehmann) und: Auf dem Weg zur Verkündigung (Kasper, Delahaye). Wenn man will, ließe sich, außer für die exegetischen Beiträge, jeweils von einem mehr fachbezogenen theoretischen Artikel und einem eher überfachlich praktischen Beitrag sprechen, wobei im letzteren gewöhnlich andere Positionen in die Auseinandersetzung einbezogen werden. Aber diese Orientierungen können nur auf den Wert des Gesamtunternehmens aufmerksam machen, das durch eine Reihe von Anregungen zum Weiterdenken in Einzelfragen nur noch gewinnt. Erwähnt seien davon: Berücksichtigung des heutigen positivistischen Bewußtseins; Betonung des „lebendigen" Gottes; Zusammenhang von Theologie und Christologie; Ernstnehmen des Atheismus und Theologie des Wortes; Einzelmomente in der Gottesidee und ihr Verhältnis zueinander; Verkündigung in ihren Grundlagen und Sprachproblemen.

Vieles ist Besinnung und Erinnerung, gerade darin aber seiner Zuverlässigkeit wegen wertvoller Ausgangspunkt für weitere theologische Arbeit sowie für den Leser echte Orientierung im Gewirr der Schlagworte des modischen Geredes von Gott.

K. H. Neufeld SJ

Theologische Berichte I. Hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur v. J. Pfammatter u. d. Theologischen Fakultät Luzern v. F. Furger. Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1972. 370 S. Kart. 27,80.

Gegenstand eines Berichts ist ein Sachverhalt oder ein tatsächlicher Vorgang. Die Zeugnisse dafür sollen sachlich, folgerichtig und zusammenfassend wiedergegeben sein. Dieser Maßstab ist wohl auch an die im vorliegenden Band gesammelten Arbeiten anzulegen, aber tut man es, dann steht man vor einem verfehlten Unternehmen. Für die Anordnung der Beiträge darf man den Zufall verantwortlich machen; darum möchten wir uns für die knappen Hinweise hier an die jeweils angegebenen Daten des Abschlusses der einzelnen Arbeiten halten.

Ältester Versuch ist danach die exegetische Übersicht von E. Ruckstuhl: „Die johanneische Menschensohnforschung 1957–1969". Sie erreicht fast das Ideal eines Berichts. Für Zeitraum und Autoren klar und deutlich begrenzt, informiert sie knapp und zuverlässig und bietet unter anerkennenswerter Beschränkung auf das Thema in einem nützlichen Überblick eine gewisse Vollständigkeit (172) und begründete Wertungen. Allerdings fehlt dem Bericht auch nach dem Verfasser (273) die Notwendigkeit aus einem inneren und sachlichen Ansatzpunkt heraus, was ihm etwas den Stempel des äußerlich Willkürlichen aufdrückt.

In der Genese des Bands folgt der theologiegeschichtlich-systematische Beitrag von A. Grillmeier: „Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik". Schon das Thema faßt zwei Gegenstände zusammen, die jedoch in der Durchführung in umgekehrter Reihenfolge zur Sprache kommen. Eine klare zeitliche Begrenzung fehlt, wenn auch im ersten Teil neuere hermeneutische Positionen nach Autoren geordnet dargestellt werden (73–109). Solche Zusammenfassungen finden

sich aber heute schon zahlreich. Der zweite Teil befaßt sich mit der speziellen Hermeneutik altkirchlicher konziliarer Aussagen. Die ausführliche Behandlung von Vor- und Nebenfragen führt hier nur zu einem Postulat, und Einzelheiten scheinen gegenüber der Sachproblematik immer wieder übergewichtig (vgl. z. B. 116 f.). Als Forschungsbericht läßt der Beitrag viele Fragen offen.

Der folgende Versuch von Ed. Christen „Ehe als Sakrament – Neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik" verbindet wieder zwei Bereiche für eine Sachfrage. Zwar soll ausdrücklich Bericht erstattet werden „über den Stand der Arbeit in der Theologie" (12), doch ist damit die gesamte Theologie von den Zeiten der Apostel an (vgl. 13) gemeint. Eine durchgängig negative Hintergrundzeichnung wird aufs Papier geworfen, vor der „weiterführende Arbeiten" (25) zur Geltung kommen sollen. Welche das sind, wird nie sehr klar gesagt; das Arbeitsfeld bleibt außerordentlich vage. Für den ersten und dritten Teil (vgl. 26, 53) werden einige Namen genannt, bei der zweiten „Route des Sternmarsches" (vgl. 40) ist auch darauf völlig verzichtet. Exegetisch kommt ausschließlich Eph 5 in den Blick (26–39) mit dem Ergebnis, daß die „Frage ... aus dem exegetischen in den eigentlich dogmatischen Raum verschoben" (39) ist. Dieser wird auf 12 Seiten dargestellt, von denen für die Ehe selbst knapp 3 bleiben. Der Eindruck, daß in diesem Bericht von Ehe nur sehr am Rand die Rede ist, wird von den übrigen Ausführungen durchaus bestätigt.

Schließlich folgen noch die „Hinweise zur moraltheologischen Frage der Gewaltanwendung" von A. Ziegler, der gleich den schon vorsichtig formulierten Titel um den Zusatz einschränkt: „Prolegomena zu einem aktuellen Problem". Aber seine Ausführungen finden sich in einer Sammlung theologischer Forschungsberichte, wenn er sich diese Absicht auch kaum zu eigen gemacht hat. Ihm geht es ausdrücklich um Verbreiterung und Vertiefung des Problembewußtseins, um Bewußtseinsänderung (vgl. 295) gegenüber einer erschreckenden Ahnungslosigkeit, die wir oft bei Christen finden (ebd.). Natürlich soll das nicht durch „Aufschaukeln von Emotionen" geschehen (vgl. 295 f.). Das Anliegen mag sein Recht haben, ist aber in diesem Rahmen wohl doch ziemlich fehl am Platz. Der theologisch Gebildete, der die Prinzipien einer klassischen Moraltheologie kennt, erwartet hier einen Beitrag zur Frage, nicht aber eine durch Einteilungshypertrophie auch noch unübersichtlich gewordene Wiederholung. Tautologien mit und ohne Verwendung von Fremdwörtern dürften einer neopositivistischen Sprachtheorie den Vorwurf hier nur zu leicht machen, solche Aussagen seien überhaupt sinnlos. „Wahrer Fortschritt ist offenbar jener Schritt nach vorn, durch den die Zukunft als Zukunft angegangen wird" (322). Dem bleibt für das Ganze wie für die einzelnen Nummern nichts mehr hinzuzufügen.

K. H. Neufeld SJ

KASPER, Walter: *Einführung in den Glauben.* Mainz: Grünewald 1972. 176 S. Lw. 19,80.

Angesichts der Fülle von Fragen und Methoden, die heute die Glaubensreflexion kennzeichnet, nimmt sich „eine Einführung in wesentliche Probleme systematischer Theologie", die „dabei einen eigenen systematischen Ansatz versuchen" (11) will, nicht gerade wenig vor. In Abgrenzung nach links und rechts möchte Kasper dieses Ziel mit den vorliegenden zehn Vorlesungen als einen „Versuch der Mitte" (zwischen allen Stühlen [10], aber auch als „Konzentration" [91–95] auf „die Mitte des christlichen Glaubens" [102]) erreichen. Gegenstand dieses Bemühens ist in erster Linie der Glaube als Ereignis und Tat, weniger seine konkreten Inhalte, wie sie J. Ratzinger dem Apostolischen Glaubensbekenntnis folgend ausführlich in seiner „Einführung in das Christentum" (München 1968) behandelt hat. Kasper bietet eine wirkliche Einführung in dem Sinn, daß er langsam an seinen Gegenstand heranführt, der selbst erst relativ spät in einer eigentlichen Definition in den Blick kommt (78). Diese knappen Hinweise kennzeichnen die Arbeit schon als einen konkreten Versuch zur Einführung in das Heils-

mysterium im Sinn des Priesterausbildungsdekrets (Nr. 14) des Zweiten Vatikanum.

Im Vorwort verweist Kasper auf die konkreten Umstände dieser Vorlesungsreihe, die für die nachfolgende Durchführung nicht ohne Bedeutung sind. Diese selbst wird zunächst mit einer Analyse „Die Situation des Glaubens" (13–27) eingeleitet, um „im Wirrwarr der Schlagworte Klarheit zu bekommen" (16) und „in die Zukunft weisende neue Perspektiven" (24) eindeutiger erkennen zu lassen. „Der Ort des Glaubens" (28–42) sucht dann den gedanklichen Ansatz in der Sinnfrage, die sich für Kasper „nur in geschichtlicher Perspektive stellen" (34) läßt. Es geht darum, dem Menschen „sinnvolle Möglichkeiten für seine Zukunftsplanung anzubieten" (35). Diese Vorfeldbemerkungen führen darauf mit dem Kapitel „Jesus Christus: Der Zeuge des Glaubens" (43–56) zu der bisher noch nicht möglichen Eindeutigkeit: „Er ist *das* Zeichen und *der* Zeuge des Glaubens" (43). Gerade hier aber sind aus der aktuellen Lage der theologischen Forschung heraus eine ganze Reihe von Ergebnissen und Überlegungen aus der neueren exegetischen und systematischen Theologie zu berücksichtigen und zu referieren. Erst danach kommt Kasper auf die Grundlage und die Begründung des Glaubens selbst zu sprechen, die er unter dem Titel „Die Wahrheit des Glaubens" (57–70) untersucht. Ostern wird als Grund des Glaubens herausgestellt, was aber auch zu einer Auseinandersetzung mit der Problematik traditioneller Glaubensbegründung zwingt. Von daher wird die Glaubensrechenschaft heute in den Blick genommen. Das eigentliche Kernstück des ganzen Versuchs bildet das folgende 5. Kapitel: „Der Akt des Glaubens" (71–84), wo der eigentliche Begriff in seinem Horizont nach der Schrift sowie im konkreten Ernstfall des Gebets vorgelegt wird. Wie Kasper diesen Begriff faßt, ergibt sich auch aus der anschließenden Überlegung „Der Inhalt des Glaubens" (85–101), wo der Glaube als Akt und Ereignis in den Grundzügen thematisch aufgefüllt wird. Auch hier sind Auseinandersetzungen mit verschiedenen Meinungen unvermeidlich, doch läßt sich für Kasper alles auf das eine Thema „Das rechte Sprechen von Gott und vom Menschen" (99–101) konzentrieren. „Die Heilsbedeutung des Glaubens" (102–117) spricht neben dem Heil auch von der Welt, der Gnade, der Freiheit und schließlich in einigen erfrischenden Bemerkungen vom christlichen Humor (116 f.). „Die Kirchlichkeit des Glaubens" (118–133) muß sich schließlich mit Fragen befassen, die heute im Vordergrund theologischer Auseinandersetzung stehen, wie Institution, Autorität, Wahrheitsfindung, Amt usw., um nur einige Stichworte zu nennen. Die folgenden Gedanken „Die Geschichtlichkeit des Glaubens" (134–151) dürften wohl das eigentlichste und persönlichste Anliegen Kaspers zur Sprache bringen, an das er allerdings auch seine Hoffnungen für die Theologie von morgen knüpft. Die Begriffe „Zeit" und „Verheißung" markieren die Grundprobleme, in die Kasper auch die zentrale Frage nach dem bleibend Christlichen (145–148) und das heiße Kontroversthema der Unfehlbarkeit (148–151) einordnet. Der abschließende Blick des ganzen Unternehmens richtet sich dann auf „Die Zukunft des Glaubens" (152–169), für die das Verhältnis zur Welt der Zukunft und die absolute eschatologische Zukunft entscheidend sein dürften. Angefügt sind noch ein Sachregister mit allen wichtigeren Stichwörtern sowie ein umfänglicheres Namensregister (172 bis 175), das auch einen ersten Eindruck von den Partnern und Gewährsleuten Kaspers bietet.

Man darf abschließend diese Zusammenfassung durchaus als geglückt bezeichnen, da sie trotz des ungeheuren Materials im passenden und ausgewogenen Umfang bleibt, ohne doch unverständlich oder trocken zu werden. Ein kritischer Hinweis, der hier jedoch nicht mehr näher ausgeführt werden kann, betrifft die Zukunftsperspektiven, die als Postulat zwar deutlich unterstrichen sind, darüber hinaus aber angesichts des Materials und der Auseinandersetzungen mit Positionen von gestern und heute kaum greifbarer zum Tragen kommen. Aus ähnlichem Grund scheint auch die spekulative Durchdringung, vom Gewicht des historischen Berichts belastet, nicht so zum

Durchbruch gekommen zu sein, wie es vielleicht für die erwähnten Zukunftsperspektiven wünschenswert oder gar notwendig gewesen wäre. Das aber berührt eben doch nicht das Gesamturteil, daß es sich hier um eine der erfreulichsten und wohl auch nützlichsten theologischen Neuerscheinungen dieses Jahres handeln dürfte. *K. H. Neufeld SJ*

Pädagogik

Bönner, Karl H.: *Nichtautoritäre Erziehung.* Ein Handbuch für Eltern und Pädagogen. Düsseldorf: Droste 1971. 288 S. Lw. 22,–.

Wollte man das Buch von Bönner kurz charakterisieren, könnte man sagen: Plaudereien eines Psychologen am Kamin über Erziehungsfragen. Von einem „Handbuch" kann leider nicht die Rede sein. Bönner erklärt die wichtigsten Grundlagen der Erziehung (Anlage und Umwelt, Lerntheorien usw.), geht auf Probleme der Erziehung (nach Altersstufen und nach besonderen Schwierigkeiten) ein und belegt seine Behauptungen sehr anschaulich durch Fallbeispiele aus der Praxis. Wenn man dem Autor auch die Position der Ausgeglichenheit zugesteht, eben als „nichtautoritäre Erziehung", die vor allem im Bereich der Schule gut dargestellt wird (144 ff., weithin in Abhängigkeit von R. und A. M. Tausch), so umgreift seine Literaturkenntnis doch nur die Jahre von 1955–1965 (mit wenigen Ausnahmen). Diesem Literaturstand entspricht auch das Problembewußtsein des Autors, das bei der Interpretation der Studentenunruhen (189–197) sich in einem historischen Rückblick und in einer politischen Situationsanalyse erschöpft, ohne auf das Syndrom aus sozialer Rolle, psychologischer Attitüde der Emanzipation und existentieller Frustration einzugehen. Die das Buch abschließende Utopie einer kommenden Erziehung in neuen Formen „des Zusammenlebens" (Kommunen) gibt nichts anderes wieder als die von B. F. Skinner (Futurum zwei, Hamburg 1970) vorgetragenen (absurden) Ideen. – Da aufgrund des Stils und der Argumentationsweise auch unklar bleibt, an welche Zielgruppe sich das Buch wendet, kann man – trotz mancher guter pädagogischer Ratschläge – von dem Buch nur abraten, zumal eine integrierte, sittlich-religiöse Erziehung übersehen wird. Gusti Gebhardt gibt in ihren bekannten Erziehungsbüchern bessere pädagogische Ratschläge, wenn diese auch nicht unter dem Etikett „nichtautoritäre Erziehung" angeboten werden. *R. Bleistein SJ*

Hasselblatt, Ursula: *Aufstand in der Kinderstube.* Internationale Modelle zur Vorschulerziehung. Düsseldorf: Schwann 1971. 112 S. Kart. 12,80.

Bei der „Wertschätzung", die die antiautoritären Kinderläden im allgemeinen Bewußtsein genießen, ist es angebracht, daß andere Versuche in der Vorschulerziehung einer breiteren, unaufgeklärten Öffentlichkeit vorgestellt werden, die weniger ideologisch fixiert sind. Diese Aufgabe leistet das Buch von U. Hasselblatt (entstanden aus einem Fernsehprojekt) auf beste Weise. In Bild und Text werden andere Modelle dargestellt, unter anderem die Kindergruppe in Garmisch-Partenkirchen, der Regensburger Versuch, ein Kindergarten in Zürich, die „Roeper City and Country School" bei Detroit und das Fernsehprojekt „Sesame Street" (USA). Ferner werden in kritischen Äußerungen von Fachleuten der Psychologie, Pädagogik und Medizin die Probleme der Vorschulerziehung beleuchtet. Ein Buch weiterführender Information und kritischer Sichtung der Experimente. *R. Bleistein SJ*

Ausubel, David P.: *Das Jugendalter.* München: Juventa ^{3}1971. 552 S. Kart. 25,–.

Da zumal für viele Lehrer immer noch Sprangers „Psychologie des Jugendalters" ein gültiges Handbuch darstellt, war es an der Zeit, von einem mehr empirischen Ansatz her das Jugendalter zu erforschen und in seinen

Determinanten wie in seinen Konflikten darzustellen. Dieser Aufgabe entspricht David P. Ausubel auf beste Weise; er tut dies in Verarbeitung der vorliegenden amerikanischen Literatur, gemäß seinem Vorsatz, „eine strenge und systematische Theorie des Jugendalters zu formulieren, die auf eine gewisse logische Glaubwürdigkeit Anspruch erhebt, die mit den allgemeinen Prinzipien der Entwicklungspsychologie im Einklang steht und die mit empirischen Feststellungen an Jugendlichen übereinstimmt und an ihnen nachprüfbar ist" (52). Er bezieht sich dabei auf die Persönlichkeitstheorie von M. Sherif und H. Cantril (The psychology of ego-involvements, New York 1946), die sowohl die endogen-psychologischen wie die sozialen Bestimmungsfaktoren der Entwicklung des Jugendalters berücksichtigt. Leider fallen dabei die Mitteilungen über die moralische und religiöse Entwicklung Jugendlicher etwas dürftig aus (247–270). Der Vorteil des Werks besteht darin, daß die amerikanische Literatur (bis 1952) verarbeitet und für den europäischen Leser dargestellt wird. In einem weiteren Schritt müßten diese Ergebnisse mit den europäischen Forschungen konfrontiert werden, etwa anhand des neuen Buchs von Allerbeck und Rosenmayr „Aufstand der Jugend?" (München 1971). Teilweise wurde die nötige Auseinandersetzung schon geführt in Fr. Neidhart u. a., „Jugend im Spektrum der Wissenschaften" (München 1970). – D. P. Ausubel wollte ein Lehrbuch für fortgeschrittene Studenten der Psychologie und Pädagogik und ein Nachschlagewerk für jene schreiben, „die beruflich mit Problemen der kindlichen Entwicklung" zu tun haben. Daß die deutsche Übersetzung ebenso wie das amerikanische Original einem echten Bedürfnis entsprach, beweist die inzwischen publizierte 3. Auflage des empfehlenswerten Buchs.

R. Bleistein SJ

WEGENAST, Klaus: *Religionsunterricht – wohin?* Neue Stimmen zum Religionsunterricht in öffentlichen Schulen. Gütersloh: Mohn 1971. 332 S. Kart. 26,–.

Dem Fachmann, der die Diskussion um den Religionsunterricht in den letzten Jahren aufmerksam verfolgt hat, bietet der vorliegende Sammelband wenig Neues. Sind doch hier zumeist Thesen, Referate, Vorträge oder Aufsätze abgedruckt, die schon früher an anderer Stelle erschienen sind. Der interessierte, aber weniger informierte Religionspädagoge wird dagegen die Zusammenstellung wichtiger Äußerungen zum Religionsunterricht begrüßen. Er findet hier Arbeiten, welche die teilweise heftige Diskussion um den Religionsunterricht in Kirche, Schule und Öffentlichkeit wesentlich mitbestimmt haben. Der Herausgeber hat versucht, die Stimmen zu ordnen und so der ganzen Auseinandersetzung eine gewisse Struktur zu geben. Im ersten Teil finden sich Überlegungen zur Begründung des Religionsunterrichts aus der Sicht eines evangelischen Theologen (Biehl), eines Pädagogen (G. R. Schmidt) und eines Religionspädagogen (Wegenast). Der zweite Teil bietet wichtige Äußerungen zur rechtlichen Problematik von Stock, Geiger und Calliess. Für die Neugestaltung des konfessionellen Religionsunterrichts, allerdings in einer von der heutigen Wirklichkeit weitgehend abweichenden Form, treten im dritten Teil Nipkow (ev.), Exeler (kath.) und Martin (ev.) ein. Gerade die beiden erstgenannten Arbeiten haben schon 1969 mit Recht große Beachtung wegen der soliden Argumentation gefunden. Der nächste Teil führt gewichtige Stimmen zu einem christlichen, aber nicht konfessionsbestimmten Religionsunterricht an, und zwar von Halbfas, Kaufmann, Gloy, Herrmann und Mann. Einen religionskundlichen Religionsunterricht als Alternative zum konfessionellen bzw. christlichen Religionsunterricht vertritt im fünften Abschnitt O. Thimme. Dem Spannungsfeld Religionsunterricht und Schulreform sind im sechsten Teil Arbeiten von Wegenast, Biehl und Stoodt gewidmet, während der letzte Abschnitt einige neuere Dokumente, u. a. kirchlicher Art, zum Religionsunterricht bietet.

Gewiß ist es für den Religionspädagogen und Schulpolitiker notwendig, das breite

Spektrum z. T. divergierender Äußerungen zum Religionsunterricht zur Kenntnis zu nehmen. Und gewiß hat der Herausgeber recht daran getan, nur solche Arbeiten zu berücksichtigen, denen es Ernst mit der Sache des Religionsunterrichts ist und die nicht in wilder Polemik auf Eliminierung des Religionsunterrichts aus der Schule zielen. Aber bei der Lektüre der vielen Arbeiten melden sich doch auch Fragen an, z. B. folgende: Haben wir nicht allmählich genug Thesen zum Religionsunterricht? Brauchen wir nicht eher Modelle und Beispiele als so viele Grundsatzüberlegungen, oder wenigstens eine Kombination von beidem? Warum gibt es soviel religionspädagogische Theorien und Postulate und so wenig Empirie in diesem Band? Wo bleiben die konkreten Untersuchungen aus der Schule?

Ob der Religionsunterricht rechtlich abgesichert ist oder nicht, ob er konfessionell, christlich oder religionskundlich ist, interessiert wahrscheinlich die Schüler nur am Rand. Eine Umorganisation allein bringt das Fach nicht aus der Krise. Entscheidend kommt es darauf an, ob der Lehrer das Interesse und Engagement seiner Schüler wecken kann, ob sie merken, daß ihnen ohne dieses Fach etwas Wesentliches fehlt. Das ist in diesem Band oft gesagt, aber dafür brauchen wir mehr als Thesen und Konzepte. Dafür brauchen wir fähige Lehrer und eine gründliche Revision der Lehreraus- und fortbildung. Ferner brauchen wir dazu geeignete Schulbücher und Medien. Wie wäre es mit einem zweiten Band, der auf gleichem Niveau wie dieser Wege zur Praxis weist?

Zum Schluß sei noch angemerkt, daß man unter den Dokumenten zwar die Bischofserklärung von September 1969, aber leider nicht die bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht vom Dezember 1970 abgedruckt hat (vgl. dazu diese Zschr. 188 [1971] 60–64). *W. Trutwin*

Publizistik

Koschwitz, Hansjürgen: *Pressepolitik und Parteijournalismus in der UdSSR und der Volksrepublik China.* Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag 1971. 304 S. Lw. 32,–.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs sind im Zug des Wiederaufbaus der deutschen Publizistikwissenschaft Probleme der internationalen Kommunikation, speziell der Auslandspublizistik, nur zögernd in Angriff genommen worden. Im Vorwort seiner Habilitationsschrift weist Koschwitz zu Recht darauf hin, wie intensiv sich die traditionelle Zeitungswissenschaft bis zum Jahr 1933 Fragen der internationalen Publizistik gewidmet hat. Nach eigener Aussage ist der Autor bemüht, diese Richtung der alten Zeitungswissenschaft unter stärker sozialwissenschaftlichen Aspekten weiterzuführen. Zu diesem Ziel hat er die gegenwärtige sowjetische und chinesische Tagespresse analysiert.

Folgerichtig geht der Autor auf die von Karl Marx geäußerten Vorstellungen über die Funktion der Publizistik in Staat und Gesellschaft ein, um anschließend die theoretischen Aussagen von Marx mit den bei Lenin, Stalin sowie deren Nachfolgern von der politischen Realität erzwungenen Maßnahmen und Leitlinien zu konfrontieren. Er kommt zu dem Schluß, daß die sowjetischen und chinesischen Kommunikationspolitiker die Ideale von Marx hinsichtlich einer freien Volkspresse zwangsläufig und radikal uminterpretieren mußten, wollten sie ihre eben errungene Herrschaft nicht gefährden. Die populäre These, daß es sich bei dem modernen „bürokratischen" Sozialismus um eine Verfremdung ursprünglicher Marxscher Ideen handele, wird damit ausdrücklich verneint. Die Argumentationen von Koschwitz erweisen sich als schlüssig. Publizistik im Sozialismus jedweder Schattierung hat vor allem eine Herrschaftsfunktion inne und längst nicht mehr – wie das Marx einst erhofft hatte –

eine vermittelnde Aufgabe zwischen staatlicher und gesellschaftlicher Sphäre.

Im einzelnen werden von Koschwitz Strukturen und Aufgaben der Presse sowie die organisatorisch-publizistischen Methoden der Presselenkung dargelegt. Ein besonderes Verdienst der Analyse liegt darin, jeweils die Aufgabenstellungen und die programmatischen Leitsätze der Pressepolitik mit den konkreten Resultaten zu vergleichen. Den Wert der Schrift erhöht die Fähigkeit des Autors, die Unterschiedlichkeit der sowjetischen und chinesischen Presse deutlich darzulegen. Koschwitz widerspricht der landläufigen Auffassung, man könne beide Kommunikationssysteme in undifferenzierter Weise als einheitlich geschlossen klassifizieren. An einer Fülle von Belegen, führenden Tageszeitungen der Jahre 1965–1970 entnommen, dokumentiert er die immer stärker divergierende Entwicklung im sowjetischen und chinesischen Massenkommunikationswesen. Den Grund hierfür sieht er sowohl in den abweichenden Auslegungen des Marxismus-Leninismus als auch in der verschiedenartigen wissenschaftlichen, technologischen und ökonomischen Entwicklung beider Systeme.

Koschwitz' höchst aktuelle Darstellungen sind nicht nur für Publizistikwissenschaftler von Interesse, sondern vor allem für Politiker, Publizisten und Diplomaten.

W. Haacke

ZU DIESEM HEFT

Im Mai dieses Jahres besuchte der Generalobere der Jesuiten, P. Pedro Arrupe, die süddeutsche Ordensprovinz. In seinen Ansprachen und in den Gesprächen mit ihm stand die Frage nach der Situation der Kirche und ihrer Erneuerung im Mittelpunkt. Wir baten ihn, seine Gedanken zu diesem Thema zusammenzufassen.

Elisabeth von der Lieth setzt sich mit dem tradierten kirchlichen Leitbild der Frau auseinander. In der Überzeugung, daß dieses Leitbild heute einer Veränderung bedarf, analysiert sie die gegenwärtige Situation und zeigt Notwendigkeiten und Möglichkeiten einer Entwicklung. Elisabeth von der Lieth leitet als Oberstudiendirektorin ein Studienseminar in Hamburg.

Wilmont Haacke, o. Professor für Publizistik an der Universität Gießen, befaßt sich mit der Bedeutung und der Stellung der politischen Zeitschrift im Kommunikationsprozeß der Gesellschaft. Im Unterschied zu den Tageszeitungen seien die politischen Zeitschriften „publizistische Aggregate politisch-sozialer Reformbewegungen" und spielten eine wesentliche Rolle für die Elitebildung.

Wilhelm Gössmann, Professor für deutsche Sprache und Literatur an der Pädagogischen Hochschule Neuss, untersucht die Spannung und das gegenseitige Sich-Durchdringen von Gesellschaftskritik und Unterhaltung an Beispielen des zeitgenössischen Romans.

Anselm Hertz wird das Thema seines Aufsatzes in größerem Zusammenhang behandeln in dem Werk „Gesellschaft ohne Moral?", das im Frühjahr 1973 in der Reihe „theologisches seminar" im Verlag Herder, Freiburg, erscheinen wird.

„Kunst ist überflüssig"

„Kunst ist überflüssig", so konnte man an der Fassade des „Fridericianum" in Kassel lesen, hinter der die „documenta 5" ihre Zelte aufgeschlagen hatte. Es wird nicht wenigen merkwürdig vorkommen, daß man mit viel Geld und mit noch mehr Geist unter dem Vorwand einer Kunstausstellung eine internationale Schau aufgebaut hat, die nachweist, daß „Kunst überflüssig ist", oder die behauptet: „Alles ist Kunst."

Die Kampfansage gilt zweifellos einem bestimmten Begriff von Kunst. Die Bildungskunst eines liberalen Zeitalters, das in einem kaum mehr zu überbietenden Ästhetizismus das Handwerk der antiken und mittelalterlichen Kunsttheorie mit dem Begriff des Schönen zu einem autonomen Bereich zusammengedacht hatte, wird zur Diskussion gestellt. Gegen diesen elfenbeinernen Turm des „L'art pour l'art" liefen schon Kierkegaard und Berdjajew Sturm; denn diese „Kunst" hatte die Beziehung zur Wirklichkeit verloren. Walter Benjamin schilderte diesen Prozeß der Aushöhlung des Kunstwerkbegriffs als den Übergang vom „Kultwert" über den „Ausstellungswert" hin bis zum „Kunstwerk als Ware". Heute leben wir konsequenterweise in einem „harmonischen Pluralismus, worin die einander widersprechendsten Werke und Wahrheiten friedlich nebeneinander koexistieren" (H. Marcuse). Diese Einsicht in die Nivellierung der seinsmäßigen Bedeutung der Kunst brachte auch Herbert Marcuse dazu, die „Idee einer Gesellschaft als Kunstwerk" zu postulieren.

Überall ist dieser „harmonische Pluralismus" am Werk. So zeigte die Ausstellung „Weltkulturen und moderne Kunst" in München – sicher eine sehr bedeutende Ausstellung – die Koexistenz widersprechendster Werke. Negerfetische werden mit den negroiden Bildern Picassos zusammengestellt und ostasiatische Holzschnitte neben den Impressionisten gezeigt. Aber der Vergleich bleibt im Formalästhetischen stecken. Der Fetisch oder das Totem besitzen wohl einen wesentlich anderen Realitätsgehalt als die Werke moderner Kunst. Vielleicht sind die Giebelfiguren des Parthenon und die Gestalten von Chartres-West den Totems und Fetischen verwandter als die Bilder Picassos. Selbst Paul Gauguin, der den religiösen Charakter polynesischer Kunst zu erfassen suchte, vermochte seinen Bildern nicht die Qualität des religiös Verbindlichen zu geben, das die Kunstwerke der Primitiven auszeichnet. Auch die Ausstellung „Rhein und Maas – Kunst und Kultur 800–1400" in Köln bot einen außerordentlich wissenschaftlichen Katalog, aber die wesentliche Frage und Forderung der Reliquiare, Tragaltäre und Kruzifixe ertrinkt in den Anmerkungen des Apparats und in formalästhetischen Analysen. So konnte es zur „Rache der Reliquien" kommen, wie ein Kritiker der Ausstellung „Schatzkammern der Kirchen Frankreichs" (Paris, 1965) bemerkte. Auch damals sollte der Besucher zum Genuß von Kunstwerken wissenschaftlich angeleitet werden, mußte aber sehr bald den süßlichen Geruch verwesender Heiliger feststellen, der die „Kunst"-Betrachtung begleitete.

Diese Intellektualisierung, die das Heilige ästhetisch verfälscht, hat längst auch die Theologie erfaßt, in der ebenfalls die „widersprechendsten Werke und Wahrheiten" friedlich nebeneinander koexistieren. Keine Autorität weist die geistvollen Denker zurecht. Die „ästhetische Kirche" von Hölderlin hat sich anscheinend schon fest etabliert.

Der „documenta 5" fällt deshalb eine große Aufgabe zu. Sie zweckentfremdet weniger religiöse Werke zu ästhetischen oder szientistischen Objekten, sondern sie will „Realität" befragen. Der ebenso fragwürdige wie vielschichtige Begriff des „Realen" erhält allerdings dabei einen geradezu numinosen Charakter. Deshalb konstatiert Hans Heinz Holz in seinem Einleitungsaufsatz „Kritische Theorie des ästhetischen Zeichens" im Katalog zu Recht: „... dokumentiert werden kann nur ein Bereich von Gegenständen und Sachverhalten, über den als solchen ... in seiner Gliederung nach Wesentlichem und Unwesentlichem bereits begründete Vorstellungen bestehen." Damit stellt sich diese Ausstellung selbst in Frage, weil durch diesen Satz zugegeben wird, daß die Auswahlprinzipien der Schau im Ungewissen bleiben.

Tatsächlich wurde in Kassel manches ignoriert. Der „Phantastische Realismus" der Wiener Schule war m. W. nie zu sehen. Renato Guttuso, der „sozialistische Realist", wurde 1959 betont ausgeschlossen. Johannes Molzahn kam auch nie in Betracht. Moskau und Peking hatten nichts geschickt. Kirchliche Kunst stand – wenn man von den Andachtsbildern (vorwiegend 19. Jahrhundert) absieht – nie zur Debatte. Ähnlich konnte man 1959, als die abstrakte Malerei den Erdkreis majorisierte, von Kassel die suggestive Parole vernehmen: „Eines ist sogleich festzustellen, daß die ganze große Domäne der Auseinandersetzung mit den optischen Erscheinungsbildern der Gegenstandswelt nur noch schwache Impulse herzugeben vermag. Die Kunst ist abstrakt geworden." Als diese Sätze gesprochen wurden, war die Pop-Art vier Jahre alt.

Es scheint also, daß in unserem gepriesenen demokratischen Zeitalter auch führende Funktionäre der Bewußtseinsindustrie sich ein Axiom unseres verstorbenen Kaisers zu eigen gemacht haben: „Eine Kunst, die sich über die von mir bezeichneten Gesetze und Schranken hinwegsetzt, ist keine Kunst mehr" (Wilhelm II. am 18. Dezember 1901, anläßlich der Vollendung der Berliner Siegesallee).

So führt der wertfreie Kunstbetrieb zu Ungereimtheiten aller Art. Vor allem protegiert er die Kommerzialisierung der Kunst und jeder Realität. Deshalb bietet auch die „d 5" – ähnlich der „36. Biennale in Venedig" – in ihren besten Unternehmungen vorwiegend erkenntnistheoretische Werke. Es ist, als ob die Künstler fragen wollten: „Erkennen wir überhaupt noch?" – „Welche Werte besitzen den Vorrang?" – „Gibt es in einer ästhetisierten Gesellschaft noch einen Lebenssinn außer primitivem Genuß?"

So mag die „d 5" manchen kunstbeflissenen Besucher mit ihren Experimenten enttäuscht haben. Aber sie sucht den Ästhetizismus unseres Zeitalters zu überwinden und leitet hoffentlich den Beginn einer „Nach-Kunstmarkt-Zeit" (Harald Szeemann) ein; denn „Kunst – als unverbindliches, ästhetizistisches Genußmittel – ist überflüssig".

Herbert Schade SJ

Günter Rohrmoser

Ideenpolitische Perspektiven unserer Gesellschaft*

Alle Analysen von Politologen und Soziologen, die noch vor einigen Jahren von der These vom Ende der Ideologie und von der endgültigen Stabilisierung einer technologisch-spätkapitalistischen Gesellschaft ausgingen, sind inzwischen von der Geschichte widerlegt worden. Aus der neuen Erfahrung von dem tendenziell-totalitären Charakter unserer Gesellschaft ergibt sich die Konsequenz, daß das die bisherige Entwicklung dieser Gesellschaft nach dem Krieg leitende Modell einer pluralistischen Gesellschaft nicht länger unseren Überlegungen als selbstverständlich zugrunde gelegt werden kann. Dieses Modell einer pluralistischen Gesellschaft löst sich vielmehr, wie nicht länger übersehen werden sollte, in der Gegenwart auf. Wovon ging die Gesellschaft in der pluralistischen Phase ihres Selbstverständnisses aus? Es ist vielleicht nicht ganz bedeutungslos, darauf hinzuweisen, daß auch das pluralistische Modell von einer verschwiegenen, nicht ausdrücklich genannten und formulierten philosophischen Grundüberzeugung ausgegangen ist, nämlich von der Überzeugung, daß im Prinzip nicht Menschen, sondern nur Sachen rational sein können. Der Begriff von Rationalität, der hier maßgebend vorausgesetzt wurde, war an dem Begriff von Rationalität orientiert, wie er auch von den modernen exakten Wissenschaften in Anspruch genommen wird. Praktisch heißt dies, daß wir die Gesellschaft als einen in sich autonomen Sach- und Leistungszusammenhang organisiert haben. Alle nicht in die funktionale Sachrationalität dieses gesellschaftlichen Leistungszusammenhangs übersetzbare Fragen stellten wir der beliebigen, das heißt letzten Endes irrationalen Entscheidung von Individuen und Gruppen anheim. Es gab dann einen für die Infrastruktur der Gesellschaft konstitutiven Zusammenhang von Sachen und Leistungen, in welchem nur wissenschaftliche, technische und ökonomische Fragestellungen formuliert werden konnten.

In der durch die pluralistische Selbstinterpretation der Gesellschaft bestimmten Zeit schien es durchaus möglich zu sein, sich auf so weit gefaßte und formale Bestimmungen zu einigen wie Rationalität, Autonomie, Mündigkeit und Verantwortung. Dieser vielleicht zu schnell und zu harmonisch zustande gekommene Konsensus konnte aber nur den Übergang zu einer Lage bilden, in der nun entschlossene Gruppen sich anschikken zu bestimmen, was Rationalität, Autonomie und Verantwortung in der gegen-

* Vorliegender Untersuchung ging ein Referat voraus, das im Bonifatius-Haus in Fulda gehalten wurde. Sie nimmt Überlegungen auf, deren Zusammenhang ausgeführt ist in G. Rohrmoser, Die Krise der Institutionen (München: Goldmann 1972).

wärtigen Gesellschaft konkret bedeuten. Rationalität ist aber dann kein ausreichendes Prinzip für die Legitimation eines Handelns, wenn dieses sich auf die Veränderung des Menschen bezieht und wenn die durch die abstrakt funktionale Rationalität erzeugte Irrationalität unterschlagen oder einem Bereich zugesprochen wird, der bloß subjektiv sein soll. Autonomie besagt gar nichts, wenn das selbstverständliche Moment des Gehorsams einem Gesetz gegenüber unterschlagen wird, das die allgemeine, also auch gemeinsame Vernunft zu seinem Ursprung hat. Was aber ein mündiger Mensch ist, kann man nur wissen, wenn man weiß, was die Bestimmung des Menschen überhaupt ist. Denn nur dann kann man einem Menschen Mündigkeit als die Fähigkeit zusprechen, unter allen Bedingungen und in allen Verhältnissen so zu handeln, daß etwas von dieser Bestimmung des Menschen, und sei es auch noch so gebrochen und vermittelt, aufleuchtet. Verantwortung besagt dann nichts mehr, wenn die Subjektivität des einzelnen nicht als eine mögliche Instanz für vernünftige Entscheidungen begriffen wird, die ohne eine Bindung an das personale Gewissen aber nicht gedacht werden kann.

Alle anderen Fragen, die in wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Lösungen nicht aufgingen, wurden zu irrationalen Fragen erklärt und der beliebigen Entscheidung, das heißt einer Entscheidung, die nicht durch vernünftige Argumente begründet werden konnte, ausgeliefert. Das heißt konkret, die Fragen der Sittlichkeit im weitesten Sinn, die Fragen der Religion, die Frage der Bedeutung des geschichtlichen Gedächtnisses und der historischen Erinnerung für die Verfaßtheit und das Selbstverständnis des Menschen. Alle diese Fragen wurden zu irrationalen erklärt, sie wurden ausgeklammert und der persönlichen oder der gruppenbedingten Entscheidung anheimgestellt.

Es ist vielleicht nicht uninteressant, sich heute zu überlegen, welche Gründe dafür ausschlaggebend waren, daß dieses Modell des Pluralismus in der ersten Aufbauphase der Nachkriegszeit eine geradezu faszinierende Kraft entwickeln konnte. Der Grund für die faszinierende Kraft dieses Modells lag darin, daß man glaubte, auf diesem Weg verhindern zu können, daß ein zweites Mal in der deutschen Geschichte eine Ideologie die Chance bekommt, die gesellschaftliche Praxis zu formieren und zu bestimmen. Die Faszination dieses Modells war also in der Erfahrung begründet, die man mit der Ideologisierung von Politik und Gesellschaft gemacht hatte, und das pluralistische Modell sollte daher die große Alternative zu einer ideologisch bestimmten Gesellschaft sein. Es ist aber nun offenbar geworden, daß sich in der Gegenwart nicht nur das pluralistische Modell, sondern auch die verschwiegenen, philosophischen Voraussetzungen dieses Modells auflösen.

Wenn man die Gesamtentwicklung der Gesellschaft in unserem Jahrhundert in die Prognose ihrer möglichen Zukunft einbezieht, dann ist es erstaunlich, mit welcher Hartnäckigkeit sich das Vorurteil hält, daß die Gefahren gering seien, wenn sie von zahlenmäßig kleinen Gruppen ausgehen. Als Adolf Hitler zu Beginn der 20er Jahre als 7. Mitglied der späteren NSDAP beitrat, war es noch durchaus glaubhaft, wenn

niemand sich vorstellen konnte, daß am Ende dieser Bewegung die Zerstörung Europas und der Tod von ungezählten Millionen von Menschen stehen würde. Die Chancen auch zahlenmäßig kleiner Gruppen sind vielmehr mit der zunehmenden technologischen Perfektion der Gesellschaft, wie man inzwischen weiß, gewachsen. Sie müssen nur entschlossen die mit dem System gesetzten und unaufhebbaren Mängel in der Form einer totalen Kritik gegen das System selber wenden. Es ist heute keine Schwierigkeit mehr, das verständliche subjektive Unbehagen an dieser Gesellschaft politisch um so wirksamer zu artikulieren, als diese Gesellschaft über keine Kriterien verfügt, mit denen sie ihre eigene Unvollkommenheit ebenso prinzipiell rechtfertigen könnte, wie der gegen sie gerichtete Angriff gemeint ist.

Emanzipative Gesellschaft

Das Ziel, die Strukturen der bestehenden Institutionen zu verändern, wird heute mit der Notwendigkeit von Emanzipation begründet. Kann aber die Gesellschaft selber – wie die Raupe den Faden – neue Gestalten und Träger der Emanzipation aus sich hervorbringen? Aus Traditionen, deren Ohnmacht gerade den Grund unserer Krise ausmacht? Aus dem Marxismus, der in der Pluralität seiner revisionistischen Gestalten nur die Verlegenheiten der Epoche widerzuspiegeln vermag? Aus der empirisch erforschten Realität, die alle Fragen nach dem Sinn und den Zielen menschlichen Handelns als unwissenschaftlich zurückweist?

Wer diese Misere hinreichend bedenkt, wird die dezisionistische Flucht in die Organisation aller Bildungsinstitutionen als Orte der Einübungen in den Klassenkampf nicht mehr so unbegreiflich finden. Ohne die Erinnerung an die geschichtlichen Inhalte substantieller, theologischer und philosophischer Wahrheit ist auch die Kategorie der Entfremdung, die für die Begründung emanzipativer, revolutionärer Praxis in Anspruch genommen wird, eine Kategorie ohne Sinn. Der marxistische und technologische Horizont gegenwärtigen Bewußtseins verschleiert die Tatsache, daß auch die dritte Aufklärung – nach der des 18. und 19. Jahrhunderts – einer Aufklärung über sich selbst bedarf.

Die emanzipative Gesellschaft ist die Gesellschaft des Fortschritts, insofern sie Bedingungen für die Verwirklichung von Humanität produziert. In der Fixierung durch ihre eigene emanzipative Theorie aber unterliegt sie einer fundamentalen Verwechslung ihrer selbst als Funktion mit sich selbst als Telos. Sie bedarf der Aufklärung über sich selbst, insofern sie das, was nur Funktion ist, schon als eine Antwort auf die Frage nach dem Ziel nimmt. Indem die emanzipative Gesellschaft ihre Funktion auch schon als Ziel versteht, ist sie gezwungen, in der Beschränktheit ihres emanzipativen Verständnisses die Möglichkeiten zu verneinen, von denen jeder substantielle Begriff von Humanität abhängt. Die Dialektik der Emanzipation ist in dieser Ver-

kehrung begründet, durch welche die Bedingungen von Humanität sich gegen sich selbst wenden.

Dieser Krise aber kann man nicht begegnen durch eine Feindschaft gegen die technologische Verfaßtheit der modernen Gesellschaft. Vielmehr ist es der Technologie zu verdanken, daß die Naturabhängigkeit des Menschen weitgehend überwunden werden konnte. Was stand nämlich der Verwirklichung von Humanität entgegen? Vor allem die Abhängigkeit des Menschen von der Natur. Solange der Mensch in der Auseinandersetzung mit der Natur sein Leben in der Produktion der unerläßlichen Mittel zum Leben einsetzen mußte, war er nicht frei für sich selbst. Solange der Mensch der Herrschaft der Natur und der politischen Herrschaft unterworfen war, hatte nach dieser Auffassung die Humanität keine Chance, durch den einzelnen verwirklicht zu werden. Daher wird die Konsequenz gezogen, daß die moderne Gesellschaft durch die Überwindung der Naturabhängigkeit durch Technologie den Menschen zu sich selbst hin befreit habe. Karl Marx hatte den hier gemeinten Sachverhalt im Blick, wenn er von der Notwendigkeit der Zerstörung aller naturwüchsigen, und das heißt in der Natur begründeten, gesellschaftlichen und politischen Ordnungen sprach. Grundsätzlich muß also von dieser richtigen und wesentlichen Einsicht emanzipativer Theorie her die Ausbildung einer technologischen Gesellschaft bejaht werden. Technik steht heute Humanität und Freiheit entgegen, nicht insofern wir zu viel, sondern zu wenig Technik haben.

Im Schatten der fast chronisch gewordenen Handlungsunfähigkeit des Staates entwickelt sich der ideologische Reflex der emanzipatorischen Veränderung der Gesellschaft aber in einer Skala von Positionen, die im Grunde nur noch zwischen stalinistischen und anarchistischen Modellen schwanken. Was die Literatur, die sich mit dieser Frage auseinandersetzt, erkennen läßt, ist nur noch der Methodenstreit, ob man sich für ein mehr pädagogisches Programm der Durchsetzung antiautoritärer Lustbefriedigungszustände einsetzen soll oder für einen härteren, den stalinistischen Weg der Herbeiführung einer neuen Gesellschaft.

Der totalitäre Charakter dieser Theorien ist nicht in der Gemütsverfassung der Autoren begründet, sondern in der Tatsache, daß wir uns in einem Prozeß befinden, in dem die Gesellschaft alles ist und der Mensch alles durch die Gesellschaft sein soll. Hier liegt die durchaus konkrete und praktische Bedeutung der These, daß in den gegenwärtigen gesellschaftlichen Prozessen alles mit allem zusammenhängt. Aber das ist noch nicht entscheidend. Viel bedeutsamer ist die Tatsache, daß der die Totalität der Gesellschaft ergreifende und faktisch verändernde Prozeß subjektlos ist.

Wenn der Prozeß der Vergesellschaftung sich selbst überlassen bleibt, dann ist der Mensch nicht mehr Subjekt, das über die Zukunft der Gesellschaft mit entscheiden kann, sondern er wird zum Objekt einer Manipulation, das die Abschaffung der Freiheit mit der Euphorie ihrer gewähnten Verwirklichung verwechselt. Ist das Subjekt der Befreiung der Gesellschaft politisch und sozial nicht mehr zu identifizieren, dann wird der Mensch in seiner geschichtlichen Unbestimmtheit zu dem Ort, an dem jede Verände-

rung anzusetzen hat. Der Mensch wird zu einem Objekt gesellschaftlich revolutionärer Praxis. Der Adressat der Aktion wird der Mensch in der vorbewußten, vorpersonalen Tiefe seiner Triebe und Bedürfnisse, in deren Formung sich die Gesellschaft ebenso reproduziert wie in der Ausbeutung der äußeren Natur durch Technologie. Erst mit der wechselseitigen Durchdringung von Marxismus und Psychoanalyse auf dem Boden eines total gewordenen Geschichtsnihilismus ist die Voraussetzung genannt, von der aus sich der emanzipative Ausbruch in die Befreiung der Gesellschaft von summarisch als totalitär faschistisch unterstellter Herrschaft vollzieht[1].

Es ist an dieser Stelle wichtig, darauf aufmerksam zu werden, daß die Erneuerung des Marxismus allein keineswegs ausreicht, um unsere Lage zu begreifen. Was am Marxismus fasziniert, ist sein Anspruch, im Besitz des Begriffs einer Praxis zu sein, der man zutraut, eine qualitativ neue und andere Gesellschaft hervorzubringen. Von dem für unsere Lage typischen Geschichtsnihilismus dagegen war Marx noch frei. Wie sollte Marx die Geschichte als total negativ begreifen, da sie doch in der Gestalt des Proletariats nicht nur das Subjekt der Aufhebung aller menschlichen Formen der Selbstentfremdung, sondern auch im Kapitalismus die Mittel einer Aneignung der Gesellschaft durch den Menschen erzeugt hat? Erst wenn das Zutrauen in den Willen und in die Kraft des Proletariats erschüttert ist, die ihm in der marxistischen Heilsgeschichte zugedachte Rolle zu übernehmen, taucht ein Problem auf, das die politische und gesellschaftliche Situation unserer Gegenwart von Grund auf verändert. Das Problem, um das es dabei geht, stellt sich in einer neuen Form, wenn am Marxismus auch dann noch festgehalten wird, falls das Proletariat als Subjekt geschichtlicher Veränderung nicht mehr in Betracht kommt. Die Rolle des Subjekts der im Marxismus geforderten Veränderung spricht sich heute die (biologische) Jugend selber zu.

Die verharmlosende Deutung des Aufstands der Jugend als eines biologisch bedingten Konflikts der Generationen übersieht, daß hinter der unruhigen Jugend nicht nur die Weigerung erkennbar wird, bestimmte Traditionen zu übernehmen, sondern die mit dem Übergang des Menschen aus den Stammesgesellschaften zur Zivilisation gestiftete Tradition der Menschheitsgeschichte überhaupt. Gerade wenn man die extremsten Äußerungen bedenkt, in denen sich der versuchte Austritt aus der Geschichte in der emanzipativen Bewegung der Gegenwart vollzieht, wird der Zweifel wach, ob die ideologische Interpretation dieser Bewegung durch Marxismus und Psychoanalyse nicht hinter dem zurückbleibt, was tatsächlich geschieht. Kluge Leute haben beschwichtigend darauf hingewiesen, daß es sich bei der irrationalen Infragestellung des technisch-zivilisatorischen Fundaments aller bisherigen Gesellschaften um ein Ereignis handle, das die Ausbildung rational funktionaler Welt seit ihrem Beginn in sich immer erneuernden Wellenschlägen begleitet habe. Vom Sturm und Drang im 18. über Romantik im 19. und Jugendbewegung sowie Faschismus im 20. Jahrhundert sei die bürgerliche Gesellschaft immer wieder von der in ihr unbefriedigten Subjektivität her

[1] G. Rohrmoser, Nietzsche und das Ende der Emanzipation (Freiburg 1971).

in Frage gestellt worden. Allein die Tatsache, daß die selbstbewußte Subjektivität selber aber nun als ein Produkt tendenziell totalitärer Herrschaft abgeschafft werden soll, spricht gegen diese Zuordnung. Emanzipation, der Name für die Freiheit des Menschen in der Gesellschaft, kann sich daher – auch – als der Deckname erweisen für die totale Integration des Menschen in dem totalitäre Züge annehmenden Prozeß.

Krise der Institutionen

Bei einer Analyse des krisenhaften Zustands der Institutionen darf die innere Verfassung der christlichen Kirchen nicht übergangen werden. In der Form ihrer zunehmenden Politisierung lösen sie sich als eine letzte institutionelle Kraft auf, die dem totalen, nun politisch gewordenen Anspruch der Gesellschaft entgegentreten könnte. Die Polarisierung der Kräfte, die tendenziell nach der Logik des Bürgerkriegs verläuft, ergreift auch die Kirche. Ihre Rolle als eine Institution der Bewahrung der Freiheit des einzelnen wird immer fragwürdiger. Mit dem Verlust ihrer christlichen Substanz nimmt das Christentum den Charakter einer sozialen Ideologie an, und die Vermittlung der ethischen Grundlagen, von denen das Bestehen jeder Gesellschaft abhängt, wird von ihr nicht geleistet. Durch die Forschungen von Max Weber, dem größten Soziologen unseres Jahrhunderts, wissen wir, wie sehr eine moderne, rationale und funktionale Gesellschaft von der Entwicklung von ethischen Habitualitäten abhängt, die nur, nach Weber, im Christentum gefunden werden konnten. Die fundamentale Krise des Leistungsprinzips hat in dieser Auflösung der christlichen Ethik zwar nicht ihren Grund, aber könnte ohne die Prinzipien der christlichen Ethik sich als unlösbar erweisen. Die Veränderungen im Verständnis der Kirche als Institution müssen und werden sich daher auch unmittelbar politisch auswirken.

Eine zentrale Rolle hätte in allen diesen Entwicklungen der Staat zu spielen. Das Verständnis des Staates als eines Erfüllungsgehilfen für die rechtliche Durchsetzung von Veränderungen, die anonyme Gruppen in der Gesellschaft mit Erfolg herbeigeführt haben, ist nicht zu verstehen, wenn man den Mißbrauch der staatlichen Gewalt im Dritten Reich nicht berücksichtigt. Es war nur zu begreiflich, daß man nach dem verlorenen Krieg in der Bundesrepublik Deutschland von dem fast zu einem Axiom der politischen Philosophie erhobenen Grundsatz ausging, daß man in jedem Fall dann das Richtige tue, wenn es das absolute Gegenteil von dem ist, was Hitler getan, gesagt und gewollt hat.

Es ist eine durchaus offene Frage, ob die für die Politik verantwortlichen Politiker noch zu der Gruppe gerechnet werden können, die über die Voraussetzungen verfügt, auf die Prozesse Einfluß zu nehmen, von denen unsere Zukunft abhängt. Die zunächst nur faktische Aufgabe des Rechtsstaats in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen, die völlige Wehrlosigkeit, Ratlosigkeit und Hilflosigkeit vor allem des Staates Prozessen gegenüber, von denen die Zukunft der Freiheit abhängt, hat offenbar gemacht, daß

der Staat die vorinstitutionellen Voraussetzungen der Freiheit nicht länger zu garantieren vermag. Gemeint ist hier natürlich eine Freiheit, zu deren Verständnis es gehört, daß sie des Schutzes durch den Staat bedarf, um existent bleiben zu können. Die Institutionen sind in ihrer Sprachlosigkeit dazu verurteilt, ihrer eigenen Liquidation beizuwohnen, wenn es nicht gelingen sollte, Entscheidungen über die Grenzen emanzipativer Befreiung durchzusetzen. Solche Entscheidungen müssen akzeptiert werden, wenn Freiheit noch ein Subjekt haben soll, das nicht erst vom Prozeß erzeugt wird. Es ist eine fragwürdige Praxis, die Nichtverwirklichung von realer, das heißt politischer Demokratie durch gesellschaftliche Pornokratie zu kompensieren. Diesen Prozessen gegenüber ist der Staat deshalb so ohnmächtig, weil er sich keine Unterscheidung von wahren und falschen Bedürfnissen mehr zutraut. Wo der Staat als Gesetzgeber wirksam wird, legalisiert er die in den gesellschaftlichen Prozessen veränderte Realität.

Wenn die These zutrifft, daß die wichtigste Aufgabe des Politikers darin bestehe, Wahlen mit möglichst absoluter Mehrheit für seine Partei zu gewinnen, dann wird sich der Staat gar nicht anders verhalten können, als er es gegenwärtig tut: Er wird die von anonymen Gruppen mit Hilfe der öffentlichen Medien in der Gesellschaft erzeugten Prozesse nur nachträglich politisch und rechtlich sanktionieren und legitimieren können. Die mehrheitsbildenden Meinungen werden ja, wie uns allen bekannt ist, nicht vom Parlament, sondern vom Fernsehen und in der Massenpresse erzeugt. Wir haben doch inzwischen die Erfahrung machen können, daß die Institutionen, von denen verantwortliches Handeln in Freiheit und Vernunft abhängt, sprachlos und ohnmächtig dem harten emanzipatorischen Zugriff von häufig nur kleinen Gruppen ausgeliefert und unterworfen sind. Daher hat in jüngster Zeit der bayerische Kultusminister Hans Maier mit einem gewissen Recht der deutschen Öffentlichkeit gegenüber erklärt, daß der Staat die deutsche Jugend nicht daran hindern könne, kommunistisch zu werden, wenn sie dazu entschlossen ist.

Erkrankung des Sinns für Wirklichkeit

Wir sind davon ausgegangen, daß jede kritische Analyse der Gesellschaft von einem Verständnis der Natur des Übels abhängt, das analysiert werden soll. Offensichtlich haben wir es in der Gegenwart mit einem Phänomen zu tun, das Platon als das einer pathologisch gewordenen Gesellschaft begriffen hat. Nicht nur einzelne, sondern ganze Gesellschaften können erkranken. Das wichtigste Symptom für einen solchen die gesamte Gesellschaft erfassenden Krankheitsprozeß ist der Verlust der Fähigkeit, Realitäten zu erkennen, und der Verlust des Willens, sich in seinem Handeln von der Anerkennung von Realitäten bestimmen zu lassen. Alle Argumente und alle Theorien, die von der Realität ausgehen, werden daher häufig entweder als ideologisch zurückgewiesen, oder denjenigen, die sie äußern, wird eine psychoanalytische Behand-

lung empfohlen oder sie werden kriminalisiert. Das durch die Psychoanalyse vervollständigte ideologiekritische Instrumentarium gegenwärtiger Gesellschaftskritik macht es jedem Oberprimaner ohne besondere Schwierigkeiten möglich, eine solche Argumentation, die von der Realität ausgeht, nur als Symptom für einen Willen zu interpretieren, der sich böswillig der Verwirklichung der Gesellschaft als eines Paradieses widersetzt, in welchem die Menschen sich ungestört der Befreiung von libidinöser Frustration zuwenden können.

Eine solche chronisch gewordene Erkrankung des Sinns für Wirklichkeit, also dessen, was man einst den gesunden Menschenverstand genannt hat, läßt aber den Schluß auf eine noch tiefer greifende Erkrankung zu. Es ist eine der optimistischen Annahmen gewesen, daß man beim Neubau einer demokratischen Gesellschaft in Deutschland als völlig evident unterstellte, daß der Mensch ein natürliches Interesse an seiner eigenen Selbsterhaltung habe. Mit dieser Überzeugung knüpfte man zwar an die Prinzipien einer Anthropologie wieder an, die der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Geschichte in der Neuzeit zugrunde lag; aber man übersah, daß doch der Faschismus seinen Grund in der Möglichkeit einer kollektiven Erkrankung eben dieses Interesses hatte. Während man aber dem Faschismus noch die wahnhafte Täuschung über das zugute halten kann, was ein natürliches Interesse an Selbsterhaltung forderte, so erleben wir jetzt, wenn auch zunächst nur in der Form von Randerscheinungen, die offene und bewußte Entscheidung für die eigene Selbstzerstörung. Niemand kann sich mehr darüber täuschen, daß die Wurzel aller der hier angesprochenen Phänomene die Unfähigkeit der Gesellschaft darstellt, auf die Frage nach der Vernunft ihrer Erhaltung eine einsichtige und sinnvolle Antwort zu geben. Das religionsphilosophische Problem fällt mit dem Problem der fundamentalen Ermöglichung einer menschlichen Gesellschaft zusammen. Ein Mensch, der an seiner eigenen Identität nicht mehr interessiert sein kann, ist auch nicht mehr fähig, mit anderen Menschen eine Gesellschaft zu bilden, gleich, ob es sich um eine kommunistische oder kapitalistische handelt. Von der Beantwortung der nun keineswegs mehr theoretischen Frage hängt die Zukunft unserer Gesellschaft ab: Was macht den Menschen fähig, die Grundziele seines Daseins zu institutionalisieren? Die Frage nach den Institutionen führt uns in Zusammenhänge, die dem gegenwärtigen Bewußtsein nicht länger durch bloße Aufklärung vermittelt werden können.

Politisierung aller Fragen des menschlichen Lebens

Wenn man gefragt wird nach der Bedingung, unter der ein Fortschritt in der Verwirklichung von Freiheit möglich sei, kann die Wirkung nicht übersehen werden, die uns die Politisierung aller Fragen des menschlichen Lebens aufgezwungen hat. Die Fragen der Religion, der Moral, der Anthropologie im weitesten Sinn und vor allen Dingen die Fragen der Zielsetzung gesellschaftlicher und ökonomischer Unternehmun-

gen sind politische Fragen geworden. Als politische Fragen werden sie nicht nur nach der Vernunft der Argumente entschieden, die für sie ins Feld geführt werden, sondern auch nach der Fähigkeit eines Individuums oder einer Gruppe, die für die Entscheidung dieser Frage maßgebende Methode zu entwickeln, um sich im Zusammenhang der politischen Kräfte erfolgreich durchzusetzen. In der Form der Politisierung unterliegen aber nun alle diese Fragen der Logik der Macht. Es wäre ganz illusionär, wenn man das verkennen würde. Daher ist es wichtig zu wissen, was in der gegenwärtigen Gesellschaft eigentlich Macht bedeutet.

Wirklich mächtig ist nicht der, der zur Gewalt entschlossen ist. Hinter dem Kampf um die Herstellung einer entweder mehr kapitalistisch oder mehr kommunistisch organisierten Gesellschaft zeichnet sich unübersehbar eine Konstellation ab, in der es um die Existenz einer menschlichen Gesellschaft überhaupt geht. Wenn die Anwendung direkter oder indirekter Gewalt zur einzigen Methode der Durchsetzung gesellschaftspolitischer Ziele werden sollte, dann löst sich die sowieso schon minimale Einheit im demokratischen Konsensus aller Bürger auf, und der politische Kampf gehorcht der Logik und der Strategie des Bürgerkriegs. An die Stelle vernünftiger Begründungen treten dann entschlossene Dezisionen, an die Stelle tradierbarer Lehre permanente Indoktrination und Propaganda, an die Stelle unverbindlicher Methodendiskussion tritt dann die freiwillige und spontane Formation eines kollektiven Bewußtseins, das sich aller Rechtfertigung enthoben weiß, da es von der Überzeugung getragen wird, den Willen eines unaufhaltsamen Prozesses zu erfüllen. Die konkrete Form der Praxis, in der das geschieht, nimmt dann die Gestalt eines Erziehungsprozesses an, in welchem jeder das Recht hat, jeden anderen zu erziehen, wenn er nur den Mut aufbringt, sich den dazu nötigen Grad emanzipatorischer Reife und Aufgeklärtheit zuzusprechen. Hieraus läßt sich entnehmen, daß in einer alle modernen Gesellschaften übergreifenden Weise der mächtig ist, der definiert, was Bildung ist und das, woraufhin erzogen wird. Wer ist in dieser Gesellschaft mächtig, und wer verfügt über die Fähigkeit, Macht zu bilden, und woran liegt es, wenn vorhandene Macht verspielt wird?

Nicht nur für die Politiker, sondern fast für alle verantwortlich handelnden Menschen in unserer Gesellschaft trifft es zu, daß sie auf diese Prozesse, die für die Zukunft der Freiheit in unserer Gesellschaft von Bedeutung sind, nur noch reagieren und daß sie nicht imstande sind, den Prozeß in eine Richtung hin zu orientieren, in welcher dieser Prozeß mit der Freiheit vereinbar sein könnte. Daher die wichtige Frage: Wovon ist die Bildung von Macht abhängig, und wo ist in unserer Gesellschaft der Ort, an dem sich Macht bildet? Diese Frage ist darum so wichtig, weil es von ihrer Beantwortung abhängt, ob und wie eine Veränderung in der gesellschaftlichen Realität denkbar und möglich ist. Minoritäre Gruppen waren in den letzten Jahren imstande, erfolgreich das Bewußtsein – und über das Bewußtsein und ihre Sprache – eine ganze Gesellschaft zu verändern. Diese erstaunliche Tatsache war möglich, weil es diesen Gruppen gelungen ist, einen bestimmten Sprachgebrauch, eine Sprachregelung mit verbindlichen Konsequenzen tendenziell für alle Bürger, für alle Individuen in unserer

Gesellschaft durchzusetzen. In einer solchen Situation muß die Frage nach der Macht – nicht nach der Gewalt, die versteht sich immer von selbst – völlig neu gestellt werden. Nicht nur die Ziele und die Mittel politischen Handelns haben sich geändert, sondern die Natur des Politischen selber. Bereits Nietzsche hatte erkannt, daß in der von ihm aus gesehen zukünftigen Gesellschaft diejenigen auch Träger der politischen Macht sein würden, die über die Fähigkeit verfügen, einen neuen Sprachgebrauch durchzusetzen, also die, die bestimmen und festlegen, wie in einer menschlichen Gesellschaft von den Dingen gesprochen wird, bei denen es um die Entscheidung des humanen Gehalts einer Gesellschaft geht.

Es ist nicht erstaunlich, sondern ganz verständlich, daß es nur weniger, kleiner Gruppen bedurfte, um eine Gesellschaft emanzipatorisch zu verändern, dann nämlich, wenn diese Gruppen entschlossen sind, die von der pluralistischen Gesellschaft über sich verhängte Sprachbarriere zu durchbrechen. Was die Voraussetzung emanzipativen Selbstverständnisses betrifft, so gibt es ja im Sprachgebrauch zwischen den etablierten Gruppen – und zwar in allen Institutionen – und ihren Opponenten kaum noch eine Differenz. Strittig sind Fragen der Taktik, der Methode und der langfristigen Strategie. Es ist erwiesen, daß kleine Gruppen eine ganze Gesellschaft verändern können, weil sie aus der Tatsache Konsequenzen gezogen haben, daß die sogenannten ideologischen Fragen Fragen sind, die für die Entwicklung auch der technologischen und ökonomischen Strukturen unserer Gesellschaft von entscheidender Bedeutung sind. Es kann durchaus sein, daß wir gar nicht über die kategorialen und begrifflichen Mittel verfügen, um zu begreifen, was geschieht, denn das, was geschieht, geschieht auf Grund der Normierung unserer sprachlichen Mittel, von dem zu reden, was ist.

Alle diese Prozesse, welche die Grundlagen einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft in Frage stellen und zunehmend auflösen, sind nicht verständlich, wenn man nicht die Rolle berücksichtigt, die eine Theorie bei ihrer Ermöglichung gespielt hat. Die kritische Theorie, die neomarxistische Sozialphilosophie der Frankfurter Schule, hat den gesellschaftspolitischen Stellenwert von Theorie entscheidend verändert. Theorie in einem sich auf das geschichtliche Ganze beziehenden Sinn ist in einer qualitativ neuen Weise zu einer, wenn nicht zur alles entscheidenden Bedingung menschlicher Selbsterhaltung geworden. Der kulturkritische Neomarxismus hat die Philosophie ebenso liquidiert wie die Aktualität ihrer unabgegoltenen Fragen wieder sichtbar werden lassen, wie keine Theorie vor ihr. Ohne die Erneuerung und Weiterentwicklung aufgeklärter Traditionen in der kritischen Theorie, ohne ihr Festhalten an dem Begriff und der Forderung nach einer aus dem Ansatz von Marx konzipierten Revolution, auf die es angeblich allein ankommt, hätte es nicht zu einer Totalkritik des Systems kommen können, wie man sie heute überall antreffen kann.

Prinzipien und Aporien des Neomarxismus

Die fundamentalen Prinzipien des theoretischen und revolutionären Programms des Neomarxismus lassen sich im Anschluß an Herbert Marcuse in einer dreifachen Hinsicht zusammenfassen[2]:

1. Die Gegenwart ist durch die Universalisierung des Prinzips Technologie bestimmt und technologische Herrschaft ist identisch mit politischer Herrschaft. Da der technologische Charakter der Gesellschaft total sei, ist daher unsere Gesellschaft auch politisch totalitär, mindestens latent faschistisch.

2. Das Prinzip der Technologie als ein Prinzip totalitärer politischer Herrschaft wird nun ausgelegt nach dem marxistischen Dialektikbegriff als Einheit von Produktion und Zerstörung. Die unter das Gesetz technologischer Herrschaft geratene Gesellschaft ist also eine Gesellschaft, die sowohl produktiv wie destruktiv, rational im einzelnen und irrational im ganzen ist. Das Ganze ist die wirklich gewordene totale Herrschaft.

3. In der Gesellschaft der Gegenwart ist die als Einheit von Produktivität und Destruktivität bestimmte Dialektik der Negativität zum Stillstand gekommen. Für Marcuse heißt Stillstand der Dialektik konkret: Es ist kein Subjekt und keine Praxis vorstellbar, die gedacht werden könnten als Formen der die Negativität der gegenwärtigen Gesellschaft aufhebenden Praxis.

An diese Grundaxiome neomarxistischer Totalkritik des Bestehenden soll in diesem Zusammenhang nur erinnert werden, um die Konsequenzen verständlich werden zu lassen, die sich aus ihnen ergeben. Die erste und wichtigste Konsequenz ist der pseudoradikale Charakter dieser Theorie. Wenn das Ganze falsch ist, wenn alle und alles von der korrumpierenden Wirkung des Systems erfaßt sind, dann ist eine wirklich verändernde und rettende Praxis nicht vorstellbar. Die Pseudoradikalität, die aber wenigstens ein sich gegen alles richtendes Unbehagen zu erzeugen und die Erwartung von der Notwendigkeit einer alles wendenden Veränderung zu erregen vermochte, konnte daher nur zur Rehabilitierung des klassischen Marxismus und zu der Entwicklung eines Anarchismus führen, der heute allgegenwärtig ist. Von besonderer Tragweite für die gesellschaftliche Entwicklung aber wurde die bloß pragmatisch-technische Antwort, die die Vertreter des Establishments auf die geistigen Herausforderungen dieser Theorie gegeben haben. Der Opportunismus in der Reaktion hat nicht nur die substantiellen Notwendigkeiten verkannt, die hinter dieser Bewegung des kritischen Gedankens stehen, sondern auch die Chancen zerstört, die mit ihr verbunden waren.

Geradezu tragisch muß die Tatsache bewertet werden, daß die epochale Zäsur, die die Rekonstruktion des neomarxistischen Bewußtseins in der Bundesrepublik bedeutet, mit der Krise der christlichen Kirchen geschichtlich zusammenfiel. Die emanzipatorische Grundströmung der Gesellschaft, für den christlichen Glauben eine Herausforderung

[2] G. Rohrmoser, Das Elend der kritischen Theorie (Freiburg ²1970).

und eine Chance zugleich, ist ohne eine substantiell christliche Antwort geblieben. Die christlichen Theologen haben sich entweder angepaßt oder sich auf restaurative Bastionen zurückgezogen. Ihre Anpassung hat zu einer Verwandlung des christlichen Glaubens in eine revolutionistische Ideologie geführt. So konnten aber die Aporien neomarxistischer Theorie nur theologisch reproduziert werden. In der unkritischen theologischen Assimilation mußten sie aber die Auflösung und Zerstörung des christlichen Glaubens beschleunigen und verstärken.

Die Aporien sind aber dem kulturkritischen Neomarxismus nicht zufällig, sondern sie sind für ihn konstitutiv und in der Beschränkung auf seine emanzipativen Voraussetzungen sind sie für ihn auch unüberwindbar. Es handelt sich im wesentlichen um drei zentrale Punkte. Der Satz, daß das Ganze falsch, der systemgewordene Unsinn sei, impliziert die Affirmation eines Sinns, an dem gemessen allein es möglich wäre, ihn zu legitimieren. Das Postulat der Praxis, das sich aus der Totalkritik am System allein ergibt, geht in die Richtung der Entwicklung einer Praxis der Verwirklichung von Sinn. Wenn Habermas die Tradition der Aufklärung, die emanzipatorische Befreiung begründen soll, aber gleichzeitig als Illusionen bezeichnet, dann ist der Grund für die revolutionäre Anstrengung zur Selbstbefreiung der Menschheit selber illusionär. Benjamin hat nicht zuletzt darum an der Theologie festgehalten, weil er noch wußte, daß der Materialismus seinen nihilistischen Konsequenzen nicht entgehen kann. Die kulturrevolutionäre Bewegung ist gezwungen, Religion auf dem Grund der Negation ihrer Voraussetzungen verwirklichen zu müssen[3]. Es ist keine Übertreibung zu sagen, daß mit dieser Konstellation die Chancen der christlichen Theologie größer sind als je seit dem Beginn der Neuzeit. Sie können aber nur wahrgenommen werden, wenn der Glaube seine weltkonstituierende Kraft nicht um das Linsengericht einer nihilistisch-illusionären Pseudorevolution verkauft.

Die zweite wichtige Aporie des Neomarxismus ist verbunden mit allen Fragen, die sich aus der Konstitution eines Subjekts ergeben, das willens und fähig ist, die revolutionären Veränderungen auch zu vollziehen. Wenn die marxistische These zutrifft, daß der Mensch nichts anderes sei als das Ensemble seiner gesellschaftlichen Verhältnisse und diese auf Grund eines unvordenklichen Geschicks verkehrte sind, dann ist die gesellschaftsunabhängige Konstitution des revolutionären Subjekts ein unabdingbares Postulat negativer Dialektik. Wie diese aber ein solches Postulat einlösen könnte, ist unerfindlich, und Adorno hat daher mit gutem Grund aller Hoffnung auf eine rettende Praxis entsagt. Hegel dagegen hat am christlichen Glauben festgehalten, weil er in ihm die einzige substantielle Bedingung von Freiheit in der Dialektik der Aufklärung gesehen hat.

Die dritte unlösbare Aporie des Neomarxismus ist bestimmt durch den eingestandenen utopischen Charakter aller Antworten auf die Frage nach der Gesellschaft, die

[3] G. Rohrmoser, Herrschaft und Versöhnung. Ästhetik und die Kulturrevolution des Westens (Freiburg 1972).

an die Stelle der bestehenden treten soll. Marcuse hat unumwunden zugegeben, daß nur die Präsenz der Zukunft ihre Verwirklichung ermöglichen kann. Um nichts anderes aber geht es in der christlichen Eschatologie. Es ist hier nicht die Aufgabe, die mit den Andeutungen aufgeworfenen Probleme zu entfalten; es dürfte eine gut begründete Überzeugung sein, daß die Zukunft unserer Gesellschaft nicht von ihrer technologischen Effizienz, sondern von ihrer religiös vermittelten Ethik abhängen wird.

Verbesserung der Qualität des Lebens

Es ist zum Beispiel Ausdruck einer qualitativ neuen Situation, wenn als Ziel gesellschaftspolitischer Strategie die Verbesserung der Qualität des Lebens genannt wird. Die Gewerkschaften haben ihre neue politische Rolle und ihre gesamtgesellschaftlichen Ansprüche, die einer Neuorientierung ihrer Politik gleichkommen, mit diesem Ziel begründet. Auch der Vorsitzende der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands hat die Verbesserung der Qualität des Lebens als Prinzip der gesellschaftspolitischen Programmatik seiner Partei bemüht. Was steht hinter dieser Formel, die zunächst nicht mehr bedeutet als ein Schlagwort, in welchem sich das wachsende Unbehagen an der Entwicklung der Gesellschaft niederschlägt?

Die Forderung nach einer Verbesserung der Qualität des Lebens bedeutet nicht weniger als die nun öffentlich gewordene Anerkennung der Tatsache, daß die neuzeitliche Entwicklung an eine nunmehr definitive Schranke ihrer Möglichkeiten gelangt ist. Der das Absterben der alten Religion überlebende und ihren Untergang kompensierende Ersatzglaube an einen unbegrenzten, also unendlichen Fortschritt ist durch die Realität widerlegt und aufgelöst worden. Der Entwurf eines unendlichen Prozesses bricht an der Endlichkeit der Welt und ihrer durchaus erschöpfbaren Möglichkeiten in sich zusammen. Wir können nicht alles, was wir können – es sei denn, wir nehmen die Kalkulation unserer Vernichtung in unseren Willen auf. Selbst das ist auf dem Hintergrund des grassierenden Nihilismus nicht unvorstellbar. Doch die katastrophalen Konsequenzen eines unkorrigierten Ablaufs der Dinge können nunmehr gewußt werden. Zynismus in Unschuld ist keine Möglichkeit mehr. Die Untersuchungen des Club von Rom lassen uns, unter der Voraussetzung unveränderter gegenwärtiger Bedingungen, nur noch die Wahl, welchen Zeitpunkt für die allgemeine Katastrophe wir bevorzugen. Irgendwann im 21. Jahrhundert aber wird sie eintreten, wenn alles so bleibt, wie es ist. Die Pointe dieser oder ähnlicher Zukunftsberechnungen besteht in dem weithin anerkannten Nachweis, daß die Konsequenzen technologischer Gesellschaft sich zerstörerisch gegen diese selbst richten, wenn sich das Bewußtsein der Menschen nicht radikal ändert. Der Aufstand der Jugend gegen die westlichen Industriegesellschaften ist daher kein infantiler Wahn, sondern ein erstaunliches Zeichen für einen noch ungebrochenen Willen zum Leben.

Der Bundesminister Dr. Erhard Eppler hat daher in seiner Rede auf der 4. Inter-

nationalen Arbeitstagung der Industriegewerkschaft Metall am 11. April 1972 in Oberhausen mit kaum verhohlener Genugtuung festgestellt: Weil über die Qualität des Lebens wie nie zuvor politisch entschieden werden muß, wird dies eine politische Epoche sein. Es wird gestritten werden um politische und gesellschaftliche Strukturen. Dabei wird sich etwas ergeben, was die europäische Geschichte bisher nicht kannte; es werden Konservative sein, die, gebunden an handfeste Interessen, zumindest im Ökonomischen den Fortschrittsmythos hochhalten. Daran ist sicher eins richtig: Die Revolution, die wir um der bloßen Erhaltung willen brauchen, wird aus der Natur der Sache heraus eine konservative sein müssen. Ihre Träger werden sie mit einer konservierenden Gesinnung machen müssen. Die pseudo-marxistische Besetzung unseres revolutionär bestimmten Bewußtseins muß sich aber dann erst als das irritierende Licht erweisen, das zwar den bürgerlichen Verfall begleiten, aber nicht den Weg zu seiner Überwindung zu erhellen vermag. Bezweifeln dagegen kann man des Ministers Zuversicht, daß sich aus der fundamental demokratisierten Gesellschaft die Entscheidungen ergeben werden, von denen man die Verbesserung der Qualität des Lebens erhoffen kann. Nicht allein aus der Veränderung der sozioökonomischen Bedingungen, wie man jetzt gerne sagt, ergibt sich das bessere Leben, sondern eher aus einer Verwandlung, die aus religiösen und ethischen Kräften sich speist. Das düsterste Resultat des technologischen Fortschritts aber ist dadurch charakterisiert, daß er eben diese Kräfte in Frage stellt und zunehmend auflöst. Die linksemanzipatorischen Kräfte in diesem Land müßten ihren Träumen gesellschaftlich-libidinöser Befriedigung entsagen, sie müßten mit der Pädagogik der Sowjetunion um die Aneignung des geschichtlichen Erbes der Menschheit sich mühen und damit doch wohl das werden, was man sich nicht scheuen sollte, konservativ zu nennen: denn konservativ ist der, der an der Erneuerung der Welt aus der Kraft und der Substanz der „Errungenschaften der Geschichte" arbeitet.

Die Kräfte der Mitte sind aufgerufen

Wenn die in unserer Analyse aufgezeigten Prozesse etwas mit unwiderstehlicher Deutlichkeit beweisen, dann ist es die Einsicht, daß es zu einer tiefgreifenden Änderung des Bestehenden keine Alternative mehr gibt. Das gilt auch in erster Linie für den Fall, daß erhalten werden soll, was erhalten zu werden verdient. Eine nicht nur destruktive Veränderung scheint aber allein durch die Kräfte möglich zu sein, die in unserer Gesellschaft die sogenannte Mitte bilden. Die Mitte muß heute die Fähigkeit erwerben, radikal zu denken und radikal zu handeln. Radikal sein bedeutet aber auch nach Marx die Entschlossenheit, den Dingen auf den Grund zu gehen und sie bei der Wurzel zu fassen.

Die Forderung an die latente Mitte in diesem Land, sich in diesem Sinne zu radikalisieren, mag in einer Situation utopisch erscheinen, in der es bestimmten Gruppen

gelungen ist, eine Sprachregelung durchzusetzen, wir wiesen schon darauf hin, die den konservativen Kräften der Gesellschaft die Sprache genommen hat, in der sie sich artikulieren könnten. Der mythische Glaube an einen sich selbst produzierenden Prozeß, über den die bürgerliche Gesellschaft die Kontrolle verloren habe, beherrscht in zunehmendem Maß das Bewußtsein in seiner kommunistischen und anarchistischen Interpretation. Die aus dem ideologischen Arsenal des 19. Jahrhunderts übernommenen Auslegungen unserer Lage im Strom des geschichtlichen Prozesses verdeckt die Tatsache, daß noch gar nicht ausgemacht und entschieden ist, worin Aufgabe und Wesen der Revolution am Ende des 20. Jahrhunderts bestehen sollen.

In der drohenden Polarisierung der Gesellschaft durch entschlossene Frontbildungen von rechts und links wird die Mitte, wie schon einmal, aufgeweicht oder erdrückt. Sprachlosigkeit oder Verlust aller Prinzipien führen zur chronisch gewordenen Form eines institutionalisierten Opportunismus, der auf die Dauer gefährlicher sein kann als die Entscheidung für eine extreme Lösung. Ohne daß es bemerkt oder gewollt worden wäre, kann schnell der Punkt erreicht werden, an dem es keine Rückkehr mehr gibt.

Schon jetzt ist erkennbar, daß die Durchsetzung sogenannter emanzipatorischer und fundamental demokratischer Forderungen in der Wirklichkeit zum Gegenteil des Gewollten führt. An die Stelle der versprochenen Freiheit treten neue Formen der Abhängigkeit. Die Sozialisierung der Gesellschaft kann auch in ihrer Refeudalisierung enden. Die politische und gesellschaftliche Macht wird in untereinander sich bekämpfende Gruppen aufgeteilt, und wer das Unglück hat, zwischen den eng gewobenen Netzen der neuen Machtverteilung durchzufallen, für den gibt es keine Instanz mehr, an die er appellieren könnte. Doch auch die post-industrielle Gesellschaft steht, wie schon so oft in der Geschichte der modernen Gesellschaft, vor der entscheidenden Frage, welcher Verzicht auf Freiheit notwendig ist, damit die mögliche Freiheit gerettet werden kann.

Voraussetzungen gesellschaftlicher Selbsterhaltung

Unter den Bedingungen des Verfalls der Traditionen und der Institutionen ist Bildung zu der notwendigen Antwort auf die universalen Herausforderungen unseres Jahrhunderts geworden. Die Menschheit wird sich in diesem immer katastrophalere Züge annehmenden Horizont ihrer geschichtlichen Zukunft nur behaupten können, wenn sie fähig ist, eine unerhörte, neue Anstrengung in der Bildung, in der Vermittlung von Bildung an jeden einzelnen Menschen in dieser modernen Welt auf sich zu nehmen. Bildung darf dann aber nicht im Sinn der Linken auf das Ziel einer Zerstörung der Institutionen und auch nicht im Sinn der Rechten auf die bloße Stabilisierung der Institutionen gerichtet sein. Wir müssen vielmehr versuchen, diesen falschen Gegensatz zu überwinden und Institutionen zu entwickeln, in denen der einzelne eine echte Chance hat, sich in Freiheit nicht nur gegen die Institutionen, sondern

in den Institutionen zu verwirklichen. Wenn die Freiheit des einzelnen ihren Schutz und Ort nicht mehr in den Institutionen finden kann, dann bleibt nur der Anarchismus als Alternative.

Die Ethik ist darum zu einer fundamentalen Bedingung unserer gesellschaftlichen Selbsterhaltung geworden, weil es von ihr abhängt, ob Menschen dazu gelangen können, den Horizont ihrer praktischen Interessen auf die Verantwortung des Ganzen hin zu überschreiten. In diesem Überschritt ist die Annahme des Leidens, des Opfers und der Versagungen eingeschlossen, ohne die – wie zu allen Zeiten – Menschen ihre Welt nicht verantworten können. Wenn man die hier genannte Ethik so charakterisiert, dann ist es deutlich, daß es sich hier um nichts anderes handelt als um die Grundforderung der christlichen Ethik. Prinzipien der christlichen Ethik sind in einem fast empirisch nachweisbaren Sinn zu den Bedingungen geworden, von denen die Existenz der menschlichen Gesellschaft in Freiheit abhängt. Das Prinzip Fortschritt vermag nicht länger aus sich selbst heraus die ethischen Voraussetzungen hervorzubringen, an welche die Verantwortung und die Übernahme von Verantwortung in unserer gegenwärtigen Welt gebunden sind. Was die Anforderungen an Ethik von ihrer traditional-christlichen Gestalt unterscheidet, ist nur dies, daß auch ethische Forderungen in einem Zusammenhang vernünftiger und einsichtiger Argumentation vermittelt werden müssen.

Die in unserem Land praktizierte Bewältigung der Vergangenheit hat zu einem Verlust der Geschichte und dem Abbrechen des Zusammenhangs mit allen Traditionen geführt, der nur als eine Form des nun total gewordenen Geschichtsnihilismus bezeichnet werden kann. Wenn es aber darum gehen sollte, nicht nur eine innergeschichtliche Fehlentwicklung, sondern die Geschichte überhaupt loszuwerden, dann hätte der Verweis auf Erfahrungen, die die Menschheit in ihrer Geschichte gemacht hat, jedes Recht verloren. Dieser Geschichtsnihilismus bestimmt vielleicht am radikalsten den Horizont des gegenwärtigen Bewußtseins. Wir haben noch nicht begriffen, daß der Nihilismus aufgehört hat, eine nur privat bedeutsame Angelegenheit zu sein. Er hat vielmehr gesellschaftlich fundamentale Bedeutung, weil nämlich in der Verneinung jeglicher Geschichte die Verneinung der Vernunft aller Erfahrungen eingeschlossen ist, die die Menschen bisher gemacht haben. Nicht nur die Grenze des unbeschränkten Glaubens an das Prinzip Fortschritt, sondern auch die Grenze einer nur noch Freiheiten gewährenden Gesellschaft zeichnet sich am Horizont der näheren Zukunft unmittelbar ab.

Die gelungenen Emanzipationen in der modernen Gesellschaft haben den Spielraum der Bedingungen möglicher Freiheit zwar stetig erweitert, und sie tun es auch heute noch; aber sie haben auch in der Überformung des Verständnisses von Freiheit durch ihre geschichtslos abstrakte und unbestimmte Auslegung des Freiheitsbegriffs den Spielraum der Bedingungen wieder verstellt. Im Horizont dieser für die Gesellschaft selber katastrophalen Selbstideologisierung bedarf es einer Neuformulierung der konkreten Gestalten von Freiheit. In der von den Griechen herkommenden Ge-

schichte der Freiheit hat die moderne emanzipative Gesellschaft die wichtige Funktion, den im Vollzug der Geschichte gewonnenen Begriff von Freiheit auch real zu verwirklichen. Die Frage nach dem Inhalt der Freiheit kann aber nicht mit „Natur" beantwortet werden, die in der technologischen Gesellschaft sowohl ausgebeutet wie in Freiheit gesetzt wird. Wenn das geschieht – und es geschieht heute –, dann wenden sich die Bedingungen der Freiheit gegen den Grund ihrer Ermöglichung.

Im funktionalen Prozeß ständiger Verflüssigung und Veränderung geschieht nichts, weil immer dasselbe geschieht. Das Moment eines qualitativ anderen Zustands, in welchem die Freiheit mit ihren technologischen Bedingungen vermittelt wäre, wird in der Totalität einer Praxis der Vergesellschaftung des menschlichen Daseins zum Verschwinden gebracht. Aufklärung schlägt in Archaik um, Fortschritt in Regression, Freiheit in Kontrolle, die Selbstbefreiung des Individuums in seine Entmündigung, rationale Herrschaft in Anarchie und die totale Freiheit in Diktatur. Die Gegensätze verkehren sich ineinander, und die Unterschiede sind keine mehr. In der Gleichgültigkeit aller Prinzipien setzt sich der Fortschritt in der Herrschaft des Willens zur Macht um so wirksamer durch, je mehr die geschichtliche Realität hinter den selbst produzierten Wahnvorstellungen versinkt.

Die erste und wichtigste Bedingung der Freiheit ist daher das Denken selbst geworden. Indem die Produkte des Denkens auf ihren Ursprung zerstörend zurückschlagen, müssen sie als Resultate falschen oder doch einseitigen Denkens durch richtigeres, mit der Wahrheit mehr übereinstimmendes Denken überwunden werden. Theorie ist selber zur wichtigsten Praxis der Freiheit geworden. Entfremdung als die technisch-wissenschaftliche Zivilisation, das Heraustreten des Menschen aus dem Zusammenhang bloßer Natur, ist nicht die utopisch zu übersteigende Gegenwelt der Freiheit, sondern ihre reale Bedingung und Voraussetzung. Die Subjektivität des einzelnen in ihrer durch keine gesellschaftliche Praxis – auch die revolutionäre nicht – zu vermittelnde Gestalt ist und bleibt auch in der Gegenwart Ursprung der Freiheit. Eine Praxis aus Freiheit auf Freiheit hin ist Ethik.

Alle diese Bedingungen sind aber nur einlösbar, wenn die Frage nach dem Sinn eines Lebens beantwortet werden kann, das nicht nur von der Freiheit, sondern auch für die Freiheit zu leben gewillt ist. Am Anfang eines nun universal praktisch gewordenen Atheismus sieht sich die Emanzipation an ihr noch mit Freiheit zu vereinbarendes Ende zurückgeworfen, auf den geschichtlichen Anfang, an welchem sich der Mensch aus der Befangenheit der Natur löste, indem er den Weisungen der geschichtlichen Religionen folgte. Die reale politische Entscheidung über die Frage, ob es eine Zukunft in Freiheit geben kann, hängt davon ab, ob es einzelne und Gruppen geben wird, die nicht nur das Bestehende verwalten und am Ausverkauf der Freiheiten konsumierend teilnehmen, sondern die Bereitschaft und den Willen haben, ein mögliches Subjekt der Produktion von Freiheit im Blick auf die Zukunft zu werden, die nicht kommt, sondern schon da ist.

Paul Konrad Kurz SJ

Marxismus und Literatur

Die bürgerliche Literarhistorie und Literarkritik ist seit Mitte der sechziger Jahre für jedermann wahrnehmbar in die Krise geraten. Auf der einen Seite erwachte eine allgemeine Methodendiskussion, in die alle Geisteswissenschaften hineingezogen wurden. Die methodischen Voraussetzungen müssen reflektiert, hinterfragt und gerechtfertigt werden. Auf der anderen Seite drang wenig später der Marxismus als wissenschaftlicher Nachholbedarf und, auf vornehmlich studentischer Seite, auch als agitatorische Tendenz und Praxis in die Geisteswissenschaften ein, im besonderen in die „bürgerliche" Germanistik.

Die Politisierung der Literatur hatte in der neueren europäischen Geschichte mit der französischen Revolution begonnen. Seit Börne, Heine, den Jungdeutschen und den nachfolgenden Vormärz-Autoren wurde die Politisierung der Literatur auch in Deutschland spürbar. Die Germanistik hat die Auseinandersetzung republikanischer und revolutionär gesinnter Literatur mit zeitgenössischen politischen Systemen verschwiegen und ausgelassen. Sie trieb Geistesgeschichte als eine Geschichte des „Geistes", eines angeblich von Politik und Wirtschaft ziemlich unabhängigen Geistes, später Interpretation als werkimmanentes Begreifen des „Kunstwerks", des künstlerisch Geformten, der dichterischen Struktur[1].

Die geistesgeschichtlichen Positionen

Erinnern wir uns an die *geistesgeschichtlichen Positionen,* die wir lernten. *Kant* bestand auf der ästhetischen Unabhängigkeit der Kunstwerke, auf dem reinen Anschauen, dem interesselosen Wohlgefallen des Schönen. Das Schöne war eine Sache des Geschmacks, der Einbildungskraft, des Erhabenen, des Individuums, die kontemplative Teilnahme an einem Maximum von „Idee". *Hegel* erklärte die Kunst (und Literatur) als *eine* mögliche, wenn auch der Philosophie untergeordnete, Offenbarung der absoluten Idee. Kunst bringt durch ihre bildliche Darstellung (im Unterschied zur begrifflichen der Philosophie) „die höchsten Interessen des (objektiven) Geistes zum Bewußtsein". Sie ist „die Form der sinnlichen Anschauung der Wahrheit und Schönheit der Idee". *Marx* und *Engels* vertreten in der „Deutschen Ideologie" (1845) die

[1] Siehe dazu A. Klein – J. Vogt, Methoden der Literaturwissenschaft I: Literaturgeschichte und Interpretation (Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag 1971) 135 S. Kart. 5,80.

Ansicht, die Kunst hänge vorab von den wirtschaftlichen Produktionsverhältnissen ab und wandle sich mit ihnen. Sie unterschieden ökonomische Basis und ideellen Überbau in der Kunst wie in der Gesellschaft. „Basis" wird verstanden als die Gesamtheit der materiellen ökonomischen Verhältnisse, die die Menschen in ihrem Zueinander und in ihrem Verhältnis zu Natur und Produktion bedingen. „Überbau" bezeichnet die Gesamtheit der Ideen, Wertvorstellungen und Institutionen einer Gesellschaft. Zwischen Basis und Überbau besteht eine Wechselbeziehung. *Freud* und die psychoanalytische Schule setzten anstelle des ökonomischen Kausalnexus den psychologischen. Kunst und Literatur sind Ausdruck des Unbewußten, Unterbewußten. Sie sublimieren Triebe und ihre Nichtbefriedigung. Kunst als kulturelle Leistung ist eine (respektable) Ersatzbefriedigung für nicht vorhandene Wirklichkeit. Die Marx-Engelssche und die Freudsche Theorie haben bei größter Gegensätzlichkeit gemeinsam, daß sie Kunst auf einen jeweils eindeutigen, primär monokausalen Nexus reduzieren. Kunst als Widerspiegelung der Gesellschafts- sprich: Herrschaftsverhältnisse bei Marx, als Sublimierung der Triebe und Surrogat der Imagination bei Freud.

Die neuen Publikationen

In den letzten Jahren erschien eine Reihe von Werken, die den *Themenbereich* „Marxismus und Literatur" behandeln: dokumentarische Texte, grundsätzliche Arbeiten zur Methodendiskussion, exemplarische Essays marxistischer Literaturkritik, kompendienhafte Einführungen[2]. Die ersten Auseinandersetzungen und Darstellungen von Peter Demetz und Jürgen Rühle[3], ein Jahrzehnt vor der Marxismuswelle ge-

[2] *Dokumentarische Texte:* K. Marx – Fr. Engels, Über Kunst und Literatur, hrsg. v. M. Kliem, 2 Bde. (Frankfurt, Wien 1968) (Lizenzausgabe aus Berlin-Ost); Leo Trotzkij, Literatur und Revolution (Berlin: Gerhard 1968) 459 S. Kart. 28,–; Marxismus und Literatur, hrsg. v. F. J. Raddatz, 3 Bde. (Hamburg: Rowohlt [1]1969, [2]1971) 377, 309, 356 S. Kart. je 9,80; Karl Marx – Friedrich Engels, Über Literatur, hrsg. v. C. Sommer (Stuttgart: Reclam 1971) 124 S. Kart. 2,20; Literatur im Klassenkampf. Zur proletarisch-revolutionären Literaturtheorie 1919–1923. Eine Dokumentation, hrsg. v. W. Fähnders u. M. Rector (München: Hanser 1971) 238 S. Kart. 19,80. – *Grundsätzliche Arbeiten* zur Methodendiskussion: M. L. Gansberg – P. G. Völker, Methodenkritik der Germanistik. Materialistische Literaturtheorie und bürgerliche Praxis (Stuttgart: Metzler 1970) 150 S. Kart. 7,–; H. D. Sander, Marxistische Ideologie und Allgemeine Kunsttheorie (Basel, Tübingen: Kyklos, Mohr 1970) 285 S. Lw. 37,–; H. Gallas, Marxistische Literaturtheorie. Kontroversen im Bund proletarisch-revolutionärer Schriftsteller (Neuwied, Berlin: Luchterhand 1971) 257 S. Kart. 9,80; Chr. Caudwell, Bürgerliche Illusion und Wirklichkeit. Beiträge zur materialistischen Ästhetik, hrsg. v. P. Hamm (München: Hanser 1971) 344 S. Kart. 7,80. – *Beispiele marxistischer Literaturkritik:* Marxistische Literaturkritik, hrsg. v. V. Zmegac (Bad Homburg: Athenäum 1970) 441 S. Kart. 32,–; E. Fischer, Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Ästhetik (Hamburg 1966). – *Kompendienhafte Einführung:* F. Vaßen, Methoden der Literaturwissenschaft II: Marxistische Literaturtheorie und Literatursoziologie (Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag 1972) 186 S. Kart. 9,80.

[3] P. Demetz, Marx, Engels und die Dichter. Zur Grundlagenforschung des Marxismus (Stuttgart 1959); J. Rühle, Literatur und Revolution. Die Schriftsteller und der Kommunismus (Köln, Berlin 1960, als Knaur-Taschenbuch München 1963).

schrieben, hatten gemeinsam, daß sie an Theorie und Praxis des marxistischen Umgangs mit Literatur nicht glauben konnten. Demetz war ein Schüler von René Wellek. Rühle hatte marxistische Praxis in Ost-Berlin erfahren. Die jüngeren Darlegungen und Beschäftigungen mit marxistischer Literaturtheorie aus der Bundesrepublik entspringen meist dem erlebten Ungenügen an der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und dem theoretischen Genügen an marxistischen Vorstellungen und vorgestellten Möglichkeiten.

Das Buch von *Demetz*, „Marx, Engels und die Dichter" (Stuttgart 1959) hatte eine desillusionierende Absicht. „Am Eingang der proletarischen Revolution, die Menschenwert, Freiheit und schöpferische Würde zu erringen hoffte, stehen die unheilverkündenden Schatten der drei Dichter Alexander Blok, Sergej Jessenin und Wladimir Majakowskij. Sie hatten jeder auf seine persönliche Art in das Lob der Revolution eingestimmt und an den Anbruch der neuen Morgenröte geglaubt; kaum aber war ein Jahrzehnt vergangen, trieb sie die schleichende Enttäuschung, eine wachsende innere Leere, die bittere Erkenntnis, den Widersachern des Geistes und der Phantasie gedient zu haben, in den elenden Tod." Jürgen Rühle eröffnet sein Buch „Literatur und Revolution" mit einer erschreckenden Totenliste[4]. Heute weiß man um die Behinderungen von Literatur und die Inhaftierungen von Schriftstellern auch nach Stalin in der Sowjetunion. 1966 wurde Andrej Sinjawskii und Julij Daniel der Prozeß gemacht. Die jüngsten Fälle heißen Solschenizyn, Twardowski, Bukowski. Unsere neuen Enthusiasten der marxistischen Theorie verlangen ausdrücklich den Bezug zur Praxis, den sie mitreflektiert sehen wollen. Auffallenderweise lassen sie die Praxis in langjährig marxistisch regierten Staaten, die Dekrete über Literatur und den Umgang mit Schriftstellern aus[5]. Verlangt werden dort offenkundig Ja-Sager zu herrschenden Parteivorstellungen und zum staatlichen System. Peter Huchel, ein Mann, der mar-

[4] Als Opfer der stalinistischen Säuberung starben im Erschießungskeller oder im Zwangsarbeitslager Boris Pilnjak, Isaak Babel, Ossip Mandelstam, Sergej Tretiakow, Wladimir Kirschon, Michail Kolzow, Artjom Wesjoly, Alexander Tarassow-Rodionow, Iwan Makarow, Viktor Orlow, Iwan Katajew, Nikolai Sarudin, Boris Guber, Sergej Budanzew, Georgi Nikiforow, Nikolai Kljujew, Sergej Klytschow, Pawel Wassiljew, Piotr Oreschin, Wladimir Kirillow, Michail Gerassimow, Boris Kornilow, Mikola Kulisch, Iwan Mikitenko, Bruno Jasienski, Tizian Tabidse und andere; Maxim Gorki wurde wahrscheinlich vergiftet; alle führenden Literaturkritiker der Sowjetunion wurden liquidiert, darunter Fürst Dimitri Mirski, Alexander Woronski und Leopold Auerbach. Herwarth Walden, Ernst Ottwalt und andere kamen als deutsche Emigranten in der Sowjetunion um. Unter dem Bolschewismus begingen Selbstmord Nikolai Kuznezow, Sergej Jessenin, Andrej Sobol, Wladimir Majakowski, Paolo Jaschwili, Marina Zwetajewa, Alexander Fadejew und andere. 1952 ließ Stalin die sechsundzwanzig angesehensten Schriftsteller jiddischer Sprache töten, darunter David Bergelson, Itzig Feffer, Leib Kwitko und Peretz Markisch. 1958 wurde Mikos Gimes wegen seiner Teilnahme am ungarischen Volksaufstand 1956 hingerichtet; Geza Losonczy erlag den Verhören (J. Rühle, Literatur und Revolution, 7 f.).

[5] F. Vaßen postuliert in seinem Bertelsmann-Leitfaden „Grundstudium Literaturwissenschaft", Bd. 4, Marxistische Literaturtheorie, gleich eingangs eine „praxisbezogene Literaturwissenschaft" für unsere „Schüler und Studenten". Die Praxis des sowjetisch-marxistischen Literaturbetriebs wird mit keinem Wort, nicht einmal in einer Anmerkung erwähnt. So rein darf das Reine hierzulande wieder blühen. So jugendlich wird mit zweierlei Maß gemessen.

xistische Funktionärpraxis über zwei Jahrzehnte am eigenen Leben erfuhr, sagte in seiner Rede anläßlich der Überreichung des Österreichischen Staatspreises für Europäische Literatur:

Ich verließ ein Land, wo für Menschen meiner Art die letzte Freiheit die Einsamkeit ist, keine Post, keine Reisen, acht Jahre totale Isolation ... Ich erwähne es, weil ich inzwischen erfahren habe, daß mir von der Österreichischen Gesellschaft für Literatur wie auch von anderen Instituten Österreichs in den vergangenen Jahren Einladungen zugeschickt wurden. Ich bekam diese Briefe nie, ganz zu schweigen davon, daß man mir eine Reise nach Österreich – oder anderswohin – nie genehmigt hätte[6].

Warum mußte in der Sowjetunion nach Stalins Tod eine ganze Literatur des „Samisdat", eine Untergrund-Literatur, heimlich abgeschrieben und unter Freunden weitergereicht, entstehen? „Samisdat ist die Geschichte der verbotenen Literatur – und es ist die wahre, die freie, die würdige Stimme Rußlands ... Die offizielle Literatur setzt auf eine etwas hilflose Weise das Erbe der stalinistischen dreißiger Jahre fort, den Soz-Realismus, und ist damit total korrumpiert. Im Samisdat hingegen artikuliert sich inzwischen die wahre Stimme Rußlands. Samisdat ist nicht die Stimme der Emigration, des Anderen Rußland oder wie man das nennen mag, Samisdat ist die Stimme des Neuen Rußland geworden" (Horst Bienek). Unsere jüngsten wissenschaftlichen Ideologen wollen vom Zusammenstoß so vieler Autoren mit der Parteihierarchie, ihren repressiven Dekreten und Handlungen nichts wissen. Theorie und Praxis ja! Aber bitte auch die marxistische Praxis. Westliche „repressive" Praxis gegen eine marxistische Utopie des befreiten Menschen in der befreiten Gesellschaft zu setzen ist entweder naiv – oder unredlich. Man kann nur Praxis gegen Praxis oder Utopie gegen Utopie oder aber Praxis und Utopie hier gegen Praxis und Utopie dort setzen, nicht aber Praxis hier gegen Utopie von drüben unter Auslassung ihrer Praxis. Autoren und Wissenschaftler mit DDR-Erfahrung sind hier sehr viel kritischer, realistischer.

Marx und Engels

Die *Schwierigkeiten* einer *marxistischen* Literaturbetrachtung beginnen bei *Marx und Engels*. Ihre Ansichten, ihre „bürgerlichen" Literaturkenntnisse, ihr Geschmack unterscheiden sich beträchtlich. Dem jungen Marx blieb bei einer Berliner Aufführung Mephisto als Urerlebnis eingeprägt. Seinen Töchtern bekennt er in London, daß er von den Dichtern Äschylus, Shakespeare und Goethe am meisten liebe. Engels, der die schöne bürgerliche Literatur in seinem Elternhaus nicht kennenlernte, hielt die politische Vormärzdichtung als Erfüllung der deutschen Literaturtradition. Er rühmte den Choral „Ein feste Burg ist unser Gott" als „die Marseillaise des sechzehnten Jahrhunderts". In dem Versuch, seine ökonomische Theorie auf die griechische Literatur der Antike anzuwenden, „hat Marx keine andere Wahl, als nach den in der Vico-Her-

[6] In: Literatur und Kritik (Salzburg 1972) 131.

derschen Tradition stehenden Ideen einer organischen Entwicklung zu greifen, die eine Versöhnung wenigstens vortäuschen. Die griechische Kunst beunruhigt Marx als erstaunlich zeitloses Muster ästhetischer Leistungen" (Demetz). Neuere Kommentatoren lösen die Schwierigkeit dahin, daß sie bei Marx und Engels eine „historisch-deskriptive" Behandlung vergangener Epochen und eine „kritisch-normative" Behandlung zeitgenössischer Literatur unterscheiden[7].

Ferdinand Lassalle, der potentielle politische Bundesgenosse, brachte 1859 seine „Franz von Sickingen"-Tragödie heraus. Sie war, im historischen Gewand, eine Elegie auf die mißlungene Revolution von 1848. Die Kritik von Marx und Engels setzte in doppelter Richtung an, politisch-historisch und ästhetisch-normativ. Politisch-historisch: das Stück stelle nicht eigentlich die proletarischen Bauern als Helden der Revolution dar, sondern die deutschen Ritter, „Repräsentanten einer untergehenden Klasse", die sich keineswegs eindeutig historisch erkennend erwiesen. Ästhetisch-normativ kritisieren Marx und Engels, das Stück sei zu sehr „Schillerisch" und zu wenig „Shakespearisch". Es komme zu sehr von der Idee statt von der Realität her und es arbeite zu wenig lebendige Charaktere heraus. Marx und Engels waren enttäuscht, daß das Stück sehr viel mehr eine Individualtragödie als ein Revolutionsdrama war. Wo blieben die Akteure und Aktionen der Masse? Indirekt gaben sie zu verstehen, daß sie bei Lassalle vermißten, was sie vom wahren Dichter erwarteten, nämlich Genialität und Originalität. Lassalle verwahrte sich in einer ausführlichen Antwort gegen die beiden Kritikerfreunde, verwahrte sich gegen die Zumutung, seinem Helden Anschauungen zu leihen, „welche über den Horizont der ganzen Zeit, in der er lebte, hinausgehen. Tut er (d. i. der Dichter) dies, so wird er unhistorisch, wird tendenziös im schlechten Sinne." Raddatz sieht mit Recht schon hier das marxistische Realismusproblem. Marx und Engels wollten „ihre Wahrheit" durch Interpretation der „Wirklichkeit aufstülpen, Wirkmuster und Bewegungslinien eines quasi posthumen Ideenentwurfs hineinverlagern in die Realität. Realismus war für sie nicht die überhöhte Darstellung dessen, was allenfalls möglich gewesen war, sondern die dargestellte Überhöhung dessen, was gegebenenfalls hätte sein müssen"[8].

Für *„Tendenz"* und *„Realismus"* setzte sich ausdrücklich der späte Engels ein. Er wird zumeist als Urgroßvater des „Sozialistischen Realismus" in Anspruch genommen. Minna *Kautsky* hatte 1884 ihren Roman „Die Alten und die Neuen" veröffentlicht, darin sie den Gegensatz von adelig-bürgerlicher und moderner, sozial aufgeklärter Welt behandelt. Engels schrieb ihr am 26. November 1886 aus London:

Ich bin keineswegs Gegner der Tendenzpoesie als solcher. Der Vater der Tragödie, Äschylus, und der Vater der Komödie, Aristophanes, waren beide starke Tendenzpoeten, nicht minder

[7] C. Sommer in seinem Nachwort zum Reclam-Bändchen: K. Marx und Fr. Engels, Über Literatur (s. Anm. 2) 116, 118.

[8] Die Briefe der Sickingen-Debatte von Lassalle an Marx und Engels und von Marx und Engels an Lassalle sind bei Raddatz (a. a. O. Bd. 1, 33–97) und bei Sommer in allen wichtigen Teilen (a. a. O. 83–109) dokumentiert. Die Kommentierung von Raddatz steht in der Einleitung von Bd. 1, 16 ff., Zitat 18.

Dante und Cervantes und es ist das Beste an Schillers „Kabale und Liebe", daß sie das erste deutsche politische Tendenzdrama ist. Die modernen Russen und Norweger, die ausgezeichnete Romane liefern, sind alle Tendenzdichter. Aber ich meine, die Tendenz muß aus der Situation und Handlung selbst hervorspringen, ohne daß ausdrücklich darauf hingewiesen wird, und der Dichter ist nicht genötigt, die geschichtliche, zukünftige Lösung der gesellschaftlichen Konflikte, die er schildert, dem Leser in die Hand zu geben. Dazu kommt, daß sich unter unseren Verhältnissen der Roman vorwiegend an Leser aus bürgerlichen, also nicht zu uns direkt gehörenden Kreisen wendet, und da erfüllt auch der sozialistische Tendenzroman, nach meiner Ansicht, vollständig seinen Beruf, wenn er durch treue Schilderung der wirklichen Verhältnisse die darüber herrschenden konventionellen Illusionen zerreißt, den Optimismus der bürgerlichen Welt erschüttert, den Zweifel an der ewigen Gültigkeit des Bestehenden unvermeidlich macht, auch ohne selbst direkt eine Lösung zu bieten, ja unter Umständen ohne selbst Partei ostensibel zu ergreifen.

Margaret *Harkness,* die sich in mehreren Romanen mit dem Leben der englischen Arbeiterklasse befaßte, veröffentlichte 1887 den Roman „City Girl". Ihr schrieb Engels Anfang April 1888:

Wenn ich etwas zu kritisieren habe, so ist es dies, daß die Erzählung vielleicht doch nicht realistisch genug ist. Realismus bedeutet, meines Erachtens, außer der Treue des Details die getreue Wiedergabe typischer Charaktere unter typischen Umständen. Nun sind Ihre Charaktere typisch genug, soweit sie geschildert werden; aber die Umstände, die sie umgeben und sie handeln lassen, sind es vielleicht nicht in gleichem Maße. In dem „City Girl" figuriert die Arbeiterklasse als eine passive Masse, die unfähig ist, sich zu helfen, und nicht einmal einen Versuch macht, danach zu streben, sich zu helfen. Alle Versuche, sie aus ihrem stumpfen Elend herauszuziehen, kommen von außen, von oben. War nun dies eine zutreffende Schilderung um 1800 oder 1810 in den Tagen Saint-Simons und Robert Owens, so kann sie als solche nicht im Jahre 1887 einem Manne erscheinen, der fast 50 Jahre lang die Ehre gehabt hat, an den meisten Kämpfen des streitbaren Proletariats teilzunehmen. Die rebellische Auflehnung der Arbeiterklasse gegen das Milieu der Unterdrückung, das sie umgibt, ihre Versuche – konvulsivisch, halbbewußt oder bewußt –, ihre Stellung als menschliche Wesen wiederzuerlangen, gehören der Geschichte an und müssen darum auf einen Platz im Bereich des Realismus Anspruch erheben ... Der Realismus, von dem ich spreche, kann sogar trotz der Ansichten des Autors in Erscheinung treten[9].

Als Beispiel für solchen Realismus nennt Engels Balzacs Roman „La Comédie Humaine" als eine realistische Geschichte der französischen Gesellschaft von 1816 bis 1848. Dem Autor Balzac unterläuft sozusagen eine gesellschaftliche Erkenntnis und Progressivität, die vom Menschen Balzac nicht geteilt oder sogar abgelehnt wird.

Marx vermochte in seiner Liebe zur altgriechischen Literatur die Sentimentalität eines deutschen Bildungsbürgers nicht in marxistische Reflexion und Theorie aufzulösen. Engels gab 1893 in einem Brief an Franz Mehring zu, daß er und Marx unter dem Zwang der Dinge „die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt" hätten. Von den Marx-Kennern verweisen heute in literaricis die einen auf den jungen Marx und seine „Entfremdungs"-Theorie, die anderen auf den Realismus- und Tendenzbegriff des späten Engels. Im ersten Fall kommt der Literatur zuerst und bis auf

[9] Beide Engels-Briefe bei Raddatz I, 155 f., 157 ff. Das Reclam-Bändchen enthält nur den Brief über „Realismus und Tendenz" an Minna Kautsky.

weiteres ein „marxistisches Dekuvrieren der Verdinglichungsformen bürgerlichen Denkens" als Aufgabe zu. Im zweiten Fall muß Engels als eine Art Kirchenvater für Sozialistischen Realismus herhalten.

Lenin und Trotzki

Von *Lenin* stammt in der marxistischen Kunst- und Literaturbetrachtung das Prinzip *„Parteilichkeit"*. Sein Aufsatz über „Parteiorganisation und Parteiliteratur" (1905) gilt als Kernstück orthodox-marxistischer Literaturtheorie.

Im Gegensatz zu den bürgerlichen Sitten, im Gegensatz zur bürgerlichen Unternehmer- und Krämerpresse, im Gegensatz zum bürgerlichen Karrierismus und Individualismus in der Literatur, zum „Edelanarchismus" und zur Jagd nach Gewinn muß das sozialistische Proletariat das Prinzip der Parteiliteratur aufstellen, dieses Prinzip entwickeln und es möglichst vollständig und einheitlich verwirklichen ... Die literarische Tätigkeit muß zu einem Teil der allgemeinen proletarischen Sache, zu einem „Rädchen und Schräubchen" des einen einheitlichen, großen sozialdemokratischen Mechanismus werden, der von dem ganzen politisch bewußten Vortrupp der ganzen Arbeiterklasse in Bewegung gesetzt wird. Die literarische Betätigung muß ein Bestandteil der organisierten, planmäßigen, vereinigten sozialdemokratischen Parteiarbeit werden ...

Kein Zweifel, das literarische Schaffen verträgt am allerwenigsten eine mechanische Gleichmacherei, eine Nivellierung, eine Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit. Kein Zweifel, auf diesem Gebiet ist es unbedingt notwendig, weiten Spielraum für Gedanken und Phantasie, Form und Inhalt zu sichern. Das alles ist unbestritten, aber das alles beweist lediglich, daß der literarische Teil der Parteiarbeit des Proletariats den anderen Teilen der Parteiarbeit des Proletariats nicht schablonenhaft gleichgesetzt werden darf. Das alles widerlegt keineswegs die in den Augen der Bourgeoisie und der bürgerlichen Demokratie fremdartige und seltsame These, daß die literarische Tätigkeit unbedingt und jedenfalls ein mit den anderen Teilen untrennbar verbundener Teil der sozialdemokratischen Parteiarbeit werden muß. Die Zeitungen müssen Organe der verschiedenen Parteiorganisationen werden. Die Literaten müssen unbedingt Parteiorganisationen angehören. Verlage und Lager, Läden und Leseräume, Bibliotheken und Buchvertriebe – alles dies muß der Partei unterstehen und ihr rechenschaftspflichtig sein. Diese ganze Arbeit muß vom organisierten sozialistischen Proletariat verfolgt und kontrolliert werden, das dieser ganzen Arbeit, ohne jede Ausnahme, den lebendigen Atem der lebendigen proletarischen Sache einhauchen und so dem alten, halb Oblomowschen, halb krämerhaften russischen Prinzip: der Schriftsteller schreibt, wie's kommt, der Leser liest, wie's kommt, den Boden unter den Füßen wegziehen muß ...

Die offen mit dem Proletariat verbundene Literatur wird eine freie Literatur sein, weil nicht Gewinnsucht und nicht Karriere, sondern die Idee des Sozialismus und die Sympathie mit den Werktätigen neue und immer neue Kräfte für ihre Reihen werben wird. Das wird eine freie Literatur sein, weil sie nicht einer übersättigten Heldin, nicht den sich langweilenden und an Verfettung leidenden „oberen Zehntausend" dienen wird, sondern den Millionen und aber Millionen Werktätigen, die die Blüte des Landes, seine Kraft, seine Zukunft verkörpern. Das wird eine freie Literatur sein, die das letzte Wort des revolutionären Denkens der Menschheit durch die Erfahrung und die lebendige Arbeit des sozialistischen Proletariats befruchten und zwischen der Erfahrung der Vergangenheit (dem wissenschaftlichen Sozialismus)

und der Erfahrung der Gegenwart (dem heutigen Kampf der Genossen Arbeiter) eine ständige Wechselwirkung schaffen wird (Raddatz I, 230–234).

Entschieden, wenn auch zunächst theoretisch und als Postulat, wird hier der „bürgerlichen" Literatur eine „sozialistische" entgegengesetzt. Nach dem Zeugnis von Lenins Witwe dachte Lenin in diesem Aufsatz weniger an belletristische als an Parteiliteratur im engeren Sinn und an Presseerzeugnisse. Doch dürfte, wenn vom „bürgerlichen Verleger", „bürgerlichen Publikum" und von „Pornographie als Ergänzung zur heiligen Bühnenkunst" gesprochen wird, belletristische Literatur nicht auszuschließen sein. Lenin verlangt „offene, ehrliche, direkte und konsequente Parteilichkeit". Von belletristischer Literatur und literarischer Praxis im engeren Sinn verstand er wenig. Lenins Prinzip der „Parteilichkeit" wurde seit den Jahren des programmierten „Sozialistischen Realismus" (1932/34) bis zu den jüngsten Kulturdebatten in der DDR arg strapaziert. Daß es mit der Praxis der neuen Freiheit in Presse und Literatur nach erfolgter Revolution schwierig war, wurde schon Ende der 20er Jahre deutlich. Insofern Lenin 1920 den psychologischen Roman des 19. Jahrhunderts, namentlich Leo Tolstoi als „Spiegel der Wirklichkeit" den jungen Autoren empfahl, gehört er zu den Wegbereitern des „Sozialistischen Realismus", der eine den neuen Verwaltern nicht genehme Form und nicht genehme Parteilichkeit ausschließt.

Trotzki, nach Lenin der wichtigste Führer der Oktober-Revolution, hatte, im Gegensatz zu Lenin, ein Verhältnis zur Literatur. Er machte sich früh grundsätzliche Gedanken über das Verhältnis von Partei und Staat zu Kunst und Literatur: Ist proletarische Kunst möglich, erstrebenswert? Können die zeitgenössischen Strömungen Futurismus, Formalismus, die Imaginisten, die Serapionsbrüder, der Proletkult in die Revolution eingebracht oder wenigstens in eine positive Beziehung zu ihr gesetzt werden? Kann das verarmte und ungebildete Volk ohne Bourgeoisie überhaupt Kunst und Literatur hervorbringen? Bedarf nicht Kunst des materiellen Überflusses und der Bildung? Für die Kunst der Übergangs-, der revolutionären Periode gibt Trotzki 1923 als einziges Kriterium aus: „*für* oder *gegen* die Revolution". „Auf dem Gebiet der künstlerischen Selbstbestimmung", also formal, will er „völlige Freiheit geben". Die Kunst der revolutionären Epoche „ist unvereinbar mit Pessimismus und Skepsis und allen anderen Formen geistiger Lendenlahmheit. Sie ist realistisch, aktiv, erfüllt von tätigem Kollektivismus und einem grenzenlosen schöpferischen Glauben an die Zukunft." In solchen Sätzen kommt Trotzki in die Nähe Lenins. Trotzki steht aber den zeitgenössischen Kunstströmungen nicht nur aufgeschlossener gegenüber. Er verlangt auch nicht die rigorose Parteikontrolle Lenins. In seinem Essay über „Die Parteipolitik in der Kunst" (1922/23) schreibt Trotzki:

Die marxistische Methode bietet die Möglichkeit, die Entwicklungsbedingungen für die neue Kunst zu beurteilen, alle ihre Quellen zu beobachten und die fortschrittlichsten unter ihnen durch kritische Durchleuchtung der Wege zu unterstützen – mehr aber nicht. Die Kunst muß ihre Wege auf eigenen Füßen zurücklegen. Die Methoden des Marxismus sind nicht die Methoden der Kunst. Die Partei lenkt das Proletariat, nicht den historischen Prozeß. Es gibt Gebiete, auf denen die Partei unmittelbar und gebieterisch führt. Es gibt Gebiete, auf denen

sie kontrolliert und fördert. Und es gibt Gebiete, auf denen sie nur fördert. Es gibt schließlich Gebiete, auf denen sie sich nur orientiert. Auf dem Gebiet der Kunst ist die Partei nicht berufen zu kommandieren. Sie kann und soll schützen, fördern und lediglich indirekt lenken. Sie kann und soll den verschiedenen Künstlergruppen, die sich aufrichtig um eine Annäherung an die Revolution bemühen, den bedingten Kredit ihres Vertrauens gewähren, um ihre künstlerische Gestaltung zu fördern ... Deutlich erkennbaren giftigen, zersetzenden Tendenzen erteilt die Partei eine Abfuhr, wobei sie sich von politischen Kriterien leiten läßt.

Trotzki erkennt sehr klar, daß man die „Kunst der Revolution", das heißt jene, die die Revolution zum Thema hat, nicht verwechseln darf mit der „sozialistischen Kunst, für die eine Basis noch gar nicht geschaffen ist ... Die Revolution treibt den Klassenkampf bis zur höchsten Intensität. Der Sozialismus beseitigt zusammen mit den Klassen auch die Klassengegensätze." [10] Sozialistische Kunst hat nicht mehr eine Übergangsphase, sondern die neue Gesellschaft und den neuen Menschen darzustellen.

Trotzki wurde 1928 von Stalin nach Alma-Ata verbannt und 1929 aus der Sowjetunion ausgewiesen. Gegen die Diktatur des Stalinismus und Faschismus verfaßte er, zusammen mit André Breton, 1938 in Mexiko das berühmt gewordene Manifest *„Für eine unabhängige revolutionäre Kunst"*. „Wahre Kunst", heißt es dort, „kann nicht anders als revolutionär sein, das heißt, sie kann nur eine vollständige und radikale Neuordnung der Gesellschaft anstreben ... Unter dem Einfluß des totalitären Regimes der UdSSR und durch die Vermittlung der sogenannten ‚kulturellen' Organe, die sie in anderen Ländern kontrolliert, hat sich ein tiefer Dämmer über die ganze Welt gelegt, das (!) der Hervorbringung jeder Art von geistigen Werten feind ist ... Die offizielle Kunst der stalinistischen Epoche spiegelt mit einer Grausamkeit, die in der Geschichte ohne Beispiel ist, ihre höhnischen Bemühungen wider, hinters Licht zu führen und ihre wahre Söldnerrolle zu maskieren." Breton und Trotzki formulieren ihr Prinzip revolutionärer Kunst: „In der Kunst ist alles erlaubt." Auch ein sozialistisches Regime muß „für das intellektuelle Schaffen ein anarchistisches Regime individueller Freiheit etablieren und sichern". „Freie Wahl der Themen" und freie Entfaltung der „Einbildungskraft" sind selbstverständliche Voraussetzungen künstlerischer Produktivität [11]. Als marxistischer Abweichler und Häretiker erhielten Trotzkis Essays und Manifest bis heute keinen Ort in den orthodoxen marxistischen Überlegungen zu Kunst und Literatur.

Sozialistischer Realismus

Für die literarische Praxis in der Sowjetunion und später auch in anderen sozialistischen Ländern wurde die Moskauer *Realismus-Diskussion* der späten zwanziger und frühen dreißiger Jahre wichtig. „Proletarischer" (Lebedinski), „tendenziöser"

[10] L. Trotzkij, Literatur und Revolution (Berlin 1968), Vorwort, geschrieben 1923, 184 f., 192 f.

[11] Das Manifest ebd. 440–446. Aus taktischen Gründen bat Trotzki, daß bei der Erstveröffentlichung seine Unterschrift gegen die von Diego Rivera, seines Gastgebers im Exil, ausgetauscht werde.

(Majakowski) und „monumentaler" (A. Tolstoi) Realismus standen zur Debatte. Im Mai 1932 sagte der 1. Vorsitzende des Organisationskomitees Iwan Gronskij: „Die Grundlage der Sowjetliteratur ist die Methode des revolutionären sozialistischen Realismus." Am 26. Oktober 1932 diskutierten einige Schriftsteller in der Moskauer Wohnung Maxim Gorkis mit Stalin über sozialistische Literatur. Es fiel das Stichwort *„sozialistischer Realismus"*, der „unser Leben wahrheitsgemäß schildert" und „das Leben zum Sozialismus führt". Die Prägung des Begriffs „sozialistischer Realismus" wird Gorki zugeschrieben. Im August 1934 berief der sowjetische Schriftstellerverband den ersten Allunionskongreß nach Moskau ein. Gorki sagte in seiner Rede: „Der sozialistische Realismus bestätigt das Sein als Tun, als Schöpfung, deren Ziel die ununterbrochene Entwicklung der wertvollsten individuellen Eigenschaften des Menschen ist." Die wichtigste Rede hielt der Parteifunktionär Andrej Shdanow:

Die Partei organisiert unter Führung des Genossen Stalin die Massen zum Kampf für die endgültige Liquidierung der kapitalistischen Elemente, für die Überwindung der Überreste des Kapitalismus in der Wirtschaft und im Bewußtsein des Menschen ...

Der Verfall und die Zersetzung der bürgerlichen Literatur, die aus dem Verfall und der Fäulnis des kapitalistischen Systems herrühren, sind ein charakteristischer Zug, eine charakteristische Besonderheit des Zustands der bürgerlichen Kultur und der bürgerlichen Literatur in der gegenwärtigen Zeit ... Für den Verfall und die Fäulnis der bürgerlichen Kultur sind das Schwelgen im Mystizismus, in der Frömmelei und die Leidenschaft für Pornographie charakteristisch. Die „angesehenen Leute" der bürgerlichen Literatur ... sind heute Diebe, Detektive, Dirnen und Gauner ...

Die Hauptheldеn der literarischen Werke sind in unserem Land die aktiven Erbauer des neuen Lebens: Arbeiter und Arbeiterinnen, Kollektivbauern und Kollektivbäuerinnen, Parteifunktionäre, Wirtschaftler, Ingenieure, Komsomolzen und Pioniere. Das sind die Grundtypen und Hauptheldеn unserer Sowjetliteratur. Unsere Literatur ist erfüllt von Enthusiasmus und Heldentum ... Sie ist optimistisch ihrem Wesen nach, weil sie die Literatur der aufsteigenden Klasse ist. Unsere Sowjetliteratur ist stark, weil sie einer neuen Sache, der Sache des sozialistischen Aufbaus, dient.

Genosse Stalin hat unsere Schriftsteller die Ingenieure der menschlichen Seele genannt. Was heißt das? Welche Verpflichtung legt Ihnen dieser Name auf? Das heißt erstens, das Leben kennen, um es in den künstlerischen Werken wahrheitsgetreu darstellen zu können, nicht scholastisch, nicht tot, nicht einfach als „objektive Wirklichkeit", sondern als die Wirklichkeit in ihrer revolutionären Entwicklung. Dabei muß die wahrheitsgetreue und historisch konkrete künstlerische Darstellung mit der Aufgabe verbunden werden, die werktätigen Menschen im Geiste des Sozialismus ideologisch umzuformen und zu erziehen. Das ist die Methode, die wir in der schönen Literatur und in der Literaturkritik als die Methode des Sozialistischen Realismus bezeichnen [12].

[12] Die Rede von M. Gorki s. Raddatz I, 335–346, die Rede von Shdanow ebd. 347–353. Zum sozialistischen Realismus siehe auch K. Franke, Die Literatur der Deutschen Demokratischen Republik. Autoren, Werke, Themen, Tendenzen (München 1971) 178 f. Eine interessante Gegenposition zum Sozialistischen Realismus nahm in England Christopher Caudwell ein. Er lernte erst 1935 die marxistischen Klassiker kennen und fiel 1937, erst dreißigjährig, im Spanischen Bürgerkrieg. In seinem posthum veröffentlichten Werk „Bürgerliche Illusion und Wirklichkeit" (s. Anm. 2) vertritt er die existentielle Autonomie des Künstlers. Von Parteilichkeit als Prinzip ist nicht die Rede. Kunst ist das Produkt der Gesellschaft. Der Widerspruch, den der Künstler an sich selbst erfährt und darstellt, ist der Wider-

Mit der Rede Shdanows und dem ersten Unionskongreß begann die dogmatische Propagierung des sozialistischen Realismus als einzig zugelassener Methode.

Sozialistischer Realismus versteht sich als Gegensatz zu Formalismus, experimenteller Literatur, Subjektivismus. Er verlangt sozialistische Parteilichkeit, Volkstümlichkeit, Zeitnähe, Lebenshilfe, eine auf die Gesellschaft bezogene, aus ihrem Leben entspringende, allgemein verständliche Literatur. Keine Esoterik, keine unlösbaren Konflikte, keine endlose innere Monologie, keine Reflexionen als Ausdruck der Ratlosigkeit und des Zweifels. Vielmehr eine ordentliche Erzählfabel mit eindeutigen Helden, eindeutig guten oder eindeutig bösen, und dem Sieg der guten Sache am Ende, die Dinge weniger dargestellt „wie sie sind" als „wie sie sein sollen". Also Erbauungsliteratur (Aufbauliteratur), Tendenzliteratur, Bestätigungsliteratur, statt „Reader's Digest"-Optimismus sozialistischer Optimismus, Stärkung des Systems.

Auffallend viele russische Autoren waren in den dreißiger Jahren der direkten Auseinandersetzung ausgewichen und in den historischen Roman geflüchtet. Die erste Phase des sozialistischen Realismus endete im Kriegswinter 1941/42, als Stalin alle Kräfte zum Widerstand gegen die deutschen Armeen organisierte. Die zweite Phase des sozialistischen Realismus begann am 14. August 1946, als das Zentralkomitee die Veröffentlichung „ideologisch schädlicher" Werke angriff. Das programmatische Referat hielt wiederum Andrej Shdanow, der Sostschenko und die Achmatowa und die Anschlußversuche an die zeitgenössische Weltliteratur angriff. Er verlangte literarische Werke, die den vergangenen Krieg heroisierten und den Wiederaufbau intensivierten. Die gelungensten wurden in den folgenden Jahren mit dem Stalinpreis ausgezeichnet. Nach 1952 setzten mehrere Perioden der Lockerung und der neuen Rückgewinnung ideologischer Strenge ein. Ein freier Kontakt mit dem Ausland wurde den Autoren der freien Sowjetrepubliken bis heute nicht erlaubt. Die große Freiheit des Sowjetmenschen bedarf offenbar 65 Jahre nach der erfolgreichen Revolution noch immer der Zäune, der Zellen, der dogmatischen Zoll- und Krückstöcke.

In Deutschland: nach 1918 und nach 1945

In Deutschland wurde die grundsätzliche Rolle der Kultur und Literatur nach dem Ersten Weltkrieg unter kommunistischen Linksintellektuellen sehr viel mehr diskutiert als gemeinhin bekannt ist. In der revolutionär erregten ersten Phase der Weimarer Republik von 1918/19 bis 1923 ging es vorab um zwei Fragenkomplexe. Erstens, wie sollen sich die proletarisch-revolutionären Kräfte zur überkommenen bürgerlichen Kultur und Literatur verhalten? Zweitens, kann es in einer kapitalistischen Gesell-

spruch der Gesellschaft. Durch die Darstellung dieses Widerspruchs und das Streben nach Überwindung ist der Künstler zugleich der Revolutionär, der die Gesellschaft vorwärts treibt zu ihrer wahren Selbstverwirklichung und zu der des Individuums in ihr.

schaft proletarische Kultur geben und falls ja, wie? Die Literarkritiker Franz Mehring[13] hatte das literarische Erbe der Meisterwerke des aufstrebenden (nicht des dekadenten) Bürgertums verteidigt. Die Vorbilder und der Impetus der Werke der bürgerlichen Emanzipation könnten auch die proletarische beflügeln. Gegen Mehring vertrat Max Hermann-Neiße die Ansicht, alle bürgerliche Kunst sei für das Proletariat wertlos und schädlich. Nur eindeutig oppositionelle Literatur und antibürgerliche Kunst sei brauchbar. Entsprechend bejahte Hermann-Neiße (ähnlich wie F. W. Siewert und F. Jung) Kunstprodukte nur, wenn proletarische Inhalte mit Formen verbunden sind, die, aus den besonderen Bedingungen des Proletariats geschöpft, das neue Kollektivbewußtsein ausdrücken. Proletarischer Inhalt in bürgerlicher Kunstform, das sei die Sünde der Sozialdemokratie[14].

Aus den Aktivitäten jener Jahre ragen zwei Gründungen heraus, die des *„Bundes für proletarische Kultur"* (1919) und die des *„Proletarischen Theaters"* (1919) durch Schüller und Piscator. Dem „Bund für proletarische Kultur" gehörten von den Schriftstellern Rudolf Leonhard, Ludwig Rubiner, Max Barthel (der später Nationalsozialist wurde) an. Der Bund wollte die kulturelle Vorherrschaft der Bourgeoisie brechen und das kulturelle Erbe für das Proletariat kritisch aufbewahren. Er erfuhr später eine ähnliche Kritik wie der russische „Proletkult" (Abkürzung für „Proletarische Kultur"), zu dem er Verbindung hatte. Diese Künstler und Autoren seien zu wenig institutionell in der Arbeiterbewegung verankert, kritisierten parteilich organisierte Kommunisten.

Eine der folgenreichsten Begegnungen eines deutschen Schriftstellers mit Marx und Marxismus war die von Bertolt Brecht seit Sommer 1926 in Berlin. Er lernte dort auch Piscators politische Theater-Ansichten und Praxis kennen. Dem „Bund proletarisch-revolutionärer Schriftsteller" schloß er sich nicht an. Brecht suchte einen Weg zwischen den Gruppen und Fronten. Und so auch Walter Benjamin, den Brecht im Mai 1929 kennenlernte. Beide sind übrigens nie der kommunistischen Partei beigetreten.

Auf der ersten Konferenz proletarisch-revolutionärer Schriftsteller in Moskau 1927 (zum zehnten Jahrestag der Oktober-Revolution) wurde die Gründung nationaler Bünde angeregt. Die deutsche Gründung des *„Bundes proletarisch-revolutionärer Schriftsteller"* (BPRS) erfolgte im Herbst 1928. Ihr wichtigstes Publikationsorgan wurde die Monatsschrift *„Die Linkskurve"*. Sie erschien erstmals am 1. August 1929 und endete mit der November/Dezembernummer 1932. Als Herausgeber zeichneten J. R. Becher, Andor Gabor, Kurt Kläber, Erich Weinert, Ludwig Renn. Die erste

[13] Franz Mehring (1846–1919), Literaturkritiker und Publizist, langjähriger Sozialdemokrat. Aus Protest gegen die Zusammenarbeit der Sozialdemokraten mit dem hohenzollerntreuen Bürgertum im ersten Weltkrieg verließ er, fast siebzigjährig, die sozialdemokratische Partei und näherte sich Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg.

[14] Zu Theorie und Praxis einer proletarisch-revolutionären Literatur für die Jahre nach dem Ersten Weltkrieg siehe Fähnders und Rector a. a. O. (Anm. 2). Die beiden Autoren sind Vertreter der jungen linken Germanistik an der Freien Universität Berlin. Leider stellt ihr umfänglicher Einleitungs-Essay weder Verbindungen zur gleichzeitigen sowjetischen Literaturtheorie und -praxis noch zum übrigen deutschen Literaturbetrieb her.

Nummer begann mit einer scharfen Polemik gegen linksbürgerliche Autoren, die bisher Bundesgenossen waren, unter ihnen Toller, Tucholsky, Barbusse (der Herausgeber von „Le Monde"). Als Konzept lag den ersten Nummern die Ansicht zugrunde, proletarische Literatur könne nur von Autoren aus dem Proletariat gemacht werden. Revolutionäre Literatur sei proletarische Literatur. Als Georg Lukács im Sommer 1931 nach Berlin zog, wurde er die Hauptfigur der „Linkskurve". In seinem Bredel-Aufsatz (November 1931) kritisierte er dessen unzulängliche Darstellungsmethoden. Im Juni 1932 erschien sein berühmter Aufsatz „Tendenz und Parteilichkeit". *„Parteilichkeit"* war für Lukács der übergeordnete Begriff, identisch mit Objektivität und realistischer Darstellung, der Begriff „Tendenz" hingegen bürgerlich und subjektiv eingefärbt. Lukács verband „Tendenz" auch mit bestimmten Techniken, mit Montage, Reportage, Verfremdungseffekten. Er hegte seit seinem Frühwerk („Die Seele und die Formen", 1911, „Die Theorie des Romans", 1916/20) eine klassizistische Vorstellung von Harmonie und Totalität. „Form" war für Lukács eine Art Ersatz-Harmonie. Er verstand seinen Realismus als Weiterführung der besten literarischen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts.

Die in der „Linkskurve" ausgelöste *Realismus*-Debatte wurde nach 1933 in verschiedenen deutschen Emigrantenzeitschriften weitergeführt, vor allem in der Moskauer Zeitschrift „Das Wort", deren Herausgeber Feuchtwanger, Brecht, Bredel waren. Sie wurde als *„Expressionismusdebatte"* bekannt (1936/39). Georg Lukács, Klaus Mann, Alfred Kurella, Ernst Bloch, Hanns Eisler, Herwarth Walden nahmen an dieser größten deutschen Kunstdebatte der dreißiger Jahre teil. Der Streit entzündete sich an der Frage, ob der Expressionismus als linke, revolutionäre Bewegung oder aber als bürgerliche und Wegbereiter für den Faschismus (der Fall Gottfried Benn) zu verstehen sei. Die Debatte wurde mehr und mehr grundsätzlich in eigener Sache, nämlich wie marxistische zeitgenössische Literatur zu verstehen und auszusehen habe. Zwei Fronten standen sich gegenüber: Lukács, Becher, Gabor, Kurella auf der einen – Brecht, Benjamin, Eisler, Bloch auf der anderen Seite. Lukács und seine Gruppe vertrat die Ansicht, der Realismus eines Balzac oder Tolstoi und deren volkstümliche, zur Tradition gewordene Erzählweise würden, im Dienst des Sozialismus eingesetzt, am besten breite Leserschichten ansprechen. Benjamin und Brecht lehnten diese künstlerisch unproduktive Übernahme und Fortsetzung der Tradition ab. Sie argumentierten, revolutionäre Inhalte in traditionellen Formen seien politisch wirkungslos, da der bürgerliche Literaturbetrieb diese ohne Schwierigkeit assimilieren könne.

Lukács gelangt nicht zu einer Neubestimmung der Funktion von Kunst. Er faßt mit dialektischen Kategorien das gleiche, was die klassisch bürgerliche Ästhetik als deren Bestimmung angesehen hatte: Realisation einer harmonischen Einheit, Kunst als eine andere Welt, als höchste Erscheinungsform des Menschlichen; das Kunstwerk als geschlossenes Universum, als Ganzheitliches, In-sich-Vollendetes. Brecht ging von derselben Erkenntnis aus wie Lukács: Nichts ist unmittelbar gegeben; die Erscheinungsseite des Lebens ist nicht die objektive Wirklichkeit; der unmittelbare Eindruck führt nicht zum Erfassen der ganzen Wahrheit. Aus der Beurteilung dieser Widersprüchlichkeit und aus ihrer Verwendungsmöglichkeit für die künst-

lerische Praxis aber zieht Brecht ein anderes Fazit: Solange Menschen die Erscheinungsformen, die empirische Wirklichkeit für die ganze Wahrheit halten, können sie die vorfindbaren Erscheinungen nicht als historisch gewordene und veränderbare durchschauen, sehen also keine Möglichkeiten des Eingreifens. Brecht ging es daher nicht um die Aufhebung des Widerspruchs. Nicht daß Wesen und Erscheinung eine Einheit bilden, soll dem Publikum vermittelt werden, sondern die Tatsache, daß sie auseinanderfallen. Dazu ist die Zerstörung des spontanen Zuschauer- bzw. Lesererlebnisses nötig, in dem Lukács gerade das Ideal der Kunstrezeption sah ... Nicht das Kunstwerk als solches repräsentiert für Brecht Totalität, sondern diese wird erst im Prozeß der Rezeption erreicht. Das Werk selbst ist „offen", noch „unfertig" [15].

Die Gegnerschaft zwischen den Personen und Gruppen wurde nie versöhnt. Lukács rechnete Brecht öffentlich den Formalisten zu. Brecht nannte die Thesen von Lukács einen „gigantischen Stumpfsinn". Lukács kämpfte, in seiner klassizistischen Grundkonzeption, nach zwei Seiten, gegen die schreibenden Arbeiter, die nicht wußten, was Literatur war, und gegen die Theorie und Praxis der „Offenen Formen", die seinen Klassizismus zerstörten.

Insofern auch der sowjetische sozialistische Realismus die Tradition des realistischen Romans des 19. Jahrhunderts aufgriff, verliefen die amtliche sowjetische Auffassung und die von Lukács in gleicher Richtung. Beide sperrten sich gegen neue formale Tendenzen und Experimente. Lukács lag auf der Linie des sozialistischen Realismus, Brecht nicht. So entstand ein doppeltes Paradox. Lukács als Vertreter der orthodoxen kommunistischen Literaturkritik betrachtet den bürgerlichen Schriftsteller Thomas Mann, den Repräsentanten einer untergehenden Epoche, als vorbildlichen Realisten, Brechts Arbeiten hingegen als Formalismus und Dekadenz. Brecht seinerseits wurde als Bühnenautor, abgesehen von der DDR, in den sozialistischen Staaten sehr viel weniger gespielt als im kapitalistischen Westen.

Nach 1945 kümmerte man sich im nunmehr östlichen Teil Deutschlands von staatlich-verwaltender Seite sehr viel schneller um Kultur und Literatur als im westlichen Teil, wo das Wenige Einzelgängern und Privatinitiativen überlassen blieb. Schon zwei Monate nach der Kapitulation, am 4. Juli 1945, gründeten Antifaschisten, Kommunisten und Sozialdemokraten in Berlin den „Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands". Er wurde im November 1947 in den Westsektoren der Stadt als kommunistisch verboten. Vom 4. bis 8. Oktober hatte, von Berlin-Ost organisiert, der erste (und letzte) gesamtdeutsche Schriftstellerkongreß stattgefunden. *Johannes R. Becher,* Präsident des Kulturbunds, forderte in einem programmatischen Referat eine politische Literatur. Offenbar waren zur gleichen Zeit russische Autoren in Berlin, die Erfahrung hatten und Auskunft gaben über „sozialistischen Realismus". Im Verlauf des Jahrs 1948 gab die SED den Schriftstellern bereits Empfehlungen und Korrekturen. Im Frühjahr 1949 erläuterte *Otto Grotewohl,* der spätere erste Ministerpräsident der DDR, seinen Kulturplan. Er empfahl „kernigen Optimismus" und war bereit, dafür Wurstpakete, Wohnraum und Kohlenscheine zu geben. Laut unter den

[15] H. Gallas a. a. O. 183, 166 f.

anwesenden Schriftstellern protestierte Alfred Kantorowicz. Er nannte die von Grotewohl geforderte Literatur „eine primitive Form der Psychotechnik", eine „Beihilfe zur Erhöhung der Arbeitsproduktivität". Im gleichen Jahr 1949 wurde die DDR als Staat, die literarische Zeitschrift „Sinn und Form", das „Berliner Ensemble" gegründet. Brecht schrieb sein „Aufbaulied". Methode wurde sichtbar. Wolfgang Harich, der Leiter des philosophischen Lektorats des Aufbau-Verlags, schrieb 1953 (am 14. Juli in der „Berliner Zeitung") gegen die staatliche Kunst- und Literaturkommission, die den Kampf gegen den „Formalismus" vorbereitete. Bertolt Brecht sympathisierte mit der Harich-Gruppe. Auf dem vierten (ost-)deutschen Schriftstellerkongreß trug der Kulturfunktionär Wilhelm Girnus die These vom Primat der Ideologie über die künstlerische Meisterschaft vor. Die „Engführung" der Literatur durch die Polit-Funktionäre wurde immer deutlicher.

Die zweite Zäsur nach 1949 wurde kultur- und literarpolitisch das Jahr 1959. 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." Im April fand die *„Bitterfelder Konferenz"* mit Autoren und schreibenden Arbeitern statt. Ulbricht forderte die Anwesenden auf, „die aus der Klassengesellschaft übernommene Trennung zwischen Kunst und Literatur zu überwinden". Der inzwischen zum Kulturfunktionär avancierte Autor Alfred Kurella rief den Versammelten zu: „Kumpel greift zur Feder, die sozialistische Nationalkultur braucht dich." Literarische Betätigung und Publikation wurden nur noch innerhalb des Systems und zur Stützung des Systems erlaubt. Während Th. W. Adorno und seine Schüler im Westen gegen „Leitbilder" polemisierten, schrieb der Literaturredakteur des „Neuen Deutschland", Klaus Höpcke, am 10. Mai 1969: „Ganz bewußt wird Leitbildwirkung künstlerischer Figuren angestrebt. Es ist gesetzmäßig notwendig, daß Revolutionäre mit den entsprechenden Charaktereigenschaften, Gedanken und Gefühlen immer stärker zu den Helden unserer Fernsehspiele, Filme und Schauspiele, unserer Romane, Erzählungen und Gedichte werden." [16]

Ohne Zweifel ist in der DDR inzwischen eine neue sozialistische Literatur entstanden. Die älteren Schriftsteller (W. Bredel, L. Renn, A. Seghers, J. R. Becher, A. Zweig u. a.) waren dabei in eine eigenartige Situation geraten. Im Kampf gegen den Faschismus und um das eigene Überleben waren sie literarisch stark. Zu Insidern und Vertretern ihrer sozialistischen Gesellschaft gemacht, wurden sie literarisch schwach. Eine jüngere Generation sucht zwischen sozialistischem Biedermeier und westlich angehauchter Problemliteratur offenbar einen eigenen Weg.

[16] Siehe dazu K. Franke, Die Literatur der Deutschen Demokratischen Republik (München 1971) 17, 24, 24 ff., 98 ff.; F. J. Raddatz, Traditionen und Tendenzen. Materialien zur Literatur der DDR (Frankfurt 1971) 53 ff., 64; Th. W. Adorno, Ohne Leitbild. Parva Aesthetica (Frankfurt 1967).

Literatur geht nicht ein in den politisch geschlossenen Kreis

Wer, wenn er zu den Händlern des Händlerstaats nicht gehört, empfände nicht Ungenügen an der westlich-demokratischen Gesellschaft, ihrem Kultur-, ihrem Literaturbetrieb? Sie produziert und verkauft Buch und Kultur als Ware. Sie setzt aus bloßem Verkaufsinteresse raffinierte Werbemethoden auf den Leser als Käufer an. Sie beutet Reiz- und Triebmechanismen des Menschen finanziell aus. Sie übt „repressive" und „manipulierende" Praxen. Daß es die „repressiven" und „manipulierenden" Praxen, anders strukturiert, auch in den orthodox-marxistischen Staaten gibt, verschweigen freilich unsere jungen Ideologen[17]. Sie haben anscheinend nie mit einem Verlagslektor oder Schriftsteller der DDR gesprochen. Sie verschweigen auch den Unterschied, daß der Autor einer westlich-demokratischen Gesellschaft ein in jeder Hinsicht mißliebiges oder oppositionelles Buch veröffentlichen kann, in einer marxistisch organisierten Gesellschaft aber nicht, wenn es den Zensur lesenden Funktionären nicht genehm oder nicht opportun erscheint.

Die marxistische Literatur und Literaturbetrachtung hat auf allen literarischen Ebenen – der des Schreibens, der Buchproduktion, der Rezeption durch den Leser und Kritiker – der westlich-demokratischen Literatur voraus das gemeinsame, alle Bürger verpflichtende Grundverständnis der Gesellschaft, die bewußte Tendenz zu einer neuen Ganzheitsvorstellung, die grundsätzliche Beziehung der Literatur zur Gesellschaft, Leitvorstellungen sogar von Literatur. In den westlich-demokratischen Gesellschaften sind die Wertvorstellungen weit, die formalen Vorstellungen von Literatur und Kunst gänzlich aufgefächert. Sie können sogar gegeneinander stehen. Was von seiten der marxistischen Literatur auf den literarisch und gesellschaftlich interessierten Bürger des Westens heute zukommt, ist nicht die Literatur als Literatur, sondern die Literatur, die ein gesellschaftliches Grundverständnis voraussetzt und nach der grundsätzlichen Funktion von Literatur und Gesellschaft fragt, eine wissenschaftliche Literaturbetrachtung auch, die gerade die Schwächen der bürgerlichen Literaturbetrachtung bloßstellt – ohne freilich die eigenen Schwächen öffentlich zu reflektieren.

Ein staatlich gelenkter und kontrollierter Marxismus kann nicht zulassen, daß sich der politisch und ideologisch geschlossene Kreis an irgendeiner Stelle öffnet, durchlässig wird gegenüber einem anderen, vielleicht konkurrierenden System. Der praktizierte Staatsmarxismus erträgt keine offenen Stellen, keine ideologischen Zweifel, keine grundsätzliche Opposition. Er läßt es nicht zu, die eigene Basis und den eigenen Überbau in Frage zu stellen[18]. Die Literatur aber lebt von offenen Stellen, vom Zweifel

[17] Zur repressiven Praxis in der Sowjetunion heute siehe: Literatur und Repression. Sowjetische Kulturpolitik seit 1965, hrsg. v. H. Ssachno u. M. Grunert (München 1970) (dtv).

[18] Robert Havemann sagte als marxistischer Naturwissenschaftler 1962: „Ich glaube, daß der moderne Materialismus geradezu den Zweifel an ihm selbst erfordert und daß ständige Auseinandersetzung mit dem Zweifel an seinen Grundpositionen wesentlich ist für seine weitere historische Entwicklung" (zitiert aus F. J. Raddatz, Traditionen und Tendenzen, 461). Für diese und andere kritische Sätze fiel Havemann in Ungnade.

an Systemen, von der Opposition gegen die allzu glatten Sätze der Doktrinäre jedweder Fasson. Die Literatur zweifelt an den programmierten Identitäten, den kodifizierten menschlichen Beziehungen, an der durch Doktrinäre und Verwalter verordneten Sprache. Sie muß als Anwalt des Menschen die Konflikte und Widersprüche der menschlichen Existenz im Individuum und in den Gruppenbezügen darstellen. Der doktrinäre Marxismus verlangt von Kunst und Literatur, wo sie nicht bürgerliche Welt denunzieren, sondern die eigene darstellen, die Spiegelung und Projektion einer neuen „heilen Welt". Man hat den Vorwurf der „heilen Welt" in vergangenen Jahrzehnten der sogenannten „christlichen Literatur" gemacht. Marx und seine Nachfolger – am krudesten seine jüngsten, die außerhalb der marxistischen Staatspraxen leben – haben Freiheit, Individualität und Identität in der bürgerlichen Gesellschaft als Ausdrucksformen der Entfremdung denunziert. Hans Mayer, Literaturkritiker und Germanist, in Sachen Marxismus theoretisch und praktisch erfahren, urteilte 1968: „Der Marxismus, der Verhältnisse zu schaffen gedachte ohne Entfremdung, stellt sich in seiner heutigen, institutionalisierten Form selbst als Kontinuität solcher Entfremdungen und Haltungen eines falschen Bewußtseins dar."[19]

Was die meisten Schriftsteller, in West und Ost, suchen, ist oder wäre ein dritter Weg: nicht die kapitalistisch-bürgerliche Einordnung und Nivellierung und auch nicht die marxistische, vielmehr die Kritik an und die Utopie aus beiden, die je neue Verhandlung des in seinen Ansprüchen, seiner Selbsterfahrung und seiner Befriedigung ungelösten Problems Mensch, der als lebendiger nahezu grenzenlos offen und verwundbar, als verhärteter – als kalter Ordner, Produzent, Aggressor, Ideologe – zur Menschwerdung zurückgerufen, geöffnet werden muß. Die Tragödie in dieser Welt ist, daß es soviel verhinderte und verweigerte Menschwerdung gibt. Was alle – die einen unter diesem, die anderen unter jenem Vokabular – ersehnen, ist Befreiung, Befriedung, sogar Erlösung. Eine befreite und erlöste Menschheit ist vorerst nicht in Sicht[20]. Die Literatur bleibt Anwalt des Menschen: in den Fragen und Widersprüchen der Existenz, gegen die Vereinnahmungen der Macht. Sie weist sich aus durch Sprache. An dieser Anwaltschaft und ihrer Sprache ist jede Literatur, die westliche und die östliche, ist jedes Gespräch über Literatur zu messen.

[19] H. Mayer, Karl Marx und die Literatur, in: Merkur 1968, H. 9, jetzt in: Marxismus und Literatur, hrsg. v. F. J. Raddatz III, 262–276, Zitat 276.

[20] Siehe dazu Ernst Fischer, Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Ästhetik (Hamburg 1966), vor allem die beiden Kapitel „Koexistenz und Ideologie" und „Der deformierte Mensch".

Bernhard Grom SJ

Die Jesus-Bewegung

Jugendbewegung, religiöse Erweckung oder Sozialtherapie?

Presse und Fernsehen haben uns seit dem Sommer 1971 mit einer „Jesus-Welle" bekanntgemacht, die in den USA bereits um 1966 aufbrach, das europäische Ufer aber erst im vergangenen Jahr erreichte. Von außen gesehen, hat diese Welle wenigstens in den USA eine geradezu ozeanische Bandbreite: Sie reicht von der zähen Arbeit an ehemaligen Rauschgiftsüchtigen über hysterieähnliche Massenszenen bei Erweckungsabenden bis zum geschäftstüchtigen oder auch geschäftssüchtigen Schau- und Schallplattengeschäft („Jesus Christ Superstar", „Godspell"). Es gibt bereits auch Versuche, mit Jesus-Parolen und -Bildern für Armbanduhren und Bikinis zu werben.

Aber auch bei den ernsthaften Jesus-Leuten, die den Schaurummel ablehnen und nur missionarisch, auf Bekehrung hin arbeiten, schillert die Bewegung in allen Farben. Da ist beispielsweise die „Teen Challenge"-Gruppe, die schon 1960 von David Wilkerson, dem Pastor einer Pfingstgemeinde, gegründet wurde: sehr emotional, aber auch mit einer tiefen Spiritualität des Heiligen Geistes. Sehr sozial auch: sie führen mit 500 Mitarbeitern 53 Rehabilitationszentren für Drogenabhängige, davon eines in Schachach, nördlich von München. Wilkersons Buch „Das Kreuz und die Messerhelden" [1] wurde in Deutschland in 100 000 Exemplaren verkauft. Die Weltauflage be-

[1] D. Wilkerson, Das Kreuz und die Messerhelden (Erzhausen: Leuchterverlag 1971). – Weitere Literatur zur Jesus-Bewegung: G. Klempnauer, Trip zur Seligkeit. Zwischen Sucht und Sehnsucht (Wuppertal: Brockhaus 1971): Enthält Einzelschicksale von Drogenabhängigen, Interviews mit Psychologen und Medizinern, Reportagen über das Wirken eines amerikanischen und englischen Rehabilitationszentrums; Billy Graham, Eine Generation entdeckt Jesus (Wuppertal: Brockhaus 1971); jesus people report (Wuppertal, Wetzhausen: Brockhaus, Oncken, Kühne 1972): Photos und Reportagen über Jugendveranstaltungen verschiedener amerikanischer Missionare. Beleuchtet (auch mit genauen Zahlen) eher den Massencharakter und die Erweckungsdramaturgie der Jesus-Bewegung als die Rehabilitationsarbeit in Gruppen; H. J. Geppert, Wir Gotteskinder. Die Jesus-People-Bewegung (Gütersloh: Mohn 1971): Eine gemeinverständliche Information aus kritisch-ironischer Distanz; W. Kroll, Jesus kommt! Report der „Jesus-Revolution" unter Hippies und Studenten in USA und anderswo (Wuppertal, Aussaat Verlag 1971): Verarbeitet die bekannten Reportagen aus „Time", „Bunte Illustrierte" u. a., mischt Berichte von missionierenden Gruppen in Ostblockstaaten bei und kommentiert das alles mehr werbend als analysierend; Jesus People oder Die Religion der Kinder, hrsg. v. W. von Lojewski (München: Claudius 1972): Berichte, Dokumente und kritische Analysen; G. Adler, Die Jesus-Bewegung. Aufbruch der enttäuschten Jugend (Düsseldorf: Patmos 1972): Berichte und vertiefende Interviews über die Bewegung in den USA. Darstellung und Kommentar zeugen von einem großen Verständnis für die psychologischen und geistesgeschichtlichen Hintergründe; J. R. Hermanns, Kennst Du Jesus? Sozialreport über Jesus-Leute in Deutschland (München: Kösel 1972): Berichte über die resozialisierende Wirkung der neuen Jesus-Verkündigung bei deutschen Jugendlichen.

trägt 6 Millionen – eine Art „Nachfolge Christi" der Woodstock-Generation. Von Wilkerson inspiriert sind auch die „Katholischen Pfingstler" (Catholic Pentecostals), zusammen mit „Teen Challenge" wohl die sympathischste Gruppe: ungeheuer gefühlsfreundlich und auch dem Reden in fremden Zungen nicht abgeneigt, aber doch auch sehr sozial und vor allem nicht so fanatisch wie andere. Ganz anders die „Children of God", die ihre Konvertiten von der Außenwelt abriegeln, gegen ihre Eltern aufhetzen, sie lagermäßig mit Bibelsprüchen drillen und auch finanziell, vor allem durch Erbschaftsansprüche, ausnehmen.

Doch zwischen diesen beiden Polen, „Teen Challenge" und „Children of God", gibt es eine Unzahl anderer Gruppen, deren Anhängerschaft in der nordamerikanischen Jugend ein Massenphänomen bildet, in Deutschland aber wesentlich kleiner ist. Wer die psychologischen Motive, den soziologischen Ort, die pastorale Bedeutung und die Gefahren dieser facettenreichen Bewegung verstehen will, darf nicht vorschnell und von außen gesellschaftskritische („Neues Opium für das Volk?") oder theologische („Fundamentalismus?") Kategorien an sie herantragen. Hier müssen vielmehr zuerst einmal der historische Kontext und die psychologische Dynamik untersucht werden, die für die Gruppen trotz aller Verschiedenheit gemeinsam und bestimmend sind.

Der historische Kontext: die Hippie- und Drogenszene[2]

„Jesus liebt dich!", „Jesus gibt deinem Leben einen Sinn", „Jesus kommt!", „Er vergibt dir alle Schuld und macht dein Leben neu" – diese Botschaften der Jesus-Bewegung sind im Grund so alt und klassisch wie die angelsächsischen Erweckungsbewegungen der Pfingstler, Baptisten, Methodisten und der Heilsarmee. Die Missionare, die mit diesen Botschaften die „Jesus-Revolution" auslösten, stammen auch zum größten Teil aus diesen Erweckungsbewegungen, deren Spiritualität im 18. und 19. Jahrhundert ihr Gepräge erhielt. Und doch sind die Jugendlichen, die auf diese Boten hörten und beispielsweise Arthur Blessits Slogan „Schalt' um auf Jesus" (Auflage der Klebeplakette: 4 Millionen) beherzigten, etwas ganz anderes als nur junge Freikirchler oder Sektierer. Was sie von letzteren unterscheidet, ist ihre Herkunft aus der *Hippie- und Drogenszene.*

Was trieb Hunderttausende nordamerikanischer Jugendlicher in die Gegenkultur der Hippies und schließlich in die Drogenwelt? Gewiß spielten da auch ewigjugendliche, mehr entwicklungs- als zeittypische Gründe mit: Schwierigkeiten mit den Eltern, Lehrern und Lehrmeistern, innere Unsicherheit durch Mangel an Integration der verschie-

[2] Vgl. hierzu: Neue religiöse Subkulturen in den USA, in: Herder-Korrespondenz 25 (1971) 523–529; G. Adler, Die Jesus-Bewegung; P. L. Berger, Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz (Frankfurt 1970); K. Keniston, The Uncommitted: Alienated Youth in American Society (New York 1965); A. Greeley, Die neue amerikanische Religion, in: Concilium 7 (1971) 659–665; B. Grom, Gibt es eine neue Religiosität?, in: Orientierung 36 (1972) 154–155.

denen Antriebe und allzu schwache Zielvorstellungen, allgemeine Minderwertigkeitsgefühle und Angst vor den Erwachsenen und den ständig steigenden Ansprüchen der Leistungsgesellschaft (verlängerte Ausbildungszeit!). Der letztgenannte Grund weist aber bereits auf Probleme hin, die die nordamerikanische Gesellschaft der mittleren und ausgehenden sechziger Jahre besonders belastet haben.

Die Hippies der Jahre 1964/65 flohen nicht nur vor der Lustfeindlichkeit, sondern auch vor der *Sinnlosigkeit* der hochindustrialisierten amerikanischen Gesellschaft. Schon die politische Protestbewegung hatte Unbehagen an einem System artikuliert, das sich zwar technisch ständig perfektioniert und immer mehr Menschen (wenigstens innerhalb der privilegierten Gruppen) immer größere materielle Lebenserleichterungen bietet, aber andererseits dem einzelnen immer weniger Überblick und Mitverantwortung einräumt und statt dessen alle Macht an wenige Experten, Technokraten und Politiker delegiert, die menschliche Katastrophen wie den Vietnamkrieg, den Rassenhaß, die politische Gewalt, die Unterentwicklung und die Umweltverschmutzung weder verhindern können noch wollen. Unbehagen auch an einer Produktions- und Konsummaschinerie, die den Menschen zwar total beansprucht, aber keines seiner menschlichen Probleme wie die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Mann und Frau, zwischen armen und reichen Völkern löst. Während eine kleine Gruppe unter diesen Protestlern für sozialrevolutionäre Veränderungen kämpfte, zog sich die Mehrheit, durch die Erfolglosigkeit des politischen Kampfes enttäuscht, in die Hippie-Bewegung zurück, um dort mit Liebe und Gewaltlosigkeit eine bessere Welt der Zwanglosigkeit („permissive society") und Zweckfreiheit aufzubauen.

Man muß sich fragen, warum die Hippies – und nach ihnen die Jesus-Leute – gerade in Kalifornien die ersten und zahlreichsten Anhänger gefunden haben. Kalifornien ist das Land mit dem höchsten technischen Entwicklungsstand und dem größten Reichtum in den USA – aber auch das Land mit den höchsten Ehescheidungsziffern und Selbstmordquoten in der ganzen Welt (G. Adler). Ob hier die Fragwürdigkeit eines rein technisch-materiellen Fortschritts nicht am schmerzlichsten empfunden und der Zweck der Zwecke, „Sinn", nicht am schwersten gefunden wird? Es ist wohl nicht übertrieben, im Zivilisationsüberdruß der Hippie-Emigranten eine starke Frustration des „Willens zum Sinn" und der Verantwortungsbereitschaft zu sehen[3].

Als Europäer kann man dieses Sinnlosigkeitsgefühl wohl nur verstehen, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr die geistige Atmosphäre in den USA und in England von einem auf den handfesten Grundsätzen Jeremy Benthams (1748–1832) aufbauenden Positivismus und Utilitarismus erstickt worden war. Nach der „Finger- und Daumen-Metaphysik" (J.-H. Woodger) dieser Mentalität hatte der junge Mensch

[3] Siehe V. E. Frankls Beschreibung der „existentiellen Frustration" in seinem Werk: Theorie und Therapie der Neurosen (München, Basel 1968) 120–123. Wie der Aufstand gegen „institutionelle Absurdität" für Studenten und Farbige zu einer Quelle der Sinnerfüllung werden konnte, zeigt G. A. Goodwin, On Transcending the Absurd: An Inquiry in the Sociology of Meaning, in: The American Journal of Sociology 76 (1970/71) 831–846.

alles, was nicht exakt meßbar und technisch-wirtschaftlich verwendbar ist, als „irreal" und „irrational" zu betrachten und sich aus dem Sinn zu schlagen. P. L. Berger sagt von dieser Einstellung, sie habe in Praxis und Theorie Fragen wie: „Was ist der Sinn meines Lebens?", „Warum muß ich sterben?", „Wer bin ich?" bis zur Grenze des Möglichen aus dem Bewußtsein verbannt. „Die Wirklichkeit eines älteren Geschäftsmanns, der träge sein Mittagessen verdaut, das ist der Status, der heutzutage mit totaler philosophischer Relevanz ausgestattet wird. Alle Fragen, die einer solchen Wirklichkeit nicht entsprechen, werden für philosophisch unannehmbar erklärt. So kann man ohne Zaudern sagen, daß die Entthronung der Metaphysik einem Triumphzug der Banalität gleichkommt." [4]

Untersuchungen von J. L. Kuehn [5], G. D. Shean und F. Fechtmann sowie von B. L. Padelford [6] haben erwiesen, daß die jugendlichen Rauschgiftsüchtigen in den USA häufig an einem ausgeprägten Sinnlosigkeitsgefühl leiden. Ihr Griff zu psychedelischen Drogen war nicht nur Flucht vor der Wirklichkeit in künstliche Paradiese, sondern auch Ausbruch aus einer zu eng angesetzten Welt und Sehnsucht nach einer verdrängten Wirklichkeit.

Aber der Ausbruch der Hippies aus einer lustfeindlichen und sinnlosen Welt war letztlich eine Flucht ohne Ziel. Sie konnten keine bessere Welt aufbauen, da sich die Gesellschaft an ihrem Tun nicht orientierte, sondern amüsierte (und durch die Kommerzialisierung ihrer Gegenkultur auch bereicherte). Auch die Versuche, in östlichen Meditationspraktiken, in der Spiritualität Hermann Hesses [7] oder in der von Timothy Leary gepriesenen drogeninduzierten Bewußtseinserweiterung Befreiung und Richtung zu finden, endeten großenteils in Enttäuschung. Die meisten Jugendlichen fühlten sich schon nach kurzer Zeit von der Scheinwelt der Drogen betrogen. Viele wurden süchtig, mußten außer Apothekeneinbrüchen auch Raubüberfälle verüben, um die von den Rauschgifthändlern diktierten Preise bezahlen zu können, gerieten also in neue Abhängigkeiten und Zwänge. Das Abgleiten der Hippiebewegung in die Kriminalität und Brutalität riß viele aus ihren Blumenträumen und vergrößerte noch ihre anfängliche Enttäuschung und Ratlosigkeit.

In diese geistige, soziale und psychische Notsituation hinein verkündeten Missionare wie Arthur Blessit, David Wilkerson, William Bright, Chuck Smith und andere die Botschaft vom Lebenssinn, von der Liebe und dem neuen Leben in Jesus.

Im Kern war es die alte christliche Erlösungsbotschaft in emotional zugespitzter Form, psychologisch konzentriert, Kurz-Kerygma für sozial und affektiv Verwahr-

[4] Auf den Spuren der Engel, 108.

[5] J. L. Kuehn, Counseling the College Student Drug User, in: Bulletin of the Menninger Clinic 34 (1970) 208, referiert in: W. H. Clark, Chemische Ekstase (Salzburg 1971) 20 f.

[6] Siehe V. E. Frankl, Das existentielle Vakuum, in: Wissenschaft und Weltbild 25 (1972) 88–95 (bes. 91).

[7] Im Jahr 1971 wurden in den USA allein in einem Monat 360 000 Exemplare des „Steppenwolfs" verkauft (vgl. „Look" 23. 2. 1971).

loste; eine Botschaft, wie sie von Heilsarmisten, Methodisten und anderen Missionaren seit über 100 Jahren Alkoholikern, Asozialen, Depressiven und anderen Verzweifelten verkündet worden war. Nur wurde diese Botschaft jetzt für die besondere Situation der Drogenabhängigkeit und des typisch modernen Überdrusses an einem „Paradies des Materialismus ohne Inhalt und Richtung" (A. Blessit) aktualisiert. Wenn man bedenkt, daß breite Schichten der USA-Jugend regelrecht heilsarmeereif geworden waren, kann man sich nicht mehr wundern, daß diese Botschaft mit ihrer extremen emotionalen Vereinfachung und Direktheit eine Massenbewegung auslösen, ja fast zum Stichwort einer Generation werden konnte. Es ist gut belegte Tatsache, die auch religionskritische Kommentatoren nicht mehr ignorieren können, daß es den amerikanischen Erweckungspredigern gelungen ist, durch ihre Bemühungen um einzelne Jugendliche, durch Gebets- und Erweckungsabende mit Massenbeteiligung und durch die Eingliederung Ausgeflippter in religiös orientierte Therapiegruppen mehrere Hunderttausend Ratlose, Hippies und Drogenabhängige vom Gefühl der Sinnlosigkeit, Angst, Einsamkeit und oft auch von Rauschgiftsucht zu befreien. Daß die Bewegung in Deutschland bisher nicht die gleiche Breitenwirkung erzielte, sondern auf einzelne Gruppen von affektiv und sozial Verelendeten in „Teestuben" und Bibelkreisen (samt einigen neugierigen Zaungästen) beschränkt blieb, ist wohl auf den Umstand zurückzuführen, daß die geistige und psychische Situation unserer Jugend trotz vieler Ähnlichkeiten doch wesentlich von der der USA-Jugend verschieden ist.

Die psychische Dynamik der Erweckungsbotschaft

Der Kern der Jesus-Bewegung ist zweifellos das erwähnte *Befreiungs- und Erfüllungserlebnis*. „Singe ‚Glory Halleluja', Jesus macht mich frei!" jubelt ein bezeichnendes Lied der Jesus People. Ehemalige Drogenabhängige verkünden ihren früheren Hasch-Kameraden nach der Bekehrung: „Jesus ist der beste Trip." Alle „Zeugnisse" von Konvertiten berichten von dieser zentralen Erfahrung der großen Befreiung und Erfüllung in Jesus. Um sie zu verstehen, muß man die psychohygienisch-therapeutische und religionspsychologische Dynamik der Erweckungsabende analysieren.

Nachdem ich mehrere Erweckungsveranstaltungen miterlebt und etwa 50 Bekehrungsberichte – mündliche und schriftliche – studiert habe, scheinen mir folgende Dokumente am bezeichnendsten zu sein. Auch wenn sie vielleicht die positiven Erscheinungen deutlicher zeigen als die pathologischen, sind sie doch repräsentativ für die *Grundbotschaft* und das *Bekehrungserlebnis*, wie sie bei D. Wilkerson in New York, A. Blessit in Kalifornien, V. Ramsey im englischen Bromley und bei V. Spitzer in Berlin mit je persönlichen Akzentuierungen zu beobachten sind[8].

[8] Andere, besonders instruktive Texte, die diese Einheit belegen, finden sich bei D. Wilkerson, 162, 211–213; W. von Lojewski, 52 f., 126–139; G. Klempnauer 37–41, 74–80, 85 f., 91–94.

Die Grundbotschaft der Erweckungsprediger finden wir wohl am ursprünglichsten in einer Straßenpredigt, die D. Wilkerson (S. 74–78) schon 1958 in einem Verwahrlostenviertel in New York hielt. Nachdem er ein bekanntes Erweckungslied hatte blasen lassen, sammelten sich einige Leute, bei denen er deshalb eine gewisse Popularität genoß, weil er bei seinem ersten Versuch zu predigen von der Polizei abgeführt worden war. Ihnen verkündete er nun, er habe eine Botschaft für sie. Zunächst sprach noch alles durcheinander. Durch schweigendes Beten konnte er die Umstehenden aber zum Zuhören bewegen.

„Als ich endlich zu sprechen begann, wählte ich Johannes 3, 16 als Text: ‚Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er den einzig-einen Sohn gab, damit jeder, der auf ihn vertraut, nicht verlorengeht, sondern ewiges Leben hat! Ich sagte ihnen, daß Gott sie *liebt*, gerade so, wie sie da sind. Er weiß, wie sie sind. Er kennt ihren *Haß und Zorn*. Er weiß, daß manche von ihnen gemordet haben. Gott sieht aber nicht nur, was sie in der Vergangenheit gewesen sind. Er sieht auch, was sie in der *Zukunft* sein werden."

Nach einer Pause: „Nun sagte ich den Jungen und Mädchen, ich wollte für sie bitten, daß sie *etwas Besonderes erlebten*. Ich wollte um ein Wunder bitten, damit ihr *Leben in den nächsten Augenblicken völlig verwandelt würde*." Stilles Gebet um den Heiligen Geist. Wie sich nichts rührt, fordert Wilkerson die Bandenführer auf, ihm die Hand zu geben. Der Boß einer schwarzen Bande reicht ihm die Hand: „Du bist in Ordnung, Prediger. Du hast mich wirklich ‚angeschlagen'".

Wilkerson hakte sofort nach und erklärte den Jugendlichen, der Heilige Geist wolle nun in die Schale ihres *Stolzes*, hinter der sich ihr *wirkliches, furchtsames und einsames Ich* verberge, eindringen und ihnen helfen, *„ganz von neuem anzufangen"*. Auf ihre Frage, was sie denn tun sollen, antwortet er: „Nun, ich möchte, daß ihr gleich hier auf der Straße niederkniet und den *Heiligen Geist* bittet, in euer Leben zu kommen, damit ihr *neue Menschen* werdet. ‚Eine *neue Kreatur* in Christo' sagt die Bibel dazu. Das kann auch mit euch geschehen."

Der Führer der Bande und seine Begleiter knien nieder. Wilkerson spricht ein Gebet: „Herr Jesus, hier sind vier Deiner Kinder, die etwas sehr, sehr Schweres tun. Sie knien hier vor aller Augen und bitten Dich, *in ihr Herz zu kommen und es neu zu machen*. Sie möchten, daß Du den *Haß* hinwegnimmst und das *Kämpfen* und die *Einsamkeit*. Sie möchten zum erstenmal in ihrem Leben wissen, daß sie *wirklich geliebt werden*. Sie bitten Dich um dies, Herr, und *Du wirst sie nicht enttäuschen*. Amen."

In den vier „geistlichen Gesetzen", die W. Bright, Gründer der „Campus Crusade for Christ International", vorwiegend für studentisches Publikum formuliert und in hohen Auflagen verbreitet hat, ist die gleiche Botschaft knapp und gestanzt auf vier Stichworte zurückgeführt:

1. Gott *liebt* Sie und hat einen wunderbaren Plan für Ihr Leben (Joh 3, 16; 10, 10). 2. Der Mensch ist *sündig*, von Gott getrennt. Deshalb kann er Gottes Liebe und Plan für sein Leben nicht kennen und erfahren (Röm 3, 23; 6, 23). 3. *Jesus Christus* ist Gottes *einziger Ausweg* aus der Sünde des Menschen. Durch ihn können Sie *Gottes Liebe und seinen Plan für Ihr Leben* kennenlernen (Röm 5, 8). 4. Wir müssen Jesus Christus durch *persönliche Einladung* als unseren Erretter und Herrn *aufnehmen* (Joh 1, 12; Offb 3, 20).

Wie in einem Echo, das freilich aus verschiedenen biographischen Richtungen und Tiefen zurückgeworfen wird, finden sich die gleichen Stichworte wieder in den Zeugnissen der Bekehrten.

Beispiel 1: Nicky Cruz, Anführer einer der berüchtigtsten Jugendbanden in Brooklyn, ohne Kontakt mit seinen abnormen, spiritistischen Eltern aufgewachsen und schließlich von ihnen verstoßen, zwölfmal wegen Messerstechereien verhaftet, Drogenkonsument, hatte vor D. Wilkerson seine Schuld bekannt und um Umwandlung gebetet. Als er, mit einer Bibel ausgerüstet, nach Hause ging, fragte er sich halb erwartungsvoll, halb ungläubig, ob er etwas vom Heiligen Geist spüren werde. „Das erste, was geschah, als ich in mein Zimmer kam und die Tür zumachte: ich hatte *keine Angst mehr.* Mir war, als hätte ich im Zimmer Gesellschaft – nicht Gott oder so jemand, sondern ich hatte *ein Gefühl, wie wenn meine Mutter zurückgekommen wäre.* Ich hatte vier Marihuana-Zigaretten in der Tasche. Ich riß sie kaputt und warf sie aus dem Fenster" (D. Wilkerson, 120).

Beispiel 2: Ein 18jähriger Junge, der in einer kinderreichen Familie mit einem alkoholsüchtigen Vater aufgewachsen war, nach dem Scheitern seiner Lehre gammeln ging und rauschgiftsüchtig wurde, erlebte bei einem Gottesdienst mit Volkhard Spitzer in Berlin eine ähnliche Wandlung. Als er dem *Selbstmord* nahe war, traf er einen *Freund,* der seit seiner Bekehrung kein Rauschgift mehr nahm und eine ganz neue Freundlichkeit ausstrahlte. „Ich ging mit ihm zu einem Gottesdienst am Nollendorfplatz und *spürte zum erstenmal Liebe* dort. Ich erlebte Christus als Freund und Helfer aus meinen Problemen. Das veränderte mein ganzes Leben. Ich hörte auf zu rauchen, Drogen zu nehmen und Alkohol zu trinken. Nun erdrücken mich meine familiären Sorgen nicht mehr, ich weiß, daß ich zu Hause gebraucht werde. Ich habe die Kraft, alles zu ertragen und versuche, meinen Eltern und Geschwistern die Liebe zu geben, die ich so lange vermißt habe, die Liebe, die Christus mir schenkt" (W. von Lojewski, 140).

Grundvoraussetzung: eine seelische Notsituation

Beide Fälle zeigen, daß solche Bekehrungen, auch wenn sie sich „sekundenschnell" und schockartig ereignen, keineswegs unmotiviert und unvorbereitet erfolgen. Beide Konvertiten waren ohne die nötige Geborgenheit und Prägung von seiten der Eltern aufgewachsen; beim 18jährigen (Beispiel 2) hatte sich die psychische Not sogar bis zu Selbstmordgedanken gesteigert.

Die meisten „Neugeborenen" der Jesus-Bewegung steckten vor ihrem Befreiungserlebnis in einer ähnlichen Bedürfnissituation mit allen Nöten, die einen Jugendlichen in den Protest, die Asozialität und den Rauschgiftkonsum treiben. Oft kommen sie schon (wie in Beispiel 2) in der an sich selbst noch zweifelnden Hoffnung zum Gottesdienst, dort ihren moralischen Nullpunkt überwinden zu können. Die Erweckungspredigt ist ganz auf diese durch starke seelische Bedürfnisse geschaffene Empfänglichkeit für religiöse Erlösungsbotschaften abgestimmt; sie braucht und verstärkt diese Empfänglichkeit. Manche klassischen Erweckungsbewegungen meinten sogar, ein Mensch könne nur dadurch zur vollen religiösen Erfahrung, zum ersehnten „Wunder" der „zweiten Bekehrung" gelangen, daß er durch eine Phase der Verzweiflung und Todesangst geht, um schließlich in *einem* Augenblick die Erlösung zu erfahren[9].

Es ist das Verdienst der immer noch unentbehrlichen Studie von William James über Konvertiten der angelsächsischen Erweckungsbewegungen um die Jahrhundert-

[9] Vgl. W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit (Leipzig 1925) 185.

wende, aufgezeigt zu haben, wie in den plötzlichen, dramatischen Bekehrungen eine zuvor unterbewußt verlaufene Krise zum Ausbruch kommt[10]. Seine Erklärung wird durch neuere Fallanalysen von Joel Allison, die mit Hilfe von Tiefeninterviews und standardisierten Persönlichkeitstests bei Studenten mit plötzlichen Bekehrungen durchgeführt wurden, voll bestätigt[11]. Demnach gehen solchen Bekehrungen gewöhnlich tiefe seelische Erschütterungen voraus, die durch mangelnde Identifikation mit menschlich überzeugenden Eltern, durch das Fehlen einer vorgelebten Wertwelt und durch starke Schuldgefühle (aufgrund der Beteiligung an einem Unfall, einer Abtreibung, sexuellen Abenteuern u. ä.) verursacht wurden. Wandlungen dieser Art setzen also ein starkes *Bedürfnis nach Geborgenheit* (gegen das Gefühl des Unwillkommenseins, des Nichtverstandenwerdens, ja der Angst) und nach einer werthaften *Richtung*, die Orientierung und Identität ermöglicht, voraus. Wir sehen bereits: diese Bedürfnisse sind eine Mischung aus Verlangen nach entbehrter mitmenschlicher Prägung (mütterliche Geborgenheit und väterliche Zielbezogenheit) wie auch nach echt metaphysisch-religiöser Sinnerfüllung.

Wer diese Bedürfnisse nicht spürt und ohne die nötige Erwartung zur Erweckungspredigt geht, bei dem ist – wie eine Untersuchung bei Billy Graham-Hörern vermuten läßt[12] – kaum eine Einstellungs- oder Verhaltensänderung zu erwarten. Die Jesus-Leute wissen wohl, daß sie darum Drogenabhängige, die sich ihres Elends und der Befreiungschancen bei Jesus noch nicht bewußt sind, durch persönliche Beziehungen („relational evangelization") vorbereiten müssen. Daß dies am besten durch bekehrte Drogenabhängige gelingt (siehe Beispiel 2), wußte schon General W. Booth, der der von ihm gegründeten Heilsarmee die Erfahrung vererbte, der erste wichtige Schritt zur Errettung Gesunkener sei der, sie fühlen zu lassen, daß ein guter Mensch sich wirklich für ihre Rettung interessiert (W. James, 166).

Die psychologische Strategie der Erweckungspredigt

Die erste Aufgabe des Erweckungspredigers besteht darin, seinen Zuhörern die *seelische Not*, in der sie leben, *voll bewußt zu machen* (bis zum öffentlichen Bekenntnis durch Erheben der Hand, Vortreten, Niederknien, Taufe), um ihnen dann Jesus als Ausweg zu zeigen. Wilkerson spricht in seiner Straßenpredigt sehr direkt von der Notwendigkeit einer Erlösung aus „Angst", „Einsamkeit", „Haß", „Überheblichkeit". Er erinnert auch daran, „daß manche von ihnen gemordet haben".

Soll durch diese Schuldpredigt der moralische Katzenjammer der Hörer, ihr de-

[10] Ebd. 157–209.

[11] J. Allison, Religious Conversion: Regression and Progression in an Adolescent Experience, in: Journal for the scientific Study of Religion 8 (1969) 23–38.

[12] Siehe W. T. Johnson, The Religious Crusade: Revival or Ritual?, in: The American Journal of Sociology 76 (1970/71) 873–890.

pressives Zweifeln an sich selbst so verstärkt werden, daß die Befreiung durch Jesus dann um so leichter suggeriert werden kann? Dieser Vermutung scheint die Ansicht Wilkersons recht zu geben, jede Umwandlung beginne mit Tränen der Trauer, die die Tränen der Freude vorbereiten, und der Prediger müsse seine Hörer zuerst einmal „anschlagen", ja „zum Heulen bringen" (86 f.).

Nun ist aber gerade bei Wilkerson der Hinweis auf Not und Schuld nie rein negativ und retrospektiv-anklagend, sondern immer verbunden mit der Botschaft von der *Liebe Gottes zu den Verlorenen* (Joh 3, 16). Auch wenn V. Ramsey vom Popsong „All you need is love" ausgeht oder W. Bright vom „sündigen" und von Gott getrennten Menschen spricht, soll damit immer *Gottes vergebende und neubelebende Liebe* verkündet werden: Ihr seid schuldig geworden und in eine Sackgasse geraten, weil ihr die Liebe nicht gekannt habt; ihr sollt gereinigt und durch die erneuernde Kraft des Heiligen Geistes zu einem „neuen Leben" geführt werden.

Wie wirkt diese Botschaft? Nicky Cruz (Beispiel 1) berichtet darüber: „Plötzlich hatte ich danach (= nach dem verheißenen „neuen Leben") solch ein *Verlangen*, daß ich's nicht mehr aushalten konnte. Es war, *als ob ich mich zum erstenmal sah*. All der Schmutz und der Haß und die Verkommenheit wie Bilder vor Augen" (Wilkerson, 119). Hier wurde also eine völlig *neue Selbstwahrnehmung* möglich, nämlich innerhalb der *Ahnung von einem neuen besseren Selbst in der Zukunft*. Die Schuldpredigt hat den Hörer nicht einfach niedergeschmettert, sondern seinen Sinn für Verantwortung und für einen sittlich-schöpferischen Lebensentwurf geweckt, das ahnende Gefühl: Welchen *Wert*, welche Größe könnte mein Leben – ganz anders als bisher – eigentlich haben; was kann ich alles daraus machen[13]!

Dieses Ahnen eines besseren Selbst muß auch durch das *Verhalten* dem niedergeschlagenen Hörer gegenüber gestützt werden. Schon das Interesse von Konvertiten an ihren ehemaligen Drogen-Kameraden, also die Teestuben-Pastoral, muß diesen den Glauben an eine Wiedergeburt und bessere Zukunft vermitteln. Dem gleichen Zweck dienen Gesten, durch die der Erweckungsprediger mitunter besonders mißtrauischen Jugendlichen auf verblüffende Weise sein Vertrauen und seine Solidarität bezeugt. So konnte Wilkerson seinen widerspenstigsten Hörer, Nicky Cruz (der ihm zuvor mit Mord gedroht hatte, weil er seine Bande durcheinander brachte), erst gewinnen, nachdem er ihm völlig unerwartet die Kollekte anvertraut hatte. Bei der oben zitierten Straßenpredigt hatte der Händedruck mit den Bandenführern die gleiche Aufgabe.

Die Erweckungspredigt selbst steigert dieses Ahnen eines besseren Selbst zu einem vertrauensvollen Blick in die Zukunft. Diesem Zweck dienen Wendungen wie „ganz von neuem anfangen", „Gott weiß, was sie in Zukunft sein werden", „Leben verwandeln", „neue Menschen", „Umwandlung, Kraft, Hoffnung, Freiheit".

[13] Nach J. Allison vermitteln Konversionen dieser Art einen „organisierteren, differenzierteren, ja stabileren Bestand an Werten, der die Grundlage für die Anfänge einer beständigen Identität schafft", die Richtung für eine Berufswahl weist und auch ein „Modell aktiven, effektiven und väterlichen Verhaltens andern gegenüber" liefern kann (a. a. O. 36).

Eine solche Zukunftsvision wirkt ungemein *ermutigend und „erfüllend"*. Mit der schöpferischen Verantwortung und Neugeburt ist ja immer auch das *Eigenwertstreben* angesprochen[14]. Außerdem wird dem zum Ahnen Erweckten zugesichert, daß sein Zukunftsentwurf von der übermenschlichen Kraft des Heiligen Geistes getragen sein wird. Diese Botschaft erweitert den emotionalen und geistigen Lebenshorizont auf so überwältigende Weise, daß leicht ein überschwängliches Erfüllungsgefühl entstehen kann: Mein kleines Ich, verbrüdert mit allen Menschen guten Willens, ausgerichtet auf den größten Menschen „Jesus", ergriffen von einer unendlichen Liebe, getragen von übermenschlicher Kraft. Dabei mag viel narzißtische Selbstverzückung und Daseinssteigerung beteiligt sein, vielleicht auch etwas von dem messianischen Machtrausch, der einen Revolutionär bei einer Massendemonstration oder im euphorisch-intimen Verschwörerkreis erfüllt. Aber wird hier nicht auch echt ethische Verantwortungsbereitschaft und „Wille zum Sinn" geweckt?

Regression oder Regeneration?

Das stimulierende Erlebnis der Erfüllung durch eine schöpferisch machende unendliche Liebe enthält, verbunden mit einer echt religiösen Sinnerfahrung, auch das Gefühl einer *Geborgenheit*, wie sie normalerweise durch die Dualunion zwischen Mutter und Kleinkind grundgelegt wird, und einer orientierenden und ichstärkenden *Richtung* und *Verantwortungsbereitschaft*, wie sie durch die Identifizierung mit einem bewunderten Vater vermittelt werden. Die „Liebe", die Wilkerson und andere predigen und die ihre Konvertiten erleben, „erfüllt" nicht nur die rein transzendenzbezogene Sehnsucht nach absoluter, vom unverfügbaren Du Gottes ausgehender Anerkennung, Geborgenheit und Teilhabe[15], sondern auch das Bedürfnis nach Erlösung aus mitmenschlicher Isolierung („Einsamkeit", „Angst"), Ungeborgenheit und Richtungslosigkeit. Diese mitmenschlichen Bedürfnisse gehen auf massive affektive Entbehrungen in der Familie zurück[16]: Der 18jährige Berliner (Beispiel 2) sagt wahrscheinlich mit vollem Recht, daß er bei den Jesus-Leuten während des Erweckungsabends „zum erstenmal Liebe spürte". Das *väterliche Element* war in seiner Lebensgeschichte praktisch ganz ausgefallen. Dieser Ausfall wird nun durch das Erlebnis Jesu („Freund und Helfer" – deutlicher als durch den Polizei-Slogan kann man das Orientierende, Gesetzesbezogene und Schützende gar nicht ausdrücken) ausgeglichen, woraus die Bereitschaft erwächst, zu Hause produktiv Verantwortung zu übernehmen, Liebe weiterzuschenken.

[14] Siehe Ph. Lersch, Aufbau der Person (München 1956) 244 f.

[15] Vgl. die drei „relationalen Grundbedürfnisse" nach J. Nuttin, Psychoanalyse und Persönlichkeit (Freiburg/Schweiz 1956) 225–257.

[16] Wie solche Bekehrungen die fehlende Prägung durch einen starken Vater und eine Geborgenheit vermittelnde Mutter ersetzen können, wird auch bei J. Allison überzeugend gezeigt.

Bei N. Cruz (Beispiel 1) steht das *mütterliche Element*, die Geborgenheitsthematik, im Vordergrund. Der aus der Familie Ausgestoßene hat nach der Bekehrung „ein Gefühl, wie wenn meine Mutter zurückgekommen wäre". Er verliert die Angst, die ihn aggressiv gemacht hatte. Selbst die Kinder aus der Nachbarschaft bemerken den Wandel und fassen wieder Zutrauen zu dem Messerstecher, dem sie bisher aus dem Weg gegangen waren.

Daß durch die Bekehrung auch Angst vor Mitmenschen überwunden wird, ist in vielen Bekehrungsberichten bezeugt. Bei so unmittelbaren Gefühlsmenschen wie den nordamerikanischen Jugendlichen kann es dann auch zu einem Rührstück wie dem folgenden kommen. Als sich eine bereits stark kriminalisierte Bande bei Wilkerson bekehrt hatte, gingen sie mit den Bibeln, die sie beim Erweckungsabend erhalten hatten, zu den Polizisten ihres Wohnviertels, denen sie noch vor Wochen den Kampf bis aufs Messer angesagt hatten, und ließen sich zum Zeichen der großen Verbrüderung deren Autogramm ins Deckblatt schreiben. Ist das „Regression", Rückkehr auf eine frühkindliche Entwicklungsstufe mit infantiler Hilflosigkeit und Vatersehnsucht, wie man es der Jesus-Bewegung immer wieder vorgeworfen hat?

Ohne Zweifel werden bei vielen solchen Konversionen immer auch frühkindliche Bedürfnisse nachgeholt. Wenn aber N. Cruz dadurch von seiner Drogenabhängigkeit befreit und fähig wird, Beziehungen zu einem Mädchen aufzunehmen, eine glückliche Ehe zu führen, die Ausbildung auf einer Bibelschule zu durchlaufen und selbst als Prediger zu wirken, dann war dieses Nachholen *nicht nur Regression, sondern auch Regeneration.* Der Sachverhalt wird untherapeutisch gesehen und damit mißverstanden, wenn man meint, durch die Konversion würden aus reifen plötzlich infantile Jugendliche. Das Regressive in den analysierten Bekehrungen ist ein Nachholen, das längst fällig war und das gerade eine weitere Entwicklung ermöglicht.

Warum sollte sich ein Jugendlicher, der (wie in Beispiel 2) nie einen bewunderungswürdigen Vater gekannt hat, nicht aus dem Vorbild des entschiedenen, starken und sich für andere einsetzenden Jesus Bausteine für sein männlichkeitsarmes, haltloses oder auch in Banden-Normen eingeengtes Ich beschaffen[17]? Und warum soll ein Junge (wie in Beispiel 1) durch das Erlebnis einer unendlichen Liebe nicht ähnlich wie in der sogenannten „Partizipationstherapie"[18] die Geborgenheit finden können, die ihm in der Kindheit vorenthalten wurde? Wenn das geschieht, regeneriert sich nicht nur die Fähigkeit, mit anderen Menschen ichhaft (nicht nur triebhaft) eins zu sein (das „Partizipierenkönnen" nach L. Szondi), angstfreie Kontakte aufzunehmen und sich selbständig zu orientieren. Es regeneriert sich auch die Fähigkeit, sich in der Welt willkommen zu fühlen, zum Leben überhaupt ja zu sagen („Urvertrauen"), sich mit einer

[17] Vgl. als Parallele die Heilungsgeschichte bei L. Szondi, Schicksalsanalytische Therapie (Bern, Stuttgart 1963) 348 f.

[18] Wo Neurotiker auch durch ein besonders warmes Verhältnis zum Therapeuten oder seinem Hilfspersonal „behandelt" werden. Siehe z. B. P. Federn, Ich-Psychologie und die Psychosen (Bern, Stuttgart 1956) 159 und L. Szondi, a. a. O. 413–417.

bergenden Alleinheit verbunden zu erfahren und einen unbedingten Anspruch wahrzunehmen – lauter „präreligiöse" Erfahrungen und Voraussetzungen für einen persönlichen und reifen Glauben.

Die Gefahren nach der Konversion

Die Erweckungsveranstaltung ist demnach im Grund eine brodelnde *Mischung aus therapeutisch-psychohygienischer Gewaltkur und Erweckung im echt sittlich-religiösen Sinn.* Die Religiosität, die hier geweckt wird (oft genug in einer krisenhaften Erschütterung, die sich bis zu Spaltungserscheinungen wie „automatischem" Sprechen, d. h. Zungenreden, Visionen und Auditionen steigern kann), ist zunächst sicher stark *kompensatorisch* und auf sozial-affektive Bedürfnisse bezogen, „funktional" (G. W. Allport). Ist sie deshalb – wie es ein völlig unpsychologischer Entweder-Oder-Purismus gerne darstellt – ausschließlich auf mitmenschliche Bedürfnisse bezogen? Wenn dem so wäre, hätte die Religiosität eines N. Cruz in dem Augenblick überflüssig werden und wegschmelzen müssen[19], als er in seiner Ehe Geborgenheit und Liebe fand. So aber muß man annehmen, daß die psychische Notsituation und die Erweckungspredigt dazu beitrugen, einen Lebenshorizont zu entdecken, der mehr war als nur Projektion einer unerfüllten Sehnsucht nach mütterlicher Geborgenheit.

Freilich verläuft die Entwicklung nach der Konversion nicht immer so positiv. Das Initialerlebnis ist ja für vielerlei Entwicklungen offen, je nachdem, wie die Nacharbeit wirkt. Die Religiosität kann sich stark *auf psychische Bedürfnisse fixieren,* so daß nicht mehr der begeisterte Blick auf die Wirklichkeit „Gott" führend ist, sondern der Hunger nach erhebenden Erlebnissen, das Bedürfnis, sich anläßlich der Idee eines Unendlichen autosuggestiv in einen Gefühlsrausch hineinzusteigern, in dem man sich selbst genießen kann[20]: *hysterieähnliche Exaltiertheit* statt „Ergriffenheit in der Tiefe" (P. Tillich). Bei einer solchen Fixierung konzentriert sich die Frömmigkeit stark auf das Erlebnis der Geborgenheit und auf trance-ähnliche Entrückung.

Einer solchen Religiosität liegt natürlich wenig an einem tätigen Engagement. Sie kann im Bibellesen und in mystizistischen Feiern oder selbstgefälligem Zeugnisgeben ihr Genüge finden. Sie führt dann zur *Flucht vor sozialer Verantwortung.* Daß diese Fehlentwicklung keineswegs die Regel ist, zeigen die beiden zitierten Beispiele und viele andere Beobachtungen. Gewiß, salatpflanzende Jesus-Leute in abgeschlossenen Landkommunen sind kaum ein Vorbild sozialen Engagements. Aber auch diese Erscheinung ist therapeutisch zu sehen: Haben sie im Vergleich zu ihrer früheren Asozialität und ihrem Realitätsverlust nicht bereits einen beachtlichen Fortschritt gemacht?

[19] Wie das bei einer im strengen Sinn funktionalen Religiosität zu geschehen pflegt. Siehe G. W. Allport, The Individual and his Religion (New York, London 1967) 53 und W. Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart (Konstanz 1960) 294.

[20] Vgl. Ph. Lersch, a. a. O. 506, 520–523.

Solche Landkommunen sind meistens nicht Modelle und Alternativen für Gesunde, sondern Resozialisierungszentren für Menschen, die noch ganz auf einen überschaubaren, mikrosozialen Bereich angewiesen sind.

Fixiert sich die Frömmigkeit auf das „Affektpumpen" (E. Kretschmer über den Hysteriker), so werden Rationalität und Kritikfähigkeit als störend und glaubensgefährdend empfunden. Zur Zivilisationsfeindlichkeit und Entpolitisierung kommt dann auch noch *Intellektfeindlichkeit*. In einer derart emotionalisierten Religiosität verliert die Identifikationsgestalt Jesus auch leicht ihren Bezug zu ethisch-religiöser Lebensgestaltung: aus dem Herrn, dem man „nachfolgt", wird dann ein *„Idol"*, in das man alle unerfüllten Träume, auch ethisch neutrale oder fragwürdige, hineinprojizieren kann.

Wo in einer religiösen Bewegung immer wieder totale Erlebbarkeit angestrebt und die Ratio in eine Querulantenrolle gedrängt wird, hat man auch wenig Interesse an einer exegetischen und hermeneutischen Erschließung der biblischen Texte. Solch komplizierte Überlegungen hemmen ja nur die „Anwendung" und schwächen das Betroffenwerden ab, zu dem man ungeduldig drängt. So verzichtet man auf bibelwissenschaftliche Informationen und legt die Schrift nach dem spontanen Wortverständnis, *fundamentalistisch*, aus.

Wer die Wirklichkeit „Gott" ganz in einer inneren, emotional-ethischen Umwandlung entdeckt hat, neigt verständlicherweise immer zu der Annahme, daß sich dieser Gott, diese „Liebe" auch in der kosmobiologischen Welt draußen ähnlich offenbart und durchsetzt wie im Inneren des Menschen: ohne die Vermittlung von „Zweitursachen" mit eigener biologischer und physikalischer Gesetzmäßigkeit, wunderbar. Kein Wunder, daß die *Wundergläubigkeit* zu einem Merkmal vieler Jesus-Leute wurde[21]. Daß in einer entsprechenden Gruppenatmosphäre (mit sektiererischem Erwählungsbewußtsein und Kulturpessimismus) auch *Fanatismus* und *Weltuntergangshysterie* gedeihen können, liegt auf der Hand.

Eine von W. James (S. 209) ausgewertete Untersuchung bei 100 Konvertiten der klassischen Erweckungsbewegungen zeigt, daß der erste Enthusiasmus bald abklingt und daß fast alle Wiedergeborenen immer wieder gegen einen Rückfall in ihre alten Einstellungen kämpfen mußten, daß aber nur 6 Prozent den neugefundenen Glauben wieder aufgaben. Die prominenten Jesus-Konvertiten der Jahre 1966/67 sind fast alle der Bewegung treu geblieben.

Entscheidend für die Lebensfähigkeit einer „Neugeburt" ist wohl vor allem das Milieu, in dem sie sich verwurzeln kann. Wilkerson und Ramsey haben schon früh erkannt, daß zu unterscheiden ist zwischen Bekehrten, die man mit einer Bibel weiterziehen lassen kann, anderen, die einen Berater und den öfteren Kontakt mit einer Bibelgruppe brauchen, und Hochgefährdeten, die längere Zeit in einer sie stützenden

[21] Selbst bei Wilkerson (50–53, 133–135, 138–147, 182–184) werden glückliche Fügungen des Lebens immer wieder auf naivste Weise als Wunder und Gebetserhörungen gedeutet.

Gruppe, möglicherweise mit einem mehrmonatigen Rehabilitationsprogramm (mit Bibelstudium, Gebet, Gruppen- und Beschäftigungstherapie nach einem noviziatsähnlichen Tagesplan) leben müssen.

Bei einer Tagung in Siegen (Westf.) über die Behandlung Drogenabhängiger berichtete Pastor H. Foltz, ein Mitarbeiter von „Teen Challenge" in Rotterdam, in ihren Heimen betrage die Heilungsquote 76 Prozent; bei den in deutschen Kliniken behandelten Süchtigen soll sie bei 2 Prozent liegen. Die Zahl von „Teen Challenge" mag zu früh genannt und zu optimistisch sein. Immerhin wird ihre Überlegenheit beispielsweise auch von der Rauschgiftkommission des englischen Gesundheitsministeriums, vom Direktor der Weltgesundheitsbehörde in Genf und anderen medizinischen Autoritäten anerkannt (G. Klempnauer, 86, 90). In den USA wird die durchschnittliche Erfolgsrate bei Entziehungskuren mit 11 Prozent angegeben; A. R. Fraiser, der in einem kalifornischen Rehabilitationszentrum ganz logotherapeutisch, d. h. ähnlich wie „Teen Challenge" mit einer Therapie der Sinnerhellung arbeitet, berichtet von einem Erfolg in 40 Prozent der Fälle.

Die Jesus-Bewegung im Sinn einer eigentlichen Bekehrungswelle bleibt – besonders sichtbar in Deutschland – vermutlich auf jene Kreise von Jugendlichen beschränkt, die sich extrem frustriert fühlen, affektiv verelendet sind und nur durch eine Mischung aus Sozialtherapie und religiöser Erweckung neuen Halt und Richtung finden können. Es wäre ein Mißverständnis, die Jesus People als ein Modell und eine Alternative für eine jugendliche Lebensform heute zu betrachten, wie das viele Kritiker und naive Bewunderer immer wieder tun. Jesus People, das ist Religion für eine bestimmte Gruppe, nämlich für Jugendliche in extremer psychischer Not, ist *Christentum für Ausgeflippte*. Die normale Jugendarbeit kirchlicher und nichtkirchlicher Träger hat Lebensformen und Impulse für andere Gruppen innerhalb der Jugend zu entwickeln.

Allerdings weist der unerwartete Erfolg der alten Erweckungsbewegungen bei Gruppen, wo die etablierte Jugendarbeit nicht viel ausrichten konnte, auf *Mangelerscheinungen* hin, die auch das Wirken bei den „Normalen" beeinträchtigen: Die dezidiert *gesellschaftskritischen Bewegungen* können viele Jugendliche deshalb nicht ansprechen, weil sie die Sinnfrage, die emotionale und metaphysische Tiefendimension ihres Kampfes, nicht unbefangen genug ins Gespräch bringen, d. h. zu sehr zu einem verkrampften und alles Private und Religiöse verdrängenden Aktivismus aufrufen. Die offenere *Jugendarbeit der Kirchen* hat vielen wohl deshalb nichts zu sagen, weil sie die affektiven Ansätze für ihre Vermittlung eines christlichen Selbstverständnisses und Lebensstils (z. B. in Meditation, Liturgie und Gemeinschaftsleben) noch nicht mutig genug gesucht und entwickelt hat. Die Jesus-Bewegung fordert sie von einem extremen Punkt aus auf, miteinander zu versöhnen: die Erlebnisbesessenheit der Popgeneration und die Rationalität der modernen Theologie einerseits und die Spontaneität und psychische Bedürftigkeit der neuen Jugend und die Erfahrung der alten Kirchen im Mensch- und Christsein andererseits.

Franz Everschor

Festspiele des jungen Films

Filme und Existenzfragen der 22. Internationalen Filmfestspiele Berlin

Im vergangenen Jahr trat neben das Wettbewerbsprogramm der Internationalen Filmfestspiele Berlin erstmals ein Parallel- und – wie sich herausstellen sollte – Konkurrenzprogramm. Als „Internationales Forum des jungen Films" wird es von den Freunden der Deutschen Kinemathek organisiert und verantwortet. Schon im Vorjahr bezweifelten wir die Berechtigung der fast allgemeinen Zufriedenheit mit dieser aus taktischen Gründen initiierten Zweigleisigkeit des Berliner Festivals. Wir gaben zu bedenken, daß unsachgemäße Kriterien zur Teilung des Festivals geführt hatten, daß durch die Trennung der Filme in Unterhaltung und Nicht-Unterhaltung, in Tradition und Avantgarde, in Mode und Progressivität einer Verfestigung falscher Maßstäbe Vorschub geleistet werde, daß die Institutionalisierung der Zweiteilung für die sachgerechte Verbreitung des Mediums Film keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt bedeute[1].

Unsere Skepsis wird durch die Erfahrungen mit der diesjährigen Berlinale bestätigt. Das Wettbewerbsprogramm war eine einzige Ansammlung von filmischen Belanglosigkeiten und schlimmerem, während selbst von Thema oder Machart attraktive Filme, wie Kenneth Loachs „Family Life" und Walerian Borowczyks „Blanche", im Forum liefen. Deutete sich im Vorjahr dieser Trend bereits an, so gab es damals doch wenigstens eine Reihe qualitativ akzeptabler Unterhaltungsfilme im Wettbewerb. Diesmal verdichteten sich die Enttäuschungen und Ärgernisse der unkompetenten Auswahl sehr bald zu der Einsicht, daß diese Art von Festival nun wirklich nutzlos und pure Zeitverschwendung ist. Über die Filme des Wettbewerbsprogramms im einzelnen zu berichten, erscheint (bis auf eine Ausnahme) unvertretbar, könnte man doch mit ebendemselben Recht über beliebige andere Filme schreiben. Die Tatsache, daß ein schlechter Film auf einem Festival gezeigt wird, sollte ihm nicht schon die Berechtigung zu vermehrter Publizität einbringen. Bezeichnend für den Tiefstand des Niveaus und der angebotenen Qualität ist übrigens auch, daß die Jury ausgerechnet Pier Paolo Pasolinis „Canterbury Tales" den „Goldenen Bären" zuerkannte und damit den schmerzlichen Niedergang eines eminent begabten Filmautors auch noch mit einer Auszeichnung dekorierte.

[1] Siehe den Beitrag: Geteilte Berlinale zwischen Mode und Progressivität, in dieser Zschr. 188 (1971) 199 ff.

Das Festival fand im „Forum" statt

Das „Forum des jungen Films" dagegen tat alles, um seine noch schwache Position durch kluge und sachkundige Filmauswahl, unorthodoxe Präsentation und beispielhafte ergänzende Information zu stärken. Es gab eine Vielzahl interessanter und wichtiger Filme zu sehen, unter denen – wie schon erwähnt – auch mehrere waren, die dem Wettbewerbsprogramm gut zu Gesicht gestanden hätten. Die Veranstalter beließen es nicht bei der bloßen Vorführung von Filmen, sondern baten Autoren, Regisseure und Produzenten zur anschließenden Diskussion mit dem Publikum nach Berlin. Sie hielten außerdem daran fest, zu jedem gezeigten Film ein ausführliches Informationsblatt herauszugeben, das nützliche Texte zum Film, seiner Entstehung und seinen Machern liefert. Hier wird Film ernst genommen; jeder Gedanke daran, es mit einer Ware zu tun zu haben, tritt angesichts solcher Präsentation wohltuend in den Hintergrund.

Wiederum erwies sich das Bemühen um Zusammenhänge als besonders fruchtbar. Man hatte die Filme zu erkennbaren thematischen Gruppen zusammengefaßt und führte überdies im „Arsenal", dem Kino der Freunde der Deutschen Kinemathek, gleichzeitig ergänzende (zum Teil ältere) Beispiele vor. Am deutlichsten trat – schon wegen ihrer Aktualität – jene Gruppe von Filmen hervor, die sich mit der beruflichen und gesellschaftlichen Situation der Arbeiter und den Möglichkeiten und Bedingungen des Arbeitskampfs beschäftigten. Hier zeigte sich vor allem an der Gleich- und Verschiedenartigkeit zweier Filme, des deutschen Films „Liebe Mutter, mir geht es gut" und des französischen Films „Coup pour coup", der Vorteil des ergänzenden Vergleichs.

Lohnarbeiter und Arbeitskampf als aktuelles Filmthema

„Liebe Mutter, mir geht es gut", ein Film von *Christian Ziewer*, beschreibt am Beispiel des gelernten Schlossers Alfred Schefczyk, der als Transportarbeiter in einen Berliner Großbetrieb kommt, die Arbeits- und Lebensbedingungen unter dem besonderen Vorzeichen der Berliner Situation. In Schefczyks Betrieb soll ein Produktionszweig in die Bundesrepublik verlegt werden. Die damit zusammenhängenden Entlassungen kann der Betriebsrat nicht verhindern. Auch gegen eine Kürzung der Akkordzeiten kann er nichts ausrichten. Die Arbeiter protestieren deshalb mit einem spontanen Streik. Schefczyk berichtet darüber in anderen Abteilungen, deren Akkordarbeiter sich daraufhin dem Streik anschließen. Die Arbeiter bestimmen eigene Delegierte für die Verhandlung mit der Betriebsleitung, ziehen jedoch den kürzeren, weil sie nicht ausreichend informiert sind, um den Argumenten des Betriebsleiters konkretes Material entgegenzuhalten. Vage Versprechungen und Drohungen sind das Ergebnis, unter dessen Eindruck sich die Mehrheit der Arbeiter für eine Beendigung des Streiks entschließt. Auch Schefczyk nimmt deprimiert die Arbeit wieder auf. Als

kurz darauf einer der Delegierten fristlos entlassen wird, bemüht sich Schefczyk noch einmal, zu einer Änderung beizutragen. Er initiiert eine Unterschriftensammlung als Protest gegen die Kündigung.

Man merkt diesem Film an, daß sich sein Autor mit den theoretischen Grundlagen der gesellschaftspolitischen Situation, die er darstellt, wie auch mit den methodischen Möglichkeiten, einen solchen Stoff filmisch zu realisieren, genau auseinandergesetzt hat. Christian Ziewer (31) hat Theorie und Praxis eingehend erprobt – durch Studien, betriebliche und gewerkschaftliche Tätigkeit, durch mehrere Filme –, bevor er sich an die Arbeit zu seinem ersten Spielfilm machte. Wie exakt durchreflektiert schon die Wahl der Form ist, zeigen seine Äußerungen über die Rezipierung des Dokumentarfilms: „Das Verstehen des Dokumentarfilms setzt unseres Erachtens voraus, daß der Betrachter über so etwas wie analytische Kategorien verfügt, die es ihm ermöglichen, das empirische Material, das der Dokumentarfilm vorführt, zu verstehen und daraus auch politische Schlüsse zu ziehen. Natürlich greift auch der Dokumentarfilmmacher in sein Material ein und kann eine analytische Ebene mittels Montage, Kommentar und ähnlichem einbringen. Wir finden aber, daß ein Film, der sich mit explizit politischer Intention an den Zuschauer wendet, eine deutlichere Strukturierung dessen erfordert, was man an dokumentarischem Material zu dem Thema erfahren und gesammelt hat, eine Strukturierung, die so einschneidend eingreift, daß ein Spielfilm entsteht."

Ziewers Film kam nicht aufgrund eines vorgefertigten Drehbuchs zustande, auch nicht aufgrund improvisierter Szenen. Vielmehr entstand er aus einem permanenten Dialog zwischen dem Filmmacher und Arbeitern, Vertrauensleuten und Betriebsräten, deren Berichte und Kritik, deren Gegenvorschläge und Weiterführungen in das endgültige Buch eingingen. Die Methode, ergänzt durch zahlreiche Laien in der Rollenbesetzung, erweist sich als Gewinn: Obwohl Fiktion, erreicht der Film ein Höchstmaß an Authentizität nicht nur im privaten Bereich der dargestellten Arbeiter, sondern vor allem in den aufgezeigten überpersönlichen, sozialen Mechanismen.

Der optimistisch selbstzufriedene Titel „Liebe Mutter, mir geht es gut" wird im Verlauf des Films immer stärker in Frage gestellt. Diese Relativierung einer unkritisch übernommenen Traditionszufriedenheit ist bezeichnend für den Aufbau und das dialektische Ziel des Films: Ausgehend vom Geläufigen, Unwidersprochenen soll durch die einzelnen Stationen von Schefczyks Existenz, vom Verlauf des Arbeitskampfs und dessen Folgen beim Zuschauer ein Wahrnehmungsprozeß in Gang gebracht werden, der Zweifel an der Richtigkeit bequemer, tradierter Positionen auslöst, der ein neues Bewußtsein wecken soll, ein Bewußtsein der Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die Lebensbedingungen der Lohnarbeiter durch gezielte, reflektierte Maßnahmen solidarischen Handelns zu verändern. Voraussetzung dazu ist, Einsichten in die komplexen Zusammenhänge vom Funktionieren eines Großbetriebs und von gewerkschaftlicher Arbeitervertretung und ihren tatsächlichen Möglichkeiten aufgrund des Betriebsverfassungsgesetzes zu bekommen.

Ziewers Film ist so angelegt, daß sich Arbeiter darin wiederfinden können. Um diese Orientierung zu erleichtern, macht Ziewer sogar bewußt Zugeständnisse an die Sehgewohnheiten des Publikums, etwa in der Orientierung auf eine Hauptfigur. Die Konzeption als Spielfilm gestattet ihm, Einzelschicksal und soziale Komponenten miteinander zu verflechten, ohne ins bloße Theoretisieren zu verfallen oder in die Beschreibung eines anonymen Streikvorgangs. Am Beispiel kann er dem Zuschauer erste Anstöße vermitteln, etwas über wirtschaftliches Geschehen im gesamtgesellschaftlichen Prozeß zu erfahren und eigenes Verhalten zur Veränderung der Situation aufgrund dieser Erfahrungen besser einzuschätzen.

Es spricht für die Fähigkeiten Ziewers als Filmautor, daß ihm diese Verbindung von „Lernfilm" und Handlungsfilm auf Anhieb überzeugend gelingt. Nirgends wird das eine vom anderen überwuchert, nirgends kommt der naheliegende Eindruck des Gestellten, Gespielten auf. Ziewers Film hat nicht nur ein eminent wichtiges Ziel und ist um dessentwillen der Unterstützung und Verbreitung wert, sondern er ist auch als Film eine der besten und überzeugendsten Arbeiten, die das junge deutsche Kino hervorgebracht hat.

Analyse oder Emotionalisierung als Mittel des Arbeiterfilms?

Ein Pendant zu Ziewers Film kam aus Frankreich: *Marin Karmitz'* *„Coup pour coup"*. Die Geschichte seiner Entstehung ähnelt den Methoden Ziewers, nur ist Karmitz noch weiter gegangen. Er hat rund hundert Arbeiterinnen für ein Monatsgehalt von je 1500 Francs engagiert, hat mit ihnen eine stillgelegte Fabrik wieder flottgemacht, sie unaufhörlich über das anvisierte Thema eines wilden Streiks und der Besetzung der Fabrik durch die Arbeiterinnen diskutieren und viele Details des Films aus der Improvisation entstehen lassen. Man kann sagen: dies ist ein Film, der ganz spontan von der Mitwirkung, den eigenen Ideen und Erfahrungen der Arbeiterinnen getragen wird. Er ist deshalb noch deutlicher als Ziewers Film das Werk eines Kollektivs.

Berichtet wird von der Arbeit in einer Konfektionsfabrik und den Folgen aufkeimenden Widerstands gegen die fast militärische Zucht, die in dem Betrieb herrscht. Zwei Arbeiterinnen, die andere aufzustacheln versuchen, werden entlassen. Daraufhin streiken die Kolleginnen. Die Gewerkschaften versagen und veranlassen durch ihr Verhalten, daß die Arbeiterinnen die Fabrik besetzen. Im Lauf der Zeit erkennen die Arbeiterinnen ihre Macht und die Möglichkeiten, die solidarischer Widerstand gegen Unternehmer und Gewerkschaftsvertreter eröffnet. Schließlich nehmen sie sogar den Arbeitgeber gefangen und sperren ihn in ein Kontor seiner eigenen Fabrik ein.

Obwohl im Entstehungsprozeß vergleichbar, ist Karmitz' Film der Arbeit Ziewers sehr unähnlich geworden. Während Ziewer versucht, dem Zuschauer möglichst differenzierte Einsichten in Zusammenhänge zu vermitteln, beschränkt sich Karmitz auf

die Weckung einer politischen Kampfstimmung, deren Grundlagen rein emotionaler Natur sind. Schwache Punkte in beiden Filmen sind die Unternehmerfiguren. Man mag das hinnehmen, weil ihnen mehr eine katalysatorische Funktion zukommt, weil sich an ihnen zwar der Arbeitskampf entzündet, sie jedoch nicht eigentlicher Gegenstand der Analyse sind. Kernpunkte der Auseinandersetzung sind die Bewußtseinslage der Arbeiter selbst und die Bedeutung der Gewerkschaften für den Arbeiter. Karmitz beschränkt sich leider bei der Darstellung beider Komplexe auf vereinfachte Stereotype, die kaum in der Lage sind, einen Erkenntnisprozeß in Gang zu setzen. Vielmehr wird statt der notwendigen Differenzierung auch im Detail zu den Mitteln pauschaler Stimmungsmache gegriffen. Die Vorgänge während der Fabrikbesetzung und der Einsperrung des Unternehmers sind reichlich naiv, bisweilen fatal aufgegagt und von zu geringem Unterscheidungsvermögen. Die privaten Milieus und Probleme der Arbeiterinnen werden zu wenig konkret angesprochen; sie erschöpfen sich in kuriosen Gemeinplätzen. Die Zeichnung der Gewerkschaftsvertreter ist einseitig übertrieben. All dies mag Karmitz aus der spontanen Erfindung heraus berechtigt erschienen sein, um die Zuschauer aus ihrer Lethargie aufzustören, um den Arbeitern ein ebenso spontanes Bewußtsein ihrer eigenen Möglichkeiten zu vermitteln. Die gute Absicht soll gar nicht bestritten werden, doch erscheint es in hohem Maße fragwürdig, auf dem Gebiet des Arbeits- und Klassenkampfs Emotionen zu schüren, ohne gleichzeitig dazu aufzufordern, die Aussichten und die Vertretbarkeit gewaltsamer Aktionen an den realen Voraussetzungen zu überprüfen.

Erschütternde Bilanz eines „Familienlebens"

Den vielleicht nachhaltigsten Eindruck hinterließ in Berlin der neue Film von *Kenneth Loach*, *„Family Life"*. Loach beschreibt darin den Wahnsinn als Produkt „normalen" Lebens, genauer gesagt: eines Bürgertums, das nicht bereit ist, seine saturierte Selbstsicherheit in Frage zu stellen, wenn es um den Erziehungsprozeß der jungen Generation geht. Die 19jährige Janice Baildon hat solche Eltern. Ihre Sorge um die Entwicklung des Kindes ist echt, aber sie begreifen überhaupt nicht, was mit dem Mädchen vor sich geht, weil sie ihre eigene Position nie in Zweifel ziehen. Sie sind überzeugt von der unabdingbaren Richtigkeit jener Moral- und Gesellschaftsbegriffe, mit denen sie ihr eigenes Leben einrichten mußten; sie beharren darauf, Anerkennung für das in ihrem Leben Erreichte, „Aufgebaute" zu erfahren; sie bemühen sich um Loyalität gegenüber dem Verhalten junger Menschen, doch diese Loyalität ist ausschließlich verbaler Natur. Janice wird durch die häuslichen Verhältnisse immer stärker in die Isolation, in die Opposition gedrängt, seelisch entscheidend gestört durch die von der Mutter – zu ihrem besten und unter moralischen Skrupeln – veranlaßten Abtreibung ihres Kindes. Die Eltern werden mit Janice nicht mehr fertig und suchen die Hilfe eines Psychiaters. Zunächst geraten sie an einen jungen, aufgeschlossenen

Arzt, dessen Gruppentherapie Janice möglicherweise helfen könnte. Doch die unkonventionelle Abteilung wird bald geschlossen und auch Janice der allgemein üblichen Behandlungsmethode mit Elektroschocks unterzogen. Janice verkrampft sich immer mehr und verschließt sich ihrer Umwelt völlig, nachdem ein Befreiungsversuch durch ihren Freund gescheitert ist.

Loachs Film geht vor allem deshalb erschreckend unter die Haut, weil die Verhältnisse, die er vorführt, so alltäglich sind. „Family Life" ist schon die zweite Bearbeitung des Stoffs, der Loach seit seinen frühen Fernsehjahren immer wieder fasziniert hat. Er hat ihn in den sechziger Jahren für die BBC unter dem Titel „In Two Minds" gedreht. Die lange Beschäftigung mit dem Stoff hat sicher dazu beigetragen, daß entscheidende Szenen auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden konnten, daß vor allem die immanente Diskussion über die Konzepte der organischen und dynamischen Genese von Psychosen wirklichkeitsnah realisiert wurde. Die Konsequenz, mit der familiäres, gesellschaftliches und medizinisch-therapeutisches Verhalten (man kann nicht einmal sagen „Fehlverhalten") zum totalen Ruin einer Persönlichkeit führen kann, ist eine ebenso grausame wie nützliche Erkenntnis. Nützlich, weil im Film unablässig der Verweis auf bekannte, geläufige Situationen enthalten ist, die der Zuschauer reflektiv oder emotional mit einbringt und die eine Rückbeziehung des veranschaulichten Beispiels auf die eigene Erfahrungswelt geradezu erzwingt. „Family Life" entläßt aus dem Kino betroffene Zuschauer.

Faßbinders Drama weiblicher Gefühle

Aus dem Programm des Wettbewerbs verdient es nur ein Film, nachgetragen zu werden, schon deshalb, weil er eine neue Stufe in der Entwicklung *Rainer Werner Faßbinders* markiert, auf dessen Filme bereits mehrfach in dieser Zeitschrift hingewiesen wurde[2]. Faßbinders Film *„Die bitteren Tränen der Petra von Kant"* fand nahezu ungeteilte Zustimmung bei Publikum und Kritik. Faßbinder, bisher „enfant terrible", umstrittenstes Kind des jungen deutschen Films, gehört inzwischen zum guten Ton. Was eckig und unwirsch an seinen Filmen war, fremd und herausfordernd, hat sich abgeschliffen, scheint einem betont derivativen, lukullischen Stil gewichen. Und Faßbinder hat sich inzwischen auch auf dem bürgerlichen, nicht nur dem Anti-Theater bewährt. Der Stoff zu seinem neuen Film kommt von der Bühne. Faßbinder gehört zur deutschen Bürgerkultur. Man kann sich ruhigen Gewissens auf ihn einlassen. Kann man das? Faßbinder war seit je provokant, romantisch, bösartig, melodramatisch zugleich. Er hat seit den ersten Versuchen einen Stil entwickelt, der sich deutlich wahrnehmbar (je nach Genre) an Walsh, Sternberg, Sirk oder (in der „Petra von Kant") an Losey orientiert, einen Stil, der süffig, der leicht konsumierbar scheint.

[2] Siehe diese Zschr. 186 (1970) 206 ff. und 188 (1971) 205.

Doch ähnlich wie bei Losey ist gerade die Opulenz der Bilder, die Sattheit der Farben, die Fülle der Dekors, die Eleganz der Kamerabewegungen eine Falle. Faßbinders Filme haben keine Ecken mehr, aber einen doppelten Boden. Was auf den ersten Blick nach der Bestätigung bürgerlicher Attitüde aussieht, nach neu gewonnenem Einverständnis, erweist sich bei genauem Hinsehen als bitter-melancholische Sezierarbeit. Die Rechnung, Faßbinder requiriert zu haben, geht nicht auf.

Am wenigsten an seinem Film „Die bitteren Tränen der Petra von Kant". Diese Geschichte von der etwas exzentrischen Modeschöpferin und ihrer Verfallenheit an ein weiches, schönes Biest aus armen Verhältnissen ist kein Hoheslied auf die Emanzipation, die „aufgeklärte" Bürger so gern für sich zu reklamieren pflegen. Sie ist auch kein Plädoyer für bürgerliche Moral, wie man die Resignation des Schlusses voreilig interpretieren könnte. „Die bitteren Tränen der Petra von Kant" demonstrieren vielmehr die leichte Verletzbarkeit und Zerbrechlichkeit aller moralischen Modelle. Reduziert auf das nackte Ich, auf die (nicht nur aus Bühnennotwendigkeit) in ein einziges Zimmer eingesperrte, mit sich selbst allein gelassene Petra von Kant erweist sich jede Art von Verhaltensmuster als sinnlos. Weder, daß sie den eigenen Gefühlen noch denen der anderen nachgibt, verschafft ihr die geringste Erfüllung. Erst, als sie sich mit allen überwirft, als sie sich bis zur totalen Bloßstellung selbst demütigt, gewinnt sie ein kleines bißchen Freiheit. Es ist die skeptische Freiheit des auf die eigene Liebesbereitschaft Angewiesenseins, die gibt, aber nicht Gleiches von anderen erwartet.

Faßbinder inszeniert die Geschichte als ein Drama der Gefühle, als das imposante, zerbrechliche Melodram des Scheiterns einer fordernden Liebe. Dabei löst er die Perfektion des manieristischen Stils, der blumig sensiblen Prosa, der statuarischen Schauspielerführung durch kalkulierte Distanzierungen auf. Sie sind glänzend gelungen, wie zum Beispiel die zelebrierten Schwenks oder Zooms auf die kontrapunktische Gestalt der stummen Dienerin oder der Einsatz von Verdi-Musik nach der großen dramatischen Auseinandersetzung, oder auch banal, wie der aufdringliche Verweis auf die allenthalben ins Bild gebrachten Modepuppen.

Das Dilemma der Berliner Filmfestspiele

Zum Schluß eines Festivals wie der 22. Berlinale stellt sich für jeden kritischen Teilnehmer die Frage, ob die Existenz von Filmfestspielen, bei denen der Wettbewerb bis zur Belanglosigkeit entwertet ist, die inoffizielle Parallelveranstaltung des Forums jedoch ein Profil gewinnt, das immer mehr zur Auseinandersetzung mit den dort gezeigten Filmen verpflichtet, überhaupt noch sinnvoll ist. Schon seit vielen Jahren leiden die Berliner Filmfestspiele unter ihrer geringen Flexibilität, die in der buchstabengetreuen Beachtung der Statuten für A-Festivals begründet liegt. Sie leiden weiter unter einer zufälligen und nicht immer sachkundigen Auswahlpraxis. Schließlich erweist sich gerade in Berlin die dem Starkult der fünfziger Jahre entstammende

Präsentationsform der Filme als in hohem Maß fragwürdig. Das Dilemma der Berlinale ist seit langem offenkundig. Es führte 1970 zu einem öffentlichen Eklat, der den vorzeitigen Abbruch der Festspiele zur Folge hatte, später dann von der Festspielleitung als ein Problem der damals amtierenden Jury und linker Demonstranten bagatellisiert wurde[3]. Und es führte zur Gründung des „Internationalen Forums des jungen Films". In den zwei Jahren seiner Existenz hat das Forum bewiesen, daß sich in seinen Räumen das eigentliche Festival abspielt, hat es den althergebrachten Wettbewerb überflüssig gemacht – es sei denn für ein paar Funktionäre und Filmwirtschaftler, die von dessen Vorhandensein profitieren.

Gleichzeitig macht sich aber auch bemerkbar, daß die Zweiteilung des Berliner Angebots eine nicht zu unterschätzende Gefahr beinhaltet: Beide Veranstaltungen ziehen sich auf ihre einmal profilierten Konzepte zurück und erscheinen um so unelastischer in der Filmauswahl, je leichter ihnen der Verweis auf die parallele Initiative wird. Gemeint ist, daß manche Filme, die nach Qualität und Anspruch durchaus auf dieses Festival gehörten, die bei entsprechenden Bemühungen auch für Berlin zu sichern gewesen wären, einfach unter den Tisch fallen, weil sie dem Wettbewerb zu „elitär" sind, dem Forum aber nicht in seinen Charakter des „unabhängigen, experimentellen und engagierten Films" passen. So blieben schon in diesem Jahr mehrere Filme auf der Strecke, obwohl Vertreter beider Veranstaltungen sie besichtigt haben und obwohl beide Seiten diese Filme sicher nicht als uninteressant abtun können. Als Beispiel sei der zweite Film von Jean Louis Bertuccelli, „Paulina 1880", genannt, dessen Erstling, „Mauern aus Ton"[4], vergangenes Jahr im Forum gezeigt worden ist. Dies ist solch ein Film „zwischen den Stühlen": die stark gesellschaftsbezogene Geschichte eines Mädchens, das an der Unerfüllbarkeit seiner Sehnsüchte zugrunde geht. Ein in Details sicher zweifelhafter, aber hochbegabter Film, jedoch: ein sehr schwieriger, komplexer Stoff, von vordergründiger Unterhaltsamkeit weit entfernt; andererseits weder ein unabhängiger noch ein experimenteller Film, noch ein Film, der auf modische Attribute völlig verzichtet. Was aber ist wichtiger, die Befolgung eines selbstgesteckten Prinzips oder die möglichst vielseitige Präsentation diskutabler Filme? Oder anders gefragt: Fördert nicht gerade die Parallelität zweier Veranstaltungen das Sparten-Denken, statt es auszuschließen?

Die Summe aus allen Erfahrungen mit der Berlinale, aus den zwei Jahren paralleler Existenz von Wettbewerb und Forum, aus den Mängeln, die gerade die jetzt praktizierte „Koexistenz" mit sich bringt, kann für 1973 nur die Forderung ergeben: Abschaffung des Wettbewerbs, Institutionalisierung des Forums als Festival, gleichzeitige Verbreiterung der Konzeption des Forums.

[3] Siehe den Aufsatz: Ende oder Neubeginn der Berlinale?, in dieser Zschr. 186 (1970) 203 ff.
[4] Ausführliche Besprechung in dieser Zschr. 186 (1970) 58 f.

UMSCHAU

Ende des katholischen Bildungsdefizits?

Um die Mitte des vergangenen Jahrzehnts haben sich die Erziehungswissenschaftler und Statistiker unter verschiedener Rücksicht mit der Ausschöpfung vermuteter Begabungsreserven befaßt und dabei festgestellt, daß es in der bundesdeutschen Bevölkerung Gruppen gibt, die in besonderer Weise bildungsbenachteiligt zu sein scheinen. Dazu gehörten in erster Linie die Arbeiter, die Bauern, der weibliche Teil der Bevölkerung und der katholische Teil der Bevölkerung. 1965 veröffentlichte der Verfasser ein Buch mit dem Titel „Katholisches Bildungsdefizit" (Freiburg: Herder), in dem er die bis dahin angestellten Untersuchungen über das Problem des katholischen Bildungsdefizits zusammentrug. Er hat zum gleichen Problem in dieser Zeitschrift des öfteren und auch an anderer Stelle geschrieben. Das Ergebnis war bei gewissen positiven, aber beschränkten Entwicklungen, aufs ganze gesehen, doch negativ. Die Katholiken zeigten in ihrer Bildungsbeteiligung im Rahmen der weiterführenden Schulen und des Hochschulwesens einen Bildungsrückstand, der, wie es schien, gegenüber dem nicht-katholischen Bevölkerungsteil unaufholbar war. Trotz vermehrter allgemeiner Bildungswerbung, die sich vor allen Dingen an die Kinder aus Arbeiter- und Bauernkreisen wandte, zu denen die Katholiken in einem stärkeren Maß gehören als die Nichtkatholiken, schien es so, als ob diese Werbung in erster Linie dem nichtkatholischen Bevölkerungsteil zugute käme.

Nun hat das Statistische Bundesamt in Wiesbaden vor kurzem in seiner Reihe 10 über das Bildungswesen innerhalb der Abteilung „Bevölkerung und Kultur" seine große Hochschulstatistik unter dem Titel „Studenten an Hochschulen Wintersemester 1970/71" herausgebracht und dabei ganz erstaunliche Zahlen veröffentlicht, die im folgenden wiedergegeben und analysiert werden sollen.

Religionszugehörigkeit der Bevölkerung der BRD nach der Volkszählung von 1961

evang.	kath.	sonst.	Insges.
51,2 %	45,2 %	3,6 %	100,0 %

Religionszugehörigkeit der Studienanfänger WS 1970/71

1. Studienanfänger insgesamt	66 108	=	100,0 %
2. Weibliche Studienanfänger	26 852	=	40,6 %
3. Verhältnis männliche : weibliche Studienanfänger		=	59,4 : 40,6 % 6 : 4
4. Defizit der weiblichen Studienanfänger auf das eigene Soll .	Soll 33 054	=	100,0 %
	Ist 26 852	=	81,2 %
	Def. 6 202	=	−18,8 %

5. Evang. Studienanfänger insges. bezogen auf den evang. Anteil der Bevölkerung	Soll	33 771	= 100,0 %
	Ist	32 628	= 96,6 %
	Def.	1 143	= – 3,4 %
6. Evang. weibliche Studienanfänger bezogen auf den evang. weibl. Anteil der Bevölkerung	Soll	16 886	= 100,0 %
	Ist	13 480	= 79,3 %
	Def.	3 406	= –20,7 %
7. Evang. weibliche Studienanfänger bezogen auf die Hälfte der evang. Studienanfänger	Soll	16 314	= 100,0 %
	Ist	13 480	= 82,6 %
	Def.	2 834	= –17,4 %
8. Kath. Studienanfänger insges. bezogen auf den kath. Anteil der Bevölkerung	Soll	29 877	= 100,0 %
	Ist	29 647	= 99,2 %
	Def.	230	= – 0,8 %
9. Kath. weibliche Studienanfänger bezogen auf den kath. weibl. Anteil der Bevölkerung	Soll	14 939	= 100,0 %
	Ist	12 208	= 81,7 %
	Def.	2 731	= –18,3 %
10. Kath. weibliche Studienanfänger bezogen auf die Hälfte der kath. Studienanfänger	Soll	14 824	= 100,0 %
	Ist	12 208	= 83,0 %
	Def.	2 616	= –17,0 %

11. Evang. Studienanfänger insgesamt	32 628	= 100,0 %
Evang. männl. Studienanfänger	19 148	= 58,7 %
Evang. weibl. Studienanfänger	13 480	= 41,3 %
Verhältnis evang. männl. : evang. weibl.		= 59 : 41 %
		6 : 4
12. Kath. Studienanfänger insgesamt	29 647	= 100,0 %
Kath. männl. Studienanfänger	17 439	= 58,8 %
Kath. weibl. Studienanfänger	12 208	= 41,2 %
Verhältnis kath. männl : kath. weibl.		= 58,8 : 41,2 %
		6 : 4

Da das Statistische Bundesamt lediglich absolute Zahlen herausgegeben hat und diese nicht zueinander in Beziehung gesetzt worden sind, hat der Verfasser die absoluten Zahlen in Prozentzahlen umgerechnet und auf die Religionszugehörigkeit der Bevölkerung in der Bundesrepublik bezogen. Auf S. 99 seiner Veröffentlichung gibt das Statistische Bundesamt einen Überblick über die Studienanfänger im Wintersemester 1970/71 nach Studiengebieten und Religionszugehörigkeit. Für eine verläßliche Aussage über ein mögliches, noch vorhandenes katholisches Bildungsdefizit muß die Zahl der katholischen Studienanfänger in Beziehung gesetzt werden zum katholischen Bevölkerungsanteil in der Bun-

desrepublik. Dieser betrug nach der Volkszählung von 1961 45,2 % Katholiken gegenüber 51,2 % Protestanten und 3,6 % Sonstigen. Bei den Zahlen handelt es sich also um eine Fortschreibung der letzten Volkszählung von 1961.

Sie berücksichtigen nicht die möglichen Konfessionsverschiebungen. Diese können aber als geringfügig angesehen und vernachlässigt werden. Innerhalb des Verhältnisses der beiden großen Konfessionen (evangelisch-katholisch) dürften sich kaum Veränderungen ergeben haben. Die in letzter Zeit gemeldeten Austritte aus beiden Kirchen ohne Übertritt zu einer anderen Konfession dürften den obengenannten Proporz nicht wesentlich verändern. Eine Änderung, d. h. eine Verringerung des katholischen und evangelischen Bevölkerungsanteils als zugrunde zu legendes Soll in den folgenden Berechnungen müßte sich im Vergleich zum Ist des katholischen bzw. des evangelischen Anteils an den Studienanfängern im Wintersemester 1970/71 positiv auswirken, also ihren prozentualen Anteil erhöhen. Bei den auf die weiblichen Studienanfänger bezogenen Zahlen wird mangels genauerer Unterlagen unterstellt, daß das Verhältnis des männlichen Bevölkerungsanteils zum weiblichen 50 : 50 sei, d. h. daß sich beide die Waage halten. Mit dieser Zahl wird auch bei der Berechnung des Verhältnisses der männlichen Studienanfänger zu den weiblichen Studienanfängern gerechnet.

Unter den „Sonstigen" sind die Angehörigen der jüdischen, der sonstigen Religions- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften, die Gemeinschaftslosen und jene, die keine Angaben gemacht haben, zusammengefaßt. Unter den 66 108 Studienanfängern des Wintersemesters 1970/71 befanden sich 73 jüdische, 425, die sonstigen Religionsgemeinschaften bzw. Weltanschauungsgruppen angehörten, 2 589, die sich als gemeinschaftslos bezeichneten, und 746, die keine Angaben in dieser Beziehung machten. Ihre Zahl ist insgesamt größer als die Zahl derer, die in der Gesamtbevölkerung zu diesen Gruppen gerechnet werden müssen. Unter den 66 108 Studienanfängern befanden sich 26 852 weibliche, d. h. 40,6 % der Studienanfänger waren Studentinnen. Mithin ist der Proporz der männlichen zu den weiblichen Studienanfängern ungefähr 6 : 4. Gegenüber früher bedeutet das eine erhebliche Zunahme des weiblichen Anteils unter den wissenschaftlichen Studienanfängern. Gegenüber den männlichen Studienanfängern befinden sich die Studentinnen in einem Rückstand von 19,4 %, bezogen auf ihr eigenes Soll jedoch nur um 18,8 %. Dieses eigene Soll ergibt sich, wenn man unter der genannten Unterstellung, daß die Frauen die Hälfte der Wohnbevölkerung in der Bundesrepublik ausmachen, das Ist der Studienanfängerinnen auf die Hälfte aller Studienanfänger bezieht.

Unter Anwendung des obengenannten Konfessionsproporzes, der für den evangelischen Bevölkerungsanteil 51,2 % beträgt, ergibt sich, daß die evangelischen Studienanfänger insgesamt von den 66 108 Studienanfängern 33 771 haben müßten, aber nur 32 628 Studienanfänger haben. Sie befinden sich also gegenüber ihrem eigenen Soll in einem Rückstand von 1 143. Das bedeutet, daß das evangelische Defizit unter den Studienanfängern des Wintersemesters 1970/71 minus 3,4 % beträgt. Zum ersten Mal in der Geschichte der deutschen Universitäten muß festgestellt werden, daß der evangelische Bevölkerungsteil (immer unter der Unterstellung, daß die oben angegebene Zahl von 51,2 % noch zutreffend ist) hinter seinem Soll nachhinkt. Dies trifft auch für die evangelischen weiblichen Studienanfänger zu. Bezogen auf den evangelischen weiblichen Anteil der Bevölkerung müßten sie 16 886 Studierende von den angegebenen 66 108 Studienanfängern stellen. Sie stellen aber nur 13 480, d. h. ihr Defizit ist gegenüber ihrem Soll 3 408, d. h. 20,7 %. Bezieht man ihren Anteil auf die Hälfte der evangelischen Studienanfänger insgesamt, so verringert sich das Defizit auf 2 834 oder 17,4 %.

Für die katholischen Studienanfänger sieht die Situation bedeutend besser aus. Unter Anwendung der Proporzzahl von 45,2 % der Gesamtbevölkerung auf die Studienanfänger insgesamt ergäbe sich eine Zahl von 29 877 katholischen Studienanfängern als Soll. Tat-

sächlich haben sich 29 647 eingeschrieben; das bedeutet ein Defizit von nur 230 katholischen Studierenden gegenüber der Sollzahl oder minus 0,8 %. Ein derartiges Ansteigen des katholischen Anteils unter den Studienanfängern hätte vor Jahren nicht vorausgeahnt werden können. Auch bei den katholischen weiblichen Studienanfängern haben sich die Verhältnisse außerordentlich verbessert. Bezogen auf den katholischen weiblichen Anteil der Bevölkerung hätten sie 14 939 Studienanfänger stellen müssen. Sie stellten jedoch nur 12 208. Das Defizit der katholischen weiblichen Studienanfänger war mithin 2 731 oder minus 18,3 %. Es ist verglichen mit der gleichen Zahl der evangelischen Studienanfänger geringer. Bezogen auf das eigene Soll, das 14 824 beträgt, war das Defizit 2 616, d. h. nur 17 %; m. a. W., der katholische Bevölkerungsteil hat in der Benutzung der wissenschaftlichen Hochschulen außerordentlich aufgeholt und den evangelischen Bevölkerungsteil bereits prozentual überholt. Dies trifft sowohl für die Studienanfänger insgesamt als auch für den weiblichen Teil der Studienanfänger zu. Das Verhältnis der männlichen Studienanfänger zu den weiblichen betrug generell, wenn man kleine Unterschiede vernachlässigen darf, 6 : 4, dies sowohl bezogen auf die Studienanfänger insgesamt als auf die evangelischen und auch die katholischen Studienanfänger getrennt. Die Analyse eines einzigen Semesters sagt noch nicht notwendigerweise einen Trend aus, obwohl er nicht auszuschließen ist. Wohl aber kann damit eine aufschlußreiche punktuelle Feststellung gemacht werden. Die Gründe für diese Entwicklung zu analysieren, fällt außerordentlich schwer, sie können aber in dem zunehmenden Teil der aus Arbeiter- und Bauernkreisen kommenden Studierenden mit zu suchen sein.

Aufschlußreich kann auch der Hinweis auf einige bevorzugte Studiengebiete sein. Für die evangelische Theologie mit dem Ziel des geistlichen Amtes schrieben sich 559 ein, für die katholische Theologie mit dem gleichen Ziel 461. Zum ersten Mal seit vielen Jahren hat also der Anteil der evangelischen Studienanfänger, die das geistliche Amt anstreben, den der Katholiken erheblich übertroffen. In der allgemeinen Medizin zeigt sich überraschenderweise, daß der Anteil der Katholiken größer ist als der der Evangelischen (Katholiken 1 068, Evangelische 1 057). Auch im Volksschullehreramt überwiegt die Zahl der katholischen Studienanfänger (7 394) die der evangelischen (6 358). Unter ihnen ist der Anteil der weiblichen Studienanfänger ganz erheblich (katholisch: 5 348; evangelisch: 4 814). Auch für das Lehramt an berufsbildenden Schulen meldeten sich mehr Katholiken (536) als Protestanten (506). Es ist in früheren Jahren viel darüber geklagt worden, daß die Katholiken sich weniger für die Naturwissenschaften interessierten. Auch dieses Defizit scheint inzwischen aufgeholt zu sein; denn von den 11 866 Studienanfängern der Naturwissenschaften waren 5 295 katholisch und 5 875 evangelisch, was ungefähr dem Proporz entspricht. Ganz überraschend ist aber, daß, absolut gesehen und damit auch relativ betrachtet, die Zahl der katholischen Studienanfänger, die das Fach Mathematik wählten, mit 2 367 die der evangelischen mit 2 337 (insgesamt 4 984) bedeutend übertrifft.

Offenbar hat sich aufs ganze gesehen ein erheblicher Strukturwandel in der Mentalität des katholischen Bevölkerungsteils vollzogen. Er ist nicht nur für die allgemeine Bildungswerbung aufgeschlossen gewesen, sondern hat auch seine frühere, nicht ungefährliche Vorliebe für die Geisteswissenschaften aufgegeben.

Auch die Bewußtseinslage der ehedem bildungsdistanzierten Bevölkerungsteile scheint sich geändert zu haben. Auf S. 92 und 93 der gleichen Veröffentlichung gibt das Statistische Bundesamt einen Überblick über die Studienanfänger nach Studiengebieten sowie nach beruflicher Stellung und Art der ausgeübten Tätigkeit des Vaters. Bekanntlich bietet die Einteilung der Berufstätigen nach Berufsgruppen erhebliche Schwierigkeiten. So ist bekannt, daß die Befragten bei der Angabe ihres Berufs dazu neigen, gelegentlich eine höhere Kategorie anzugeben, als es ihrer Be-

rufsausübung tatsächlich entspricht. Es muß damit gerechnet werden, daß es mehr Arbeiter gibt, als sich zu dieser Berufsgruppe zählen. Gleichwohl muß in unserer Analyse dieser Fehler vernachlässigt werden. Zählt man die Zahl der Studienanfänger, deren Väter Arbeiter und Bauern sind, zusammen, so ergibt sich die Zahl von 10 507, was von 66 108 Studienanfängern insgesamt 15,9 %, also rund 16 % bedeutet. Auch hier zeigt sich deutlich, daß der Anteil der Studienanfänger aus diesen gesellschaftlichen Gruppen erheblich angestiegen ist. Zählt man zu diesen ehedem bildungsdistanzierten Gruppen noch ein Drittel der Beamten des einfachen und mittleren Dienstes hinzu, dazu die Werkmeister, ein Drittel der als „sonstige Angestellte" Bezeichneten, ein Drittel der „Einzelhändler und Gastwirte", ein Fünftel der „selbständigen Handwerker" und ein Fünftel der „sonstigen Gewerbetreibenden", rundet man diese Zahl noch um ein Geringes auf, um den Anteil der „sonstigen Selbständigen", der „Mithelfenden im Familienbetrieb", derjenigen, die keine Berufsangabe oder überhaupt keine Angaben gemacht haben, und jener, die ohne Beruf sind, so ergibt sich aus diesen ehedem bildungsdistanzierten Kreisen eine Zahl von Studienanfängern, die rund 20 000 erreicht, mithin rund 30 % der Studienanfänger überhaupt ausmacht. Die Studienwerbung scheint also insgesamt und besonders unter dem katholischen Bevölkerungsteil erstaunliche Früchte getragen zu haben.

Nur nebenbei sei vermerkt, daß diese Verschiebung des Anteils unter den Studienanfängern zugunsten ehedem bildungsdistanzierter Gruppen sich im Rahmen des bestehenden Schulsystems abgespielt hat. Dies bestehende Schulsystem ist zu einem überwiegenden Teil immer noch das geschmähte, dreigliedrige, grundständige Schulwesen. Die diesem gegenüber oft so gepriesene Gesamtschule hat nur einen ganz geringen Anteil am Gesamterfolg.

Karl Erlinghagen SJ

Produktivvermögen für alle

Der politische Beirat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken zur Eigentumspolitik

Soll ein sozialer Fortschritt verwirklicht werden, dann hören wir immer zwei Einwendungen:

1. An dem, was ihr da vorschlagt, sind die Arbeitnehmer gar nicht interessiert. So hören wir es bezüglich der Mitbestimmung, so hören wir es bezüglich der Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand. Laßt ab von diesen Weltbeglückungsversuchen; die Menschen wollen gar nicht auf diese Weise beglückt sein.

2. Grundsätzlich *Ja;* im Prinzip sind wir ganz dafür, aber nicht *so*. Und man kann sich noch so viele verschiedene Mittel und Wege ausdenken; sie bleiben bei ihrem grundsätzlichen Ja und praktischen Nein. – Ob dann das prinzipielle Ja ehrlich gemeint ist oder bloß als Deckmantel dient für das jedem praktischen Vorschlag entgegengesetzte Nein, das ist eine andere Frage.

In der Erklärung des Beirats für politische Fragen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken vom 21. 6. 1972 geht es um das Eigentum oder die Vermögensbildung. Da sind sich alle darüber einig: die heutige Verteilung ist nicht in Ordnung; da muß etwas geschehen. Jedermann, jede Familie sollte über ein gewisses Vermögenspolster, wie man es heute so schön nennt, verfügen, um nicht genötigt zu sein, von der Hand in den Mund zu leben. Niemand hat etwas dagegen, daß die Sparguthaben breitester Kreise der Bevölkerung zunehmen; gegen *Geld*vermögen dieser Leute hat niemand etwas einzuwenden. Anders beim *Sach*vermögen. Da wird es ernst, da wird der Widerstand hart. Die Inhaber des Sachvermögens, ganz besonders des Produktivmittelvermögens, möchten es für sich behalten, auch seinen künftigen Zuwachs für sich reservieren. Gelingt ihnen dieses und können die anderen nur Geldvermögen bilden, Rentenansprüche erwerben und dergleichen mehr, dann kommen diese anderen, die

große Mehrheit unseres Volkes, nie zu Produktivvermögen. Diesen bisherigen „Naturschutzpark" der Allgemeinheit zu erschließen, das ist es aber doch, worum es geht. Darum legt auch die Erklärung *dar*auf das entscheidende Gewicht. Wer an Produktivmittelvermögen nicht interessiert ist, dem soll gewiß keines aufgedrängt werden; aber wir glauben, zu einer echt freiheitlichen Wirtschaft, in der nicht nur eine kleine Gruppe, sondern *alle* wirtschaftliche Freiheit genießen, dürfe Produktionsmittelbesitz nicht ausschließliches Vorrecht einer Minderheitsgruppe sein.

Befremdlicherweise will noch eine andere Gruppe die Arbeitnehmer nicht an Produktionsmittelbesitz heranlassen. Man hat Mühe, es zu glauben, aber es ist so: das sind einflußreiche Kreise in den wissenschaftlichen Stäben einiger (nicht aller) Gewerkschaften. Natürlich wollen sie nicht, was die erste Gruppe will; viel lieber würden sie diesen Leuten die Produktionsmittel *abnehmen*. Da das aber aus rechtlichen und tatsächlichen Gründen nicht geht, wollen sie das, was an Produktionsmittelvermögen ständig neu geschaffen wird, nicht, wie wir es wollen, denen zuführen, die bisher keinen Anteil daran haben, sondern in anonyme kollektive Fonds legen. Dabei verstehen sie sich selbst offenbar als die geborenen Repräsentanten der Arbeitnehmerschaft und daher ohne weiteres als dazu berufen, diese Mammutfonds zu verwalten und mit deren geballter Finanzmacht nicht nur Wirtschaftspolitik, sondern systemändernde Gesellschaftspolitik zu betreiben. Auch *dem* tritt die Erklärung entgegen. Sie betont:

1. Es geht darum, den einzelnen und ihren Familien zu Vermögen zu verhelfen, nicht Mammutgebilde von Kollektivfonds aufzubauen; anders ausgedrückt: wir erstreben *person*bezogenes Eigentum.

2. Dieses personbezogene Vermögen soll sich nicht erschöpfen in Geldvermögen, sondern soll mehr und mehr auch in Anteilen am Sachvermögen, auch nicht allein im Eigenheim oder in Wohnungseigentum, sondern in Beteiligung oder Beteiligungsrechten am produktiven Sachvermögen, am Produktionsmittelbesitz bestehen.

Um den *Sinn* einer Vermögenspolitik zu wahren, wie sie einer freiheitlichen Ordnung aller Lebensbereiche entspricht, müssen wir nach zwei Seiten kämpfen: gegen diejenigen, die mit Zähnen und Klauen ihre Position verteidigen und den Produktionsmittelbesitz für sich allein behalten wollen, und gegen diejenigen, denen die heutige Ballung des Eigentums an den Produktionsmitteln in den Händen einer kleinen gesellschaftlichen Minderheit nicht genügt und sie durch eine zweite Ballung in anonymen kollektiven Mammutfonds vervollständigen wollen, was zur Folge hätte, daß unsere Wirtschaft restlos vermachtet wäre und der persönlichen Initiative vollends die Luft ausgeht.

Oswald von Nell-Breuning SJ

Biologische Radikale des Menschen

„Während zahlreiche Forscher bereits mit der Zukunft des Menschengeschlechts befaßt sind . . ., wird hier lediglich nach der alten psychoanalytischen Methode der Inventarisierung verfahren", schreibt der Mainzer Medizinprofessor *Rudolf Bilz* im Vorwort des Bands, der 42 Aufsätze von 1943 bis 1969 versammelt[1]. Es geht Bilz, der sich auf Uexküll beruft und bei Freud gelernt hat, einmal um die „biologischen Radikale", also tiermenschliche Übereinstimmungen (wie Wahnerregung bei nächtlichem Aufgeschrecktwerden, die Verbindung von Macht und Gestank [„stinkreich"] oder die Verfemung des Außenseiters), sodann um die Reste der „prophetisch-schamanistischen Übergangsphase, die – mit den Augen des Psychiaters gesehen – wie eine Psychose anmutet". (Hierzu wäre freilich philosophisch-theologisch ebenso einiges anzumerken wie etwa zu dem Satz S. 83:

[1] Rudolf Bilz, Paläoanthropologie. Der neue Mensch in der Sicht einer Verhaltensforschung. Bd. 1. Frankfurt: Suhrkamp 1971. 532 S. Lw. 38,–.

„Allein schon aus Gründen einer Psycho-Hygiene muß sich der Mensch die Illusion der Freiheit bewahren.") Das Besondere ist die Verbindung von Medizin, Psychoanalyse und Verhaltensforschung; diese Perspektivenvielfalt verbietet griffige Formeln, wie sie aus den Popularisierungen geläufig sind, und läßt vieles in differenzierter Vieldeutigkeit stehen (nicht zuletzt die sogenannte Aggression, womit ja unterschiedlichste Verhaltensweisen und -antriebe bezeichnet werden). Grundbegriffe dieses Denkens sind Ursituation und urszenische Rolle. In psychophysischer Totalität folgt der Mensch in bestimmten Situationen einer sehr alten „Inszenierung": An die „Blick-Mensur" der Wölfe erinnert das Auge-in-Auge-Spiel schon der Kinder, und das Geschrei eines Starenschwarms hat sein Echo in der Kuckucks-Terz des Hu-hu einer Beeren sammelnden Wandergruppe. Die Fruchtbarkeit dieser Suche nach „identischen Exekutiven" zeigt sich im Detail, das hier kaum angedeutet werden kann. Es fehlt nicht an Wiederholungen, manches hätte sich straffen lassen, wirkungsvoller wäre auf jeden Fall eine systematische Darstellung in einheitlichem Duktus; andererseits entspricht gerade die vorliegende Gestalt der Aufsatzsammlung der hingegebenen Kleinarbeit ernster Forschung, für die das modische Schibboleth „Wissenschaft" noch nicht zur (Gesellschafts-) Spielmünze geworden ist.

Der Lebensernte eines einzelnen stehen die ersten beide Bände eines Gemeinschaftswerks gegenüber, das bezeichnenderweise durch die Initiative eines Arztes entstanden ist, der ihm nach seiner Emeritierung als Klinikdirektor an der Berliner Charité alle Energie widmete[2]. In seinem (postumen) eröffnenden Beitrag heißt es, die ständige Desintegration unseres Gesamtwissens könne nur durch fruchtbare Information und Kommunikation überbrückt werden. Information wird geboten: Grundlagen – Evolutionslehre – Verhaltensforschung – Humanmedizinische Aspekte sind die Hauptgliederungen der 18 von anerkannten Fachleuten verfaßten Beiträge überschrieben. Was leider fehlt, um es gleich zu sagen, ist die Kommunikation unter den Beiträgern (sehr schwer ist das allerdings, aber – wie etwa die Saeculum-Weltgeschichte zeigt – nicht unmöglich). Dies nicht zu dem utopischen und in bestimmter Hinsicht unwissenschaftlichen Ziel der Einmütigkeit in grundsätzlichen, methodischen oder Einzelfragen, sondern zu dem Ziel der Konfrontation statt des Nebeneinanderher. (Man liest z. B., der Mensch sei das einzige aufrechte Lebewesen, um wenig später zu finden, es gebe noch eine Reihe anderer, darunter das Känguruh – von dem Autor Nr. 1 doch wohl auch eine Kenntnis hat, also offenbar etwas anderes meint, oder?) Man erhält also eine Monographiensammlung berufener Forscher, mit ergänzenden Literaturangaben und einem Sachregister in jedem Band. (Würde ein Namensregister die Benutzbarkeit nicht noch erhöhen, z. B. bei wissenschaftshistorischen Fragen des Lesers?) Man wird informiert über die verschiedenen Zugangsweisen von der Kybernetik bis zur Morphologie, von der Biophysik bis zur Psychosomatik; man erfährt ausführlicher, was man aus der Presse knapp entnehmen konnte, z. B. wie viele und welche Wortzeichen die Schimpansin Washoe (1969) beherrscht. Mit einem Wort: ein dankenswertes Stück „studium generale". Als weitere Bände sind vorgesehen: Sozialanthropologie, Kulturanthropologie, Psychologische Anthropologie und Philosophische Anthropologie. Das Programm, von Gadamer eingangs formuliert, läßt sich vielleicht in das Schlagwort „Entdogmatisierung" zusammenfassen. Entdogmatisierung durch die Humanwissenschaften, Entdogmatisierung aber auch eben dieser und eines in ihrem Namen erhobenen unwidersprechlichen Führungsanspruchs. Positiv könnte man sagen: (im Sinn von Grenz- wie Verantwortungsbewußtsein) Humanisierung. *Jörg Splett*

[2] Neue Anthropologie. Hrsg. v. Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler. Bd. 1 und 2: Biologische Anthropologie. München, Stuttgart: dtv, Thieme 1972. XXXVII, 370 S., VII, 487 S. (dtv Wissenschaftliche Reihe.) Kart. je 12,80.

BESPRECHUNGEN

Kirche

MAIER, Hans: *Kirche und Gesellschaft.* München: Kösel 1972. 372 S. Paperb. 29,50.

Hans Maier, bayerischer Kultusminister und Ordinarius für Politikwissenschaft an der Münchener Universität, veröffentlicht in diesem Band 15 Aufsätze und Vorträge aus den letzten 10 Jahren zum Thema Kirche und Gesellschaft, genauer: über den Weg der Kirche seit den Revolutionen der Neuzeit und ihre Auseinandersetzung mit der modernen Demokratie und der Industriegesellschaft.

Maier sieht die Leistung der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert vor allem in der „dichten, hochorganisierten Repräsentation des Laienkatholizismus" (293). In weitgehender Unabhängigkeit vom kirchlichen Amt verteidigten sie die Freiheit der Kirche mit den Mitteln des Zusammenschlusses unter Berufung auf den Freiheits- und Gleichheitsgrundsatz der Verfassungen. In der katholischen Sozialbewegung leisteten sie einen wesentlichen Beitrag zur Beheimatung der Kirche in der modernen Industriegesellschaft. Die Schattenseiten dieser Entwicklung: Der deutsche Katholizismus entzog sich weithin der freien geistigen Auseinandersetzung, zog sich auf sich selbst und auf eine polemisch von der nationalen abgesetzte Sonderkultur zurück. Schwerer wiegt der „Ausfall gerade der spezifisch politischen Programmatik" (32), die Verengung der katholischen Laienbewegung auf den Bereich des Sozialen, die Vernachlässigung der inhaltlichen Qualitäten des Politischen, nämlich der Frage, „wie die Demokratie beschaffen sein müsse, damit sie die Güter der Freiheit und Menschenwürde wirksam sichert und nicht in ihr Gegenteil verfälscht" (99, 158).

Darin sieht Maier eine der vordringlichsten Aufgaben, die den Katholiken heute gestellt sind. Sie müssen lernen, „daß sie heute nicht nur für die Stellung der Kirche in der Demokratie verantwortlich sind, sondern wesentlich für die Demokratie selbst" (196). Diese Aufgabe werde jedoch nur ungenügend erfüllt. Der in Verbänden organisierte Katholizismus, „eine wesentliche, ja die eigentliche Voraussetzung" (268) des Wirkens der Kirche in der Öffentlichkeit, wird heute theologisch kaum mehr gestützt und ist selbst in einer Krise. Die Energien wenden sich vielmehr ins Innere der Kirche, vor allem mit der Forderung nach einer radikalen „Demokratisierung" der Kirche und ihrer Etablierung als Instrument der Gesellschaftskritik. Diese auf „modische Gesellschafts- und Geschichtstheorien" (325) gestützte „theologische Nachhut profaner Institutions-, Demokratie- und Parlamentskritik" (316) findet bei Maier keine Gnade. Der rein emanzipativ verstandene, abstrakte Demokratiebegriff, mit dem die Forderung nach Demokratisierung aller Gesellschaftsbereiche und damit auch der Kirche meist begründet wird, habe mit einem politischen Ordnungsbegriff von Demokratie kaum etwas zu tun, ja sei „ein im Kern totalitäres Prinzip" (308). Statt dessen plädiert Maier dafür, einzelne demokratische Formelemente wie das Rechtsstaatprinzip, die Gewaltengliederung oder die Mitwirkung der Laien „analog" zu übernehmen.

Das sind nur einige Hinweise auf die zentralen Thesen des Buchs. Hans Maiers Stärke ist, daß er von der Realität ausgeht und nicht von ideologischen Postulaten. Das gilt sowohl für die Bewertung der Geschichte des deutschen Katholizismus seit dem 19. Jahrhundert wie auch für die Analyse gegenwärtiger Tendenzen in Kirche und Gesellschaft. Vertreter „progressiver" Positionen werden deswegen nur schwer Zugang zu diesem Buch

finden. Doch sollten gerade sie sich mit ihm auseinandersetzen und nicht nur solche, die sich von Maiers Thesen bestätigt sehen.

W. Seibel SJ

KÖHLER, Oskar: *Bewußtseinsstörungen im Katholizismus.* Frankfurt: Knecht 1972. 268 S. Lw. 23,–.

Die Probleme, die zu Beginn dieses Jahrhunderts unter dem Schlagwort „Modernismus" diskutiert wurden, sind noch heute lebendig. Auch das Konzil hat keinen Schlußstrich unter die von der Reaktion auf den „Modernismus" geprägte kirchliche Epoche gezogen, konnte es auch gar nicht. Die Geschichte läßt sich weder durch Vergessen ungeschehen machen noch durch „Revisionen" „bewältigen". Die aktuellen Bemühungen, die Kirche aus ihrer Krise zu retten, leiden für Oskar Köhler „zu einem großen Teil an einer vergessenen Geschichte" (16). In seinem Buch versucht er, „Ursachen der Bewußseinsstörung im Katholizismus zu ermitteln". Er will einen Beitrag zur Heilung dieser Störung erbringen, indem er die Erinnerung wiederherstellt, „um aus ihr und mit ihr zu leben" (24).

Köhler stellt 13 Theologen vor, die in der Zeit des Modernismus eine Rolle spielten, neben „Modernisten" und „Reformkatholiken", wie sie damals hießen, auch einige von ihren Gegnern: neben Männern wie Döllinger, Hefele, Ehrhard, Hügel, Schell, Lagrange, Loisy, Kraus, Buonaiuti „Antimodernisten" wie Keppler, Pastor, Janssen und, nicht zuletzt, Pius X. Jedes Kapitel bringt eine Kurzbiographie, dann fingierte Briefe, Notizen oder Reden über das Schicksal der hier dargestellten Gestalt, schließlich eine Dokumentation von Texten aus der Zeit selbst.

Köhler beherrscht die Kunst, auf wenigen Seiten das Wesentliche darzustellen, die Personen und ihr Handeln dem Leser lebendig und verstehbar werden zu lassen. Als hervorragender Kenner der Epoche weiß er zu genau, daß Urteile in Schwarz-Weiß-Manier die Wirklichkeit verfehlen: man verstehe nichts, „wenn man alle ‚Fortschrittlichen' die Guten und alle ‚Konservativen' die Bösen nennt" (251). In den damaligen Auseinandersetzungen zwischen Theologen und dem kirchlichen Lehramt findet er Schuld auf beiden Seiten. Er betont, daß auch das Lehramt gewichtige Gründe auf seiner Seite hatte, wenn auch die Art und Weise des Vorgehens gegen die modernistischen Theologen heute wie damals zu verurteilen ist. Schließlich zeigt er, daß die „Modernisten" in ihrer Mehrzahl den Konflikt mit ihrer Kirche ernst nahmen, daß sie darunter litten und daß auch die Unterwerfung unter den Spruch des Lehramts Zeichen menschlicher Größe sein kann.

Das hat sich heute alles geändert. Kirchenkritik ist Mode geworden. Konflikte mit Papst oder Bischöfen sichern den Betroffenen Beifall und Publizität. Damals war die „öffentliche Meinung" in der Kirche antimodernistisch, heute ist sie kirchenkritisch, „fortschrittlich", aber wohl nicht weniger konformistisch. Auch von hier aus gesehen muß man Köhlers Beobachtung zustimmen, „daß zwar heute manche Probleme konkret anders liegen als damals, daß aber die allgemeine Problemlage die gleiche geblieben ist" (26).

W. Seibel SJ

Wirtschaft und Gesellschaft

WURM, Franz F.: *Wirtschaft und Gesellschaft heute.* Fakten und Tendenzen. Opladen: Leske 1972. 208 S. Kart. 16,80

Das ebenso ansprechende wie anregende Buch geht in vielen Stücken ungewohnte Wege. So bereitet es gleich von vornherein dem Leser eine Überraschung, indem es mit Ausführungen über „Die Bevölkerungsweise und deren Bestimmungsfaktoren" (13–26) beginnt – ein glänzender Einfall des Verfassers! Deutlicher kann er gar nicht ins Bewußtsein rücken, daß das Verständnis von „Wirtschaft und

Gesellschaft heute" sich nicht von den Dingen, von den objektiven Gegebenheiten, sondern an erster Stelle vom Menschen und seinem Verhalten, nicht zuletzt von seinem generativen Verhalten her erschließt. Von diesem Ansatz her ist es folgerichtig, den „Wirkursachen der Bevölkerungsbewegung" nachzugehen; in diesem Sinn werden die drei bekannten Typen des traditions-, des innen- und des außen-geleiteten Menschen als „Antriebskräfte der Bevölkerungsbewegung" (27–56) untersucht. Erst darauf folgen die „Stufen der wirtschaftlichen Entwicklung" (57 bis 85). Zwischen der industriellen Reife und dem „Zeitalter des Massenkonsums" (86–135) will Wurm eine „klare Zäsur" erkennen und glaubt sogar, sie für einzelne Länder zeitlich genau fixieren zu können, so für Deutschland und Frankreich zu Beginn der 1950er Jahre, für Japan kurz darauf. In diesem und dem folgenden Abschnitt „Sozialer Wandel als Folge und Ursache des Fortschritts" mit den Unterabschnitten „Das Gesetz der Expansion" (126–154), „Die gesellschaftliche Bedeutung der Arbeitsmotive" (155–167), „Die Verlagerung der Macht" (168–182) wird dem Leser in flüssiger, manchmal spritziger Sprache eine Fülle interessanter Informationen und kluger Gedanken dargeboten. Wohltuend berührt die ganz und gar nicht aufdringliche, vielmehr ganz ungezwungen einfließende *ethische* Haltung des Verfassers. Auch in Sachfragen kann ich ihm fast in allen Stükken aus Überzeugung zustimmen.

Nichtsdestoweniger einige kleine Anstände. – Das mehrfach angeführte Pauluswort lautet richtig: „Wer nicht arbeiten *will*, soll auch nicht essen" (2 Thess 3, 10). Auch ist nach dem Schriftwort nicht die Arbeit als solche von Gott verflucht (155). Zwar ist das menschliche Wirken („operari") nach dem Sündenfall mit Mühe und Last („labor") verbunden; nichtsdestoweniger bleibt es, wie auch Wurm sieht und klar zum Ausdruck bringt, der hohe Vorzug des Menschen, wirken, etwas leisten, vollbringen zu können und in diesem seinem Wirken sich selbst zu entfalten. – Daß die Arbeitslöhne (nur) im Gleichschritt mit der Produktivität der Arbeit steigen (115), ist weder notwendige noch hinreichende Bedingung „leistungsgerechter" Entlohnung; schade, daß Wurm dieses bedeutsame Thema nicht vertieft; er würde sich dabei gewiß selbst berichtigt haben. – So sehr die Lage der Menschen, deren einziger Besitz ihre Arbeitskraft ist, durch die soziale Rentenversicherung verbessert ist, möchte ich doch den kapitalisierten Wert des Rentenanspruchs (118) nicht in die Vermögensrechnung einbeziehen. Vermögen ist etwas, das vorhanden ist und das man denen, die nach uns kommen, hinterlassen kann; die Rentenansprüche legen umgekehrt der nachwachsenden Generation eine Last auf, müssen von ihr aufgebracht, d. h. *erarbeitet* werden. – Nach Thomas v. Aquin ist der gerechte Preis keineswegs, wie Wurm meint, „dem Marktgesetz entzogen" (159); ganz im Gegenteil hat nach ihm der Marktpreis die Vermutung für sich, der gerechte Preis zu sein, und ist die Knappheit („raritas") einer der klassischen Preisbestimmungsgründe; dagegen ist willkürliche Verknappung ein Verstoß gegen die Gerechtigkeit. – Wohlausgewogen ist Wurms Urteil über „Konvergenz der Entwicklung in Ost und West" (126). – Alles in allem ein sehr erfreuliches Büchlein, eine wirkliche Hilfe, um sich in der „Wirtschaft und Gesellschaft von heute" nicht nur zurechtzufinden, sondern auch recht zu verhalten.

O. v. Nell-Breuning SJ

BINDER, Paul: *Die Wirtschaft – materielle Grundlage unserer Existenz.* Eine Elementarkunde. Stuttgart: Seewald 1972. 428 S. Lw. 29,80.

Binder gehörte dem „Sachverständigenrat zur Beurteilung der gesamtwirtschaftlichen Lage" an und hatte in dieser Eigenschaft Gelegenheit, sich in der hohen Kunst zu üben, schwierige wirtschaftliche Zusammenhänge so durchsichtig darzustellen, daß auch nichtsachverständige Politiker sie verstehen und politische Entscheidungen darauf gründen konnten. Das kommt diesem Buch ersichtlich zustatten, wenngleich der Verfasser an einzelnen Stellen doch vergißt, daß er eine „Ele-

mentarkunde" (siehe Untertitel!) schreiben will und was er demgemäß seinen Lesern zumuten darf. Leider trifft das gerade auf ein Thema wie „Geld- und Kapitalströme" (347–351) zu, das gewiß viele Leser besonders anziehen, sich ihrem Verständnis aber kaum erschließen wird.

Da das Buch sich nicht an Fachkreise wendet, wäre es fehl am Platz, hier über strittige Fachfragen mit dem Verfasser zu rechten; auch über einzelne Ungenauigkeiten bezüglich der Rechtsform von Kapitalgesellschaften oder der Träger der Sozialversicherung kann der Leser unbedenklich hinweglesen. Entschieden aber ist der Behauptung zu widersprechen, „die Frage, ob es einen gerechten Preis gibt, (sei) zu verneinen" (45), wie auch der dafür gegebenen Begründung, „der Preis sei lediglich das Mittel, um Angebot und Nachfrage am Markt in Übereinstimmung zu bringen" (ebd.). Der Verfasser selbst weiß es besser! Er weiß, daß genau umgekehrt Angebot und Nachfrage den Preis bestimmen (also nicht von ihm in Übereinstimmung gebracht werden), und beschreibt sehr schön und überzeugend den störenden Einfluß von Marktmacht auf die Preisbildung. Von der stärkeren Marktpartei diktierte Preise verurteilen wir als „ungerecht"; dafür haben einwandfrei zustande gekommene, d. i. nicht durch Marktmacht verzerrte Preise die Rechtsvermutung für sich, „gerecht" zu sein.

Vom Unternehmer spricht Binder in zwei grundverschiedenen Bedeutungen, ohne dies dem Leser zu verdeutlichen. Einmal bezeichnet er als Unternehmer denjenigen, der das haftende Kapital für ein Unternehmen beistellt (91); das ist die antiquierte Vorstellung, die den Unternehmer zum bloßen Kapitalisten entwürdigt. An späterer Stelle heißt es dagegen sehr richtig, „Unternehmer zu sein (sei) eine Eigenschaft oder eine Funktion" (170), und wird dieser Unternehmer, der durchaus nicht zugleich mit Kapital am Unternehmen beteiligt zu sein braucht, und seine unternehmerische Funktion sehr schön und treffend beschrieben. Mit Rücksicht auf die in der Mitbestimmungsdiskussion herrschende Begriffsmengerei wäre es unbedingt geboten, dem Leser zu verdeutlichen, daß Eigentümerfunktion und Unternehmerfunktion zwar in einer Person zusammentreffen können, ja in einer primitiven Wirtschaft sogar meist zusammentreffen werden, jedoch grundverschiedene Dinge sind und sich um so weiter auseinander entwickeln, je höhere Qualitäten erfordert werden, um ein Unternehmen erfolgreich zu führen.

Ein wahres Kabinettstück ist der Abschnitt „Die Folgen der Industrialisierung" (203–205); in ihm wird das sonst nur latent vorhandene Ethos des Verfassers manifest. – Dem Buch sind viele interessierte Leser zu wünschen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Robinson, Joan: *Die Gesellschaft als Wirtschaftsgesellschaft.* Grundlagen und Entwicklung. München: Beck 1971. 128 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 82.) Kart. 9,80.

Joan Robinson ist eine ebenso scharfsinnige wie geistreiche Dame; sie schreibt mit dem spezifisch englischen, gelegentlich sarkastischen Humor; ihre männlichen Fachkollegen versteht sie mit überlegenem und doch liebenswürdigem Spott auf Irrtümer und andere Fehlleistungen aufmerksam zu machen. So tritt man an dieses Büchlein mit hohen Erwartungen heran, die jedoch nur zum Teil erfüllt werden. Wo sie auf ihrem Fachgebiet der Wirtschaftswissenschaft bleibt, ist das Büchlein zu lesen ein Genuß und zugleich für den Nichtfachmann, an den es sich wendet, lehrreich; wo sie auf Entwicklungsgeschichte und andere Gebiete übergreift, hat die Verfasserin nichts zu bieten. Immerhin enthält das Schlußkapitel „Wissenschaft und Moral" einige recht vernünftige und beherzigenswerte Bemerkungen. *O. v. Nell-Breuning SJ*

Damit wir morgen leben können. Innere Reformen – politische Antworten auf Mängel im Industriestaat. Hrsg. v. Hans Dieter Kloss. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1972. 159 S. Kart. 14,–.

Gegen Ende 1971 brachte die „Stuttgarter Zeitung" eine Folge von Aufsätzen zu Fragen

der inneren Reform. Der begrenzte Raum in der Zeitung nötigte zu Kürzungen; hier liegen die Aufsätze ungekürzt vor. Unter der Überschrift „Reformpolitik braucht eine zusammenhängende Analyse" sagt der Leiter dieses Unternehmens und jetzt Herausgeber des Bändchens H. D. Kloss, was er bezweckte: „einen zusammenhängenden Problemkatalog über jene Bereiche, in denen durch politische Entscheidungen Mängel (im Industriestaat; siehe Buchtitel) behoben werden müssen" (14); wohlverstanden keine Vollständigkeit, aber auch nicht zusammenhanglose Fetzen, kein Sammelsurium von Weltverbesserungsvorschlägen, sondern eine Grundlage, von der ausgehend man politische Entscheidungen treffen kann, die ein sinnvolles Ganzes bilden. Dem hohen, ihm gesteckten Ziel kommt das Bändchen erfreulich nahe.

O. v. Nell-Breuning SJ

Moraltheologie

Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Hrsg. v. Georg Teichtweier und Wilhelm Dreier. Würzburg: Echter 1971. 413 S. Lw. 39,–.

In der Moraltheologie ist das Bedürfnis nach Handbüchern im Augenblick sehr groß. So ist man dankbar, daß der Echter-Verlag in Fortsetzung anderer Sachbücher nun eines zur Moraltheologie herausbringt. Der Akzent liegt darin entsprechend der augenblicklichen Situation nicht auf Fragen der speziellen Ethik, die nur beispielhaft (Geschlechtlichkeit, Wohlstand, Politik, Friede) angeschnitten werden, sondern auf Grundfragen der Allgemeinen Moraltheologie (Erkenntnisquellen, Norm, Gewissen, Mitmenschlichkeit, Freiheit, Sünde). Da solche Grundthemen nur schwer gegeneinander abzugrenzen sind, finden sich eine Reihe von Überschneidungen, die allerdings insofern keine Wiederholungen sind, als sich Methode und Art der Darstellung bei den einzelnen Autoren zum Teil sehr stark unterscheiden. Solche Unterschiede ergeben sich nicht nur aus der individuellen Eigenart der Autoren, sondern teilweise auch aus ganz verschiedenen Ebenen der Reflexion und der Sprache. Die Moraltheologie ist gezwungen, philosophische und theologische Reflexion, aber auch Psychologie und andere empirische Wissenschaften einzubeziehen. Allerdings scheint sich hier eine Aufgabe zu stellen, die der vorliegende Band weithin offenläßt, nämlich die Vermittlung so verschiedenartiger Forschungsrichtungen. Wie sind etwa die dogmatischen Aussagen Scheffczyks mit den empirischen Darlegungen von Scholz oder Heinen in Beziehung zu bringen? Ebenso wäre wohl noch eindringlicher zu fragen, was die Erkenntnisse der Exegese, denen der vorliegende Band ebenfalls breiten Raum gibt, für die Methode und Inhaltlichkeit einer modernen Moraltheologie beitragen. Erst wenn diese Aufgaben mehr diskutiert und einer Lösung nähergebracht werden, wird wohl auch eine gewisse Annäherung zwischen den heute oft weit auseinanderliegenden Standpunkten der einzelnen Autoren in der Moraltheologie zu erreichen sein. So ist der Band von Teichtweier und Dreier trotz vieler wertvoller Beiträge eine Herausforderung, auf dem augenblicklichen Stand nicht stehenzubleiben.

H. Rotter SJ

Schmitz, Philipp: *Die Wirklichkeit fassen.* Zur „induktiven" Normenfassung einer „Neuen Moral". Frankfurt: Knecht 1972. VII, 127 S. (Frankfurter Theologische Studien. 8.) Kart. 21,–.

Die Diskussion um die Methodenfrage in der Moraltheologie ist noch kaum zu befriedigenden Ergebnissen gekommen. So greift man mit großem Interesse nach der Arbeit von Philipp Schmitz über die „induktive" Normenfindung der „New Morality", um zu sehen, was der anglo-amerikanische Raum hier beizutragen hat. Leider wird man eher enttäuscht sein. Während etwa die philosophische Ethik besonders in England sehr in-

teressante sprachanalytische Arbeiten vorlegt, bieten die hier behandelten Autoren J. Fletcher, H. Cox und J. A. T. Robinson kaum eine wissenschaftlich reflektierte Methodologie. Es dreht sich um Darlegungen, die vor allem von seelsorgerlichen Anliegen inspiriert sind. Sie messen der jeweils einmaligen Situation, einem unsakralen, politischen Denken und personalistischen Kategorien große Bedeutung bei, ohne diese Elemente aber in ein konsequentes System zu bringen. Im einzelnen wird viel Brauchbares und Interessantes gesagt; auch die Gesamttendenz entspricht sicher manchen Erfordernissen einer heutigen Moraltheologie. Aber der Mangel an methodischer Reflexion und wissenschaftlicher Durchführung läßt doch viele entscheidende Fragen offen.

Schmitz gibt durch die Verarbeitung einer umfangreichen, meist englischen Literatur und seine kritische Auseinandersetzung immerhin einen wertvollen Einblick in die angloamerikanische Moraltheologie. In einem kurzen Schlußkapitel zeichnet er selber noch einmal die systematischen Grundlinien der „Neuen Moral". *H. Rotter SJ*

Psychologie

FREUD, Anna: *Wege und Irrwege in der Kinderentwicklung.* Stuttgart: Klett 1968. 236 S. Lw. 20,–.

Anna Freud, Tochter Sigmund Freuds, legt in diesem Buch die Summe jener Erfahrungen und Erkenntnisse vor, die sie in fünfzehnjähriger Tätigkeit in der Hampstead Child-Therapy Clinic in London gewonnen hat. Ausgehend von der Geschichte der psychoanalytischen Psychologie der Kindheit diskutiert sie die Beziehungen zwischen Kinderanalyse und Erwachsenenanalyse. Nachdem sie aus der normalen Entwicklung des Kindes gültige Maßstäbe zur Beurteilung des kindlichen Verhaltens gewonnen hat, kommt sie zur pathologischen Kinderentwicklung und deren Therapie. Als Ziel der Analyse neurotischer Kinder benennt sie „die Befreiung, Bereicherung und ungestörte Fortentwicklung ihrer Persönlichkeit" (203). Die sehr differenzierenden Ausführungen (mittels der psychoanalytischen Theorie) gewinnen auf dem Hintergrund der heutigen „antiautoritären Erziehung" eine besondere Bedeutung; denn A. Freud arbeitet klar die Funktion der Sublimierung im Hinblick auf das Gelingen der Sozialisation heraus. Sie sagt: „Die Fähigkeit zu sublimieren ist eine unschätzbare Hilfe im Kampf um Erhaltung (oder Wiedererlangung) seelischer Gesundheit" (127). Damit aber plädiert sie für die Ablösung des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip, ja sie sieht die folgenden Zusammenhänge: „daß Lustprinzip und dissoziales oder asoziales Verhalten so eng zusammengehören wie Realitätsprinzip und gelungene Sozialisierung" (157). Das Buch von A. Freud macht viele Traktätchen über „antiautoritäre Erziehung" überflüssig, entlarvt manche moderne Erziehung als ein wissenschaftlich nicht verantwortbares Experiment und trägt wesentlich zur Klärung jener Probleme bei, die eine moderne Sozialisation mit sich bringt.

R. Bleistein SJ

HERZOG-DÜRCK, Johanna: *Die Arbeit der Seele.* Heilung als Erlebnis im psychotherapeutischen Prozeß. Hamburg: Furche 1972. 173 S. (Stundenbücher. 107.) Kart. 6,80.

Als Vertreterin einer personalen Psychotherapie (von C. G. Jung und F. Künkel herkommend) versteht J. Herzog-Dürck die Neurose als Protest „gegen den zunehmenden Substanzverlust der Gesellschaft" (14), der sich in einem existentiellen Unglücklichsein äußert. Um die schöpferische Selbstwerdung, in der Annahme der Grundbedingungen menschlichen Lebens (Zeit, Tod, Schuld, Geschlecht), einzuleiten, werden im therapeutischen Heilungsprozeß die transzendierenden Funktionen der Seele aktiviert: die Erinnerungskraft der Geschichtlichkeit, die Phantasie, das arbeitende Gewissen, die Kraft der

Liebe (74 f.). In Überwindung der Neurose in ihren vier Strukturen (schizoid, depressiv, zwangshaft, hysterisch) wird das Heilungserleben (180 ff.) als Aufbruch ins Menschliche, als Versöhnung mit dem Menschsein, als Erlaubnis zum Erfahren des Numinosen, als Reifung zur Wirklichkeit greifbar.

Der Autorin gelingt es, durch Fallbeispiele (Träume) und in einer sensibel-präzisen Sprache die Notsituation des leidenden Menschen, den sich leise anbahnenden Heilungsprozeß und das „Wunder" der Heilung miterleben zu lassen. Dabei wird auch klar, daß Glaube ein Ereignis von humaner Ganzheit sein muß und daß es eine je neue Aufgabe des Menschen ist, den christlichen Weg – über einen starren Dogmatismus und alle Angstdressuren hinaus – in Hoffnung zu suchen und zu finden. J. Herzog-Dürck begrüßt lebhaft, „daß eine wachsende Aufmerksamkeit der Kirche für die Anliegen der Psychotherapie sich anbahnt, wie auch andererseits das Verständnis der letzteren wächst für menschlich echte Seelsorge, die sich nicht mehr allein auf das opus operatum zu stützen gedenkt (8). Jeder, der wahrhaft dem Menschen dient, muß hoffen und wünschen, daß die Begegnung zwischen Psychotherapie und Seelsorge täglich besser gelingt.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

In einer kritischen Analyse befaßt sich Günter Rohrmoser, o. Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Münster und Honorarprofessor für Philosophie an der Universität Köln, mit den Prozessen, die die Grundlagen einer pluralistisch verfaßten Gesellschaft in Frage stellen und zunehmend auflösen. Die neue Erfahrung von dem tendenziell totalitären Charakter unserer sich emanzipativ verstehenden Gesellschaft führt zur Erkenntnis, daß „besseres Leben" und wahre Freiheit eine Verwandlung voraussetzen, die nur aus ethischen und religiösen Quellen kommen kann.

In Auseinandersetzung mit neueren Publikationen über marxistische Literaturtheorie untersucht Paul Konrad Kurz Geschichte und Probleme marxistischer Literaturbetrachtung.

Die „Jesus-Bewegung" umfaßt eine Vielzahl von Gruppen und Richtungen. Wenn man sie verstehen will, darf man nicht vorschnell gesellschaftskritische oder theologische Kategorien an sie herantragen. Bernhard Grom stellt den historischen Kontext dieser Bewegung dar und untersucht die psychohygienisch-therapeutische und religionspsychologische Dynamik der Erweckungspredigt und des Bekehrungserlebnisses. Bernhard Grom doziert religionspädagogische Psychologie an der Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät SJ und am Institut für Katechetik und Homiletik in München.

Bei den Berliner Filmfestspielen wurde im letzten Jahr erstmals neben dem offiziellen Wettbewerbsprogramm ein Kontrastprogramm, das „Internationale Forum des jungen Films", organisiert. In seinem Bericht über die diesjährigen Festspiele plädiert Franz Everschor, Redakteur in der Filmredaktion der ARD, für die Abschaffung des Wettbewerbs und für die Institutionalisierung des „Forums" als Festival.

Zehn Jahre „Aggiornamento"

Vor zehn Jahren begann das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Erneuerung der Kirche aus dem Geist des Evangeliums und im Blick auf ihre Aufgaben in unserer Zeit war sein Ziel. „Aggiornamento" hieß der Schlüsselbegriff: Das Konzil sollte die Kirche auf die Höhe des Tages bringen, sollte „mutig und furchtlos" in einem großen „Schritt nach vorn" „im Licht der modernen Forschungen und in der Sprache des heutigen Denkens" die Antwort auf die drängenden Fragen der Zeit suchen, wie es Johannes XXIII. in seiner programmatischen Eröffnungsansprache am 11. Oktober 1962 formulierte.

Solche Worte mußten damals Beifall finden. Eine große Mehrheit erwartete vom Konzil, daß es die Kirche aus der Unbeweglichkeit der letzten Jahrhunderte, aus dem selbstgewählten „Getto" herausführe und die notwendigen Reformen entschlossen in Angriff nehme. Das Konzil sollte einen Weg finden, so wurde damals gesagt, „von der geschlossenen zur offenen Kirche, vom rechtlichen zum lebendigen Sein, von der Verteidigung zum Dialog, vom starren Begriff zum geschichtlichen Fluß".

Haben sich die Erwartungen erfüllt? Als das Konzil im Dezember 1965 seine Arbeiten abschloß, hatte es ein umfassendes Erneuerungswerk in Gang gesetzt. Heute, zehn Jahre nach Konzilsbeginn, sind zahlreiche Reformen durchgeführt. In der Liturgie – das erste und als erstes abgeschlossene Thema des Konzils – hat sich die Landessprache durchgesetzt. Das Latein ist praktisch aus dem Gottesdienst verschwunden. Riten und Texte wurden knapper, verständlicher, durchsichtiger. Neben dem kirchlichen Amt entstanden auf allen Ebenen, vor allem in Pfarreien und Diözesen, Räte und Gremien, in denen sich Mitsprache und Mitverantwortung aller Gläubigen entfalten soll. Im Sinn der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" hat sich die Kirche zur Welt weit geöffnet. Das Klima in der Kirche ist freier geworden. Die „geschlossene", rein „rechtliche", in „starren Begriffen" denkende Kirche gehört – jedenfalls in der Praxis – der Vergangenheit an.

Die Bilanz ist jedoch nicht in allen Punkten positiv. Vielen Maßnahmen der Nachkonzilszeit blieb der Erfolg versagt. Die Liturgiereform konnte einen Rückgang des Gottesdienstbesuchs nicht verhindern. Ob sie ihn verschuldet hat, wie manche meinen, wurde bisher nicht untersucht. Die Bestrebungen, Mitsprache und Mitverantwortung zu institutionalisieren, haben noch kaum zu funktionsfähigen Formen geführt. Die Kompetenzen der verschiedenen Gremien und ihre Zuordnung zum Amt sind weithin unklar. Die Erfahrungen des modernen Rechts- und Verfassungsstaats wurden nur selten zur Kenntnis genommen. Die Akzente liegen zu einseitig auf Teilhabe der Laien an den Entscheidungen des kirchlichen Amts. Auf anderen, ebenso wichtigen Gebieten

wie Gewaltengliederung, Rechtsschutz, Verwaltungsgerichtsbarkeit ist praktisch noch nichts geschehen. Die vom Konzil gewünschte Dezentralisierung, die Stärkung der Bischofskonferenzen gegenüber der römischen Zentrale beschränkt sich bisher auf die wenigen Bereiche, für die vom Konzil selbst präzise Anordnungen vorliegen.

Allgemein hat die kirchliche Bindung nachgelassen. Die Öffnung zur Welt ließ alle Fragen, Probleme und Widersprüche der Welt in die Kirche einströmen. Der Einfluß des Amts in der Kirche schwindet zusehends. Weisungen, Mahnungen, Verbote oder Gebote verhallen meist ins Leere. Diese zunehmende Wirkungslosigkeit führte bisher eher zu einer Verunsicherung des kirchlichen Amts als zu Überlegungen, welches die Ursachen sind und wie sie beseitigt werden können. Die verhältnismäßig gefestigte Einheit von früher hat sich in einen fast schrankenlosen Pluralismus der Meinungen und Richtungen aufgelöst. Der vielbeschworene Dialog zwischen den Gruppen findet zumeist nicht statt. Wer meinte, Konflikte ließen sich in Zukunft auf diesem Weg austragen, sieht sich getäuscht. Die Spannungen sind eher schärfer geworden.

Symptome einer Krise? Oder Zeichen einer Epoche des Übergangs, des Wandels, des Wachstums? Niemand weiß es. Niemand konnte vor 10 Jahren ahnen, daß sich die Dinge so entwickeln würden. Damals war man optimistisch, voller Hoffnungen auf eine bessere Zukunft. Heute scheint sich Skepsis, Pessimismus, Resignation breitzumachen. Trägt das Konzil die Schuld an dieser Entwicklung, weil es nur bewährtes Altes abgeschafft, aber nichts lebensfähiges Neues an dessen Stelle gesetzt hat, wie viele meinen? Oder sind die Schwierigkeiten nur deswegen aufgetreten, weil man die Reformen zu spät, zu zaghaft, nicht konsequent und radikal genug durchgeführt hat? Auch diese Frage läßt sich im Grund nicht beantworten. Es hat wenig Sinn, darüber zu streiten. Entscheidend ist, wie sich alle Glieder der Kirche in der derzeitigen Situation verhalten und wie sie ihr begegnen.

Eines hat die Entwicklung gezeigt: Reformen von Gesetzen, Strukturen, Riten oder Normen allein genügen nicht, wenn eine geistige Erneuerung das Ziel ist. Sie können Hindernisse beseitigen, die das Zeugnis des Glaubens verdunkeln oder den Zugang zu ihm erschweren, vermögen Voraussetzungen zu schaffen, damit die Kirche das Wort Gottes glaubwürdiger, überzeugender verkünden kann. Wenn jedoch die Kraft des Glaubens in der Kirche nachläßt, nützen alle Reformen nichts.

Was heute nottut, ist die Besinnung auf die Mitte und den Grund des Glaubens, auf Jesus und sein Wort. Denn das Konzil sollte nicht nur das Äußere der Kirche reformieren, sondern, wie es ebenfalls in der Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. hieß, „die Einheit Christi mit seiner Kirche feierlich bestätigen", „die Ausbreitung der Wahrheit fördern" und „die Kräfte des Geistes stärken".

Wolfgang Seibel SJ

Walter Kern SJ

Tod Gottes und technisches Zeitalter

Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus

Der atheistische Golem

Die jüdisch-mystische Geheimlehre der Kabbala überliefert eine ziemlich phantastische Geschichte, die aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammt[1]. Der Prophet Jeremia studierte mit seinem Sohn Sira das noch erhaltene kurze, aber überaus rätselhafte Buch Jezira, das „Buch der Schöpfung“ [2], und sie studierten es drei Jahre lang. Dann gingen sie daran, aus den Buchstaben des Alphabets Worte zu kombinieren. Als sie die richtige Wortkombination gefunden hatten, da hatten sie (wie Gott einst durch sein Wort die Welt erschuf) – einen Menschen geschaffen. Auf seiner Stirne stand geschrieben: „Jahwe Elohim emeth – Gott der Herr ist treu“. Es war aber ein Messer in der Hand jenes neu erschaffenen Menschen, mit dem tilgte er den ersten Buchstaben Aleph von „emeth“ aus. Es blieb nur stehen: „Jahwe Elohim meth: Gott der Herr ist *tot*.“ Da zerriß Jeremia seine Kleider und sagte: „Warum löschst du das Aleph von ‚emeth‘ aus?“ Der neue Mensch antwortete: „Ich will dir ein Gleichnis erzählen. Ein Architekt baute viele Häuser und Städte, und niemand kam hinter das Geheimnis seiner Kunst und konnte es mit seinem Wissen und Können aufnehmen – bis ihn zwei Leute überredeten, sie seine Kunst zu lehren; und die wußten nun alles auf die richtige Weise. Da hatten sie nicht mehr nötig, ihm schön zu tun; sie zerstritten sich mit ihm, trennten sich von ihm und wurden Architekten wie er, nur daß sie alles, wofür er einen Taler nahm, für sechs Groschen machten. Als die Leute das merkten, hörten sie auf, den ersten Meister zu ehren, sie kamen zu seinen Schülern, ehrten *sie* und gaben ihnen Aufträge, wenn sie einen Bau brauchten. – So hat euch Gott nach seinem Bild, seiner Gestalt und Form erschaffen. Nun aber, wo ihr zwei, wie er, einen Menschen erschaffen habt, wird man sagen: ‚Es ist kein Gott in der Welt außer diesen beiden.‘“ – Also sprach der kabbalistische Homunculus des 13. Jahrhunderts.

Was wir durch Goethes „Faust“ – oder schon durch Paracelsus – als alchemistisch produzierten Homunculus kennen, das ist in der Kabbala der „Golem“. Die Grundidee der Sage vom Golem ist alt; sie kam seit dem 12. Jahrhundert auf im Kreis der deut-

[1] G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik (Zürich 1960) 234 f.; 209–259: „Die Vorstellung vom Golem“. Vgl. H. Thielicke, Der evangelische Glaube I (Tübingen 1968) 328–331.

[2] Es ist um 500 n. Chr. entstanden und vertritt die Schöpfungsmächtigkeit der Zahlen und Buchstaben.

schen und französischen Kabbalisten. Ihre spätere Gestalt faßt Jakob Grimm im Jahr 1808 so zusammen[3]:

„Die polnischen Juden machen nach gewissen gesprochenen Gebeten und gehaltenen Fasttagen die Gestalt eines Menschen aus Ton oder Leimen [Lehm], und wenn sie das wundertätige Schemhamphoras [den Gottesnamen] darüber sprechen, so muß er lebendig werden. Reden kann er zwar nicht, versteht aber ziemlich, was man spricht oder befiehlt. Sie heißen ihn Golem und brauchen ihn zu einem Aufwärter, allerlei Hausarbeit zu verrichten. Allein er darf nimmer aus dem Hause gehen. An seiner Stirn steht geschrieben *emeth* [Treue], er nimmt aber täglich zu und wird leicht größer und stärker als alle Hausgenossen, so klein er anfangs gewesen ist. Daher sie aus Furcht vor ihm den ersten Buchstaben auslöschen, so daß nichts bleibt als *meth* [er ist tot], worauf er zusammenfällt und wieder in Ton aufgelöst wird. Einem ist sein Golem aber einmal so hoch geworden und hat ihn aus Sorglosigkeit immer wachsen lassen, daß er ihm nicht mehr an die Stirn hat reichen können. Da hat er aus der großen Angst den Knecht geheißen, ihm die Stiefel auszuziehen, in der Meinung, daß er ihm beim Bücken an die Stirn reichen könne. Dies ist auch geschehen und der erste Buchstabe glücklich ausgetan worden, allein die ganze Leimlast fiel auf den Juden und erdrückte ihn."

In der einfacheren, ursprünglicheren Form der Sage ist der Roboter-Golem der sehr nützliche Arbeitsgehilfe des Menschen. Als solcher tritt der Golem allerdings noch nicht in ganz alter Tradition auf. Erst vom 15. oder 16. Jahrhundert an, als die Golemtheorie in die Volkslegende eingegangen war, findet sich diese Vorstellung. Und ab dem 17. Jahrhundert ist, zuerst in Polen, die Spätform der Sage bezeugt, die mit der alten Dienerfunktion des Golem dessen Gefährlichkeit für seine Umwelt verbindet[4].

Das hebräische Wort „Golem", das nur an einer Bibelstelle, in Psalm 139,16, vorkommt, bezeichnet zunächst das Ungestaltete, Formlose, die Materie; es steht im Mittelalter für den schon aus dem Lehm gebildeten, aber noch nicht von Gottes Hauch zum denkenden und sprechenden, eigentlich menschlichen Wesen beseelten Adam. Der auf diesem Stadium seiner Entstehung fixierte Adam besitzt, fast möchte man sagen, nur „objektiven", nicht subjektiven Geist: er ist insofern ein Bild der vom Menschen geschaffenen, sich selber weiter schaffenden Technik und ihrer Instrumente, der Maschinenwelt, eben der Roboter. Auch steckt die Tendenz im Golem, überhandzunehmen, übermächtig zu werden. Dem wird gewehrt durch die Wiederauflösung des Golem in den Ton, aus dem ihn der Mensch – wie der Gott der zweiten Schöpfungserzählung (Gen 2, 7) – geschaffen hatte. Geschieht das einmal nicht rechtzeitig, wird der Mensch mitzerstört. Ja, Zwi Aschkenasi erzählt um 1700 seinem Sohn Jakob Emden: er, der Rabbi, habe einen Menschen geschaffen, der ohne Sprache war und ihm als Knecht diente; der sei immer größer und stärker geworden, so daß er Angst bekam, „er könnte etwa die Welt zerstören"[5]! Pessimistische Science-fiction dämmert auf, wird die Golemgeschichte auf Weltdimension übertragen.

[3] G. Scholem (s. Anm. 1) 210 f.; vgl. 255 f.

[4] Scholem 253 ff.

[5] Laut der Autobiographie von J. Emden, Megillath Sepher (Warschau 1896) 4, ergänzt für den Grund der Angst durch Emdens Responsen II, Nr. 82; etwas anders in „Mithpachath Sepharim" (Altona 1769) Bl. 45 a; vgl. Scholem 256 mit Anm. 105 f.

Einmalig kühn ist die atheistische Spitze, die die Golemsage in unserem eingangs wiedergegebenen Text, einem dem Mischnalehrer Juda ben Bathyra zugeschriebenen Pseudepigraphon aus der Lanquedoc, erhielt. Frühere Kommentare zum Buch Jezira sahen darin, daß eingeweihte Fromme, zumal Abraham, der Vertraute Gottes, den Prozeß der Welterschaffung nachzuahmen und zu wiederholen vermochten, geradezu eine Demonstration der Größe *Gottes*[6]. Und zwei andere Versionen der Geschichte von dem durch Jeremia und Ben Sira geschaffenen Menschen halten sich durchaus und aufs entschiedenste diesseits der Tod-Gottes-Proklamation: sie lassen den Golem nur das Wort „emeth" auf der Stirn tragen, und wenn nun dessen erster Buchstabe ausgelöscht wird, so soll das verbleibende Wort „meth" und das dadurch über den Golem selbst (!) ausgesprochene Todesurteil nach dessen eigenem Willen bedeuten, daß *Gott allein* die Treue ist, bzw. – nach der zweiten Version[7] – daß der Golem sich *nicht* gegen Gott auflehnen oder zum Anlaß von Götzendienst werden solle. Allerdings kündigt sich in diesem – sozusagen durch das weltflüchtige Selbstopfer des Golem – abgewehrten Protest der vollzogene Protest unserer Geschichte, des mit Gott in Sachen Weltgestaltung konkurrierenden Golem, an! Wie unerhört das „Gott der Herr ist tot" auf der Stirn des Golem für die Chassidim, die jüdischen Frommen, des Mittelalters war, geht daraus hervor, daß eine Bearbeitung[8] der Geschichte um 1350, die den ganzen Passus ausschreibt, die entscheidende Veränderung wieder gestrichen und in den harmloseren nicht-atheistischen älteren Text („emeth" allein) zurückverwandelt hat.

Neuere Tod-Gottes-Parolen

Die singuläre Golem-Geschichte zu Beginn des 13. Jahrhunderts hat mehr als ein halbes Jahrtausend vorher auf seltsame Weise vorangezeigt, was – nach M. Heidegger u. a.[9] – zur Signatur unseres Zeitalters werden sollte: Das Wort *„Gott ist tot"*, das „der tolle Mensch" Nietzsches[10], mit brennender Laterne am hellichten Mittag auf dem Markt stürmend, verkündet. „Ich komme zu früh", ließ Nietzsche damals – 1881/82 – seinen Boten des Todes Gottes sagen, „ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert – es ist noch nicht bis zu den Ohren

[6] Ps.-Saadia (Ms. München 40, Bl. 77 a) sagt zum Schluß des „Buchs der Schöpfung": „Wie jemand seine Kraft vor den Leuten demonstriert, so tat Abraham und schuf Personen, um die Macht Gottes zu demonstrieren, der den Buchstaben (schöpferische) Kraft verliehen hat" (nach Scholem 282^{29}; vgl. ebd. 222–225, 229 f.).

[7] Schüler Judas des Frommen († 1217 in Regensburg) haben sie aufgezeichnet; vgl. Scholem 233 f.

[8] In dem kabbalistischen Buch Peli'ah: Scholem 284^{48}.

[9] Durch das Wort „Gott ist tot" wird nach M. Buber (Gottesfinsternis, 1957, 27) „die Endsituation des Zeitalters" bezeichnet, nach Jaspers (Vernunft und Existenz, 1960, 19) „der geschichtliche Tatbestand der Zeit", nach M. Heidegger (Einführung in die Metaphysik, 1953, 34; Holzwege, 1950, 248. 70) das Seinsschicksal der „Weltverdüsterung", das „durch den ‚Fehl Gottes' bestimmt" ist, der „Entgötterung".

[10] Fröhliche Wissenschaft III, § 125.

der Menschen gedrungen." Heute aber sei dieser Prozeß zu seinem Ziel gekommen; heute ist Atheismus nicht mehr eine unerhörte, sondern eine viel gehörte Kunde. Auch fragt man heute immer wieder der Vorgeschichte dieses Anti-Evangeliums nach, das sich selber doch als neue Frohbotschaft verstehen möchte. Nur wenige Jahre vor Nietzsches „Fröhlicher Wissenschaft" hatte *Philipp Mainländer*, ein Anhänger Schopenhauers, in „Philosophie der Erlösung" 1876 geschrieben: „Gott ist gestorben, und sein Tod ist das Leben der Welt", und er hatte das keineswegs, wie es möglich wäre, christlich verstanden, vielmehr als Bekenntnis des Atheismus. Die nächste Fundgrube bietet das Schrifttum der Linkshegelianer. *Bruno Bauer* z. B. schreibt in dem Pamphlet „Die Posaune des Jüngsten Gerichts . . ." (1841)[11]: „Gott ist tot für die Philosophie, und nur das Ich als Selbstbewußtsein . . . lebt, schafft, wirkt und ist alles." Unter den amerikanischen „Gott-ist-tot-Theologen" des letzten Jahrzehnts hat sich besonders Th. J. J. Altizer[12] auf *Hegel* berufen – eine philosophische Autorität, nicht wahr, von Weltformat. Und gewiß spricht Hegel mehrfach, in den Schlußsätzen der Schrift „Glauben und Wissen" von 1802, in der „Phänomenologie des Geistes" von 1807 und in den zwischen 1820 und 1831 in Berlin gehaltenen religionsphilosophischen Vorlesungen, vom Tod Gottes. Aber das wurde arg mißverstanden. Für Hegel ist der Tod Gottes, geschehen auf Golgatha im Sterben Jesu Christi, die religiöse Chiffre für *ein* philosophisches Moment im Zu-sich-selbst-Kommen des Geistes, für das Moment der Entgegensetzung, Entäußerung, Selbstentfremdung des Geistes. Auf den Kreuzestod folgt die Auferstehung, die ihrerseits das Vorstellungsbild für die Welt-Versöhnung des Geistes ist. Nicht umsonst zitiert Hegel ein lutherisches Kirchenlied, in dem das „Gott selbst ist tot" gestanden hatte, bis man es als anstößig empfand und durch „Gott's Sohn ist tot" ersetzte. Hegel also ist, so sehr er unter dem Eindruck des Säkularisierungsprozesses des modernen Bewußtseins stand[13], kein Kirchenvater des heutigen Atheismus[14]. Ein echtes, nur weniger rühmliches Stück in dessen Ahnengalerie liefert der Marquis *de Sade*, der in der „Histoire de Juliette"[15] (1797) eine höchst emanzipierte Dame, für die Christus „ein toter Gott" ist, ausrufen läßt: „Idio-

[11] Ed. Leipzig 1841, 77. Und Heinrich Heine (WW ed. Meyer VII 409): „Es sind in Deutschland die Theologen, die dem lieben Gott ein Ende machen – on n'est jamais trahi que par les siens (man wird immer nur durch seine eigenen Leute verraten)."

[12] . . . daß Gott tot sei. Versuch eines christlichen Atheismus (Zürich 1968).

[13] H. Heine (WW, ed. Walzel X 173) erzählt von einem abendlichen Besuch bei Hegel, dieser habe, am Fenster stehend, die Sterne – beliebtes Zeugnis der Schöpfergröße Gottes – höchst despektierlich mit „nur ein leuchtender Aussatz am Himmel" abgetan.

[14] Höchstens könnte man mit L. Feuerbach (WW, ed. Bolin-Jodl-Saß II 277) sagen, daß von Hegel „die Negation Gottes, der Atheismus, zu einer objektiven Bestimmung Gottes gemacht – Gott als ein Prozeß und als ein Moment dieses Prozesses der Atheismus bestimmt" wird. Aber am Ende des göttlichen Prozesses steht doch wieder „der aus seiner Negation sich wiederherstellende Gott", und dieser könnte nur etwa, solange er im Übergangsmoment seiner Selbstentäußerung befangen bleibt, „ein atheistischer Gott" scheinen.

[15] Hollande 1797, Bd. III, 282. Vgl. M. Horkheimer – Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (Frankfurt 1969) 88–127 („Juliette oder Aufklärung und Moral").

tische Christen, was wollt ihr denn mit eurem toten Gott machen?" Gerade angesichts des ziemlich spärlichen Befunds, den die Vorgeschichte der Nietzscheschen „Gott-ist-tot"-Proklamation bietet, erscheint unsere Golemgeschichte aus dem 13. Jahrhundert als bestürzende Vorwegnahme. Aber das ist nicht alles.

Die Versuchung des Homo technicus

Das Erstaunlichste ist die technokratische Begründung jener Erzählung für den Tod Gottes. Der Welt-Architekt Gott wird von den menschlichen Architekten verabschiedet, die ihm die Kunst vollauf abgeschaut haben. Wie unser Golem, so spricht oder empfindet auch der „homo faber" am Ende des 20. Jahrhunderts, der prometheische Mensch zukunftsorientierter Funktionalität, der mitten in der durch Automation und Kybernetik realisierten zweiten industriellen Revolution steht. Er vermag zwar noch nicht – im Retortenexperiment, nicht durch Buchstabenalchemie –, seinesgleichen, den künstlichen Menschen, zu schaffen. Nicht als ob das zu fürchten wäre; nicht als ob die Frage „Gibt es Gott?" gar davon abhinge, ob man in den nächsten hundert oder zweihundert Jahren eine lebende Zelle synthetisieren kann[16] – oder auch einen ganzen Menschen. Schon der Mensch, der die ungeheuren Kräfte der Atome entbindet, den Erbcode von Lebewesen entziffert, in den Weltraum vorstößt, Meeresströmungen und Sonnenstrahlung energetisch zu nutzen beginnt, ist gebannt von den ungeahnten Zukunftsmöglichkeiten seines Schaffens, dessen, was seines Kopfes und seiner Hände Werk ist. Es handelt sich nicht um müßige Unternehmungen, es geht um das Überlebenkönnen der rasant wachsenden Menschheit. Nur wenn er die heraufziehende technische Welteinheitszivilisation meistert, wird der Mensch weiterbestehen. Man mag es verständlich finden, daß der Techniker – im weitesten Sinn –, der auf seine Zukunftsprobleme fixiert ist, der von der Not-Wendigkeit unabsehbarer Aufgaben getrieben wird und den das Bewußtsein seiner eigenen Kreativität erfüllt, nicht Zeit, nicht Kraft, nicht Lust hat, zurückzuschauen zu dem Gott, der am Anfang seiner, dieses Gottes, *ersten* Schöpfung steht. Das Interesse an Gott schwindet unter dem Leistungsdruck und Selbstgefühl einer technisch-industriellen Epoche. Die höchst einzigartige Situation des einstigen Golem ist die weltweite Normalsituation des heutigen Menschen geworden.

Bevor weitere atmosphärische Faktoren namhaft gemacht werden, die zur Deutung gegenwärtiger Atheismen beitragen können, sei noch auf einen anderen Zug der kabbalistischen Homunculus-Geschichte hingewiesen: darauf nämlich, wie seltsam leicht (durch Auslöschen eines Buchstabens) der Übergang konstruiert wird von dem biblischen Bekenntnis „Gott ist treu" zu der in der europäisch-westlichen Geistesgeschichte

[16] Wie (laut FAZ v. 2. 6. 1971) der Atomphysiker Paul Dirac auf einer Lindauer Nobelpreisträger-Tagung meinte.

hier erstmals[17] lautwerdenden atheistischen Aussage „Gott ist tot". Bei einiger forscher Gedankenmanipulation schlägt das biblische Bekenntnis zum Schöpfergott in die Rühmung des gott-los selber seine Welt und sein Leben regierenden Menschen um. Und daran sei, ungeschützt-provokant, die Frage geknüpft, ob an solchem abrupten Umbruch, wie er auch heutige a-theistische Theologumena charakterisiert, nicht der Ausfall einer Grunddimension des biblischen Gottesglaubens Schuld trägt: der Ausfall des Theismus[18].

Andere Faktoren im Gegenwartsatheismus

Kehren wir jedoch zunächst zu unserer höchst rudimentären Faktorenanalyse der Gegenwartsatheismen zurück. Man kann etwa Formen eines aus Erkenntnisgründen *argumentierenden* Atheismus von den Erscheinungsweisen eines aus Erlebnis-, Erfahrungsgründen *postulierten* Atheismus unterscheiden. In der bisher anvisierten atheistischen Zukunftsfixierung des Homo faber kreuzten sich die theoretischen und die praktischen Momente.

1. *Doktrinär interpretierter Weltbildumbruch*

Ein theoretisch-doktrinäres Argumentationsmodell stellt der Säkularisationsatheismus dar. Sein kulturgeschichtlicher Hintergrund: die Emanzipation der modernen Wissenschaften aus theologisch-philosophischer Bevormundung. Das Bewußtsein für die methodische Autonomie der Wissenschaften wie auch der übrigen Kultur- und Lebensbereiche des Menschen entwickelt und verschärft sich. Die Welt wird zu einem einzigen, zugleich allseits offenen Funktionszusammenhang. Der empirische Forscher fragt von einem bedingten Phänomen nach dessen ihrerseits bedingten Bedingung und so indefinit-endlos weiter. Die metaphysischen Größen sind aus diesem Bedingungsnetz exiliert; sie verlieren für ein verwissenschaftlichtes Zeitalter alle reale Relevanz, sie werden gewichtlos, auf null reduziert. Der Umbruch vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild kann die seither anhaltende Tendenz verdeutlichen. Im mythischen Dreistockwerkssystem des Kosmos hatte alles, was existiert, seinen angestammten Platz – zuoberst Gott im dritten, neunten oder wievielten Himmel über den 27 oder 55 Gestirnsphären.

Entmythologisiert die nachkopernikanische Astronomie das durch und durch homogene Weltall, in dem es nun keine privilegierten Grundstoffe (keine „Quintessenz") und Raumzonen mehr gibt, dann wird, mit den Engeln und Dämonen, auch und zumal Gott *ortlos* und eben deshalb, *nach der* notabene anachronistischen *Voraussetzung des*

[17] Ein, in seiner Tragweite diskutabler, Vorklang: der Tod des großen Pan, von dem Plutarch erzählt (de defens. orac. 17; vgl. H. J. Rose, Griechische Mythologie, München 1955, 166).

[18] Vgl. zur heutigen Kritik am Theismus: W. Kern, A-theistisches Christentum?, in: E. Coreth – J. B. Lotz, Atheismus kritisch betrachtet (München 1971) 143–171.

alten Weltbilds (daß, was existiert, auch lokalisiert sei), auch *inexistent*. Eine solche Kurzschlüsse zeugende Interferenz von altem und neuem Weltbild scheint mir heute noch nachzugeistern in Bischof John A. T. Robinsons hurtiger Identifizierung (in „Honest to God") von mythischer, buchstäblich-räumlich über-irdischer Gottes*vorstellung* und metaphysischem Gottes*gedanken*. Dabei bleibt dann allerdings der Theismus auf der Strecke. In einem Vorgang, der logisch unhaltbar, psychologisch jedoch einigermaßen verständlich ist, wird der legitime methodische Atheismus der empirischen Wissenschaften illegitimerweise verabsolutiert zu einem doktrinären, dogmatischen Atheismus philosophisch-weltanschaulicher Art[19]. Der Vulgärmaterialismus der Gelehrten des französischen 18. und deutschen 19. Jahrhunderts ist inzwischen in breiteste Bewußtseinsschichten gesickert; er feierte jüngst einige fröhliche Urständ in J. Monods Bestseller „Zufall und Notwendigkeit".

2. *Agnostische Sprachtheorie*

Bei schärfer ausgeprägtem Methodenbewußtsein, das sich die dogmatische Negation in metaphysicis verbietet, tritt an deren Stelle die *agnostische Skepsis*, die prinzipielle Urteilsenthaltung. Der *Positivismus*, der sich zum Spektrum heutiger vor allem sprachtheoretisch orientierter Neopositivismen ausfächert, hat diese Position zur selber ideologischen Antiideologie ausgebildet. Die strenge Autonomie der Wissenschaften wird umfunktioniert zur kargen Autarkie auch des *Menschen*, der die Wissenschaft treibt. Wird die, selber letztlich nicht ausweisbare, Forderung empirischer Verifikation, wonach, was wahr sein soll, sich experimentell bewahrheiten muß, auf alle und jede Erkenntnis angewandt, so kann nichts Metempirisches, Metaphysisches mehr *gewußt* werden; es kann nur noch irrational „geglaubt" werden. (Wird die Verifikation durch eine den Sachverhalt stets nur provisorisch und approximativ einkreisende Falsifikation, etwa im Sinn von Hans Albert[20], ersetzt, ändert sich nichts Wesentliches an unserem Befund.) Heutige *Sprachanalyse* versucht die vermeintliche Unmöglichkeit, sinnvoll von Gott zu sprechen, systematisch zu untermauern. Es genügt nicht, „Gott" bloß als Namen einzuführen. Der Sinngehalt des Wortes jedoch läßt sich nicht direkt aufzeigen, wie dies ursprünglich bei Bezeichnungen wie „Haus" oder „hellblau" oder „Jähzorn" geschieht; auch würde der Gebrauch des Wortes „Gott" als Prädikator, als bloßer Allgemeinbegriff das theistisch oder christlich Gemeinte in eine heidnisch-polytheistische Sinnrichtung verkehren; „Gott" wäre adäquat von vielen Göttern aussagbar. So bleibe nur der sogenannte synsemantische Wortgebrauch übrig, z. B. in einer Redeweise wie „Leben in Gott". Legt man, nach einem Vorschlag von Friedrich Kambartel, das ethische Axiom zugrunde: „Das objektiv vernünftige Handeln zielt auf das für alle gute Handeln aller", dann läßt sich „Leben in Gott" folgendermaßen bestimmen: „Leben im Vertrauen auf den hinreichenden guten Willen der anderen,

[19] Vgl. „Christliche Genealogie des modernen Atheismus?", in dieser Zschr. 185 (1970) 289–299.

[20] Traktat über kritische Vernunft (Tübingen 1969); auch: Plädoyer für kritischen Rationalismus (München 1971).

an den notwendigen gemeinsamen Bestrebungen um ein vernünftiges Leben mitzuwirken", „im Vertrauen auf die Erlangung des Friedens". „Gott" wird zum Interpretament des „objektiv vernünftigen Lebens", der glückenden Mitmenschlichkeit.

3. *Das Theodizeeproblem*

Neben die theoretischen (empirisch-wissenschaftlichen, positivistisch-sprachanalytischen . . .) Begründungsmomente heutiger Atheismen treten *existentiell-praktische* Erlebnis- und Erfahrungsgründe, die die Problematik bedrückend anschärfen. Im neuzeitlichen Europa hat das Erdbeben von Lissabon im Jahr 1755, das Voltaire und Kant zur Stellungnahme herausforderte, dem Optimismus des Barock und der frühen Aufklärung den Todesstoß versetzt, mitsamt seinen kuriosen teleologischen Gottesbeweisen (so noch 1753, zwei Jahre vor Lissabon, bei Abraham Kyburtz aus der prästabilierten Harmonie der Schweizer Milch- und Käseproduktion . . .). Das *Theodizeeproblem*, das Leibniz höchst zufriedenstellend gelöst zu haben meinte, ist, nach einem Wort von Georg Büchner, der „Fels des Atheismus" geblieben. In der Literatur findet sich heute zumeist der Verweis auf das Geschehen von Auschwitz, das nach 1945 nicht mehr zu denken erlaube, was man zuvor von Gott gedacht habe. Und man wagt kaum, dem Namen Auschwitz andere wie Hiroshima oder Katyn an die Seite zu stellen – oder Vietnam oder, vielleicht, Ostpakistan (jetzt Bangla Desh) – weil die Nennung dieser Beschwörungschiffren als ein Alibi erscheinen könnte. Wie früher Dostojewski, so stieß sich in unserer Gegenwart Albert Camus am Leiden der Kinder: „Ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden."[21] Der Refrain Satans in „J . . ." (= Job) von Mac Leish lautet: „Wenn Gott Gott ist, dann ist er nicht gut; wenn Gott gut ist, dann ist er nicht Gott." William Hamilton und andere Gott-ist-tot-Theologen wiederholen diesen Refrain in ihren Werken. Er besagt, etwas verschlüsselter, was schon Epikur (um 300 v. Chr.) und der christliche Schriftsteller Laktanz (um 200 n. Chr.) deutlicher artikulierten: daß ein Gott, der ineins allmächtig *und* unendlich gut ist, das Übel in der Welt ausschließen konnte *und* mußte. So scheint letzten Endes angesichts der Weltsituation als einzige Rechtfertigung Gottes (das bedeutet Theodizee) der Umstand zu bleiben: daß er nicht existiert.

4. *Postulatorische Religionskritik*

Der Protest gegen Gott, der von der Erfahrung aller möglichen und nur allzu wirklichen Heillosigkeit dieser Welt ausgelöst wird, bleibt nicht bei der Negation stehen. Sein eigentlicher, in die Zukunft drängender Motor ist nicht das Nein zu Gott, sondern das Ja zum Menschen. Den *humanistischen* Atheismen, die heute vorherrschen[22], geht

[21] Die Pest, Bad Sulz o. J. (1949) 208 f.

[22] Soweit es sich nämlich um *erklärten*, zu sich stehenden Atheismus handelt: daneben gibt es zumal im Westen einen weit verbreiteten, durch die faktische Lebenseinstellung unreflex *praktizierten* Atheismus, der, kaum greifbar, um so verheerender grassiert.

es nicht um – pseudonaturwissenschaftliche – Gründe dafür, daß Gott nicht existieren *könne:* er *darf* nicht existieren; um des Menschen willen wird seine Nichtexistenz gefordert. Deshalb spricht man seit Max Scheler, auf den dieser Ausdruck zurückgeht, auch von postulatorischem Atheismus. Ihm gilt hier unser Interesse. Die soeben skizzierte Faktorenanalyse steckte das Umfeld für ihn ab; manche dieser bisher beschriebenen Momente anderer Atheismen sind in den humanistischen Atheismus, der selber in verschiedenen Schattierungen auftritt, eingegangen.

Humanistischer Atheismus vor Feuerbach

Die Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts haben den Menschen neu entdeckt, der sich der Vormundschaft der Autoritäten und Traditionen entwachsen fühlte. Man griff kühner aus nach der Welt, erforschte ihre Kontinente. Das Zeitalter der Erfindungen begann. Vom Menschen selber konnte man nicht groß genug denken. Einen Mikro*theos* – nicht mehr Mikrokosmos nur – hatte ihn schon Nikolaus von Cues genannt; aber *klein* war dieser Gott gar nicht. Nicht nur Herkules, dessen Kraft und Mut unglaubliche Taten verrichtete, war die neue Symbolgestalt: in dem Rebellen Prometheus, der den Göttern das Feuer raubte, um es der Menschenwelt zu bringen, fand das Lebensgefühl unbändiger Schaffenslust sein Vorbild. (Noch in die Doktorarbeit des jungen Karl Marx[23] ist – 1841 – das Rühmen des Prometheus – als „der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender" – gedrungen.) Und auch Sisyphos, der unentwegt der Götterstrafe und der Verzweiflung trotzt, kommt in den Blick (nicht erst 1950 in Albert Camus' „Der Mythos von Sisyphos"). *Erasmus von Rotterdam*[24] deutet die biblische Geschichte vom Brudermörder Kain um: der aus der überkommenen Gemeinschaft Ausgestoßene, von Gott und Menschen Verlassene muß sich selber neue Lebensmöglichkeit erobern: „Wir haben für ein Gärtchen (= das Paradies) die weite Welt erlangt", und „es gibt nichts, was nicht menschliche Energie überwinden könnte"!

Viel grundsätzlicher noch wird der deutsche Idealismus (um 1790 bis 1830) mit einer Lehre der Bibel verfahren: Der Sündenfall der ersten Menschen wird von *Fichte, Schelling* und *Hegel,* im wesentlichen ähnlich, verstanden als der Durchbruch des Menschen zu seiner zivilisatorischen, kulturschaffenden Tätigkeit. Der Mensch, der im Ungehorsam gegen den Schöpfer-Gott sich auf sich selber stellt, er beginnt sein Leben und seine Welt erfinderisch, selbst-schöpferisch zu meistern. Der Mensch wird dadurch

[23] WW, ed. Lieber-Furth I 22.

[24] Opus espistolarum, ed. Oxonii 1906–1958, I 113; vgl. R. Padberg, Personaler Humanismus. Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam ... (Paderborn 1964) 69–73, Zitate 71. J. Huizinga (Erasmus, Basel ^{4}1951, 40) spricht von einer Vereinigung von Genesis und Prometheussage in dieser Legende des Erasmus.

erst selbstbewußter, hellwacher Mensch. Der Garten Eden, schlaraffenländisch vorgestellt, ist nur für – die Tiere in ihrer Dumpfheit. Der Mensch ist vertrieben aus dem Paradies der „träumenden Unschuld" (P. Tillich). Solche Schriftinterpretation schließt offensichtlich einige rebellische Potenz ein. Dennoch lag Atheismus, gar kämpferisch-protestierender Art, den großen Philosophen fern (obwohl Fichte sich 1798 in einen „Atheismusstreit" verwickeln ließ).

Hat der Renaissance-Humanist kirchliche Bindungen abgestreift, so richtet die Aufklärung vor allem in Frankreich ihre scharfe Kritik gegen das Christentum und die Religion überhaupt. *Jean Jacques Rousseau*[25] spricht aus, was im Bewußtsein vieler Gleichgesinnter brodelt: „Das Christentum predigt nichts als Sklaverei und Abhängigkeit. Die wahren Christen sind dazu gemacht, Sklaven zu sein. Sie wissen es und sträuben sich nicht dagegen." Hier ist das Christentum der antihumane Gegner – bald wird es der Gottesglaube selber sein. *Pierre Joseph Proudhon,* einer der – von Marx so genannten – Sozialutopisten, der eine „Philosophie des Elends" (1846) schrieb, wurde von der miserablen Lage des entstehenden Industrieproletariats zu seinem Protest gedrängt: Gott ist *das Böse,* das den Menschen der eigenen Schöpferkraft (!) und Voraussicht beraubt. Es ist deshalb „die erste Pflicht jedes intelligenten und freien Menschen, sich den Gottesgedanken unablässig aus Kopf und Gewissen zu schlagen"[26]. Das Nein zu Gott scheint die einzige Ausbruchsmöglichkeit (oder deren Voraussetzung) heraus aus dem Pessimismus der vorgefundenen Situation, die sich ständig verschärft. Der Glaube an einen Schöpfergott, an dessen Vorsehung und Weltregiment, an den universalen und definitiven Jenseitsausgleich für alle Diesseitsmisere – dieser Glaube ist, passiv und quietistisch, an allem oder doch dem meisten schuld, was an Unmenschlichem in der Menschheitsgeschichte getan und geduldet wurde. Die Religion: das Beruhigungs-, Beschwichtigungsmittel, das den zu Recht aufbegehrenden, getretenen Menschen niederhält. Von hier aus ist es nur ein Schritt zu Marx.

Die Linkshegelianer haben insgesamt halbe oder ganze Schritte auf einen postulatorischen Atheismus hin gemacht. Mit ihnen kommt nun doch die Philosophie Hegels ins ernste Spiel; ihre Mehrdeutigkeit wurde von dem revolutionär-systemkritisch gesinnten Teil seiner Schüler einseitig gekappt und zu Religions- und Gesellschaftskritik geschärft, während manche Rechtshegelianer sie etwas zu naiv christlich-orthodox und staatsbejahend auszulegen suchten. In *Bruno Bauer*[27] z. B., ursprünglich der Orthodoxesten einer, überschlug sich die atheistische Kritik: „Ich beweise, daß die Religion die Hölle der Menschenfeindlichkeit, Gott der Profoß dieser Hölle ist." Und *Heinrich Heine*[28], der sich dann später wieder eines anderen besann, 1844:

[25] Du contrat social, 4. Buch, 8. Kapitel.

[26] Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère, 8. Kapitel.

[27] In einem Brief vom 8. 2. 1843 an den Verlager J. Fröbel, dem er seine Schrift „Das entdeckte Christentum" anbietet. In dem beschlagnahmten Erstdruck steht S. 10: „Die vollendete Religion ist das vollendete Unglück der Welt." (Nach E. Barnikol, in: Zschr. f. Kirchengesch. 46, 1928, 1–34, 5. 7.)

[28] Deutschland. Ein Wintermärchen, Kaput I.

Ein neues Lied, ein besseres Lied,
o Freunde, will ich euch dichten:
Wir wollen hier auf Erden schon
das Himmelreich errichten!

Ja, Zuckererbsen für jedermann,
sobald die Schoten platzen!
Den Himmel überlassen wir
den Engeln und den Spatzen.

Rückblick und Vorblick

Heines Spottlied ist die leichtgeschürzte spätgeborene Schwester der von technokratischen Vorahnungen getragenen Tod-Gottes-Vision des Golem aus dem 13. Jahrhundert. Dieser unerbittlich nüchternen Ankündigung gegenüber nehmen sich die entsprechenden Proklamationen, die seit der Aufklärungszeit datieren, trotz ihrer aggressiveren Tonart fast harmloser, befangener aus, als ob sie vor der Unerhörtheit, mit der sie dem 19. Jahrhundert in die Ohren klingen, selber erschrecken würden. Erst die neuesten Schübe industrieller Revolution in unserer Gegenwart scheinen den Boden aufgebrochen zu haben für ein volleres Verständnis der Absetzung des Weltarchitekten Gott durch den einstigen und künftigen Architekten Homo oder Homunculus. Das Umfeld für einen postulatorischen Atheismus um des die Welt gestaltenden Menschen willen wird durch mehrere Faktoren der modernen Bewußtseinsbildung und der weithin negativ geprägten Welterfahrung des heutigen Menschen umschrieben. Im Geflecht dieser Faktoren des Gegenwartsatheismus sind dessen wohl charakteristischste humanistische Erscheinungsformen zu situieren. Die unmittelbare Vorgeschichte des humanistischen Atheismus, die zum prometheischen Lebensgefühl der Renaissance zurückweist, führt zur Schwelle des erstmals maßgeblich von Ludwig Feuerbach geforderten „Anthropotheismus". Neben das von ihm entwickelte und von Karl Marx übernommene Modell eines Atheismus der kollektiven Weltveränderung, der keinen den Menschen einschränkenden Konkurrenten zuläßt, wird der von Friedrich Nietzsche inaugurierte und vom französischen Existenzialismus propagierte Atheismus der absolut freien Selbstentfaltung des menschlichen Individuums treten.

Werner Hoffmann

Kafka und die jüdische Mystik

Als Kafka nach seinem Besuch bei Professor Pick in Prag am 4. September 1917 sich nicht länger darüber täuschen konnte, daß sein Bluthusten ein Symptom der Tuberkulose war, empfand er das Bedürfnis, sich von Familie, Büro und Freunden abzusetzen und das Leben, das er bis dahin geführt hatte, aus der Vogelschau zu betrachten. Bis dahin hatte er das Schreiben als Rechtfertigung seiner, wie es ihm schien, im übrigen verfehlten Existenz aufgefaßt. Nun genügte ihm diese Rechtfertigung nicht mehr. Sowie er am 12. September Urlaub genommen hatte und zu seiner Schwester Ottla nach Zürau übergesiedelt war, versuchte er, etwas nachzuholen, was er bisher versäumt hatte: seinem Leben das Fundament eines Glaubens zu geben, mochte es auch noch so brüchig und lückenhaft sein wie die chinesische Mauer in seiner Erzählung aus dem Frühjahr 1917.

Das Ergebnis seiner Zürauer Meditationen sind die Aphorismen und Fragmente des dritten und vierten Oktavhefts. Wenn man das Weltbild, das sich aus diesen Notizen ergibt und das durch Äußerungen in Briefen und Tagebüchern bestätigt und ergänzt wird, im ganzen betrachtet, so kann man nur dem Urteil Kafkas beistimmen, daß sich aus allem, was er geschrieben habe, leicht eine neue Geheimlehre, eine Kabbala, hätte entwickeln können. „Ansätze dazu bestehen. Allerdings ein wie unbegreifliches Genie wird hier verlangt, das neu seine Wurzeln in die alten Jahrhunderte treibt oder die alten Jahrhunderte neu erschafft und mit all dem sich nicht ausgibt, sondern jetzt erst sich auszugeben beginnt“ (Tagebücher, 398 f.)[1].

Zum mindesten auf Grund seiner Reflexionen in Oktavheften, Briefen und Tagebüchern, wenn nicht auf Grund seiner Dichtungen, kann man von Kafka als einem Erneuerer der jüdischen Mystik, aus dem skeptischen Geist der Gegenwart heraus, sprechen, obwohl es paradox klingt. In der Kafka-Literatur ist gelegentlich von der Einwirkung der jüdischen Mystik auf sein Denken die Rede gewesen[2], wenn auch zu-

[1] Die Werke Kafkas werden nach der bei S. Fischer, Frankfurt, erschienenen Gesamtausgabe zitiert, die Aphorismen nach der Numerierung in: Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, S. 39–54.

[2] Vgl. z. B. W. Rabi, Kafka et la néo-Kabbale, in: La table ronde, H. 123, März 1958, 116–128; J. Urzidil, Franz Kafka, Novelist and Mystic, in: Menorah Journal 31 (1943) 273–283; K. Weinberg, Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos (Bern 1963); auch H. Politzer, Franz Kafka, der Künstler (Frankfurt 1965) 269 f., bezieht sich bei der Interpretation der Parabel „Vor dem Gesetz“ auf die Merkaba-Mystik.

meist nur andeutungsweise, in Form allgemeiner Behauptungen. Wir wollen versuchen, diesen Zusammenhängen gründlicher nachzugehn.

Die erste Frage, die sich dabei ergibt: ob und wie der Verfasser der Aphorismen einen Weg zu den schwer zugänglichen Texten der jüdischen Mystiker gefunden hat, läßt sich nicht eindeutig beantworten. Wahrscheinlich hat Kafka das Gedankengut der Kabbala in der Darstellung zeitgenössischer Religionshistoriker kennengelernt. Er besaß in seiner Handbibliothek die – allerdings in ihrer Stellungnahme zu den Mystikern recht kritische – „Volkstümliche Geschichte der Juden" in drei Bänden von H. Grätz (laut Liste in einer Ausgabe des Jahrs 1923; aber in den Tagebüchern [94] heißt es unter dem Datum 1. November 1911: „Heute ‚Geschichte des Judentums' von Grätz gierig und glücklich zu lesen angefangen"), M. Friedländers Buch „Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu" (Berlin 1905), Sammlungen jüdischer Mythen und Sagen von Alexander Eliasberg, Micha Josef bin Gorion u. a., Walter Köhlers Arbeit über die Gnosis usw.[3] Ob er über diese Sekundärliteratur hinaus zu den Quellen vorgedrungen ist, steht nicht fest. In einem Brief an Max Brod bittet er den Freund um eins der kabbalistischen Werke in hebräischer Sprache, mit denen sich Brod zu dieser Zeit beschäftigt (Briefe 303, 299).

Vielleicht sollte man allerdings nicht so sehr von der Einwirkung der jüdischen Mystik auf Kafka sprechen als von seiner Fähigkeit zu intuitivem mystischem Denken, das in einer eigentümlichen Bildersprache seinen Niederschlag findet. Er spricht ja auch selbst in der oben zitierten Tagebuchstelle nicht nur von Wiederbelebung alten Gedankenguts, sondern von Neuschöpfung im Geist der Vorgänger. In diesem Sinn wollen wir unsere Untersuchung daraufhin anlegen, Gedankenparallelen, nicht nur Abhängigkeiten festzustellen. Da dem Literaturhistoriker die philologischen und historischen Voraussetzungen für das Studium der Kabbala fehlen, müssen wir uns damit begnügen, die jüdischen Mystiker nach den zusammenfassenden Darstellungen Gershom Scholems, Professor an der Hebrew University in Jerusalem, zu zitieren, vor allem nach folgenden grundlegenden Werken: „Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen" (Frankfurt 1967), „Zur Kabbala und ihrer Symbolik" (Zürich 1960) und „Von der mystischen Gestalt der Gottheit" (Zürich 1962).

Das Unzerstörbare

Kafka beginnt den Versuch, seinem Leben eine Ordnung und ein Ziel zu geben, mit der Feststellung, daß er keinerlei Hilfsmittel zur Orientierung besitzt. Die Religionen kümmern in unserer Zeit nur mehr dahin, und er selbst hat nicht den mindesten Anteil an dem schwindenden Glauben. „Ich habe von den Erfordernissen des Lebens gar nichts mitgebracht, so viel ich weiß, sonder nur die allgemeine menschliche

[3] K. Wagenbach, Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend (Bern 1958) 251–263.

Schwäche. Mit dieser ... habe ich das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, ... kräftig aufgenommen. An dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen, hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang" (Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande, 120 f.). Da die überlieferten Glaubenswahrheiten endgültig absterben, hätte eine neue Religion Raum zur Entfaltung.

Wie Descartes, der an allem, an Sinneswahrnehmungen und Vernunftschlüssen, zweifelt, schließlich das zweifelnde Ich als Ausgangspunkt für eine neue Erkenntnislehre annimmt, so findet auch Kafka das Prinzip einer metaphysischen Neuorientierung in sich selbst: „Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich" (Hochzeitsvorbereitungen, 90). Dieses Unzerstörbare ist nach Aphorismus 70/71 allen Menschen gemeinsam, „daher die beispiellos untrennbare Verbindung der Menschen". Wer es fertigbringt, aus dem Seelengrund heraus zu leben, der ihn mit seinen Mitmenschen verbindet, statt an dem allgemeinen Machtkampf teilzunehmen, ist darum der Bruder der Nächsten und Fernsten: „Wer der Welt entsagt, muß alle Menschen lieben, denn er entsagt auch ihrer Welt. Er beginnt daher, das wahre menschliche Wesen zu ahnen, das nicht anders als geliebt werden kann, vorausgesetzt, daß man ihm ebenbürtig ist" (Aphorismus 60).

Das Unzerstörbare heißt in der Bildersprache Kafkas das Feuer im Menschen. Aber Feuer und Licht sind zugleich die einzigen Bilder, die das Göttliche andeuten. Das Unzerstörbare ist also das Göttliche im Menschen, das Gott ebenso anzieht, wie es sich von Gott angezogen fühlt. „Vor dem Betreten des Allerheiligsten mußt du die Schuhe ausziehen, aber nicht nur die Schuhe, sondern alles, Reisekleid und Gepäck, und darunter die Nacktheit und alles, was unter der Nacktheit ist, und alles, was sich unter dieser verbirgt, und dann den Kern und den Kern des Kerns, dann das übrige und dann den Rest und dann noch den Schein des unvergänglichen Feuers. Erst das Feuer selbst wird vom Allerheiligsten aufgesogen und läßt sich von ihm aufsaugen, keines von beiden kann dem widerstehen" (Hochzeitsvorbereitungen, 104 f.). Mit seinem Unzerstörbaren, dem Funken in seinem Innersten, auf dem sein Dasein beruht, gehört der Mensch dem ewigen Sein, dem göttlichen Feuer an. Das sagt Aphorismus 46: „Das Wort ‚sein' bedeutet im Deutschen beides: Dasein und Ihmgehören."

Brausendes Nichts – Deus absconditus

Das Wort Gott kommt bei Kafka kaum vor. In einigen Aphorismen und Fragmenten, auf die wir noch zurückkommen werden, spricht er von dem Herrn, in anderen vom Himmel. „Der Himmel ist stumm, nur dem Stummen Widerhall" (Hochzeitsvorbereitungen, 91). Nur dem Menschen, der nicht fragt, antwortet Gott. In einer frühen

Tagebuchnotiz ist von ihm als dem Nichts die Rede: Am 4. Dezember 1913 bekennt Kafka, daß sich alles in ihm dagegen auflehnt, jetzt schon zu sterben, da er es im Leben zu nichts gebracht habe und Sterben jetzt nichts anderes für ihn wäre, „als ein Nichts dem Nichts hinzugeben ... und nicht nur einem leeren Nichts, sondern einem brausenden Nichts, dessen Nichtigkeit nur in seiner Unfaßbarkeit besteht" (Tagebücher, 241). Das Bild dieses Gottes wird bei Kafka ausgespart, da es das menschliche Fassungsvermögen übersteigt; sein Name wird nicht genannt, da Denken und Sprache keinen Begriff und kein Wort für ihn formen können. Daß der Mensch bei dem Versuch, eine Gotteserfahrung, das Erlebnis einer Annäherung an Gott, anderen mitzuteilen, unwillkürlich immer wieder (außer auf das Feuersymbol) auf Lichtwahrnehmungen zurückkommt, ist nur eine Bestätigung dafür, wie unzulänglich seine Ausdrucksmittel sind. In der Parabel „Vor dem Gesetz" ahnt der Mann vom Lande kurz vor seinem Tod etwas von der überwältigenden Größe des Gesetzes- und Gerichtsherrn, der im Allerheiligsten thront: er erkennt „im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Tür des Gesetzes bricht" (Erzählungen, 159).

Kafkas Gott ist der verborgene Gott der jüdischen Mystik, der gestaltlos und unerkennbar in der Tiefe seines eigenen Wesens ruht, das absolute Sein, der Namenlose, der nach Isaak dem Blinden weder in der Bibel noch im Talmud vorkommt; er wird von dem wirkenden, persönlichen Schöpfer-Gott unterschieden, der eins mit ihm ist und doch völlig anders. Der Deus absconditus west „in den Tiefen seines Nichts" nach den Kabbalisten des dreizehnten Jahrhunderts, er „verharrt im Schweigen und trägt das All", wie es Eleasar aus Worms, einer der deutschen Chassidim, ausdrückt. Er offenbart sich nicht im Wort, sondern im Kabod, der Glorie, dem großen Glanz, mit dem sich der Mensch verbinden kann.

Dieser Gott, der reiner Geist, unendlich und unfaßbar ist, wohnt zugleich im Innersten des Menschen, in seinem Seelengrund. In dem „Einheitsgesang", einer Hymne aus dem Kreis Judas des Chassid, heißt es: „Alles ist in dir und du bist in allem; du umgibst das All und erfüllst das All; als das All entstand, warst du im All, bevor das All entstand, warst du das All."

Aus dieser Immanenz Gottes, die nur für die menschliche Logik seiner absoluten Transzendenz widerspricht, erklärt sich die tiefe Verbundenheit aller Menschen miteinander, von der Cordovero spricht: „In jedem steckt auch ein Stück von seinem Nächsten. Wer also sündigt, verletzt nicht nur sein Selbst, sondern auch jenen Teil seines Selbst, der seinem Nächsten zugehört."

Was Kafka das Unzerstörbare nennt, entspricht dem reinen geistigen Selbst bei Abraham Abulafia, und der Vorgang, den der Aphorismus vom Betreten des Allerheiligsten wiedergibt, ist die ekstatische Gotteserfahrung, bei der die Seele sich von allen irdischen Bindungen befreit, damit das göttliche Leben in sie einbrechen kann[4].

[4] Gershom Scholem, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen (Frankfurt 1967) 13, 14, 120 f., 118, 306, 155, 148–151.

Unsere gesetzlose Zeit

Die älteste jüdische Mystik, die nach der Vision des göttlichen Thronwagens, der „Merkaba", im ersten Kapitel des Propheten Hesekiel „Merkaba-Mystik" genannt wird, meditiert nicht über den Deus absconditus, sondern über den wirkenden Gott und sucht sein Bild visionär zu erfassen: die überwältigende Erscheinung des Allmächtigen auf seinem himmlischen Thron in der höchsten der Hallen, die die Seele bei ihrem Aufstieg ins Jenseits passieren muß – die Torwächter erlauben ihr den Zutritt, wenn sie ihnen das entsprechende Siegel vorweist, d. h. einen geheimen Namen nennt[5]. Die Merkaba-Mystik wirkt bei Kafka nur in der Vorstellung der Säle im Haus des Gesetzes und der Türhüter nach, die Unbefugten den Eintritt verwehren. Von der Vision der Herrlichkeit des Herrn im siebenten Saal ist nur der Abglanz eines fernen Lichts geblieben.

Zu dem wirkenden, persönlichen Gott, der sich den Patriarchen und Propheten seines Volks offenbart hat, dem Gott seiner Väter, hat Kafka nicht den Weg gefunden. Er ist nicht wie die jüdischen Mystiker in der Glaubenstradition verwurzelt, die sich durchaus mit dem Hang zu persönlicher Frömmigkeit vereinen läßt. Nachdem er als Heranwachsender der Tora und den jüdischen Riten mit der Skepsis des Westjuden gegenübergestanden hat, gelangt er erst spät zu der theoretischen Würdigung des „formgebenden Gesetzes", von dem in den Gesprächen mit Janouch die Rede ist[6]. „Die Religionen verlieren sich wie die Menschen", schreibt er am Ende des vierten Oktavhefts (Hochzeitsvorbereitungen, 131). Und wie wir aus seinem Selbstbekenntnis in demselben Heft wissen, hat er an dem geringen Positiven seiner Zeit keinen ererbten Anteil. Er muß versuchen, sich aus eigener Kraft auf ein Ziel auszurichten und sich einen Weg durch das Leben zu ertasten. Nach Isaak Luria gibt es Zeiten, in denen sich Gott aus der Welt zurückzieht, und Zeiten, in denen er wieder hervortritt – eine Art himmlischer Ebbe und Flut oder göttlichen Ein- und Ausatmens, in denen richtende Gewalt – Ursprung des Bösen – oder Liebe – Quelle des Guten – überwiegt[7]. Für Kafka war die Epoche, in der er lebte, eine Zeit radikaler Ebbe: „Das Volk der Bibel ist die Zusammenfassung der Individuen durch ein Gesetz. Die Massen von heute widersetzen sich aber jeder Zusammenfassung. Sie streben auseinander auf Grund der inneren Gesetzlosigkeit. Das ist die Triebkraft ihrer rastlosen Bewegung. Die Massen hasten, laufen, gehen im Sturmschritt durch die Zeit. Wohin? Von wo kommen sie? Niemand weiß es. Je mehr sie marschieren, um so weniger erreichen sie ein Ziel. Nutzlos verbrauchen sie ihre Kräfte. Sie denken, daß sie gehen. Dabei stürzen sie – auf der Stelle marschierend – nur ins Leere ... Der Mensch hat hier seine Heimat verloren."[8]

[5] Ebd. 54.
[6] G. Janouch, Gespräche mit Kafka (Frankfurt 1961) 116–118.
[7] G. Scholem, a. a. O. 289.
[8] G. Janouch, a. a. O. 117 f.

Geblieben war ihm freilich die Sehnsucht nach einer Geborgenheit in Gott, nach dem, was in der Sprache der polnischen Chassidim Debekuth heißt: „die beständige Gemeinschaft mit Gott“ [9]. Im Jahr 1913 schrieb er an seine Braut: „Wie ist Deine Frömmigkeit? Du gehst in den Tempel; aber in letzter Zeit bist Du wohl nicht hingegangen. Und was hält Dich, der Gedanke an das Judentum oder an Gott? Fühlst Du – was die Hauptsache ist – ununterbrochene Beziehungen zwischen Dir und einer beruhigend fernen, womöglich unendlichen Höhe oder Tiefe? Wer das immer fühlt, der muß nicht wie ein verlorener Hund herumlaufen und bittend aber stumm herumschaun, der muß nicht das Verlangen haben, in das Grab zu schlüpfen, als sei es ein warmer Schlafsack und das Leben eine kalte Winternacht, der muß nicht, wenn er die Treppen in sein Bureau hinaufgeht, zu sehen glauben, daß er gleichzeitig von oben, flimmernd im unsichern Licht, sich drehend in der Eile der Bewegung, kopfschüttelnd vor Ungeduld, durch das ganze Treppenhaus hinunterfällt“ (Briefe an Felice, 289).

Was ihn selbst „gehalten“ hat, war (trotz einiger gegenteiliger kritischer Äußerungen) das Judentum, die Verbindung mit dem jüdischen Volkstum: Literatur, Legenden, Lieder und Theater, wobei zur Literatur für ihn auch die Bibel zählte [10]. Chassidische Geschichten sind für ihn „das einzige Jüdische, in welchem ich mich, unabhängig von meiner Verfassung, gleich und immer zuhause fühle, in alles andere werde ich nur hineingeweht und ein anderer Luftzug bringt mich wieder fort“ (Briefe, 173).

Paradies und Sündenfall

Nur in einer Hinsicht, die von wesentlicher Bedeutung für die Frage nach dem Woher und Wohin der Menschheit ist, hat er an der Überlieferung festgehalten und sie in einem Sinn gedeutet, der von der jüdischen Mystik inspiriert ist: in seiner Auffassung von Paradies und Sündenfall. „Manchmal glaube ich, ich verstehe den Sündenfall wie kein Mensch sonst“, schreibt er an Milena (199).

Am Anfang der Menschheitsentwicklung steht für ihn nach Aphorismus 84 der Mensch, der geschaffen wurde, um im Paradies zu leben, im Schatten des Lebensbaums und im Geist seiner Wahrheit, die nach einem Aphorismus des vierten Oktavhefts die Wahrheit des Ruhenden ist, ein Stand der Unschuld, die nichts von Gut und Böse weiß: „Es gibt für uns zweierlei Wahrheit, so wie sie dargestellt wird durch den Baum der Erkenntnis und den Baum des Lebens. Die Wahrheit des Tätigen und die Wahr-

[9] G. Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit (Zürich 1962) 121.

[10] Vgl. die Erwähnungen einzelner biblischer Bücher und Gestalten wie Abraham, Jakob, Isaak, Jeremias: Tagebücher, 179, 362, 484; Briefe, 333; Briefe an Felice, 605, wo er sogar die Bibel, die gerade neben ihm liegt, dreimal aufschlägt, um einen Trostspruch zu suchen.

heit des Ruhenden. In der ersten teilt sich das Gute vom Bösen, die zweite ist nichts anderen als das Gute selbst, sie weiß weder vom Guten noch vom Bösen" (Hochzeitsvorbereitungen, 109). Nachdem durch die Schlange in der Seele des paradiesischen Menschen der Ehrgeiz erweckt worden war, Gott gleich zu werden, und er vom Baum der Erkenntnis gegessen hatte, stand er außerhalb der Einheit alles Seins in Gott und verlor das ewige Leben: „Gott sagte, daß Adam am Tage, da er vom Baume der Erkenntnis essen werde, sterben müsse. Nach Gott sollte die augenblickliche Folge des Essens vom Baume der Erkenntnis der Tod sein, nach der Schlange (wenigstens konnte man sie dahin verstehn) die göttliche Gleichwerdung. Beides war in ähnlicher Weise unrichtig. Die Menschen starben nicht, sondern wurden sterblich, sie wurden nicht Gott gleich, aber erhielten eine unentbehrliche Fähigkeit, es zu werden. Beides war auch in ähnlicher Weise richtig. Nicht der Mensch starb, aber der paradiesische Mensch, sie wurden nicht Gott, aber das göttliche Erkennen" (Hochzeitvorbereitungen, 101 f.).

Die Folge des Sündenfalls war die Austreibung des Menschen aus dem Paradies, die mildeste der drei Strafmöglichkeiten, denn die zweite wäre „Zerstörung des Paradieses, die dritte – und diese wäre die schrecklichste Strafe gewesen – Absperrung des ewigen Lebens und unveränderte Belassung alles anderen" (Hochzeitsvorbereitungen, 105). Danach ist trotz Adams Fall und Verbannung das Paradies erhalten geblieben und der Weg zum ewigen Leben steht weiterhin offen. Ja, aller Logik zum Trotz ist der Mensch zugleich im Paradies geblieben und aus ihm vertrieben worden; denn da er geschaffen war, im Paradies zu leben, hatte er ein ewiges Heimatrecht auf den Garten Eden: „Wenn das, was im Paradies zerstört worden sein soll, zerstörbar war, dann war es nicht entscheidend; war es aber unzerstörbar, dann leben wir in einem falschen Glauben" (Aphorismus 74).

Wir führen demnach seit dem Sündenfall eine Doppelexistenz: als gottgeschaffene Wesen in der Ewigkeit und als gefallene Kreaturen in der Zeit. Oder wie es sich uns darstellt: Adams Fall wiederholt sich unaufhörlich in uns, so daß wir stets von neuem aus der Ewigkeit in die Zeitlichkeit abstürzen. „Die Vertreibung aus dem Paradies ist in ihrem Hauptteil ewig: Es ist also zwar die Vertreibung aus dem Paradies endgültig, das Leben in der Welt unausweichlich, die Ewigkeit des Vorgangs aber (oder zeitlich ausgedrückt: die ewige Wiederholung des Vorgangs) macht es trotzdem möglich, daß wir nicht nur dauernd im Paradiese bleiben könnten, sondern tatsächlich dort dauernd sind, ob wir es wissen oder nicht" (Aphorismus 64/65).

Der Mensch, Erdenbewohner und Himmelsbürger

Daß wir nichts von unserm Leben im Paradies wissen, liegt daran, daß unser Unzerstörbares, unser Seelengrund, dem Bewußtsein unzugänglich ist. Das einzige, dem in uns wahres Sein zukommt, bleibt damit unsrer Beobachtung für immer verschlossen:

„Der Beobachter kann in die Seele nicht eindringen, wohl aber gibt es einen Randstrich, an dem er sich mit ihr berührt. Die Erkenntnis dieser Berührung ist, daß auch die Seele von sich selbst nichts weiß. Sie muß also unbekannt bleiben. Das wäre nur dann traurig, wenn es etwas anderes außer der Seele gäbe, aber es gibt nichts anderes" (Hochzeitsvorbereitungen, 93). Über das reine Sein sind keine wahren Urteile möglich, nur mehr oder weniger irrtümliche Aussagen: „Das, was man ist, kann man nicht ausdrücken, denn dieses ist man eben" (ebd. 343). Erkenntnis hat die Spaltung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt zur Voraussetzung, die dem reinen Sein unvollziehbar ist, da ihm das Medium rationalen Bewußtseins fehlt[11].

Wir spüren nur die Folge unseres Falls: unsere innere Zerrissenheit, die Unmöglichkeit, in zwei Welten zu leben. „Er ist ein freier und gesicherter Bürger der Erde, denn er ist an eine Kette gelegt, die lang genug ist, um ihm alle irdischen Räume frei zu geben, und doch ist er auch ein freier und gesicherter Bürger des Himmels, denn er ist an eine ähnlich berechnete Himmelskette gelegt. Will er nun auf die Erde, drosselt ihn das Halsband des Himmels, will er in den Himmel, jenes auf der Erde. Und trotzdem hat er alle Möglichkeiten und fühlt es" (Aphorismus 66). Er ahnt nur gelegentlich, daß jedem Augenblick etwas Außerzeitliches entspricht, daß er zugleich auf zwei Ebenen lebt, nicht erst auf dieser und dann in jener Welt: „Dem Diesseits kann nicht ein Jenseits folgen, denn das Jenseits ist ewig, kann also mit dem Diesseits nicht in zeitlicher Berührung stehn." So wird ihm „mit jedem sichtbaren Bissen auch ein unsichtbarer, mit jedem sichtbaren Kleid auch ein unsichtbares Kleid . . . gereicht" (Hochzeitsvorbereitungen, 94, 121).

Kafkas Gedanken gewinnen an Klarheit, wenn wir die jüdischen Mystiker, insbesondere Moses de Leon, zum Vergleich heranziehen. Nach dem Sohar besitzt der Mensch außer der vegetativen, animalischen und rationalen Seele, die im Nefesch, der natürlichen Seele, vereint sind, die höheren Seelengrade Ruach, den Geist, und Neschama, den göttlichen Funken oder die himmlische Seele (Kafkas Unzerstörbarem vergleichbar). Neschama ist unfähig zur Sünde und kann von Gott nicht bestraft werden, da die himmlische Seele wesensgleich mit ihm ist, der sich selbst nicht bestrafen kann[12]. Allerdings muß Neschama durch intuierende Meditation und unermüdliche Arbeit an sich selbst erst erworben oder aktiviert werden.

Bei anderen jüdischen Mystikern, die sich mit okkulten Praktiken beschäftigten, z. B. bei Jakob aus Kiew, begegnen wir der Anschauung, daß mit der Wesensnatur des Menschen eine Art persönlicher Engel in Verbindung stehe, der ihm vor wichtigen Entscheidungen, in Kreuzwegsituationen, erscheinen könne. Nach Scholems Auffassung entspricht dieses „angelische Selbst" dem Eigendämon der Neuplatoniker, in dem sich die vollkommene Natur des Menschen verkörpert. Und bei den deutschen

[11] Vgl. die Auffassung der jüdischen Mystiker über die Entfaltung der göttlichen Intelligenz Bina aus dem Urgrund des suprarationalen verborgenen Gottes (Scholem, Die jüdische Mystik, 240 f.).

[12] Scholem, Die jüdische Mystik, 263.

Chassidim (z. B. Eleasar aus Worms) finden wir die Vorstellung, daß jeder Mensch sein himmlisches Urbild, seinen Doppelgänger im Jenseits, habe. Die Taten des Menschen wirken auf den Doppelgänger im Himmel ein. In jedem Fall handelt es sich bei dem anderen in uns (oder über uns) um etwas tief im Inneren (oder in einer anderen Welt) Verborgenes, das sich nur in Augenblicken der Selbstentrückung offenbart[13].

Bei Isaak Luria nimmt der Sündenfall die Bedeutung einer kosmischen Katastrophe an. In seiner tiefsinnigen Mystik ist Adam Rischon, der paradiesische Mensch, ein geistiges Wesen in einer spirituellen Welt. Durch seine Sünde fallen er und die Welt in den Bereich der Materie, seine Nachkommen sind stofflich-geistige Wesen, und durch ihre Sünden wiederholt sich die Vermischung des Reinen mit dem Unreinen unaufhörlich[14]. Erst im Lauf eines Läuterungsprozesses, der sich im Gilgul, der Seelenwanderung, vollzieht, ist eine Wiederherstellung der göttlichen Urgestalt möglich.

An Isaak Luria erinnert Kafkas Aphorismus 54: „Es gibt nichts anderes als eine geistige Welt; was wir sinnliche Welt nennen, ist das Böse in der geistigen, und was wir böse nennen, ist nur eine Notwendigkeit eines Augenblicks unserer ewigen Entwicklung." Obgleich die Welt mit dem Sündenfall in die trüben Gründe der Stofflichkeit abgestürzt ist, bleibt sie ihrem Wesen nach spirituell. Eine sinnliche Welt besteht nur so lange, als wir die Dinge aus ihrem Zusammenhang mit Gott herauslösen und mit unserm einmal geweckten Ehrgeiz zum Gegenstand unseres Macht-, Lust- und Besitztriebs machen. Das bestätigt Aphorismus 85: „Das Böse ist eine Ausstrahlung des menschlichen Bewußtseins in bestimmten Übergangstellungen." Nach der Kabbala ist das Böse „nichts anderes als das, was die Dinge aus ihrer Einheit isoliert"[15]. Der Baum, der für die jüdischen Mystiker die Einheit alles Seins in Gott darstellt, ist der Lebensbaum. Dadurch, daß Adam nicht von seinen Früchten, sondern von denen des Baums der Erkenntnis eigenmächtig und zu früh gegessen hat, schloß er sich selbst von der Seligkeit aus. Das klingt bei Kafka nach: „Wir sind nicht nur deshalb sündig, weil wir vom Baum der Erkenntnis gegessen haben, sondern auch deshalb, weil wir vom Baum des Lebens noch nicht gegessen haben. Sündig ist der Stand, in dem wir uns befinden, unabhängig von Schuld." Dasselbe Bild deutet an, warum Gott sich vom Menschen und der Welt zurückgezogen hat: infolge der Hybris unseres Unabhängigkeits- und Machtwillens. „Wir sind von Gott beiderseitig getrennt: Der Sündenfall trennt uns von ihm, der Baum des Lebens trennt ihn von uns" (Hochzeitsvorbereitungen, 101).

[13] Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 252–259.
[14] Scholem, Die jüdische Mystik, 307.
[15] Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 63.

Rückkehr ins Paradies

Die Aufgabe des Menschen kann auch nach den Aphorismen nur die Wiederherstellung der göttlichen Urgestalt des Menschen, das heißt, die Rückkehr ins Paradies sein. Im dritten Aphorismus ist zwar lediglich von den Hindernissen für die Rückkehr – Lässigkeit und Ungeduld – die Rede. Aber wer wird sich um die Hindernisse kümmern, wenn ihm nicht die Rückkehr als Ziel vor den Augen steht? Im nächsten Spruch taucht bereits das Thema der Seelenwanderung auf: Der Totenfluß sträubt sich vor Ekel, das Verlangen der Schatten nach Rückkehr ins Leben zu erfüllen, schwemmt sie dann aber doch wieder zurück. Es scheint, als ob die Schatten in ihrem blinden Wiederverkörperungsdrang nichts von dem Sinn ihrer Wanderung ahnen. Das ewig rollende Rad der Reinkarnationen verwandelt sich in einen Mechanismus. Der eine oder andere, der der ewigen Wiederkehr müde ist, möchte es anhalten. „Von einem gewissen Punkt an gibt es keine Rückkehr mehr", sagt der fünfte Aphorismus. „Dieser Punkt ist zu erreichen." Aber wie erreicht man ihn?

Man muß zunächst einmal begreifen, worum es geht: nicht um Lebensglück oder Lebensleistung, sondern um Aufstieg zu höheren Stufen der Entwicklung. Der Er-Aphorismus 96 bezieht sich auf einen Menschen, der die Nichtigkeit der irdischen Freuden und Leiden erkennt und die Erdenbürger durchschaut. Sie klammern sich an die Freuden des Daseins, um zu vergessen, daß sie eines Tages von ihnen Abschied nehmen müssen, und ihre Leiden beginnen, wenn sie an die Unaufschiebbarkeit des Endes erinnert werden. Aber *er* wartet auf dieses Ende, damit es ihm zum Aufstieg in ein höheres Leben verhelfe: „Die Freuden dieses Lebens sind nicht die seinen, sondern Angst vor dem Aufsteigen in ein höheres Leben; die Qualen dieses Lebens sind nicht die seinen, sondern unsere Selbstqual wegen jener Angst." Was die Erdenbürger Leiden nennen, hilft zu rascherem Aufstieg und bringt uns der Seligkeit näher (Aphorismus 97).

Allerdings kann es sich der Skeptiker Kafka kaum vorstellen, daß man jemals das Ziel erreicht. Wie soll es der Mensch dazu bringen, sich seiner ursprünglichen Gestalt so weit wieder anzunähern, daß Gott ihn als sein Ebenbild anerkennt? Für Kafka kann es nur ein Akt der Gnade sein, daß der Herr den verlorenen Sohn aus der Verbannung zurückkehren läßt und wieder bei sich aufnimmt. In dem vielzitierten dreizehnten Aphorismus ist von dieser Möglichkeit als von einem in zarten Farben gehaltenen Hoffnungstraum die Rede:

„Ein erstes Zeichen beginnender Erkenntnis ist der Wunsch zu sterben. Dieses Leben scheint unerträglich, ein anderes unerreichbar. Man schämt sich nicht mehr, sterben zu wollen; man bittet, aus der alten Zelle, die man haßt, in eine neue gebracht zu werden, die man erst hassen lernen wird. Ein Rest von Glauben wirkt dabei mit, während des Transportes werde zufällig der Herr durch den Gang kommen, den Gefangenen ansehen und sagen: ‚Diesen sollt ihr nicht wieder einsperren. Er kommt zu mir.'" In dem anderen, dunkler getönten Hoffnungstraum des herrlichen Frag-

ments, das man „Warten auf Gott" überschreiben könnte, erscheint die Beständigkeit der Einstellung auf das Ziel als Voraussetzung dafür, daß aus der Ferne wirklich der Reisewagen heranrollt, der den Wanderer aufnimmt (Hochzeitsvorbereitungen, 352). Hier taucht ein Symbol der ältesten jüdischen Mystik auf: der himmlische Wagen Merkaba, von dem bereits bei der Vision vom Aufstieg der Seele zum siebenten Saal die Rede war. Auf die Hilfe eines Messias, der die Menschen erlösen könnte, hat Kafka keine Hoffnungen gesetzt: „Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten" (ebd. 90).

In der jüdischen Mystik wird die Seelenwanderung (Gilgul) zum Weltgesetz bei Isaak Luria, in dessen „Mythos von Exil und Erlösung" noch der Schrecken der Austreibung der Juden aus Spanien nachwirkt. Der Mensch erscheint hier als ewiger Wanderer, der in der Verbannung ein Leben der Angst und der Verfolgungen führt. Doch in jedem Leben wird ihm Gelegenheit gegeben, die Gebote, gegen die er verstoßen hat, zu erfüllen und damit seine Sünden, für die er ins Exil geschickt wurde, zu sühnen. Freilich sinken viele, statt aufzusteigen, nur immer tiefer ab, so daß sie zu Tieren, Pflanzen und Steinen werden[16].

Der Sinn der Wanderung ist erfüllt, wenn die Urgestalt des Menschen wiederhergestellt ist. Im Buch „Tikkune Sohar" heißt es: „Wohl dem, der Ihn in jeden Gliede wohnen läßt und Ihm dort einen Ort zum Wohnsitz bereitstellt und Ihn zum König über jedes einzelne Glied macht, so daß kein Glied in ihm vom Göttlichen entleert ist. Denn wenn in ihm auch nur ein Glied mangelhaft ist, auf dem Gott nicht wohnt, so wird er dieses Gliedes wegen im Gilgul in die Welt zurückgebracht, bis er in seinen Gliedern vollkommen wird, so daß sie alle in der Urgestalt Gottes vollendet werden."[17]

Kafkas Auffassung vom Messias widerspricht der Lehre Lurias, der mit leidenschaftlicher Ungeduld auf den Erlöser wartet, stimmt aber mit der alten Kabbala überein, insbesondere mit dem Buch Bahir: Die Seelen im Exil müssen nach dieser theosophischen Schrift ihre irdische Wanderung beendet haben, bevor der Messias geboren werden kann[18].

Abkehr von der Welt?

In den Themenkreisen, die wir bisher behandelt haben: Gottesvorstellungen und Menschheitsmysterium mit Verbannung und Rückkehr ins Paradies, stimmen die Vorstellungen und Visionen Kafkas mit den Anschauungen der jüdischen Mystiker im großen ganzen überein und ordnen sich, unabhängig von ihnen, ohne merkliche

[16] Scholem, Die jüdische Mystik, 309–311.
[17] Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 217.
[18] Ebd. 201.

Widersprüche in den Zusammenhang eines einheitlichen Weltbilds ein. Komplikationen ergeben sich erst, wenn wir auf die Anwendung der Leitgedanken auf das Leben zu sprechen kommen. Hier wechselt die Haltung Kafkas zwischen Einstellungen, wie sie sich in ähnlicher Form bei den Kabbalisten finden. Auf die Gefahr hin, das Bild zu vereinfachen, können wir drei Phasen in seiner Entwicklung unterscheiden: Bis etwa zu seiner Erkrankung im Jahr 1917 neigt er im allgemeinen zu einer asketischen Lebenseinstellung, da er alle Kräfte auf seine künstlerische Arbeit konzentrieren möchte. Den Hauptgrund für seine Bedenken, Felice Bauer zu heiraten, faßt er in den Worten zusammen: „Was ich geleistet habe, ist nur ein Erfolg des Alleinseins" (Tagebücher, 223). Noch in den Reflexionen des dritten und vierten Oktavhefts (Oktober 1917 bis Februar 1918) ist die schöpferische Tätigkeit zunächst noch, über die persönliche Bedeutung hinaus, die sie für ihn als Lebensinhalt hat, eine Möglichkeit, sich von dem Negativen, das dem Schaffenden anhaftet, zu befreien: Sancho Pansa macht aus seinem Teufel, den er später Don Quijote nennt, einen Romanhelden, lenkt ihn so von sich ab und hat dabei noch „eine große und nützliche Unterhaltung bis an sein Ende" (Hochzeitsvorbereitungen, 76 f.).

Doch dann setzt die Kritik an der Kunst mit dem Aphorismus ein: „Die Kunst fliegt um die Wahrheit, aber mit der entschiedenen Absicht, sich nicht zu verbrennen" (Hochzeitsvorbereitungen, 104). Damit wird die Verteidigung gegen das Leben um der schöpferischen Leistung willen gegenstandslos. Und die Frage lautet nun: Soll man, um die Aufgabe, die dem Menschen gestellt ist, zu bewältigen, dem Leben ausweichen oder versuchen, sich in ihm zu bewähren?

In den Reflexionen des dritten Oktavhefts gelangt Kafka zu radikalen Forderungen: Aus der letzten Eintragung in dieses Heft entspringt der Aphorismus 86, dessen wesentliche Sätze sich auf die Folgen der durch den Sündenfall erworbenen Erkenntnis des Guten und Bösen beziehen: „Niemand kann sich mit der Erkenntnis allein begnügen, sondern muß sich bestreben, ihr gemäß zu handeln. Dazu aber ist ihm die Kraft nicht mitgegeben, er muß daher sich zerstören, selbst auf die Gefahr hin, sogar dadurch die notwendige Kraft nicht zu erhalten, aber es bleibt ihm nichts anderes übrig als dieser letzte Versuch." Daß er dabei nicht an Selbstmord denkt, geht aus den Reflexionen, die den Freitod verurteilen, klar hervor. Überdies notiert er auf einer der letzten Seiten des dritten Hefts: „Nicht Selbstabschüttelung, sondern Selbstaufzehrung" (Hochzeitsvorbereitungen, 105). Eine Reihe von Notizen deuten an, was mit dieser Forderung gemeint ist: Indifferenz den Versuchungen des Lebens gegenüber, die die Sirenen zur Verzweiflung bringt (ebd. 78–80) und die Welt in die Knie zwingt (Aphorismus 109); Entlarvung der Welt, die sich im Licht des Geistes als Sinnentrug erweist: „Mit stärkstem Licht kann man die Welt auflösen. Vor schwachen Augen wird sie fest, vor noch schwächeren bekommt sie Fäuste, vor noch schwächeren wird sie schamhaft und zerschmettert den, der sie anzuschauen wagt" (Aphorismus 54); Abkehr von allem, was vom Wesentlichen ablenkt: „Aus eigenem Willen, wie eine Faust drehte er sich und vermied die Welt" (Hochzeitsvorbereitungen, 99); Bejahung

des Leidens, das uns wachsen läßt und das uns niemand abnehmen darf: „Alle Leiden um uns müssen auch wir leiden. Wir alle haben nicht *einen* Leib, aber *ein* Wachstum, und das führt uns durch alle Schmerzen, ob in dieser oder jener Form" (Aphorismus 102).

Dabei war das Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit in dieser Phase radikaler ethischer Forderungen in ihm so übermächtig, daß ihn der Gedanke an das Gericht, vor dem es kein Entrinnen gibt, erschauern ließ: „Wieviel bedrückender als die unerbittlichste Überzeugung von unserem gegenwärtigen sündhaften Stand ist selbst die schwächste Überzeugung von der einstigen, ewigen Rechtfertigung unserer Zeitlichkeit. Nur die Kraft im Ertragen dieser zweiten Überzeugung, welche in ihrer Reinheit die erste voll umfaßt, ist das Maß des Glaubens" (Hochzeitsvorbereitungen, 113).

Obwohl er die ganze Zeit das Ziel vor Augen hatte, schien er eher Rück- als Fortschritte auf seinem Lebensweg zu machen. Lag es daran, daß die Aufgabe so schwer, ja vielleicht unerfüllbar war? „Gingest du über eine Ebene", tröstet er sich, „hättest den guten Willen zu gehen und machtest doch Rückschritte, dann wäre es eine verzweifelte Sache; da du aber einen steilen Abhang hinaufkletterst, so steil etwa, wie du selber von unten gesehen bist, können die Rückschritte auch nur durch die Bodenbeschaffenheit verursacht sein, und du mußt nicht verzweifeln" (Aphorismus 14). Andere gehen abwärts, ohne sich dessen bewußt zu sein, denn sie haben das Ziel aus den Augen verloren und sehen das Leben als Selbstzweck an: „Einer staunte darüber, wie leicht er den Weg in die Ewigkeit ging; er raste ihn nämlich abwärts" (Aphorismus 38). Zuweilen ist es schwer zu sagen, ob jemand zu den Lebenden oder zu den Toten zählt. Es gibt lebendige Tote, die im Diesseits und im Jenseits herumvagieren wie der Jäger Gracchus: „Und Sie haben keinen Teil am Jenseits?" fragt ihn der Bürgermeister von Riva. „Ich bin, antwortete der Jäger, immer auf der großen Treppe, die hinaufführt. Auf dieser unendlich weiten Freitreppe treibe ich mich herum, bald oben, bald unten, bald rechts, bald links, immer in Bewegung. Aus dem Jäger ist ein Schmetterling geworden" (Beschreibung eines Kampfes, 105).

Von den jüdischen Mystiker haben besonders die deutschen Chassidim im Mittelalter die asketische Abwendung von den Dingen dieser Welt gepredigt. Sie strebten einen vollkommenen seelischen Gleichmut an, der an die Ataraxie der Stoiker erinnert: „Wer des Mysteriums des Anschlusses an Gott, Debekuth, gewürdigt wird, gelangt zum Mysterium des Gleichmuts, und wer den Gleichmut hat, gelangt zum Mysterium der Einsamkeit und von da zum Heiligen Geist und zur Prophetie." Nach Sefer Chassidim lehnte es ein Chassid, der durch seine Strenge gegen sich selbst berüchtigt war, für seinen Teil ab, daß der Messias oder die vollkommenen Gerechten für die Sünden anderer litten: „Ich will aber nicht, daß irgend jemand außer mir für meine Sünden leidet."[19] Er legte sich selbst für seine Sünden Bußen auf und steckte seine Füße im Winter in kaltes Wasser, bis sie mit dem Eis zusammenfroren. Ein andrer

[19] Scholem, Die jüdische Mystik, 105, 115.

Chassid streckte sich täglich zur Gebetsstunde, wenn die Gemeinde aus der Synagoge kam, vor der Tür auf dem Boden aus und dankte Gott, wenn ihm einer auf den Leib trat. Bei Kafka finden wir ähnlich grotesk abnorme Ideen der Selbstbestrafung: Als er sich vorwirft, Felice durch seine Briefe zu quälen, sieht er sich selbst, in Stücke geschnitten, auf dem Boden ausgestreckt und schiebt ein Stück nach dem anderen einem Hund in der Ecke zu (Briefe, 114 f.). Seine Verurteilung jeder Regung des Sexus, die für ihn stets mit der Vorstellung von Schmutz verbunden ist, geht über die Sündenbegriffe und Abstinenzvorschriften der Chassidim hinaus. Er weigert sich jedoch Milena gegenüber, diese Sexualangst auf ein Trauma zurückführen und sich von einem Psychiater behandeln zu lassen; seine Furcht vor der Sünde ist religiösen Ursprungs, erklärt er ihr (Briefe an Milena, 180–183, 246).

Auch unter den polnischen Chassidim, die im Unterschied zu ihren deutschen Vorgängern eher zur Lebensbejahung neigten, gab es einige, die in steter Furcht vor dem Richter-Gott lebten, der einst von ihnen Rechenschaft für ihr Leben in der Zeitlichkeit fordern würde. Es ist bezeichnend, daß Kafka, der für die Legenden der polnischen Chassidim in der Wiedergabe Martin Bubers eine besondere Vorliebe hatte, nur eine namentlich erwähnt, in der es um die Furcht vor Gott, nicht um die Liebe zu ihm geht: die Geschichte „Die Ader", die er „unmenschlich-großartig" findet (Briefe, 443). Sie handelt von einem Schüler Rabbi Elimelichs, der nach dem Tod seines Meisters einen anderen Lehrer suchte und zu einem Gegner der Chassidim, Rabbi Mosche Efraim, kam. Rabbi Efraim war der Meinung, die Chassidim kasteiten sich zu viel und verdürben so das Ebenbild Gottes, das sie vollenden sollten. Er empfing den Schüler, Rabbi Mendel, zurückhaltend und kühl und fragte ihn, mehr neugierig als teilnehmend: „Was ist dir an dem wunderbaren Mann am wunderbarsten erschienen?" „Und während er fragte, dachte er: Nun wird dieser Chassid mit dem leuchtenden Gesicht seine wahre Art offenbaren und mir irgendeine Wundergeschichte erzählen. Rabbi Mendel antwortete ihm: ‚Tag für Tag, wenn mein Lehrer in der Betrachtung der Furchtbarkeit Gottes war, wurden seine Adern steif wie harte Stricke. Und jene Ader hinter dem Ohr, die nichts in der Welt fürchtet und erst in der Sterbestunde erzittert, sah ich Tag für Tag an ihm mit mächtigem Pulse schlagen.' Rabbi Mosche Efraim schwieg. Dann sagte er: ‚Das habe ich nicht gewußt', und wiederholte zweimal: ‚Das habe ich nicht gewußt', und nahm Rabbi Mendel wie einen Sohn auf." [20]

Wie der Meister seinen Schüler als Sohn betrachtet, erscheint das Verhältnis des Menschen zu Gott bei den jüdischen Mystikern anders als bei den christlichen nicht wie das der Geliebten zum Liebenden, sondern wie die Beziehung des Kindes zum Vaters. So ist es in Kafkas persönlichem Fall begreiflich, daß er Gott mehr gefürchtet als geliebt hat.

[20] M. Buber, Der große Maggid und seine Nachfolger (Frankfurt 1922) 67 f.

Bewährung in der Welt?

Nun steht aber – und das kompliziert das Bild der zweiten Entwicklungsphase Kafkas – den radikalen Forderungen, der Welt zu entsagen, von Anfang an eine andere Auffassung gegenüber, nach der es feige ist, dem Leben auszuweichen; man muß den Mut aufbringen, sich ihm zu stellen und es zu überwinden. Das bedeutet, auf das Verhältnis zur Frau angewandt – die Frau ist für Kafka „der Repräsentant des Lebens, mit dem du dich auseinandersetzen sollst" – nicht Junggesellentum, sondern Ehe: „Zölibat und Selbstmord stehn auf ähnlicher Erkenntnisstufe, Selbstmord und Märtyrertod keineswegs, vielleicht Ehe und Märtyrertod" (Hochzeitsvorbereitungen, 118, 87).

Im vierten Oktavheft erklärt er, der Grund für sein Versagen auf allen Gebieten sei „der Mangel des Bodens, der Luft, des Gebotes" gewesen (Hochzeitsvorbereitungen, 120 f.). Was er mit „Mangel an Boden" meint, wird durch eine spätere briefliche Äußerung klar, in der er von dem „Mangel jedes festen jüdischen Bodens unter den Füßen" spricht. Ebenso äußert er sich zu Brod über „Mangel der Luft" in einem Sinn, der seine Krankheit als psychosomatisches Phänomen definiert: „Wer den schöpferischen Lebensodem nicht aufnehmen kann, der muß in allem kranken" (Briefe, 404, 292). Der „Mangel des Gebotes" bezieht sich offenbar auf das Fehlen eines Gesetzes als religiöser Ordnung. Auf die Feststellung, daß es ihm an Boden, Luft und Gebot ermangle, folgt der Satz: „Diese zu schaffen ist meine Aufgabe" (Hochzeitsvorbereitungen, 120). Wahrscheinlich wird es ihm nicht gelingen, diese Aufgabe zu bewältigen, deutet er im folgenden an, aber er muß es zum mindesten versuchen. Hier denkt er also nicht an Entsagung, sondern an eine im menschlichen und göttlichen Sinn erfüllte Existenz: Das Leben eines Menschen, der in der Ehe, im Beruf und in den Beziehungen zu seinem Volk die Forderungen erfüllt, die Gott und seine Mitmenschen an ihn richten.

Daß es möglich ist, Gott in der Welt zu finden, sagt ein Satz der chassidischen Legenden in unübertrefflicher Kürze: „Henoch war ein Schuhflicker – mit jedem Stich seiner Ahle, der Oberleder und Sohle zusammennähte, verband er Gott und seine Schechina"[21], den ewigen Gott jenseits aller Stofflichkeit mit dem Gott in der Welt. Kafka bewunderte das „nützliche, fröhliche Leben", das sich in dem polnisch-jiddisch-chassidischen Schrifttum spiegelte (Tagebücher, 150).

Er vergleicht dieses Dasein der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen mit der Ankunft seines Volks in Kanaan nach der endlosen Wanderung durch die Wüste, die einem Leben in Einsamkeit und Entsagung entspricht. Eine Zeitlang glaubte er, durch die Wüste nach Kanaan zu wandern, die Askese erschien ihm nur als ein unvermeidliches Übergangsstadium. Doch dann kam er zu der Überzeugung, daß er zur Ehe und zum Leben überhaupt unfähig sei – auf Grund einer angeborenen Schwäche

[21] Ebd. XXVII.

oder falscher Erziehung: „So wie wir aber sind, ist mir das Heiraten dadurch verschlossen, daß es gerade Dein eigenstes Gebiet ist", heißt es in dem „Brief an den Vater" (Hochzeitsvorbereitungen, 217). Auf jeden Fall trägt er im Januar 1922 den schrecklichen Satz in sein Tagebuch ein: „Ich bin vierzig Jahre aus Kanaan hinausgewandert." Er fühlt sich nun, in dieser Endphase (im Sinn einer dokumentierten Entwicklung), als Bürger einer anderen Welt, „die sich zu der gewöhnlichen wie die Wüste zum ackerbauenden Land" verhält (Tagebücher, 406 f.).

Nachdem er sich endgültig damit abgefunden hatte, sein Leben als einsamer Wanderer zu beschließen, gelangte er im letzten Jahr durch die Gemeinschaft mit Dora Dymant doch noch nach Kanaan. Wir wissen freilich zu wenig von dieser Zeit, um sie in unsere Darstellung einbeziehen zu können. In der Phase des Verzichts auf das Gelobte Land tröstete er sich damit, daß der Wüstenweg rascher ans Ziel führe: „Du sagst", schreibt er an Brod, „wenn mir das Nach-Vollkommenheit-Streben das Erreichen der Frau unmöglich macht, müßte es mir ebenso auch alles andere unmöglich machen, das Essen, das Bureau usw. Das ist richtig ... Diese Unmöglichkeit besteht auch tatsächlich, diese Unmöglichkeit des Essens usw., nur daß sie nicht so grob auffallend ist wie die Unmöglichkeit des Heiratens" (Briefe, 295 f.).

Gotteserfahrung in unserer Zeit

Wenn wir uns zum Schluß – bevor wir noch einen Blick auf die literarischen Beziehungen zwischen Kafkas Werk und dem Schrifttum der Kabbala werfen – die Frage stellen, warum er auf die Mystiker und nicht auf die Talmudgelehrten oder die jüdischen Philosophen zurückging, als er nach einem religiösen Fundament für sein Leben suchte, so müssen wir uns vor Augen halten, welche Freiheit ein Mystiker wie Isaak Luria dem Einzelmenschen einräumt, Glaubenslehre und Gesetz in seinem Sinn zu verstehen: Jeder Mensch in Israel, erklärt er, „besitzt, seinem eigenen Licht entsprechend, eine eigene Lesung der Tora, die nur von ihm gefunden werden kann". Das heißt nach Scholems Kommentar: „Das Gotteswort sendet zu jedem Menschen einen anderen Lichtstrahl aus, der ausschließlich ihm gehört."[22] So hatte der Mann vom Lande in der Parabel „Vor dem Gesetz" seinen eigenen Eingang zum Gesetz, der nur für ihn bestimmt war – für den Fall, daß er sich durch keinen Türhüter zurückhalten ließ. Nur unter den Mystikern konnte ein Mensch, der wie Kafka zugleich Skeptiker und Gläubiger, Rationalist und Träumer, verstandeskühl und im Innersten leidenschaftlich war, seinen Platz finden. Seine Ansätze zu einer neuen Kabbala, von denen er im Tagebuch spricht, stellen eine von der jüdischen Mystik inspirierte neue Gotteserfahrung dar, die infolge der Müdigkeit und Glaubenslosigkeit unserer Zeit nicht in eine frohe Botschaft mündet, aber einem Licht entspricht,

[22] Scholem, Die jüdische Mystik, 229.

wie es den verunglückten Eisenbahnreisenden im Tunnel, falls sie ihre Augen aufs äußerste anstrengen, den Ausgang anzeigt.

Mystische Logik und Bildersprache bei Kafka

Da Kafka die Anlage zu einem Mystiker hatte und da sich über mystische Intuitionen und Visionen nur andeutungsweise und in Chiffren und Symbolen reden läßt, die in dem einschlägigen Schrifttum immer wiederkehren, finden sich auch sprachliche Übereinstimmungen zwischen seinen Aphorismen (im weiteren Sinn: seiner dichterischen Prosa) und den Schriften der Kabbalisten.

In der mystischen Logik gilt weder das Gesetz der Identität noch das des Widerspruchs: So ist nach den Aphorismen 64/65 der Mensch endgültig aus dem Paradies vertrieben worden, bleibt aber ewig darin. Im Sohar wird gefragt: „Was ist die Schlange, die in der Luft fliegt und isoliert dahergeht? ... Was ist der Adler, der im Baume nistet, der nicht existiert? Was sind seine Jungen, die aufwachsen, aber nicht unter den Geschöpfen, die erschaffen wurden ...? Was sind jene, von denen gilt, wenn sie hinabsteigen, steigen sie hinauf?“ [23] Kafka hat eine besondere Vorliebe für paradoxe Vorstellungen, z. B. in der Formulierung des Gedankens, daß der Mensch, der das Ziel der Wiederherstellung seiner Urgestalt erreichen will, sich selbst im Weg steht: „Sein eigener Stirnknochen verlegt ihm den Weg, an seiner eigenen Stirn schlägt er sich blutig“ (Beschreibung eines Kampfes, 292).

Die Spannung des mystischen Denkens und Empfindens äußert sich in superlativischen Wendungen, wobei die Steigerung nicht nur durch Superlative, sondern durch besonders ausdrucksstarke Worte erreicht wird wie in dem Aphorismus 35 über die Irrealität der materiellen Welt des Habens gegenüber der allein wahren und wirklichen Welt des Seins und über die Unvereinbarkeit von Haben und Sein, das in der Materie erstickt: „Es gibt kein Haben, nur ein Sein, nur ein nach letztem Atem, nach Ersticken verlangendes Sein.“ Paradoxes Denken vereint sich mit superlativischer Spannung in dem oben zitierten Spruch vom Messias. Im Sohar ist ähnlich vom „Mysterium der Mysterien“ oder von „nicht erfaßbar und versiegelt“ die Rede [24].

Über die Vorliebe für paradoxe Wendungen, Oxymora, Steigerungen und Superlative hinaus hat Kafka mit den Kabbalisten und den Mystikern im allgemeinen das bildhafte Denken gemeinsam. Nach Gershom Scholem sind „die entscheidenden Schöpfungen der Kabbala von ihrem ersten literarischen Niederschlag an Bilder, Bilder von oft eindrucksvollem mythischem Gehalt ... Daneben und fast immer zugleich finden wir aber eine Tendenz auf spekulative Rechtfertigung und begriffliche Interpretation dieser Symbole.“ [25] Kafkas bildhaftes Denken nimmt in den Aphorismen

[23] Ebd. 183.
[24] Ebd. 182 f.
[25] Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik (Zürich 1960) 129.

nicht selten die Form des Gleichnisses an. Es ist kaum möglich, den Mut und die Unfähigkeit zur Wahrheit, die dem Künstler zu gleicher Zeit eignen, bildhafter und konzentrierter in einem Aphorismus zu erfassen als in den vielzitierten Worten: „Unsere Kunst ist ein von der Wahrheit Geblendet-Sein: Das Licht auf dem zurückweichenden Fratzengesicht ist wahr, sonst nichts" (Aphorismus 63).

Nicht immer ist das Gleichnis durch die zur Kürze drängende Form des Aphorismus so in der Entfaltung gehemmt, in anderen Fällen, z. B. in den Meditationen über die Freiheit des Willens (Hochzeitsvorbereitungen, 117 f.), kommt es durch den Reichtum an Einzelheiten der klassischen Form nahe. Andere Aphorismen, wie der vom Künstler, der den Menschen, mit dem er von Natur aus verbunden ist, zugrunde richtet wie manche Schmarotzer das Lebewesen, dem sie anhaften, sind auf die Parabel hin angelegt: Der Parasit ist zunächst nur ein geduldeter Gast, der den Abfall vom Tisch des Gastgebers verzehrt (der Künstler nährt sich von dem Reichtum seelischen Erlebens, den der Mensch ihm vermittelt), eine Zeitlang existiert das Doppelwesen offenbar üppiger als einfache Organismen, doch dann verliert das Opfer des Schmarotzers den Appetit und verlernt zu essen (die Lebenskraft des Menschen ist erschöpft, er hat die seelische Unschuld und damit die Erlebnisfähigkeit eingebüßt, da alles, was ihm begegnet, nur Stoff für den Künstler in ihm ist), und am Ende bleiben beide auf der Strecke: „Er frißt den Abfall vom eigenen Tisch; dadurch wird er zwar ein Weilchen lang satter als alle anderen, verlernt aber, oben vom Tisch zu essen; dadurch hört dann aber auch der Abfall auf" (Aphorismus 73). Auch in der Hochschätzung des Wortes, die Kafka bei allem Gefühl für die Begrenztheit der sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten eigentümlich ist, stimmt er mit den jüdischen Mystikern überein. Die in der ersten Veröffentlichung der „Gespräche mit Kafka" von Gustav Janouch fehlenden Passagen, die erst in die Ausgabe von 1968 aufgenommen wurden, enthalten ein z. T. noch nicht ausgewertetes Material für das Verhältnis Kafkas zur Sprache[26].

Die Visionen der Mystiker sind nicht selten aus Traumbildern erwachsen. Nicht wenige sahen den Traum als Quelle göttlicher Offenbarung an und stellten Fragen an Gott, auf die sie Traum-Antworten erhielten. So haben wir von Jakob Halevi, der zu den Chassidim des 13. Jahrhunderts gehörte, eine ganze Sammlung von „Himmels-Bescheiden", die er auf dem Traumweg empfing[27]. Kafka stellt in einer Tagebucheintragung vom 3. Oktober 1911, also sehr früh schon, fest, daß seine dichterischen Fähigkeiten am Abend (und damals noch am Morgen, nach dem Aufwachen) am regsten seien: „Ich fühle mich gelockert bis auf den Boden meines Wesens und kann aus mir heben, was ich will." Und er beobachtet, daß seine Träume „schon ins Wachsein vor dem Einschlafen strahlen"[28].

[26] Der Verfasser bereitet eine Arbeit über dieses Thema vor.

[27] Scholem, Die jüdische Mystik, 112.

[28] Tagebücher, 54. Das Buch von M. Dentan, Humour et création littéraire dans l'oeuvre de Kafka (Genève 1961) enthält eine ausgezeichnete Analyse des Schaffensprozesses Kafkas, der von den Traumbildern zur literarischen Gestaltung führt.

Schließlich besteht eine Beziehung zwischen Kafkas grotesken Humor und gewissen Anekdoten polnischer Chassidim. Es gab insbesondere unter den Schülern des Maggid von Meseritz eine Anzahl von Spaßmachern, die auf Straßen und Plätzen Purzelbäume schlugen und jede Art Unfug trieben[29]. Der Baalschem selbst erzählte gern eine alte talmudische Anekdote, die es verständlich macht, warum das jiddische Theater, Geschichten und Schwänke in Polen selbst bei frommen Juden, wenn sie keine Eiferer waren, so beliebt gewesen sind. Sie handelt von dem Rabbi Beroka, der täglich den Marktplatz seiner Stadt in Babylonien aufzusuchen pflegte, wo sich gelegentlich der Prophet Elias mit ihm traf. „Einmal fragte er ihn: Sind jetzt auf den Marktplatz irgendwelche Kinder der künftigen Welt – das heißt Anwärter auf die ewige Seligkeit? Während er fragte, gingen zwei Brüder vorüber, und der Prophet Elias sagte: Diese beiden. Er ging und fragte sie: Was macht ihr? Sie sagten: Wir sind Possenreißer. Ist jemand traurig, so suchen wir ihn aufzuheitern, und sehen wir Leute streiten, so suchen wir Frieden zwischen ihnen zu stiften." Gershom Scholem, der die Geschichte nacherzählt, fügt hinzu: „Diese Spaßmacher sind Gerechte nach dem Herzen des Baalschem. Sie sitzen nicht zu Hause und denken an ihr eigenes Heil. Sie arbeiten auf dem belebten und schmutzigen Marktplatz, wie er selber es zu tun liebte. Ihre Kraft zur Gottesgemeinschaft, wie er es sieht, bewährt sich in der Aufgabe, die Materie zu durchdringen und sie zum Geistigen zu erheben." [30]

Als Kafka kurz vor seinem Tod in Dora Dymant die Lebensgefährtin fand, auf die er bereits verzichtet hatte, und durch die Gemeinschaft mit ihr zu seinem Volk zurückfand, hat er in dem Satyrspiel, das auf das Mysterium des Schloß-Romans folgte, „Josefine, die Sängerin, oder das Volk der Mäuse", der Kunst diese bescheidene Mission zugewiesen: den Menschen das Leben zu erleichtern. In Josefines „Konzerten" atmen die Hörer auf. „Hier in den dürftigen Pausen zwischen den Kämpfen träumt das Volk, es ist, als lösten sich dem Einzelnen die Glieder, als dürfte sich der Ruhelose einmal nach seiner Lust im großen warmen Bett des Volkes dehnen und strecken. Und in diese Träume klingt hier und da Josefines Pfeifen ... Etwas von der armen kurzen Kindheit ist darin, etwas von verlorenem, nie wieder aufzufindendem Glück, aber auch etwas vom tätigen heutigen Leben ist darin, von seiner kleinen, unbegreiflichen und dennoch bestehenden und nicht zu ertötenden Munterkeit. Und dies alles ist wahrhaftig nicht mit großen Tönen gesagt, sondern leicht, flüsternd, vertraulich" (Erzählungen, 282).

[29] Scholem, Die jüdische Mystik, 367.
[30] Scholem, Von der mystischen Gestalt der Gottheit, 123.

Peter Neuner

„Modernismus" und kirchliches Lehramt

Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X.

Papst Johannes XXIII. erzählte eines Tages einer Gruppe von Priestern, „er sei in früheren Jahren einmal vom Heiligen Offizium des häretischen Modernismus verdächtigt worden. Der Anlaß dazu sei folgender gewesen. Während seiner Studienzeit am päpstlichen Seminar habe er einen Freund gehabt, Ernesto Buonaiuti, der später wegen modernistischer Auffassungen exkommuniziert wurde. Als Roncalli Sekretär des Bischofs von Bergamo war und auf einer Reise im Ausland weilte, schrieb er an den exkommunizierten Modernisten eine Karte, die aber nicht bei dem Adressaten, sondern im Heiligen Offizium landete. Diese Behörde benachrichtigte Bischof Radini von Bergamo und forderte ihn auf, seinen Sekretär Roncalli sorgfältig zu überwachen, da er wegen seiner Freundschaft mit Buonaiuti der Häresie verdächtig sei." [1] Für Roncalli zeitigte der Modernismusverdacht keine schwerwiegenden Folgen, für viele andere jedoch, die auf Grund ebenso haltloser Anschuldigungen und Verdächtigungen unter strenge Überwachung gestellt wurden, bedeutete dies den Beginn eines oft jahrzehntelangen Leidenswegs [2].

Grundlage solcher Beschuldigungen stellte die Enzyklika von Papst Pius X. „Pascendi dominici gregis" dar, die vor 65 Jahren am 8. September 1907 erschien. Diese Enzyklika setzte sich das Ziel, den „Modernismus" darzustellen, lehramtlich zu verurteilen und disziplinäre Maßnahmen zu treffen, die zu seiner Unterdrückung geeignet erschienen.

Heute erwacht weithin ein neues Interesse am Modernismus und den damals gestellten, aber durch die Verurteilung allein nicht gelösten Fragen. Die Modernismuskontroverse ist ein Beispiel dafür, wie theologische Differenzen kirchenamtlich bereinigt wurden. Angesichts der heutigen Spannungen in der Kirche ist es notwendig, ähnliche Situationen in der Kirchengeschichte genau zu beachten, aus den Erfolgen und den Fehlern der Vergangenheit zu lernen und so Handlungskriterien zu finden, die es ermöglichen, den heutigen Schwierigkeiten in der Kirche situationsgerecht zu be-

[1] Oskar Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung (Graz, Wien, Köln 1969) 195.

[2] Als Beispiel sei genannt der tragische Fall des Tübinger Dogmatikers Wilhelm Koch, den kürzlich Max Seckler darstellte: Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch (Tübingen 1972).

gegnen. Eine genauere Kenntnis von Modernismus und Antimodernismus kann auch helfen klarer zu sehen, was man möglicherweise anstrebt, wenn man die sogenannte gute alte Zeit, ihre Ordnung und Klarheit wieder zurücksehnt.

Die Vorgeschichte der Enzyklika „Pascendi dominici gregis"

Der sogenannte „*Modernismus*" entstand zu Beginn unseres Jahrhunderts aus dem Versuch, den Katholizismus mit der Welt der modernen Wissenschaft auszusöhnen, den Glauben vor den Fragen der Gegenwart verantwortet auszusagen. Dies sollte mit den Methoden und in dem Wahrheitsverständnis geschehen, die auch der nicht-kirchlichen Wissenschaft zugänglich waren. Dadurch gewann die gesamte Theologie eine Gestalt, die sich von der neuscholastischen Tradition deutlich unterschied.

Ausgangspunkt der neuscholastischen Theologie war das Dogma der Kirche, das sich als Interpretation der Heiligen Schrift verstand. Als Dogma wurde bezeichnet, was „überall, immer und von allen geglaubt wurde" [3]. In diesem System war es Aufgabe der Exegese, von der Schrift her den Wahrheitsanspruch des Dogmas zu rechtfertigen; Aufgabe der Dogmengeschichte war es, nachzuweisen, daß tatsächlich immer, von allen und überall so geglaubt worden war. Sollte es zu Konflikten zwischen dem Anspruch des Dogmas und den historischen Beweisen kommen, dann war nach dieser Auffassung die Geschichtswissenschaft noch nicht zu ihrem eigentlichen Ergebnis gekommen. Jedenfalls galt: Das Dogma befiehlt der Geschichte [4]. Den Menschen sah man als den Adressaten, der mit dem System der geoffenbarten Dogmen konfrontiert werden mußte. Wer dieses im Gehorsam gegenüber der Hierarchie, die das Dogma vorlegt und verwaltet, übernahm, galt als rechtgläubig.

Wenn auch die Neuscholastik nicht in allen ihren Vertretern so schematisch gedacht haben mag wie hier dargestellt, so führte doch die weitverbreitete Unzufriedenheit mit dieser rein deduktiven Methode zu einem schon länger schwelenden Konflikt in der Kirche, der sich am Anfang unseres Jahrhunderts zuspitzte und unter dem Pontifikat Papst Pius' X. in der Modernismuskrise seinen Höhepunkt fand. Für diese Entwicklung seien einige Gründe genannt.

Alfred Loisy, der „Vater des katholischen Modernismus" [5], schrieb 1902 sein Buch „L'Evangile et l'Eglise" (Evangelium und Kirche) als Entgegnung auf Adolf von Harnacks Schrift „Das Wesen des Christentums". Harnack bezeichnete die Botschaft vom barmherzigen Vatergott als die Mitte des Evangeliums, Reich Gottes sah er als eine rein innerliche Beziehung zu diesem Vater, von der eine Kirche als Gemeinschaft

[3] So die Definition des Dogmas bei Vinzenz von Lerin, die dem Vatikanum I zur Grundlage seiner Lehre von der Offenbarung wurde.

[4] Noch pointierter drückte sich Kardinal Manning aus, der anläßlich des Vatikanum I die Feststellung traf: „Das Dogma hat die Geschichte besiegt." Vgl. (I. Döllinger), Römische Briefe vom Concil von Quirinus (München 1870) 61.

[5] Friedrich Heiler, Alfred Loisy. Der Vater des katholischen Modernismus (München 1947).

nur Abfall bedeuten könne. Demgegenüber erbrachte Loisy den Beweis, „daß das Christentum in der Kirche und durch die Kirche gelebt hat" [6]. Er stellte dar, daß aus der eschatologisch ausgerichteten Botschaft vom Reich Gottes in einer fortwährenden Geschichte notwendig Kirche erwachsen mußte, auch wenn der historische Jesus keine Kirche im eigentlichen Sinn gegründet hatte. Loisys Satz „Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen" war vom Verfasser keineswegs als eine Ablehnung von Kirche aufgefaßt. „L'Evangile et l'Eglise" wurde als „eine glänzende Apologie der katholischen Kirche" begeistert aufgenommen. „Gerade in der jungen Theologengeneration zündete diese Schrift wie ein Feuerbrand." [7] Noch wenige Monate vor seiner Wahl zum Papst äußerte Kardinal Sarto, der spätere Papst Pius X.: „Da ist endlich ein theologisches Buch, das nicht langweilig ist." [8] In der Folgezeit wurde dann allerdings Loisys Ansatz bald dahingehend umgedeutet, daß hier der göttliche Ursprung der Kirche geleugnet würde und damit die Grundlage der Kirche ins Wanken komme. So wurde das Buch zur Magna Charta des „Modernismus".

Eine weitere Ursache des Konflikts lag in der historischen Betrachtung der Dogmen durch die neue Theologie. Dogmen wurden hier nicht mehr als unwandelbare Formeln direkt göttlichen Ursprungs angesehen, sondern als Dokumente, in denen sich die religiöse Erfahrung früherer Zeiten ausdrückte. Nicht als Formeln erfüllten sie ihren Zweck, sondern als Hilfsmittel, an denen sich heute wieder neue Glaubenserfahrungen entzünden sollten. In der damit geforderten Dogmeninterpretation sah die Neuscholastik jedoch eine Zerstörung ihrer eigenen Grundlagen. Wenn das Dogma einmal in Bewegung gekommen sei, welches wäre dann das Ende dieser Entwicklung, wer könnte dann noch Einhalt gebieten?

Eine weitere Quelle des Konflikts lag darin, daß sich das Denken stärker auf den Menschen richtete. Die neue Theologie wollte mehr, als es in der Neuscholastik möglich war, die konkreten Fragen und Schwierigkeiten, die Grenzen und Erfolge des heutigen Menschen in das theologische Denken mit einbeziehen. Die Apologetik versuchte dem Menschen aufzuzeigen, daß in seinem Innersten der Drang nach Religion verborgen liege, daß er mit seinen tiefsten und eigentlichen Fragen an Gott rühre. Die Religionspsychologie entfaltete eine erste Blüte. Es entstand eine umfangreiche Literatur über die Mystik als religiöse Erfahrung. Darin lag allerdings auch die Gefahr, daß Religion allein als ein innermenschliches Geschehen verstanden wurde, Gott nur noch in der Immanenz gesucht, nicht mehr als ein transzendentes Gegenüber angesprochen wurde. Daß die neue Theologie der Gefahr eines Immanentismus nicht immer entging, läßt sich dadurch beweisen, daß Friedrich v. Hügel, der selbst an entscheidender Stelle am Neuaufbruch der Theologie beteiligt war, seine Freunde Loisy, Hébert und einige Male auch Tyrrell beschwor, nicht nur vom „Göttlichen", sondern auch von

[6] Mit diesen Worten endet die deutsche Übersetzung von „L'Evangile et l'Eglise".
[7] F. Heiler, a. a. O. 53.
[8] O. Schroeder, a. a. O. 61.

„Gott" zu sprechen und sich vor jedem Anschein einer bloßen Humanitätsreligion zu hüten[9].

In dieser Situation des Neuaufschwungs in der Theologie mit all ihren Chancen, Schwierigkeiten und Gefahren mußten die Inhaber des Amts der Kirche ihre Aufgabe in der Förderung von Einheit und Einigung in der Kirche sehen und erfüllen. Sie waren aufgerufen, Gefahren einer Fehlentwicklung zu steuern und die Neuansätze so fruchtbar zu machen, daß sie sich nicht zerstörerisch auswirken konnten. Daß dies unter den gegebenen Umständen eine besonders schwierige Aufgabe war, sei eigens betont.

Am 4. August 1903 wurde Kardinal Sarto als Papst Pius X. in das höchste Amt in der Kirche gewählt. Er war zutiefst Seelsorger und stellte als Papst seine ganze Kraft in den Dienst einer geistlichen Erneuerung der Kirche. Zu den wissenschaftlich-theologischen Auseinandersetzungen hatte er aber von seinem bisherigen Wirken und von seiner Ausbildung her kaum einen Zugang. So konnte er von seinen Beratern, von denen manche – wie noch zu zeigen sein wird – eine äußerst zwielichtige Rolle spielten, dahingehend beeinflußt werden, daß er in allen theologischen Neuansätzen bald nur noch Abfall von der überkommenen Wahrheit sah. So mußte sich in diesen Jahren der Konflikt gefährlich zuspitzen, bis es dann im Sommer 1907 zur Modernismuskontroverse kam.

Am 17. April 1907 sprach der Papst in einer Allocutio von einer theologischen Richtung, welche keine Einzelhäresie sei, sondern „ein gedrängter Abriß und das Gift allen Häresien"[10]. Am 3. Juli veröffentlichte das Heilige Offizium das Dekret „Lamentabili sane exitu", das 65 Sätze tadelte, die – wenn auch in verkürzter und oft entstellter Form – weithin aus den Schriften Loisys und Tyrrells zusammengestellt waren. Die meisten dieser verurteilten Sätze behaupteten eine Entwicklung von Dogma und Lehre. Dieses Dekret, das unter dem Namen „Neuer Syllabus" in der Literatur behandelt wurde, verursachte, gemessen an seinen pauschalen Verurteilungen, die auch die Entwicklungslehre Kardinal Newmans mit einschlossen, verhältnismäßig wenig Aufregung. „Lamentabili" bewegte sich ganz im theoretischen Bereich und beinhaltete noch keine disziplinären Maßnahmen. Diese wurden dann durch die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 angeordnet, und zwar mit einer Schärfe, die alle Befürchtungen übertraf.

Die Enzyklika „Pascendi dominici gregis"

Die Enzyklika beginnt mit allgemein gehaltenen Feststellungen über die Aufgabe des Papstes, die Kirche vor ihren Feinden zu schützen, das Glaubensgut gegen Neue-

[9] Zu Friedrich v. Hügel vgl. auch: Peter Neuner, Friedrich von Hügels Bild von der Kirche. Kirchenvorstellung im Modernismus und moderne Kirchenreform, in dieser Zschr. 189 (1972) 25–42.

[10] Julius Beßmer, Philosophie und Theologie des Modernismus (Freiburg 1912) 1.

rungssucht im Ausdruck und gegen die sachlichen Widersprüche einer falschen Wissenschaft zu bewahren. Gerade in der Gegenwart sei die Zahl der Kirchengegner allzusehr gewachsen. „Mit neuen, hinterlistigen Kunstgriffen suchen sie die Lebenskraft der Kirche zu brechen." [11] Im Augenblick erscheine die Gefahr als besonders groß, weil sich die Feinde der Kirche sogar im eigenen Haus befänden. Ihre wahren Absichten seien schwer zu erkennen. „Dazu kommt bei ihnen noch ein äußerst tätiges Leben, eine ständige, eifrige Beschäftigung mit gelehrten Arbeiten aller Art und meist eine zur Schau getragene Sittenstrenge, was alles um so leichter über sie täuschen kann" (7). Angesichts dieser Gefahr kommt der Papst zu dem Entschluß: „Länger schweigen wäre Sünde; Wir müssen reden, Wir müssen ihnen vor der ganzen Kirche die Maske herunterreißen" (7).

Die Enzyklika versucht, die als „Modernismus" bezeichnete Irrlehre als ein in sich geschlossenes System darzustellen. Die Tatsache, daß die Modernisten kein umfassendes System hatten, beurteilt sie als deren „schlauen Kunstgriff, ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets nur vereinzelt und aus dem Zusammenhang gerissen vorzutragen" (7).

1. Die Darstellung des Modernismus in der Enzyklika

Grundlage der modernistischen Religionsphilosophie bildet nach der Enzyklika der *Agnostizismus*, der die Erkenntnismöglichkeiten des menschlichen Verstands allein auf die Welt der Phänomene beschränke, eine Erkenntnis Gottes und seiner Existenz durch diesen Verstand jedoch als Intellektualismus ablehne. An die Stelle der Verstandeserkenntnis trete bei den Modernisten die Gotteserfahrung im religiösen Gefühl des Menschen, denn Gott sei dem Menschen immanent und damit unmittelbar erfahrbar. Im religiösen Gefühl geschieht nach Meinung der Enzyklika für den Modernismus Glaube und Offenbarung der Transzendenz. Damit fallen die Modernisten „in den Irrtum der Protestanten und falschen Mystiker" (25).

Das religiöse Gefühl, auf das die Modernisten nach Auffassung der Enzyklika ihr System aufbauen, wird als *„vitale Immanenz"* gekennzeichnet, als eine lebendige, dynamische Kraft, die sich ausforme, weiterentwickle und auf die Ausgestaltung religiöser Formen hintendiere. Auf diese Weise seien alle Ausdrucksformen von Religion, also Kirche, Schrift, Dogmen, Sakramente entstanden. Diese seien nicht unmittelbar von Gott eingesetzt, sondern dem Bedürfnis des Menschen und seiner religiösen Sehnsucht entsprungen. Trotzdem wollen nach Auffassung der Enzyklika die Modernisten an der Göttlichkeit dieser Formen festhalten; dies geschehe durch die Einführung der sogenannten „göttlichen Permanenz", nach der Gott in der Entwicklung aller dieser

[11] Die folgenden Seitenangaben (in Klammern im Text) beziehen sich auf die autorisierte lateinisch-deutsche Ausgabe der Enzyklika (Freiburg 1908) (hier S. 3).

Ausformungen des religiösen Gefühls gewirkt habe, so daß man von einer indirekten Stiftung und Einsetzung durch Gott sprechen könne. Gerade in der Theorie der Entwicklung sieht die Enzyklika „die Quintessenz ihrer (= der Modernisten) ganzen Lehre" (53).

Besonders ausführlich schildert die Enzyklika „die Phantasien der modernistischen Schule bezüglich der Kirche" (45). Die *Kirche* sei danach aus dem Drang der Gläubigen, sich anderen mitzuteilen, und aus dem Bedürfnis des Menschen nach Kollektivität entstanden. Damit sei auch die göttliche Einsetzung der *Hierarchie* in Frage gestellt. Die Enzyklika stellt dar, was die Modernisten dazu zu sagen haben: „Das Wesen dieser Autorität ergibt sich aus ihrem Ursprung, und aus ihrem Wesen bestimmen sich Rechte und Pflichten. In früheren Zeiten herrschte der Irrtum, die Autorität sei von außen, nämlich direkt durch Gott, in die Kirche eingeführt worden; deshalb konnte man sie auch für autokratisch halten. Diese Ansicht ist nunmehr überwunden. Wie die Kirche aus dem Kollektivbewußtsein, so geht auch die Autorität vital aus der Kirche hervor. Die Autorität wie die Kirche entspringt also aus dem religiösen Bewußtsein und muß sich deshalb demselben unterordnen. Entzieht sie sich ihm, so wird sie zur Tyrannei" (45). Darum müsse „die kirchliche Autorität demokratische Formen annehmen" (47).

Aus dem gleichen Grund verlange der Modernismus auch politische Freiheit von der kirchlichen Oberhoheit: „Deshalb hat jeder Katholik, weil er zugleich Staatsbürger ist, das Recht und die Pflicht, nach bestem Wissen das Staatswohl zu erstreben, ohne Rücksicht auf die kirchliche Autorität und ihre Wünsche, Räte und Vorschriften, selbst ohne Rücksicht auf ihre Mahnungen" (47).

Nachdem so aus dem religiösen Gefühl und dessen vitaler Kraft Glaube, Schrift, Offenbarung, Kirche, Hierarchie und Sakramente erwachsen seien, kommt nach Meinung der Enzyklika für die Modernisten erst jetzt der Verstand ins Spiel, denn „der religiöse Mensch müsse seinen Glauben denken" (19). Darum forme der Verstand aus primären Erfahrungen des Glaubens sekundäre Sätze. „Werden diese sekundären Sätze schließlich vom obersten kirchlichen Lehramte festgelegt, so bilden sie das Dogma" (21). Die Dogmen seien somit bloße Symbole und Hilfsmittel, die „einzig den Zweck haben, es dem Gläubigen zu ermöglichen, daß er sich von seinem Glauben Rechenschaft gibt" (21). Sie müßten darum der Entwicklung des religiösen Gefühls angepaßt sein und sich nach der jeweiligen Situation des Menschen richten. Die Enzyklika folgert daraus: „Damit ist der inneren Entwicklung des Dogmas Tür und Tor geöffnet" (21).

Wenig Einfühlungsvermögen zeigt die Enzyklika in der Darstellung der *historisch-kritischen Exegese*, die ihr als ein verwirrendes Konglomerat verschiedenster Arbeitsweisen erscheint. Entscheidend sei für die moderne Schriftexegese – wie die Enzyklika meint – die ihr zugrunde liegende philosophische Vorentscheidung, nach der es in der Geschichte nichts Übernatürliches geben dürfe. Die modernistische Philosophie verlange, daß die ganze Heilige Schrift immanent gedeutet werden müsse. Allein nach die-

ser Voraussetzung richte sich die historische Forschung an den biblischen Schriften. Insbesondere stelle die Textkritik die Quellen gemäß dieser Grundforderung neu zusammen. So kommt die Enzyklika zu dem Schluß, alles werde hier „a priori entschieden, und zwar nach einem Apriorismus, der voller Häresien steckt" (67). Hier stellt sich für die Enzyklika die Frage, wie es möglich sei, daß „eine solche Kritik heutzutage bei Katholiken so viel Achtung genießen" könne. Als Ursache wird genannt: „Der Grund dafür ist ein doppelter: zunächst die innige Fühlung, in der die Historiker und Kritiker dieser Art, über alle Schranken der Nationalität und Religion hinweg, miteinander stehen; und dann die Aufdringlichkeit, mit der sie einstimmig alles als eine Förderung der Wissenschaft ausposaunen, was irgend einer von ihnen an die Öffentlichkeit bringt" (71).

Einen eigenen Abschnitt bietet die Enzyklika über die modernistische *Apologetik,* die sich, wiederum nach der Methode der Immanenz und des Agnostizismus, die Aufgabe setze, „einen noch nicht Glaubenden dahin zu bringen, daß er zu der Erfahrung über die katholische Religion gelangt, die nach den Modernisten die einzige Grundlage des Glaubens bildet" (73). Diese Erfahrung solle dadurch ermöglicht werden, daß man aus der Geschichte die vitale Kraft des Katholizismus aufzeige und sogar Irrtümer und Widersprüche innerhalb der Schrift und der Dogmen als Formen von Lebenskraft erscheinen lasse. Darüber hinaus wird festgestellt: „Sie geben sich alle Mühe, den Menschen zu überzeugen, in ihm selbst, in den tiefsten Tiefen seiner Natur und seines Lebens liege das Verlangen und das Bedürfnis nach einer Art Religion verborgen, nicht nach irgend welcher, sondern gerade nach einer solchen, wie es die katholische ist" (79). Über eine solche Apologetik, die beim Menschen und seinen Fragen einsetzt, urteilt die Enzyklika: „Methode und Lehren sind voller Irrtümer, nicht angetan zum Erbauen, sondern zum Zerstören, nicht um andere zu Katholiken zu machen, sondern um die Katholiken selbst in die Häresie zu stürzen, ja um alle Religion vollständig zu vernichten" (79).

Ein letzter Abschnitt innerhalb der Darstellung des Systems des Modernismus soll den Modernisten als *„Reformator"* darstellen, „um die schrankenlose, brennende Neuerungssucht dieser Leute zu zeigen"(79). Danach verlangen die Modernisten die Abkehr von der scholastischen Philosophie an den Klerikalseminaren, die spekulative Theologie solle sich auf die positive Theologie, besonders auf die Dogmengeschichte stützen, Katechese und Gottesdienst müßten der Fassungskraft des Volkes angepaßt, das kirchliche Regiment solle dezentralisiert werden und auch der Laienwelt Anteil an der Leitung der Kirche geben, römische Kongregationen sollten umgestaltet werden, die Kirche müsse ihre Haltung in politischen und sozialen Fragen ändern. „Es gibt sogar solche, die als gelehrige Schüler der Protestanten auch den Zölibat des Priesters aufgehoben wünschten. – Es bleibt rein nichts in der Kirche übrig, das nicht, und zwar nach ihrem Rezepte, reformiert werden müßte" (81–83).

2. Kritik der Enzyklika am Modernismus

Nach der Darstellung des Modernismus geht die Enzyklika zur auch im ersten Teil schon geübten Kritik über. Dabei wird nochmals betont, der Modernismus sei „ein einheitliches, geschlossenes System", die „Zusammenfassung aller Häresien" (83). „Hätte sich jemand die Aufgabe gestellt, die Quintessenz aller Glaubensirrtümer, die es je gegeben hat, zusammenzutragen, so hätte er es nicht besser machen können, als es die Modernisten getan haben" (83). Die theologische Entwicklung liegt klar vor Augen: „Der Protestantismus war der erste Schritt; dann folgt der Modernismus; das Ende ist der Atheismus" (87).

Heilung vom Modernismus will man aus der Erkenntnis seiner Ursachen gewinnen: „Zweifellos liegt seine nächste und unmittelbare Ursache in einem Irrtum des Verstandes. Entferntere Ursachen dagegen erblicken Wir zwei: Vorwitz und Stolz" (89). Nach Meinung der Enzyklika konnten die Modernisten zu ihrem wirren System nur kommen, „weil sie bei völliger Unkenntnis der Scholastik gar keine Beweismittel in Händen hatten, um der Begriffsverwirrung zu steuern und die Sophismen zurückzuweisen" (91). Das sicherste Zeichen von Modernismus sei es, wenn jemand „anfängt, Widerwillen gegen die scholastische Methode zu empfinden" (93). Unkenntnis allein aber könne nicht das ganze Unheil erklären. Darum wendet die Enzyklika ihr Urteil ins Moralische: Hochmut, Stolz und überhebliches Streben nach Erkenntnis seien die entfernteren Ursachen des Modernismus, denn „wenn der Wissensdrang nicht weise gemäßigt wird, ist er allein schon hinreichend, um alle möglichen Irrtümer zu erklären" (89). Somit bleibt als letzter Grund übrig: „Ganz gewiß, der Stolz ist der kürzeste und sicherste Weg zum Modernismus" (89). Den Bischöfen wird darum zur Pflicht gemacht: „Deshalb, Ehrwürdige Brüder, muß es Eure erste Aufgabe sein, diesen stolzen Menschen entgegenzutreten, sie in den unbedeutendsten und unscheinbarsten Ämtern zu beschäftigen, um sie desto tiefer herabzudrücken, je höher sie sich erheben" (91).

Die Enzyklika sieht im Modernismus eine internationale Verschwörung, die sich anschickt, die Kirche zu zerstören. Die „modernistische Clique" lasse alle „Katholiken, die entschieden für die Kirche eintreten, ihren ganzen Groll und Unwillen fühlen". Erscheinen dagegen „Bücher, die von Anfang bis zu Ende von Neuerungen strotzen", so überschütten sie deren Verfasser „mit maßlosen, nicht enden wollenden Lobsprüchen" (95). „Nichts lassen sie unversucht, um die Zahl ihrer Anhänger zu vermehren. An den Klerikalseminaren und Universitäten lauern sie auf Professuren, um sie zusehends in Lehrstühle des Verderbens zu verkehren ... Bücher, Zeitungen und Abhandlungen lassen sie unter eigenem oder fremdem Namen erscheinen ... Kurz, in der Agitation, in Wort und Schrift, überall entfalten sie eine wahrhaft fieberhafte Tätigkeit" (97). Die Krankheit ist nach Meinung der Enzyklika bereits in ein fortgeschrittenes Stadium getreten: „Wir haben es zu beklagen, daß eine große Anzahl junger Leute, welche die schönsten Hoffnungen erweckten und zum Besten der Kirche so viel Gutes tun könnten, vom rechten Wege abgewichen sind." Sie haben es sich angewöhnt, „mit

einer Ungebundenheit zu denken, zu reden und zu schreiben, wie sie einem Katholiken schlecht ansteht" (97).

3. Maßregeln gegen den Modernismus

Auf diesem Hintergrund werden die Maßnahmen gegen die Modernisten verständlich, die im 3. Teil der Enzyklika vorgeschrieben werden.

1. Der Papst schärft neuerdings ein, daß die *Scholastik* in der Ausformung der Lehre des hl. Thomas zur Grundlage der kirchlichen Studien gemacht werde. „Gewiß verlangt die positive Theologie mehr Beachtung als bisher; doch soll darüber die Scholastik keinen Schaden leiden" (101). Dies ist wohl so zu verstehen, daß Ergebnisse der exegetischen und historischen Wissenschaft durchaus akzeptiert werden sollen, wenn sie geeignet sind, das neuscholastische System zu bekräftigen.

2. Für die *Leiter und Lehrer* von Seminarien und katholischen Universitäten werden strenge Vorschriften erlassen: „Wer immer irgendwie vom Modernismus angesteckt ist, muß unbedingt von der Leitung und vom Lehramt ferngehalten, oder wenn er bereits angestellt ist, entfernt werden; ferner wer heimlich oder offen dem Modernismus zugetan ist und entweder die Modernisten lobt oder ihre Fehltritte entschuldigt, oder die Scholastik, die heiligen Väter und das kirchliche Lehramt bemängelt, oder der kirchlichen Autorität in irgend einem ihrer Vertreter den Gehorsam verweigert; ferner wer in der Geschichte oder der Archäologie oder der Exegese Neuerungen sucht" (103). Ähnliche Vorschriften gelten für die *Priesteramtskandidaten.* Als besonders gewichtig erwies sich die Vorschrift, daß kein Priesteramtskandidat irgendwelche Fächer an staatlichen Universitäten hören dürfe, wenn die Möglichkeit bestehe, die entsprechenden Fächer an kirchlichen Hochschulen zu studieren.

3. Den Bischöfen wird es zur Aufgabe gemacht, „die Lektüre modernistischer oder solcher Schriften, die vom Modernismus angesteckt sind oder denselben fördern, zu verbieten, falls sie erschienen sind, und sonst ihre Veröffentlichung von vorneherein zu verhindern" (105). Mit allem Nachdruck wird den Bischöfen die strenge *Überwachung aller Schriften,* an der auch die Delegaten des Apostolischen Stuhles sich zu beteiligen haben, abverlangt. Das bischöfliche Verbot darf sich dabei nicht nur gegen ganz offensichtlich modernistische Schriften richten, sondern auch gegen „die Schriften einiger Katholiken, die zwar sonst brave Leute sind, aber, ohne Kenntnis der Theologie und von der modernen Philosophie angesteckt, die letztere mit dem Glauben zu vereinigen und, wie sie sagen, für den Glauben nutzbringend zu machen suchen" (105). Vor allem diese letztgenannte Verfügung führte in der Folgezeit zu einem Spitzelwesen und Denunziantentum, vor dem niemand sicher sein konnte.

4. In allen Diözesen müssen „amtliche *Zensoren* in genügender Zahl eingesetzt" (109) werden, die in der Lage sind, die zu veröffentlichenden Schriften zu kontrollieren und gegebenenfalls ihre Publizierung zu verhindern.

5. „*Priesterversammlungen* dürfen die Bischöfe in Zukunft nur äußerst selten dulden." Eine solche Erlaubnis darf nur gegeben werden unter der Bedingung, „daß nichts verhandelt werde, was vor die Bischöfe und den Apostolischen Stuhl gehört; daß keine Anträge und Gesuche gestellt werden, die eine Usurpation kirchlicher Autorität bedeuten; daß alles, was nach Modernismus, Presbyterianismus oder Laizismus aussieht, von der Diskussion ausgeschlossen sei" (113).

6. In jeder Diözese ist eine *Aufsichtsbehörde* zu errichten, die „den Anzeichen und Spuren des Modernismus" in Büchern, im Unterricht und in den Vorlesungen der Professoren nachzuforschen hat. Besonders wird ihren Mitgliedern zur Auflage gemacht: „Neuerungen in der Terminologie sollen sie nicht zulassen" (115).

7. Ein Jahr nach Veröffentlichung der Enzyklika und später alle drei Jahre müssen die Bischöfe „dem Apostolischen Stuhle gewissenhaft und unter Eid Bericht erstatten" (119), wie sie die getroffenen Anordnungen ausgeführt haben und wie die Situation in ihren Diözesen sei.

Abschließend schreibt der Papst, er sehe voraus, daß die Feinde der Kirche diese Enzyklika dazu benutzen würden, „um die alte Verleumdung wieder aufzuwärmen, daß Wir Gegner des Fortschritts der Bildung und Zivilisation seien" (119).

Erste Stellungnahmen

Die Verurteilungen in der Enzyklika, ihre Vorwürfe, ihr Mißtrauen führten zu einem Sturm der Entrüstung. Ernst Troeltsch schrieb in der „Internationalen Wochenschrift": „Am 8. September haben in Dantes Himmel alle Heiligen trotz ihres Aufblicks zum unwandelbaren Gotteskreise um der Erde willen geweint. Auf der Erde selber aber wird nichts anderes übrigbleiben, als ehrlich und entschlossen den Weltanschauungskampf gegen einen Katholizismus aufzunehmen, der für den Geist der modernen Welt keinen Platz mehr hat." [12] In den evangelischen Stellungnahmen fällt dabei auf, daß sie die Enzyklika nicht nur für ein innerkatholisches Problem hielten, sondern als ein Unglück für die ganze Christenheit ansahen. Die Geisteshaltung, aus der „Pascendi" erwachsen konnte, war offenbar auch im Protestantismus lebendig. So beklagte sich Troeltsch, der Kieler Generalsuperintendent Theodor Kaftan sei mit ihm im Grund ebenso verfahren wie der Papst gegenüber den Modernisten [13]. Troeltsch hatte die Situation in allen Kirchen im Auge, als er anläßlich der Enzyklika an Friedrich von Hügel schrieb: „Was werden soll, ist mir heute unklarer als je; und ich begnüge mich damit, wenigstens für die eigene Person und die Nächststehenden einen religiösen Boden unter den Füßen zu haben. Was die Welt aus diesen Dingen machen wird, das

[12] Ernst Troeltsch, Katholizismus und Reformismus, in: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, Beilage zur Münchner Allgemeinen Zeitung, 4. Jan. 1908, 26.

[13] E. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Tübingen ^{3}1929) 88 (jetzt auch als Siebenstern-Taschenbuch Nr. 138, S. 103).

wird mir immer dunkler und auch gleichgültiger. Sehe jeder, wo er bleibe; und lasse er sich seinen religiösen Besitz nicht ausreden und lasse er sich durch die politische Religion nicht irre machen ... Mit tiefster Sympathie gedenke ich all der hochherzigen Kämpfer in Ihrer Kirche. Es ist gut, daß die Gemeinschaft des Christusgeistes über die verschiedenen Kirchen hinüberreicht. Schließlich ist meine Lage in meiner Kirche auch nicht sehr viel besser, und mein Herz ist oft sehr gedrückt." [14]

Viele katholische Stellungnahmen bemühten sich, die Verbindlichkeit der Enzyklika möglichst zu begrenzen. Respekt vor der Entscheidung des Papstes, keinesfalls aber bedingungslose Annahme des Inhalts sollten wissenschaftliche Redlichkeit und gleichzeitig Loyalität gegenüber Rom ermöglichen. Doch auch diese Interpretation wurde zurückgewiesen. In einem Motu proprio vom 18. November 1907 verfügte der Papst, „daß, wenn jemand, was Gott verhüten möge, zu der Kühnheit sich hinreißen läßt, einen von den Sätzen, Meinungen und Lehren, die in den beiden oben erwähnten Dokumenten („Lamentabili" und „Pascendi") verworfen werden, zu vertreten, er ‚ipso facto'" der Exkommunikation verfallen sei. In einem vom Papst offiziell belobigten Kommentar interpretierte A. Michelitsch diese Exkommunikationsandrohung so, daß damit „Lamentabili" und „Pascendi" zu „ex cathedra"-Entscheidungen geworden seien, „daß beide Dokumente jetzt in der Kirche unfehlbare Autorität besitzen" [15].

Eine behutsame und differenzierende Interpretation gaben die deutschen Bischöfe am 10. Dezember 1907 in einem gemeinsamen Hirtenbrief: „Man könnte aber Papst Pius X. und man könnte uns nicht gründlicher mißverstehen, als wenn man aus seiner Enzyklika oder wenn man aus unserem Hirtenschreiben ein Verbot des Studiums und eine Abmahnung von wissenschaftlicher Forschung herauslesen wollte ... Nichts liegt uns ferner, als ein ‚Berühret nicht, kostet nicht, fasset nicht an' (Kol 2,21), nichts ferner als kleinliche Bevormundung, als engherzige Freiheitsbeschränkung. Es ist nicht nur unsere Aufgabe, die Offenbarungswahrheiten treu zu bewahren, sondern auch, sie mit stets fortschreitender Erkenntnis zu erfassen und darzulegen."

Angesichts dieser und ähnlicher Interpretationen stellte sich die Frage, wer in der Enzyklika eigentlich gemeint und verurteilt war. Sollte man nur denjenigen als Modernisten bezeichnen können, der das ganze in der Enzyklika vorgelegte System vertrat, dann hätte es tatsächlich keinen einzigen Modernisten gegeben. Auf diese Weise konnte jeder leicht den Verdacht von sich abweisen. Christian Meurer stellte die Frage: „Hat die Enzyklika aber auch deutsche Verhältnisse im Auge? Gibt es einen deutschen Modernismus? Die Antwort muß lauten: Nein. In Deutschland haben wir keinen Modernismus im eigentlichen Sinn." [16] In Belgien schrieb Kardinal Mercier in einem Hir-

[14] Brief von Troeltsch an Friedrich von Hügel vom 4. April 1908. Hügel zitierte dieses Schreiben auszugsweise in einem Brief an George Tyrrell vom 16. April 1908.

[15] Anton Michelitsch, Der biblisch-dogmatische „Syllabus" Pius' X. samt der Enzyklika gegen den Modernismus und dem Motu proprio vom 18. November 1907, S. IV.

[16] Christian Meurer, Die Enzyklika gegen den Modernismus, in: Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik, 11. Jan. 1908, 49.

tenbrief: „Diese Irrtümer, die besonders Frankreich und Italien heimgesucht haben, zählen, Gott sei Dank, in Belgien nicht viele Anhänger." [17]

Damit war aber offensichtlich die Intention der Enzyklika nicht getroffen. Rom wollte den Begriff Modernismus keinesfalls eng auslegen lassen. Die Anschuldigung der Häresie sollte möglichst uneingeschränkt erhoben werden können. Darum wurde die Interpretation von Kardinal Mercier zurückgewiesen; man sprach davon, es gäbe den Modernismus in verschiedenen Graden. Nur von dieser Intention her ist es auch zu erklären, daß noch am 1. September 1910, als die meisten eigentlichen „Modernisten" längst exkommuniziert oder verstorben waren oder auch von sich aus mit der Kirche gebrochen hatten, der Antimodernisteneid für alle Geistlichen eingeführt wurde. Von der Eidesleistung wurden allerdings die Theologieprofessoren der staatlichen Universitäten in Deutschland dispensiert.

Im Gegensatz zu den verbreiteten Versuchen, den Häresieverdacht durch einen Rekurs auf das vorgestellte System weit von sich zu weisen, gaben die als Hauptvertreter des Modernismus bekannt gewordenen Loisy, Tyrrell und Buonaiuti offen zu, daß ihre theologischen Positionen jedenfalls in einzelnen Passagen der Enzyklika durchaus richtig dargestellt waren. Tyrrell schrieb in der „Times": „Der Hauptteil dieses langen Dokuments befaßt sich mit der Darlegung des Modernismus in polemischer Weise und ist aus der Feder eines scholastischen Theologen geflossen, der geschickt und in der modernistischen Literatur außergewöhnlich bewandert ist, die er aber lediglich von *seiner* Begriffswelt aus kritisiert. Wäre dies nicht offensichtlich, so wäre man stark versucht, ihn für einen Verräter zu halten, der sich in's Lager der Orthodoxen eingeschlichen hat; denn die Art, wie er den Modernismus schildert, ist so anziehend für einen gebildeten Geist, und andererseits ist das, was dem entgegengestellt wird, so abstoßend, daß man das Lesen der Enzyklika als vielmehr für die Kinder dieser Welt gefährlich bezeichnen muß." [18]

Kirchendisziplinäre Konsequenzen

Auf der Grundlage eines Verständnisses von Modernismus, das praktisch alles umfaßte, was nicht Neuscholastik war, und inspiriert durch die Forderungen der Enzyklika, nicht nur den Modernismus, sondern auch dessen Spuren und dessen Sympathisanten zu bekämpfen und zu überwachen, konnte nun Monsignore Benigni seine integralistische Verschwörung aufbauen.

Umberto Benigni war früher als Professor für Kirchengeschichte Lehrer des jungen Buonaiuti gewesen, der sich vor allem von dessen Vorlesung über die apologetische Literatur des zweiten Jahrhunderts angesprochen gefühlt hatte. Damals war in Buon-

[17] Desiré Joseph Cardinal Mercier, Der Modernismus. Zwei Kundgebungen (Köln 1908) 5.

[18] George Tyrrell in der „Times" vom 30. Sept. 1907. Die beiden Artikel Tyrrells vom 30. Sept. und 1. Okt. 1907 erschienen auch in: Das XX. Jahrhundert (München 1907) 512 ff.

aiuti der Gedanke wach geworden, man müsse heute wieder wie im kirchlichen Altertum auf die zeitgenössischen Geistesströmungen eingehen, soweit diese eine Ausdrucksmöglichkeit für die christliche Botschaft darstellten. Als er aber diese Gedanken seinem Lehrer Benigni vortrug, gab ihm dieser zur Antwort: „Mein lieber Freund, glaubst du wirklich, die Menschen seien zu irgend etwas Gutem in der Welt fähig? Die Geschichte ist ein fortgesetzter verzweifelter Versuch, sich zu erbrechen, und das einzige, was diese Menschheit dringend benötigt, ist die Inquisition." [19] Der Student konnte damals nicht ahnen, in welch direkter Weise diese Geisteshaltung seines Lehrers sein Leben noch bestimmen würde.

1906 wurde Benigni Unterstaatssekretär der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten. In dieser Eigenschaft baute er eine Geheimorganisation auf, die unter Umgehung der Bischöfe alle diejenigen, die verdächtig erschienen, zu überwachen und zu denunzieren hatte. Benigni zeichnete unter zwölf verschiedenen Decknamen, seine Organisation benützte für interne Briefe einen Geheimcode. Unter Benignis Regie war auch die Postkarte Roncallis an Buonaiuti im Heiligen Offizium gelandet. „Intrigen schlimmster Art dienten dem Integralismus als Mittel, seinen reaktionären Zielen zum Sieg zu verhelfen, die er bedenkenlos mit dem wahren Glauben identifizierte." [20] Papst Pius X. war von „dem üblen, hinterhältigen Treiben" Benignis durchaus unterrichtet [21] und belobigte dessen Glaubenseifer. So konnte dieser sein Werk fortsetzen, bis ihm Papst Benedikt XV. unmittelbar nach Regierungsantritt das Handwerk legte.

Bis dahin blühten Bespitzelung und Denunziation. Bücher von Theologen, Historikern, Philosophen, von Dichtern und Politikern wurden unter der Strafe der Exkommunikation zu lesen verboten.

Wie schnell man mit Strafmaßnahmen bei der Hand war, soll ein Beispiel demonstrieren. Der exkommunizierte *George Tyrrell* hatte auf seinem Sterbebett „sub conditione" die Krankensalbung empfangen. Tyrrells Freund, Friedrich von Hügel, betonte in einer Notiz in der „Times" vom 16. Juli 1909, daß der Verstorbene die Sakramente nicht „auf Kosten eines Widerrufs dessen, was er in aller Aufrichtigkeit gesagt oder geschrieben hatte und immer noch als die Wahrheit ansehe, empfangen wollte". Daraufhin wurde Tyrrell das kirchliche Begräbnis verweigert. Der berühmte und tieffromme *Henri Bremond* war zur Beerdigung aus Frankreich gekommen. Er geleitete nun in Zivil, also ohne priesterliche Gewänder den Sarg, sprach am Grab die Totengebete und hielt eine Trauerrede. Am Tag darauf war Bremond suspendiert, seiner priesterlichen Aufgaben enthoben [22].

[19] Ernesto Buonaiuti, Die exkommunizierte Kirche (Zürich 1966) 11.

[20] O. Schroeder, a. a. O. 148.

[21] F. X. Seppelt – G. Schwaiger, Geschichte der Päpste (München 1964) 463.

[22] Die Suspendierung Bremonds wurde allerdings bald wieder aufgehoben. Eine Reihe von Theologen, die während der Modernismuskrise belangt worden waren, wurden später auch kirchenamtlich wieder voll rehabilitiert.

Wenn wir heute die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" beurteilen wollen, fällt es schwer, angesichts der Verurteilung vieler Positionen, die inzwischen zum Allgemeingut der Theologie gehören, der Enzyklika auch einen positiven Aspekt abzugewinnen. Doch dies würde der historischen Gerechtigkeit widersprechen.

Die Enzyklika entstand zu einer Zeit, in der sich die Theologie in einer Übergangssituation befand, die es tatsächlich schwer machte, die rechten Maßstäbe zu finden. Zweifellos gab es theologische Entwürfe, die den Amtsträgern Sorge bereiten mußten. Auch die beleidigenden Äußerungen sind nicht nur auf einer Seite gefallen.

Zur Zeit der Enzyklika blühte nicht nur in der Kirche das Denken in „Ismen". Allerseits war man bestrebt, seine eigene Position als Antithese zu einem „Ismus" zu formulieren, auch wenn man ihn erst konstruieren mußte, um sich von ihm absetzen zu können. „Ob es möglich oder denkbar wäre, an eine Art von Synthese zu denken, weil vielleicht die Thesen des anderen nicht nur Irrtum enthalten" [23], kam als Frage kaum in den Blick. Welche Konsequenzen ein solches Denken in Schablonen und Abgrenzungen für die betroffenen Menschen hatte, die eben nicht einfachhin die Inkarnation eines „Ismus" waren, zeigt das Schicksal der „Modernisten".

Grundanliegen der Enzyklika war es zweifellos, der Einheit der Kirche zu dienen. Darin erfüllte das kirchliche Amt die ihm ureigenste Aufgabe. Es hat sich aber gezeigt, daß Einigung der Kirche nicht dadurch geleistet werden kann, daß in Abgrenzung und Isolierung von der Welt, von der Wissenschaft und vom Menschen und seinen Fragen von oben her die Uniformität einer geistigen Isolierung erzwungen wird. Es dürfte deutlich geworden sein, wohin es führt, wenn das Amt in der Kirche glaubt seine einheitsstiftende Aufgabe dadurch erfüllen zu können, daß es neue Fragestellungen einfachhin mit der Unkenntnis oder der geistigen Überheblichkeit der Fragesteller begründet und nur in der Form der Verurteilung, des Verbots und disziplinärer Maßnahmen reagiert. Die grundlegende Aufgabe des Amts in der Kirche besteht darin, die Kirche kontinuierlich zu leiten, das heißt anzuregen, zu koordinieren, zu integrieren, nach außen und gegenüber den einzelnen Gliedern zu repräsentieren und dadurch Einheit und fortwährende Einigung der Gläubigen zu fördern. Diese Aufgabe wurde zur Zeit Papst Pius' X. zwar gesehen, die Mittel, die eingesetzt wurden, erwiesen sich aber als verhängnisvoll und haben Wunden geschlagen, die bis heute noch nicht verheilt sind. Um so dringlicher ist es, aus der Geschichte zu lernen und für die heute anstehenden Aufgaben die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen.

[23] Heinrich Fries, Glaube und Kirche auf dem Prüfstand. Versuche einer Orientierung (München, Freiburg 1970) 157. Die hier für die Zeit des Vatikanum I gemachte Feststellung gilt auch für die Situation des Antimodernismus.

Peter Meinhold

Die Chancen der Religion in unserer Zeit

Die Fassung des Themas beruht auf der Beobachtung, daß der Religion in unserer Zeit im allgemeinen keine Chancen für die Zukunft eingeräumt werden. Deshalb schließt es die Überlegung ein, welches im Hinblick auf den Fortbestand der Religion und aller sie tragenden und pflegenden Mächte die ihr in unserer Zeit zu gebenden Aussichten für die Zukunft sind. Nun kann man zweifeln, ob es überhaupt berechtigt ist, eine solche Frage zu erheben. Sie erinnert allzusehr an die Überlegungen eines Geschäftsmanns, der sich natürlich kritisch fragen muß, welche Chancen er dem Vertrieb eines Artikels für die Zukunft einzuräumen hat. Je nachdem, wie er diese Chancen beurteilt, ob gut oder schlecht, ob flau oder anregend, wird er auch seine Mühen an die Herstellung und Verbreitung dieses Artikels wenden. Unter seinen Gesichtspunkten verlohnt es sich nicht, für einen Artikel allzuviel an Kraft und Unkosten aufzubieten, wenn dieser sich nicht selbst trägt und die aufgewendeten Mühen rentabel macht.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß viele Menschen heute mit ähnlichen Fragestellungen an die Phänomene der Religion, insbesondere auch an die des christlichen Glaubens, herangehen. Sie sind dann meist nicht geneigt, diesen Erscheinungen noch größere Aussichten für die Zukunft zuzugestehen. Sie sind vielmehr im Gegenteil der Überzeugung, daß es sich in bezug auf Religion, Kirche und Glauben um rückläufige Bewegungen handelt, denen zukünftig wenig Aussichten auf eine weitere Verbreitung, ein größeres Wachstum und eine stärkere Aktivierung der Menschen zugestanden werden können. In der Diskussion zu einem ökumenischen Vortrag, der die Frage behandelte, unter welchen Bedingungen bzw. nach welchen Voraussetzungen die christlichen Kirchen sich weiter einigen und zu einer größeren Einheit zusammenwachsen könnten, erklärte ein nicht gerade unbedeutender Teilnehmer an der Aussprache (er war immerhin der Bürgermeister der Stadt, in welcher dieser Vortrag gehalten wurde), daß ihm die ökumenischen Bemühungen der Kirchen, zu einer größeren Einheit zu gelangen, wie die Überlegungen von Geschäftsleuten vorkommen, die sich bisher mit ihren Unternehmen bekämpft haben, bis sie erkannten, daß sie sich viel besser stehen würden, wenn sie mit ihren Geschäften eine Fusion eingehen und den Absatz der von ihnen anzupreisenden Waren gemeinsam statt gegeneinander betreiben würden. Dieser Mann sprach die Meinung vieler Menschen von heute aus. So gibt die Fassung unseres Themas, die Frage nach den Chancen der Religion in unserer Zeit, eine allgemein geübte Betrachtungsweise wieder. Diese Fragestellung macht auch die Überlegungen deutlich, die viele Menschen heute anstellen, um dann mit ihrer Hilfe allen Lebensäußerungen der Religion eine sehr schlechte Prognose für die Zukunft zu geben.

Man ist auch ernsthaft der Meinung, daß die Anhänger eines religiösen Glaubens es selbst verschuldet haben, wenn dieser in der heutigen Zeit so wenig freudige Aufnahme und eine nur geringe Glaubwürdigkeit findet. Aber nicht nur den einzelnen Anhängern der Religion bzw. der christlichen Konfessionen hält man vor, daß sie ihre Sache schlecht vertreten und in Mißkredit gebracht haben, sondern auch den kirchlichen Institutionen bzw. den religiösen Gemeinschaften gegenüber erhebt man den Vorwurf, daß diese selbst wie große Machtblöcke aufgetreten sind, mit allen Mitteln von Machtfaktoren um die Behauptung ihrer Positionen gekämpft, die politische Unterstützung der Staaten gesucht und dafür diesen das Angebot gemacht haben, sich für die Aufrechterhaltung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnungen einzusetzen und dafür den ideologischen Unterbau zu liefern. Aus diesem vordergründigen Machtstreben heraus, so behauptet man, haben diese Gemeinschaften es versäumt, sich um den Menschen selbst zu kümmern, sich seiner aktuellen Nöte anzunehmen und, was eigentlich ihre Aufgabe gewesen wäre, für die Machtlosen, Unterdrückten und von der heutigen Welt Ausgeschlossenen einzutreten. Man empfindet ferner ein besonderes Versagen der Kirchen den Problemen der Dritten Welt gegenüber; man bemängelt ihre Versäumnisse, die sie durch die Mißachtung der wirtschaftlichen Situation ganzer Volksschichten in Südamerika auf sich geladen haben; man hält ihnen ihr Versagen in bezug auf eine rechtzeitige Bekämpfung des Rassismus vor und sieht in ihnen die reaktionären Horte, die jede Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen in unserer Zeit durch das stille Gutheißen des ganzen staatlichen Machtapparats versäumt haben. In diesen Umständen findet man es begründet, daß die Religion bei dem Erwachen des kritischen Bewußtseins der Menschen ihre Chancen verpaßt und die für sie vielleicht einmal günstige Situation selbst verspielt hat. Aufgrund dieser Feststellungen kommt man nun zu der Folgerung, daß der Religion für die Zukunft keine Chancen mehr einzuräumen sind, weil ihre Vertreter und die sie pflegenden Institutionen ganz offensichtlich in der Bewältigung der Zeitprobleme versagt haben. Es drückt sich also in der Frage nach den Chancen der Religion in unserer Zeit ein bestimmter religionskritischer Sinn aus.

Es muß deshalb unsere Aufgabe sein, diesen religionskritischen Sinn des näheren selbst zu betrachten und die Problematik, die unser Thema involviert, nach drei Seiten hin zu untersuchen. Die erste Frage lautet: Warum sprechen wir überhaupt von den Chancen „der Religion" in unserer Zeit? Wäre es nicht einfacher, vom christlichen Glauben zu reden und damit die Problematik unseres Themas in der besonderen Einengung auf das Christentum zu entfalten? Die zweite Frage lautet: Warum fragen wir nach den Chancen der Religion „in unserer Zeit"? Ist die Zeit, die wir als die „unsrige" bezeichnen, eine solche, daß sie sich qualitativ von anderen Zeiten unterscheidet, in denen anerkanntermaßen die Religion ebenfalls um ihre Existenz zu ringen hatte und ihr gleichfalls keine Chancen für die Zukunft gegeben wurden? Die dritte Frage lautet: Was meinen wir, wenn wir von „den Chancen" der Religion in unserer Zeit sprechen? Ist eine solche Reflexion überhaupt berechtigt und ist die Religion nicht ein

Wesen, das für sich selbst zeugt und spricht, ohne daß ihre Anhänger die Frage nach den besonderen Chancen stellen, die ihm für eine kommende Zeit zu geben sind? Diesen drei Fragen müssen wir nachgehen, wenn wir die in unserem Thema liegende Problematik entwickeln wollen, so daß deutlich wird, welche Chancen wir der Religion für die Zukunft zu geben bereit sind oder ihr nicht mehr zugestehen können, so daß daraus auch die Konsequenzen für ihr gesellschaftliches Auftreten in der Zukunft gezogen werden müssen.

Religionskritik heute

Es hat einen guten Grund, wenn wir von den Chancen *„der Religion"* in unserer Zeit sprechen. Es liegt darin eine Ausweitung unseres Themas, die dadurch gegeben ist, daß man heute nicht mehr von der Fragwürdigkeit dieses oder jenes Glaubens, der christlichen oder einer nichtchristlichen Glaubenshaltung spricht, sondern schlechthin „die Religion" meint, die ihre Rolle für ihre Zeit verspielt hat. In diesem Sinn ist ja schon das bekannte Wort von *Karl Marx* zu verstehen, das aber bei diesem keineswegs originell ist, wenn er davon spricht, daß „Religion" „Opium des Volkes" sei. Eine solche Äußerung ist nicht im Hinblick auf diesen oder jenen Glauben, sondern ganz generell in bezug auf jede Religion gemeint, die eben als solche von Karl Marx mit einem Narkotikum verglichen wird, mit dem entweder der Mensch sich selbst betrügt, um in der Verkennung seiner wirklichen Situation in der Welt eine Welt der Illusionen um sich herum zu errichten und aufrechtzuerhalten, oder mit dem er betrogen wird, damit ihm die Augen über seine Lage in der Welt nicht aufgehen und er in dumpfer Abhängigkeit gehalten und eingeschläfert wird, so daß keine sozialen oder gesellschaftlichen Veränderungen von ihm ausgehen.

Karl Marx ist nicht der Urheber dieses bekannten Ausspruchs über die Religion. Er geht seiner Konzeption nach auf Hegel zurück, der ihn zur Charakteristik der Religion des Hinduismus anläßlich seiner Beschreibung der Zustände des indischen Volks und der dieses am sozialen Fortschritt hindernden Kastenordnung gebildet hat. Karl Marx aber hat den Ausspruch Hegels von der indischen Religion aufgenommen und ihn auf die Religion überhaupt ausgedehnt, so daß er jedem religiösen Glauben die Fähigkeit zur Bewältigung von gesellschaftlichen und sozialen Situationen abgesprochen hat. In der Erweiterung, die Karl Marx diesem Ausspruch gegeben hat, hat dieser nun weitergewirkt, ja, ist er geradezu zu einer Formel geworden, die allgemeine Gültigkeit zu haben schien, weil sie die Erfahrungen von der gesellschaftlichen Inaktivität aller Religionen aussagt.

Eine Variante dieser Anschauungen stellt die Behauptung dar, daß die Religion an sich eine Selbstaussage des Menschen sei, der eine Realität außerhalb des Menschen überhaupt nicht zuzuerkennen ist. Das ist die These *Ludwig Feuerbachs*, der die Religion nicht nur als ein Narkotikum ansehen wollte, mit dem sich der Mensch in einen

rauschartigen Zustand versetzen oder mit dem er in den Schlaf gelullt werden kann, um seine wirkliche Lage in der Welt zu vergessen, sondern daß es sich in der Religion vielmehr um ein Reden des Menschen von sich selbst handle, in dem dieser gewisse Erfahrungen und Spekulationen aus sich heraussetzt, um sie zu verobjektivieren und als letzte für ihn gegebene Wirklichkeiten anzusprechen. Auch dieser Gedankengang bezieht sich mit seiner Kritik nicht auf irgendeine konkrete Religion, sondern meint die Religion schlechthin. Nach Feuerbach verfahren alle Religionen so, daß sie die Aussagen des Menschen verobjektivieren, die dieser zur Deutung der ihn umgebenden oder bedrängenden Welt gemacht hat.

Gerade weil „die Religion" in unserer Zeit im Sinn von Marx oder Feuerbach in Frage gestellt wird, ist es nötig, heute diese Kritik ihrerseits einer Kritik zu unterziehen und nach den Chancen „der Religion" schlechthin für unsere Zeit zu fragen. Es geht ja in unserer Zeit gar nicht mehr um die Bezweiflung des einen oder anderen Glaubens in bezug auf seine Berechtigung oder Wirksamkeit, sondern es geht aufgrund der geschilderten Ausgangspositionen von Marx und Feuerbach um das Problem der Religion schlechthin. Ist also, so wollen wir fragen, die Religion schlechthin Opium fürs Volk? Ist die Religion als solche ein rein menschlicher Ausdruck, mit dessen Hilfe der Mensch die ihn überwältigenden Naturereignisse oder sonstige Geschehnisse zu bewältigen sucht, indem er ihnen eine göttliche oder dämonische Macht beilegt, die sie an sich überhaupt nicht haben? Wir sind also aufgrund der neuzeitlichen Religionskritik genötigt, von den Chancen „der Religion" in unserer Zeit zu sprechen.

Eine weitere Überlegung kommt zu diesen Feststellungen hinzu. Selbst wenn die Redeweise von Marx und Feuerbach nicht vorhanden wäre und wenn sie mit ihren negativen Akzenten Geist und Gemüt der Menschen nicht beherrschen würde, so ist doch das Problem „der Religion" unserer Zeit ganz neu gestellt. Diese Tatsache hängt damit zusammen, daß der Mensch der Neuzeit aufgrund der ihm gegebenen Möglichkeiten, sich durch die modernen Kommunikationsmittel in allen Teilen der Erde gleichzeitig zu bewegen und zu orientieren, auch in die Lage versetzt ist, das Nebeneinander der Religionen in einer einzigartigen Weise zu erfahren. Da zeigt ihm das Fernsehen bald den vom Balkon seines Wohnpalastes aus die Massen segnenden Papst, bald zeigt es in unmittelbar sich anschließender Folge die heiligen Kühe Indiens und das Bad der Heiligung und Reinigung, das die Bewohner Indiens im Ganges vornehmen. Bald blendet es zu einem jüdischen Gottesdienst vor der Tempelmauer von Jerusalem über oder es zeigt den von einem Minarett die Gläubigen zum Gebet rufenden Imam. Der Mensch der Neuzeit hat dadurch die einzigartige Möglichkeit, das Nebeneinander der Religionen in einer Weise zu beobachten, die ihm früher noch nicht gegeben war. Es ist unvermeidlich, daß durch diese Vielseitigkeit des Sehens gerade im Menschen der Neuzeit die kritische Frage nach der Berechtigung dieses Nebeneinanders der Religionen erwacht. Er muß sich selbst fragen, welcher Grund die Religionen denn berechtige, gegeneinander aufzutreten oder gar ihre Ansprüche als die letzte Wahrheit anzubieten und gegeneinander geltend zu machen.

So erlebt der Mensch der Gegenwart das Problem „der Religion" in einer durch die technischen Fortschritte unserer Zeit bedingten Art und Weise. Er ist deshalb genötigt, sich immer wieder die Frage vorzulegen, wie denn die konkurrierenden Ansprüche der Religionen überhaupt zu rechtfertigen und zu vertreten sind, ja, wie die Religionen selbst sich mit dem Problem ihrer Pluralität auseinandersetzen. Für den Menschen von heute ist also nicht nur aufgrund seines gleichzeitigen Lebens in vielen Teilen der Welt das Problem der Religion gegeben, indem er ihren Pluralismus ganz unmittelbar erleben kann, sondern auch durch den gesellschaftlichen und sozialen Wandel insofern neu gestellt, als er der Meinung ist, daß dieser Wandel sich gleichsam aus sich selbst und durch andere Kräfte als die der Religion vollzogen habe. Ebenso steht der moderne Mensch vor der Frage, ob der Religion überhaupt noch eine gesellschaftlich relevante Realität zukomme oder ob sie eine Selbstaussage des Menschen ist, die dieser auf einer primitiven Stufe seiner Entwicklung getroffen, dann aber bis in die Gegenwart bewahrt und immer weiter ausgebaut hat, so daß also der Mensch letztlich von sich selbst redet, wenn er meint, von Gott oder aufgrund seiner religiösen Erfahrungen zu sprechen. Es hat also eine tiefe und uns sofort auf die Problematik unserer Zeit stoßende Berechtigung, wenn wir von den Chancen „der Religion" in der Gegenwart sprechen. Wir erfahren gewiß einerseits die Schwächen, andererseits aber auch die Wirkungskraft der Religionen sehr viel intensiver und in einer viel größeren Ausdehnung, als es in früheren Zeiten möglich war.

Das Verhältnis unserer Zeit zur Religion

Wenn nun die Frage nach der Relevanz der „Religion" und nicht die irgendeiner christlichen Konfession oder einer Gestalt des christlichen Glaubens das uns aufgegebene Problem ist, so ist andererseits auch die Frage zu klären, warum gerade *„in unserer Zeit"* diese Frage besonders akut ist. Steht es so, daß „unsere Zeit" in einem größeren Ausmaß als andere Zeiten dem Phänomen der Religion kritisch gegenübersteht? Ist die Religionskritik der Neuzeit grundsätzlich anders begründet als die Religionskritik der Vergangenheit? Es ergibt sich also die Notwendigkeit, die Charakteristika herauszuarbeiten, die unsere Zeit in ihrem Verhältnis zu den Religionen beherrschen.

Als erstes Kennzeichen der neuen Zeit ist ein neues Bewußtwerden des Menschen in bezug auf sich selbst, eine neue Erweckung des *menschlichen Selbstbewußtseins* zu nennen. Der Mensch der Neuzeit hat die vielen Seiten seines persönlichen, geistigen und inneren Lebens durchforscht und kritisch analysiert. Er weiß um die Gesetze, nach denen dieses sich entwickeln und durch die es beeinflußt werden kann. Der Mensch der Gegenwart hat in der Psychologie nach den verschiedensten Seiten hin diejenige Wissenschaft ausgebildet, die der Erforschung der Bedingungen dient, unter denen das menschliche Leben sich entfaltet. Er weiß um die Möglichkeiten der Erkrankung oder

der Entartung dieses Lebens, und er hat die Gesetze ausfindig gemacht, nach denen es sich mit all seinen äußeren Abhängigkeiten vollzieht. So bildet nicht nur die Psychologie, sondern auch die Religionspsychologie für den Menschen unserer Tage eine wichtige Seite seines Lebens, insbesondere seines Umgangs mit der Religion. Wenn man deshalb die Chancen der Religion in unserer Zeit bedenken will, so hat man dabei insbesondere auch die den modernen Menschen beschäftigenden Probleme der Religionspsychologie mit zu berücksichtigen.

Die Religionspsychologie wird deshalb auch zur Beantwortung unserer Frage nach den Chancen der Religion in unserer Zeit einen besonderen Beitrag leisten können. Es ist ja ihre Aufgabe, ihren Blick auf den Menschen als den Träger des Phänomens „Religion" zu richten und demgemäß die Besonderheiten des religiösen Lebens, der religiösen Erfahrungen und Erlebnisweisen, soweit diese durch den Menschen bestimmt und bedingt sind, zu untersuchen. Der Mensch der Neuzeit weiß, daß er selbst in entscheidender Weise an der Gestaltung und Aussprache seines religiösen Lebens beteiligt ist. Die Religionspsychologie hat sodann die Funktionen der Religion im Menschen selbst zu untersuchen, indem sie fragt, wie in der menschlichen Seele, im Herzen, im Gefühl und im Denken sich das Phänomen der Religion für den Menschen darstellt, von ihm aufgenommen und ausgedrückt wird. Es muß gerade heute nach den menschlichen Dispositionen für die religiösen Erlebnisse gefragt werden. Es gilt, die psychischen Voraussetzungen der religiösen Einstellung zu erheben, insbesondere also den Blick auf die vom Menschen her gegebenen Bedingtheiten für die Rezeption und die Vertiefung, die Bewahrung oder die Entartung des religiösen Lebens zu richten. Es darf aber über dieser Art der Betrachtung auch die Tatsache nicht vergessen werden, daß das Phänomen der Religion als solches alle natürlichen und psychologischen Bedingtheiten zu transzendieren sucht. Gerade dem Menschen der Neuzeit fehlt das Bewußtsein dafür nicht, daß alles religiöse Leben einer Höhenwanderung, ja, einer Gratwanderung gleicht, von der aus jederzeit ein Absturz möglich ist. Deshalb hat gerade in der Gegenwart die Religionspsychologie die Aufgabe, nach den Verirrungen und den krankhaften Erscheinungen im Bereich des religiösen Lebens zu fragen. Von diesen Ansätzen aus muß dann auch die Entwicklung einer Religionspsychotherapie erfolgen, die wiederum die modernen individualpsychologischen und massenpsychologischen Erkenntnisse berücksichtigt. Schließlich weiß der moderne Mensch auch um die Tatsache, daß selbst das religiöse Leben manipulierbar ist, so daß bestimmte Drogen ganz bestimmte Erlebniszustände hervorrufen können, wie andererseits wieder das religiöse Leben mit seinen Intensitäten und Unbegreiflichkeiten dem Menschen die Möglichkeit bietet, sich aus der Abhängigkeit von den Drogen zu befreien und wieder zu sich selbst zurückzufinden.

So kommt also gerade der Erweckung des menschlichen Selbstbewußtseins für unsere Zeit eine besondere Bedeutung zu, denn es ist keine Frage, daß der Mensch der Gegenwart das Phänomen der Religion viel stärker als in früheren Zeiten von den Bedingtheiten und Bedingungen aus betrachtet, unter denen er selbst steht.

Eine weitere Folge dieses Erwachens eines neuen Bewußtseins des Menschen von sich selbst drückt sich in einer tiefgehenden *Erschütterung der Autorität* im weltlichen und im religiösen Bereich aus. Für unsere Überlegungen braucht uns nur die Autoritätskrise im kirchlich-religiösen Bereich zu beschäftigen; denn es ist keine Frage, daß gerade der christliche Glaube auf Autorität hin angelegt ist, was man vielleicht am besten mit dem Wort des Thomas von Aquin bezeichnen kann, daß es nötig sei, „der Autorität derjenigen zu glauben, denen die Offenbarung (von Gott her) zuteil geworden ist".

Wie immer nun auch im Christentum Autorität entfaltet und begründet werden mag, sicher ist, daß gerade auch der Christ von heute, der ja als Mensch an der Erwekkung des neuen Bewußtseins des Menschen von sich selbst teilhat, nicht einfach mehr nur auf Autorität hin glauben kann und glauben will. Hinzu kommt, daß aus der Begründung des neuen Bewußtseins des Menschen von sich selbst sich auch eine neue eigenständige Funktion der menschlichen Vernunft ergibt. Dieser ist es ja gelungen, durch die Entwicklung der technischen Mittel den Vorstoß in den Weltenraum hinein erfolgreich durchzuführen. In der gleichen Weise ist ihr auch die Entwicklung einer neuen Rationalität gelungen, die nicht sosehr glauben als verstehen, die nicht sosehr gehorsam annehmen als vielmehr rational erkennen will.

Diese Beteiligung der Vernunft wirkt sich in bezug auf das Phänomen der Religion in der Gegenwart in besonderer Weise aus. Auch die Vernunft verlangt ihren Anteil an der Bewältigung der religiösen Fragen. Der Mensch von heute fordert, daß diese der Vernunft einsichtig sein müssen und daß der Glaube auch zugleich das Moment des rationalen Verstehens involvieren muß. Gerade der Mensch der Gegenwart will wissen, was er glaubt, und warum der Glaubensinhalt in dieser oder jener Weise zum Ausdruck gebracht werden soll oder kann. Er will, daß der Glaube sich vor den kritischen Forderungen einer Vernunft behaupten kann, die ja ihrerseits die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens des Menschen ebenso wie die seines inneren Lebens aufgedeckt und nach ihrer Wirksamkeit durchforscht hat, so daß sie auch in besonderer Weise an der Aufnahme der Phänomene des Glaubens beteiligt sein will.

Die Erweckung eines neuen menschlichen Selbstbewußtseins ist also ein Charakteristikum unserer Zeit, das sehr viele Auswirkungen für den Menschen dieser Zeit gerade in bezug auf das Phänomen der Religion hat und mit sich bringt. So ist die Frage nach den Chancen der Religion in unserer Zeit auch durch die Einsicht mitbestimmt, daß sich der Mensch von heute aufgrund seines ihm gegebenen Wissens um den Menschen und um die Welt, in der er lebt, mit dem Phänomen der Religion zwar rational, weniger emotional, aber auch intensiv auseinandersetzt.

Damit ist schon eine weitere Erkenntnis berührt, die ebenfalls als ein Charakteristikum unserer Epoche anzusprechen ist. Es geht dem Menschen der Gegenwart nicht nur darum, daß die Religion überzeugend vertreten wird, so daß er sie sich aufgrund seiner rationalen Zustimmung aneignen kann, sondern auch darum, daß sie sich selbst durch ihre Einlösung im Leben als glaubwürdig erweist.

Die Frage nach der *Glaubwürdigkeit* des religiösen Phänomens begegnet heute immer wieder im Bereich des Glaubens in der Gegenwart, mag dieser nun katholisch oder evangelisch geprägt sein. Daß es darauf ankommt, daß der Glaube glaubwürdig ist, ist eines der heute immer wieder geltend gemachten Argumente, mit denen man seine Vertretung rechtfertigt. Dieses Moment der Glaubwürdigkeit der Religion steht nun aber für den modernen Menschen in einem engen Zusammenhang mit der Frage nach der Wahrheit, die ihn allerdings in der Ausdehnung auf die Religion nicht mehr in dem Sinn früherer Zeiten beschäftigt. In der Vergangenheit wurde danach gefragt, bei welcher Form oder Gestalt des Glaubens und der Religion die Wahrheit liege. Die Frage wurde meist in der Weise gelöst, daß man der eigenen Religion oder Glaubensgestalt eine letzte Absolutheit zuerkannte, an der dann die Wahrheit aller anderen Religionen und Glaubensweisen gemessen wurde. Die Frage war also, bei welcher Glaubensweise oder Gestalt der Religion die Wahrheit zu finden, mit welcher sie unauflöslich verbunden ist. Es schien nach der früheren Betrachtung nur jeweils eine Gestalt der Religion die wahre sein zu können, an der dann die vielen anderen zu messen waren oder der gegenüber sie sich behaupten und rechtfertigen mußten.

Eine solche Betrachtungsweise der Religion in ihrer konkreten Erscheinung ist dem Menschen der Gegenwart nicht mehr möglich. Gerade das Nebeneinander der Religionen, das er, wie wir gezeigt haben, durch die modernen Kommunikationsmittel in einzigartiger Weise erfährt, hat auch für ihn den Wahrheitsanspruch der einen oder anderen Religion aufgehoben und eine Relativierung der religiösen Wahrheit zur Folge gehabt. Diese Relativierung drückt sich für den modernen Menschen nun gerade in der Frage aus, ob die Wahrheit überhaupt noch mit der Religion gehe oder nicht vielmehr von dieser zu trennen sei, weil keiner geschichtlichen Gestalt der Religion und damit auch nicht der Religion als solcher ein Wahrheitsanspruch zuzuerkennen sei. Die Wahrheit ist für den modernen Menschen nicht mehr die eine, sein ganzes Sein bestimmende, allumfassende letzte Wahrheit, von der aus das Leben in der Welt und alle Ansprüche des Menschen an den Menschen gedeutet werden. Sie hat sich für ihn in eine Vielheit von Wahrheiten aufgelöst, die ihrerseits rational begründet werden kann. Da gibt es dann die auf die verschiedenen Lebensbereiche jeweils einzuengende Wahrheit, die als technische, medizinische, gesellschaftliche, wirtschaftliche oder auch humane Wahrheit erfahren werden kann, aber eben damit auch einen letzten, alles bestimmenden Grad an Verbindlichkeit nicht mehr besitzt.

So ist es also keine Frage, daß ein Charakteristikum unserer Zeit die Frage nach der Wahrheit ist, die von dem Menschen der Gegenwart auch in bezug auf die Religion gestellt wird. Geht, so lautet diese Frage, die Wahrheit überhaupt noch mit der Religion, welchen Umfang und welche Verbindlichkeit für andere Lebensbereiche bzw. für die allgemeine Wahrheitsaussage kann sie überhaupt beanspruchen? Wenn man nach den Chancen der Religion in unserer Zeit fragt, so wird es darauf ankommen, auch auf diese Fragen eine Antwort zu geben. In dem Maße, als uns dies gelingt, sind auch die Chancen der Religion für unsere Zeit positiv zu beurteilen.

Ein drittes Charakteristikum unserer Zeit liegt in der ganz bewußten Zukehr des modernen Menschen zu der ihn umgebenden Welt als der letzten ihm zugänglichen und ihn immer wieder fordernden Realität seines Lebens. Man pflegt diese Haltung mit dem Wort von der *Diesseitigkeit* des modernen Menschen zu charakterisieren. Das ist sicher eine zutreffende Kennzeichnung, sofern man damit sagen will, daß die Zuwendung des Menschen von heute an das Diesseits zugleich den Verlust seiner Gebundenheit an das Jenseits zur Folge gehabt hat. Ganz gewiß ist nun dem modernen Menschen die Welt in aller ihrer Natürlichkeit sowie mit allen ihren Werten und Unwerten neu aufgegangen. Er hat erkannt, daß die Welt an sich einen Wert weder im Guten noch im Bösen hat, sondern daß er, der Mensch, es ist, der den Dingen durch ihren Gebrauch erst den Wert verleiht, den sie in der menschlichen Welt haben oder nach dem sie geschätzt werden.

Die Diesseitigkeit als das für den modernen Menschen so bezeichnende Merkmal seines Wesens drückt sich einmal in der Entdeckung der sogenannten zwischenmenschlichen Beziehungen als den dem Menschen immer wieder zur Gestaltung aufgegebenen Relationen aus, in denen und mit denen allein er lebt. Der moderne Mensch ist sogar der Meinung, daß der Glaube sich in dem Maß einlösen und realisieren läßt, als er die zwischenmenschlichen Beziehungen zu erfassen und zu durchdringen vermag. Viele Christen sind heute sogar der Meinung, daß das Phänomen der Mitmenschlichkeit so wesentlich ist, daß Wert und Unwert des Glaubens daran zu erkennen sind, in welchem Maß der Glaube diese Beziehungen zu bestimmen und zu beeinflussen vermag. Aufgrund dieser Zusammenhänge will man sogar die Konsequenz ziehen, daß die Mitmenschlichkeit ein dem Glauben immer vorangehendes oder ihm vorgegebenes Phänomen ist, so daß er in seiner Realität nur von der Mitmenschlichkeit her erkannt und anerkannt werden kann. Wie immer es um diese Seite des menschlichen Lebens bestellt sein mag, die sich in der Gestaltung der zwischenmenschlichen Relationen ausdrückt, so ist doch keine Frage, daß gerade in diesem Verhalten und in dieser Art der Betrachtung sich die ganze Zukehr des modernen Menschen zum Diesseits ausdrückt.

Die andere Seite dieser Diesseitshaltung macht sich in dem Schwund des Verlangens nach der Bewahrung des Feiertags und des gerade an diesem Tag zu pflegenden religiösen Lebens bemerkbar. Der moderne Mensch empfindet kaum noch das Verlangen nach dem Feiertag im religiösen Sinn, höchstens verlangt er nach dem Ruhetag, der ihm die Erholung und Ablenkung von der Arbeit ermöglicht. Er hat sodann ein Verlangen nach Ausfüllung der ihm zustehenden Freizeit, aber er weiß eigentlich nicht, wie er diese sinnvoll ausfüllen soll. Auch dieser charakteristische Wandel in der Einstellung zum Sonntag als einem christlichen Feiertag ist ein Kennzeichen für die Diesseitigkeit des modernen Menschen, die ihn ganz und gar an diese Welt sich hingeben läßt. Daß diese Haltung eine Verkümmerung des spezifischen religiösen Sinns, damit aber auch ein Absterben des Verlangens nach echtem religiösen Leben und nach seiner steten Auffüllung zur Folge hat, liegt auf der Hand.

Wenn wir also eine Antwort auf die Frage nach den Chancen der Religion in unserer Zeit geben wollen, so müssen wir uns insbesondere mit dem Problem einer Diesseitshaltung des modernen Menschen auseinandersetzen, für die er sich nicht leicht eine Begrenzung oder eine Schranke setzen läßt. Er ist sogar in höchstem Maß dagegen empfindlich, weil er darin eine Beeinträchtigung seiner Freiheit sieht. So gibt es also auch ein Pendant zur Krise der Autorität: eine Krise in bezug auf das Freiheitsverständnis des modernen Menschen. Sein Freiheitsbegriff ist einmal durch die Erweckung des neuen personalen Bewußtseins, zum anderen durch die Zukehr zum Diesseits bestimmt. Der Mensch sieht sich selbst als den letzten Maßstab für den Begriff der Freiheit, so daß er Norm und Grenze der Freiheit zugleich ist, wobei er den eigenen Willen und das eigene Leben als diejenigen Felder ansieht, in denen Freiheit herrschen und verwirklicht werden muß. Auch allen gesellschaftlichen Größen und Institutionen gegenüber macht er diesen Maßstab der Freiheit geltend. Es ist kein Zweifel, daß dieses Freiheitsverständnis des Menschen von heute ganz unmittelbar aus seiner Zukehr zum Diesseits folgt, weil der Mensch sich damit selbst ganz ungebunden in bezug auf die Freiheit, so wie sie durch ihn zu realisieren ist, versteht.

Es sind somit verschiedene Momente, die wir zu bedenken haben, wenn wir eine Antwort auf die Frage nach den Chancen der Religion in unserer Zeit geben wollen. Wir haben dabei als erstes das Phänomen der Religion, sodann die Kennzeichen der Zeit und der Welt von heute zu erwägen und schließlich das Moment der „Chance" zu bedenken, das die Zukunftsmöglichkeit der Religion meint.

Chancen der Religion heute

Zur Beantwortung unserer Frage kommt es also in erster Linie darauf an, die Eigenart des Phänomens der Religion zu bestimmen. Es ist dies sicher eine der schwersten Aufgaben für diejenigen, die sich für die Geltung der Religion und ihre Anerkennung durch die Menschen verantwortlich fühlen. Es gibt bekanntlich die verschiedensten Definitionen der Religion. Vielleicht trifft das Wort Goethes die Sache am besten, das die Religion als „ein mächtiges Wesen für sich" bezeichnet. Damit ist gesagt, daß Religion ihr eigenes Leben führt und daß sie als solche auch nach ihrer Eigenart bestimmt werden muß. Es muß uns also darauf ankommen, das Phänomen der Religion als solches zu bestimmen. Bekanntlich hat Rudolf Otto das besondere Wesen der Religion darin erkannt, daß er sie als das „ganz Andere", das „Fremdartige" bezeichnet hat, das zum menschlichen Leben sich selbst in Beziehung setzt, indem es als solches erfahren und ausgedrückt wird und bestimmte menschliche Verhaltensweisen auslöst. Dieses „ganz Andere" ist nach Rudolf Otto unableitbar; es beginnt stets mit sich selbst und tendiert immer auf das „Heil" des Menschen. Es weist ihn damit auf die über seinem Leben liegenden, dieses schlechthin transzendierenden Dimensionen hin.

Nun ist es ganz gewiß nicht leicht, für dieses besondere Phänomen einen Sinn im Menschen von heute zu erwecken oder ihn für es aufzuschließen. Dies kann zweifellos nur so geschehen, daß der Mensch in den Umgang mit der Welt der Religionen gebracht wird, nicht nur mit seiner eigenen, sondern mit den Religionen überhaupt, die in der Gegenwart in großer Vielfalt ihm begegnen. Wir brauchen eine neue, weitgehende religionsgeschichtliche Information für den modernen Menschen, die ihm das Wesen der verschiedenen Religionen aufschließt. Er kann auf diesem Weg wieder einen neuen Sinn für das Phänomen „Religion" überhaupt, insbesondere aber auch für die Darstellung desselben in seiner eigenen Religion gewinnen. Man wird sodann das Verständnis für Religion gewiß dadurch vertiefen können, daß man auf die Gemeinsamkeiten der verschiedenen Religionen verweist, vor allem aber auch dadurch, daß man das jeweils Besondere der verschiedenen Religionen hervorhebt, wodurch sie sich voneinander unterscheiden. Die Chancen der Religion in unserer Zeit gründen dann nicht zuletzt darauf, daß es dem Menschen von heute wieder möglich gemacht wird, das Wesen der Religion, wie es ihm namentlich im Christentum begegnet, in einer neuen Weise auszudrücken, so daß er damit auch durch die Besonderheiten desselben sich angesprochen fühlen kann.

Das wesentliche Moment des Christentums ist in der Verkündigung Jesu von Nazareth beschlossen, in die er sich selbst mit seiner Person und mit seinem Werk eingefügt hat, so daß diese einen festen Platz innerhalb seines Evangeliums integral einnehmen. Sein Wort ist deshalb nicht von seiner Person und von seinem Werk zu trennen, wie diese wiederum nicht ohne das es deutende Wort zu verstehen sind. Gerade darin kommt nun aber am schärfsten das Wesen der christlichen Religion zum Ausdruck, daß die göttliche Offenbarung dem Menschen als Verhüllung in Gestalt, Wort und Werk Jesu begegnet, so daß gerade der sich ihm offenbarende Gott der sich in Jesus Christus verbergende Gott ist.

In dieser Sicht gewinnt nun auch das Verhältnis der christlichen Religion zu anderen Religionen einen neuen Aspekt. Auch diese bieten göttliche Offenbarung und Enthüllung dar, verbinden sie aber nicht derart mit dem Wesen und dem Werk einer Person, daß diese selbst in ihrer ganzen Geschichtlichkeit zum Träger der Offenbarung wird, wie diese im Christentum nun gerade als Verhüllung und Verborgenheit in dem geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth erscheint. Die religionsgeschichtliche Besonderheit des Christentums, durch die es einerseits sich von den anderen Religionen abhebt, durch die es andererseits aber auch wieder mit ihnen verbunden ist, liegt also in dieser einzigartigen Gebundenheit an Jesus von Nazareth, der uns nicht nur das Evangelium sagt, sondern es selbst ist, ja, mit seiner Person und seinem Werk darstellt. Ich zweifle nicht, daß die christliche Religion, betrachtet auf dem Hintergrund der Umwelt der Religionen, viele Chancen für die Zukunft hat, sofern dieses ihr Wesen gerade den Menschen von heute nicht nur in der abendländischen, sondern auch in der fernöstlichen und afrikanischen Welt ansprechen und ihm eine Antwort auf seine Frage nach dem Wesen der Religion geben kann.

Eine solche Aussage umschließt natürlich viele Probleme, die in sich noch zu klären wären, aber sie geht weder von einer heute nicht mehr möglichen Verabsolutierung des Christentums aus, noch nimmt sie eine Relativierung des Anspruchs der verschiedenen anderen Religionen vor. Sie läßt diesen allen vielmehr durchaus das Recht der eigenen Existenz, löst aber die Frage ihrer konkurrierenden Ansprüche, indem sie sie untereinander auch in Beziehung setzt, denn die göttliche Offenbarung trifft uns ja niemals direkt, sondern kann uns immer nur mit ihrer Einkleidung in geschichtlichen Größen begegnen. Im Christentum ist also die Frage, wie uns „Religion" zuteil wird, in einer den Menschen auf die Geschichte weisenden und sie doch transzendierenden Art gelöst.

Es wird sich gerade für den Menschen des 20. Jahrhunderts darum handeln, die verschiedenen Religionen nach ihrem Wesen als solche zu verstehen, um sie dann zu einer Kooperation an den die Welt bewegenden Fragen von heute zu bringen. Gerade das Christentum hat in der Welt der Religionen dank seiner Verbreitung über alle Teile der Erde die Möglichkeit, alle Religionen zu einem Zusammenwirken in bezug auf die die Menschheit gegenwärtig bedrängenden Probleme zu bringen, damit darin der Menschheit die Relevanz der Religion für die Welt von heute deutlich werde.

Gerade das Christentum kann von dem Begriff der Religionsfreiheit aus auch das Zusammenwirken der Religionen in einer neuen Weise bewirken, indem es die religiösen Werte in den anderen Religionen als solche anerkennt. Zweifellos ist das Moment der Religionsfreiheit geeignet, die Religionen in einer neuen Weise zu achten und ihr Wesen durch die Anerkennung der in ihnen liegenden Werte neu auszusagen. Auf diese Weise kann gerade die den modernen Menschen so oft bedrückende Pluralität der Religionen auch in einem neuen Sinn gedeutet werden. Wenn wir die religiösen Werte in den fremden Religionen ernst nehmen, dann können wir diese auch zu einer Kooperation für das irdische Wohl der Menschheit bringen und sie zu einer Steigerung ihrer religiösen Aktivitäten veranlassen.

Die Anerkennung der Religionsfreiheit ist also ein wesentliches Moment in der Haltung des modernen Menschen dem Phänomen der Religion gegenüber. Auf dieser Grundlage können in der Tat die verschiedenen Religionen miteinander den Dialog führen, der dann nicht mehr in polemischem oder apologetischem Sinn geschehen sollte, sondern aufgrund einer gemeinsamen Verpflichtung der verschiedenen Religionen der Welt gegenüber erfolgen müßte. Gerade darin würde dann die Bedeutung der Religion für die Welt von heute offenkundig werden, und die verschiedenen Religionen könnten zur Einlösung ihrer eigentlichen Werte gebracht werden.

Es ist also keine Frage, daß die Chancen der Religion für die Welt von heute darin beruhen, daß diese das Leben in der Welt in einer neuen Weise als die Möglichkeit und als den Weg für das Heil des Menschen darstellt und vermittelt, und daß die Religion bzw. die Religionen die Wege und Mittel anbieten, durch die es zu erlangen ist. Sie machen damit deutlich, was das Heil des Menschen für die Gestaltung der Welt selbst bedeutet. Es ist mir keine Frage, daß gerade auf diese Weise der moderne Mensch

einen neuen Zugang zum Wesen seiner eigenen Religion dadurch gewinnen kann, daß er sich überhaupt mit dem Phänomen der Religion beschäftigt, und daß er auf dem Hintergrund der allgemeinen Begegnung der Religionen in der Welt von heute auch die eigene Religion neu verstehen und deuten lernen kann.

So angesehen kann es nicht mehr zweifelhaft sein, daß die Religion eine besondere Chance für die Zukunft hat, insofern sie dem Menschen den Weg zum Heil weisen und ihn damit zugleich zu einer neuen Ordnung der Welt anleiten kann. Zwei Momente sind es, in denen sich diese neue Einstellung in einer besonderen Weise auswirkt. Dies betrifft einmal die Tatsache, daß alle Religionen eine Gestaltungskraft haben, die sich in der von ihnen ausgehenden Ordnung des gesellschaftlichen Lebens ausdrückt. Wenn man heute auch weithin geneigt sein mag, die Religionen als das Produkt der Gesellschaft oder der sozialen Umstände, unter denen sie leben, zu erklären, so muß doch auf der andern Seite mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß gerade die Religionen Gestaltungsmächte erster Ordnung sind, und daß sie zutiefst das gesellschaftliche Leben beeinflußt haben und beeinflussen. Wenn die Religion überhaupt zu einer Distanz gegenüber der Welt anleitet, wie sie am schärfsten im Mönchtum zutage tritt, so hat doch diese Distanz die Gewinnung einer Freiheit zur Voraussetzung, durch die der Mensch erst ganz das ist und sein kann, was er für die Gestaltung der Welt sein muß. Daß diese Freiheit der Welt gegenüber die Voraussetzung für die kompromißlose Einlösung der Forderungen der Religion ist, hat das Mönchtum nicht nur in der christlichen Religion, sondern auch im Islam und Buddhismus zu allen Zeiten ausgezeichnet. Auch im Christentum wird in der Zukunft das Mönchtum eine neue Bedeutung in diesem Sinn gewinnen, weil es angesichts der ganzen Diesseitigkeit des modernen Menschen den Protest gegenüber der Gebundenheit an die Welt und der Welthaftigkeit des modernen Lebens sichtbar darstellt und vorlebt.

Das zweite Moment, welches das Phänomen der Religion heute bestimmt, ist die Erweckung eines neuen Verständnisses des Menschen von sich selbst. Gerade der in der Masse lebende Mensch, der Mensch unserer Zeit, hat ein solches neues Selbstverständnis besonders nötig. Gerade der moderne Mensch muß die Dimension des Humanen wiedergewinnen, die er in der modernen Massengesellschaft verloren hat, sofern er in dieser zu einem Funktionär der Arbeit und der gesellschaftlichen Zwecke geworden ist. Allein die Religion kann ihm wieder zu einer tieferen Erfassung seines Menschseins verhelfen, indem sie ihm dessen personalen Charakter aufzeigt, der in dem Gegenüber zur Person Gottes gründet. So bestehen die Chancen der Religion für die Zukunft nicht zuletzt darin, daß diese den Menschen zu einer vertieften Erfassung seines Menschseins anleitet, nicht indem sie seine technischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse erweitert, nicht indem sie ihm ein neues Wissen von seiner Umwelt und den gesellschaftlichen Zuständen vermittelt, sondern indem sie ihm eine Dimension seines Menschseins erschließt, ohne die auch der moderne Mensch schlechterdings sein personales Leben nicht führen kann. Erst dadurch erkennt er, daß ihm bestimmte Grundrechte als Mensch zueigen sind, die er als solcher auch an anderen Menschen zu

respektieren hat, für deren Bewahrung und freie Verwirklichung er aufgrund seines Menschseins einzutreten berufen ist. Es ist mir ebenfalls sicher, daß die Religion gerade deshalb eine besondere Chance für unsere Zeit hat, weil sie den Menschen wiederum zu sich selbst zu führen vermag, indem sie ihm Perspektiven über sich selbst eröffnet, die ihm sonst von keiner Seite her aufgetan werden.

Wir stehen am Ende unserer Darlegungen und dürfen diese zusammenfassen. Wir waren von der Frage nach den Chancen der Religion in unserer Zeit ausgegangen und hatten diese als das Nachsinnen über die der Religion in unserer Zeit gegebenen Möglichkeiten, über ihre Verwirklichung in der wie immer so auch heute für sie bestehenden missionarischen Situation erkannt. Für den Christen bedeutet deshalb die scheinbar schlechte Kondition für die Religion in der Welt von heute nicht einen Grund zum Pessimismus. Vielmehr ist diese Lage für ihn gerade ein Anlaß zum Optimismus, insofern er darin die ihm für die heutige Zeit von Gott gegebene einmalige Chance erkennt, für das Phänomen der Religion um dieser selbst und um des Menschen willen einzutreten.

Insofern dürfen wir unsere Überlegungen zu diesem Thema mit der Feststellung beschließen, daß gerade dann die Religion eine Chance für die Zukunft hat, wenn alle ihre Glieder sie in diesem Sinn aufnehmen und sie in ihrem Umkreis und der Welt gegenüber auch derart vertreten. Wenn man sagt, daß die Religion in der Gegenwart fast nichts ist, eben weil sie einer solchen Geringschätzung und Mißachtung bei den Menschen unterliegt, so wird der christliche Glaube sagen, daß Gottes Werk gerade darin besteht, aus nichts etwas zu machen und daß er in der Fülle seiner Manifestationen, die uns die verschiedenen Religionen bieten, auch der Religion für die Zukunft eine neue Stätte und ein neues Ansehen in der Welt bereiten wird.

UMSCHAU

Hitlers Kirchenminister

Zum Versuch einer Gesamtdarstellung des Kirchenkampfes im NS-Staat

Je mehr im letzten Jahrzehnt das Angebot an Einzeluntersuchungen zur nationalsozialistischen Kirchenbedrückung in die Breite ging, desto fühlbarer wurde auf dem Hintergrund dieser Entwicklung der Mangel an Gesamtdarstellungen. Angesichts dieser Bedarfslage ist es auf den ersten Blick verwunderlich, daß dem von *J. S. Conway*[1], einem in Kanada lehrenden englischen Historiker, vorgelegten Versuch einer überkonfessionellen Zusammenschau der NS-Kirchenpolitik kein stärkeres Echo beschieden war. Mit dem Hinweis, daß ein zeitweise leidenschaftliches Interesse an der Rolle der Kirchen im Dritten Reich, wie es vor allem Hochhuths „Stellvertreter" bühnendramatisch angefacht hatte, sich inzwischen als modisch ephemer erwiesen und in vielfach oberflächlicher Entrüstung erschöpft habe, wird die laue Resonanz nur zum Teil erklärt. Es bleibt darum die Frage, ob gewichtigere Gründe dafür nicht in Anlage und Durchführung des Werks selbst zu suchen sind.

Zentralfigur und Schwerpunkt des Buchs ist *Hanns Kerrl*, von 1935 bis 1941 erster und letzter Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten, nominell ranghöchster Gestalter der nationalsozialistischen Kirchenpolitik, tatsächlich aber in einen Windmühlenkampf mit machtpolitisch überlegenen Rivalen verstrickt, die ihm das Leben sauer machten, ein Protagonist zwar, aber kein Held, viel eher ein Ritter von der traurigen Gestalt. Inwieweit Hitler selbst an eine Erfolgschance glaubte, als er Kerrl mit der Ministerwürde als Hauptaufgabe in die Hand drückte, die Zerrissenheit zu heilen, die die Fünfte Kolonne der „Deutschen Christen" in die Evangelische Kirche Deutschlands hineingetragen hatte, sei dahingestellt. Für Hitler bedeutete es schon eine Entlastung, wenn die bischöflichen Proteste nicht mehr in die Reichskanzlei vordrangen, sondern von einem dafür eingesetzten Kirchenminister aufgefangen und bearbeitet wurden. Als Paravent, Prellbock und Registrator kirchlicher Beschwerden wurde Hanns Kerrl von seinem Führer weidlich ausgenutzt, und das um so mehr, als Hitler dem von brutalen Konkurrenten Bedrängten vor allem nach 1937 jeden autoritativen Rückhalt versagte. Je unverhüllter sich der Ansehensschwund des Kirchenministers für die Eingeweihten abzeichnete, desto schonungsloser wurde Kerrl in Hitlers Hofstaat als Spintisierer verspottet. Und in der Tat hatte der Eifer, mit dem Kerrl für ein offizielles Bekenntnis zum „positiven Christentum" des Parteiprogramms focht, in diesem Kreis von Zynikern und Nihilisten unstreitig etwas Rührendes an sich.

Ideologisch brachte ihn solches Amtsverständnis in Gegensatz zum Promotor antichristlicher Massenindoktrination, Alfred Rosenberg, auf dem Gebiet polizeilicher Exekutive jedoch mit der hauseigenen Kirchenpolitik der Gestapochefs Himmler und Heydrich. Aber erst mit Goebbels im Propagandaministerium, Schirach in der Reichsjugendführung sowie Heß und Bormann in der Parteikanzlei ist die Liste von Kerrls regierungs- und parteiinternen Widersachern einigermaßen vollständig. Aus ihren teils parallelen, teils disparaten, teils gegenläu-

[1] John S. Conway, Die nationalsozialistische Kirchenpolitik. Ihre Ziele, Widersprüche und Fehlschläge. Aus dem Englischen von Carsten Nicolaisen. München: Kaiser 1969. 384 S. Lw. 35,–.

figen, meist aber zumindest unzusammenhängenden Aktivitäten resultierte schließlich das, was sich dem historischen Beschauer als nationalsozialistische Kirchenpolitik darbietet. Da dieser Polyzentrismus durch die Errichtung eines verantwortlichen Kirchenministeriums keineswegs aufgehoben wurde, sondern sich erst jetzt in voller Schärfe herausbildete, ist Kerrl als schwächster Konkurrent an seinem Auftrag folgerichtig gescheitert. Der Tod setzte 1941 dem wohl frustrierendsten Ministerschicksal im Dritten Reich ein vorzeitiges Ende.

Mit der Absicht, den Kirchenkampf aus der Perspektive der Planer und Vollstrecker oder, wie es in der Einleitung heißt, „von der anderen Seite des Berges" zu schildern, greift Conway eine bislang vernachlässigte Fragestellung auf und umreißt ein Forschungsvorhaben, das legitim, lohnend und reizvoll erscheint. Wenn das Projekt in der Folge nur fragmentarisch verwirklicht wird, so hat das, von der Quellenlage abgesehen, vor allem einen persönlichen Grund. Der Autor bringt es nämlich letztlich nicht über sich, dem selbstgewählten, aber dann strikt einzuhaltenden Ausgangspunkt treu zu bleiben, sondern brennt darauf, eben auch jenseits des Berges dabei zu sein, in die Arena zu steigen und seine Pfeile gegen die „versagenden" Kirchenleitungen, evangelische wie katholische, abzuschießen. Der Geisteshaltung und Stoßrichtung nach bewegt sich dabei der Verfasser, ungeachtet verbaler Distanzierungen, durchaus in den Bahnen der Friedländer[2] und Lewy[3], wobei dann allzuoft der Historiker, vom Moralisten entmündigt, ins Rollenfach des öffentlichen Anklägers überwechselt. Obgleich Conway G. Lewys Bild der katholischen Kirche im Dritten Reich einleitend als einseitig qualifiziert, zitiert er ihn alsdann so eifrig und beifällig, daß man vergeblich danach forscht, was ihn denn nun eigentlich von seinem Kronzeugen trenne. Überzeugender versteht es der Autor, seine Position gegenüber Friedländer abzugrenzen, der, seinerzeit um eine dokumentarische Erhärtung der Hochhuth-Hypothesen bemüht, in der Auswahl der Aktenstücke des Auswärtigen Amtes recht eigenwillig zu Werk ging. Überhaupt ist Conway eher bereit, dem Hl. Stuhl Entlastungsmomente zuzubilligen als den deutschen Bischöfen.

Indem aber der Verfasser ein Doppelengagement eingeht, verläßt er auch schon wieder den thematischen Einstieg, der doch sein eigentlicher Trumpf wäre. Was in der englischen Originalausgabe mit „The Nazi Persecution of the Churches 1933–1945" überschrieben war, wird in deutscher Übersetzung zwar unter dem Titel „Die nationalsozialistische Kirchenpolitik" offeriert, ist aber tatsächlich ein und dasselbe Werk. Wenn sich jedoch der Inhalt eines Buchs in Titelgewänder so unterschiedlicher Weite stecken läßt, ist das ein sicheres Zeichen, daß keiner der beiden Anzüge wie angegossen sitzt.

Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die Initialzündung für diesen Band von den Kirchenakten der Reichskanzlei im Bundesarchiv Koblenz ausgelöst wurde. In der Tat bietet der Schriftwechsel zwischen Kerrl und Staatssekretär Lammers geradezu erregende Einblicke in das Verhältnis des glücklosen Kirchenministers zu seinem Führer und Reichskanzler, namentlich in der für Kerrl so deprimierenden Endphase seines Machtzerfalls. Ebenso informativ wie essentiell erfaßt jedoch dieser Bestand nur einen Ausschnitt des Gesamtphänomens nationalsozialistischer Kirchenpolitik, und solange die Amtsakten des Kirchenministeriums selbst, in der DDR verwahrt, der freien Forschung entzogen sind, bleibt jede Bearbeitung des Themas notgedrungen Stückwerk. Ähnlich unbefriedigend ist die Quellenlage für die Erfassung des Anteils von Kerrls Rivalen an der Kirchenbedrückung. Mit Beharrlichkeit und Spürsinn hat Conway zwar manches Dokument der gelichteten oder auseinandergerissenen Bestände ans Licht gezogen, damit aber das Vakuum natürlich nicht füllen können.

[2] Vgl. Saul Friedländer, Pius XII. und das Dritte Reich (Hamburg 1965).

[3] Vgl. Guenter Lewy, Die katholische Kirche und das Dritte Reich (München 1965); vgl. dazu in dieser Zschr. 176 (1965) 29 ff.

Immerhin ist die Religionspolitik des Dritten Reichs trotz oder gerade wegen der vielen Köche, die sie anrichteten, zumindest in groben Zügen rekonstruierbar. An Berichtsstoff fehlt es nicht, und wo sich dem Autor die Quellen versagen oder er die Mühe des Hinabsteigens scheut, vertraut er – und das für die erste Lektüre mit einem gewissen Erfolg – auf den epischen Schwung seiner Erzählweise. Spätestens eine kritische Nachlese bringt dann aber ein solches Quantum Unstimmigkeiten an den Tag, daß die einmal geweckte Skepsis auch auf andere Aspekte der Studie übergreift. Allzugern läßt Conway dort, wo Präzision erfordert und auch möglich wäre, sein Schilderungstalent spielen, um über Untiefen mit Elan hinwegzugleiten. So werden ohne besonderen Aufwand zu füllende Wissenslücken durch Klischees, Mutmaßungen oder Interpolationen auf fragwürdige Weise zugedeckt.

Was die katholische Komponente des Werks anlangt, die hier vorrangig zu analysieren ist, so seien nur einige Fehlangaben notiert. Von Prälat Kaas, seit 1928 (nicht 1932) Vorsitzender der Zentrumspartei, habe man laut Conway erwartet, „daß er für bischöfliche und besonders für päpstliche Direktiven empfänglich sei" (33). Ohne Beleg und aufs Geratewohl wird behauptet, die katholischen Politiker hätten 1932 „längst nicht mehr auf die volle Unterstützung seitens der bischöflichen Hierarchie zählen" können (32) und der Sturz Brünings sei von den Bischöfen nicht bedauert worden. Merkwürdige Auffassungen vom Hirtenamt schlagen in dem Tadel durch, daß keiner der Bischöfe Protest erhob, als „der preußische Landtag von dem katholischen Reichskanzler von Papen aufgelöst" wurde. Es handelt sich dabei um die Ersetzung der preußischen Regierung durch einen Reichskommissar am 20. Juli 1932. Unzutreffend ist, daß Brüning 1930–1932 an der Spitze einer Koalition von Zentrum und SPD gestanden habe. Einen Reichskonkordatsentwurf aus dem Jahr 1929 (48) gibt es nicht.

Für den Kompetenzenwirrwarr in Hitlers Staat, einem Proprium nationalsozialistischer Herrschaftspraxis, liefert die mehrgleisige Kirchenpolitik geradezu ein Paradebeispiel. Den Dschungel der Zuständigkeiten durch Entflechten oder Roden zu lichten, zählte darum zu den unabdingbaren Pflichten einer geschichtswissenschaftlichen Untersuchung. Conway dagegen scheint den umgekehrten Schluß gezogen und sich angesichts des schwer überschaubaren Durcheinanders von eigenen Ordnungsbemühungen weitgehend dispensiert zu haben, nicht zum Vorteil des Themas, das er zu erforschen versprochen hat. Daß Zuständigkeitsgrenzen zwischen den kirchenpolitisch ambitionierten Ressorts im Geschehensablauf schwer auszumachen sind, weil sie oft genug ignoriert wurden, heißt natürlich nicht, daß es keine gegeben hat. Gerade wenn man den realen machtpolitischen Stellenwert der unter Nominalkurs gehandelten Autorität von Kerrls Ministerialbehörde ermitteln will, ist eine Bestandsaufnahme der ihr theoretisch zukommenden Kompetenzen unumgänglich.

Indessen regen sich Zweifel, ob der Autor selbst mit elementaren Kompetenzaufteilungen hinreichend vertraut ist. So sollen Conway zufolge die katholischen Bischöfe kurz vor Errichtung des Kirchenministeriums als Alternative dazu die Zuweisung der kirchlichen Angelegenheiten an das Reichsinnenministerium befürchtet haben. Vor einer solchen Regelung zu erschrecken, wäre jedoch absurd gewesen, da sie genau der konkreten Ausgangssituation entsprach, über die die Einsetzung eines Kirchenministers hinausführen sollte, was allerdings der Verfasser nicht zu realisieren scheint.

Zu Lasten des Lesers geht die Flüchtigkeit, mit der Conway über die Konfessionsgrenze wechselt, mehrfach in den zu groß geratenen Kapiteln, ohne jeden Wink, von einem Abschnitt, ja nicht selten von einem Satz zum andern. Die Osmose der Bekenntnisse nimmt bisweilen Formen an, daß selbst der Faktenkundige ratlos wird, es sei denn, daß er durch Abhorchen des Kontextes klären kann, ob er es mit Vorgängen auf der katholischen oder evangelischen Seite zu tun hat. Wie hier der Autor, offenbar ohne es zu gewahren, ein völlig überflüssiges Verwirrspiel treibt, wird

durch die eigenen Gesetze einer Gesamtdarstellung nicht gerechtfertigt und stellt Geduld und Orientierungssinn des Benutzers auf eine harte Probe.

Dem literarischen Genus ist ein gewisser Typisierungsdrang zweifellos immanent, bei Conway jedoch gerät er außer Kontrolle. Da ist dann über ganze Passagen hinweg nur noch die Rede von „den" Kirchenführern, wobei die Unterschiede der Konfession ebenso nivelliert werden wie die der Einzelpersönlichkeiten untereinander. Ebenso uniform bewegen sich „die" Nationalsozialisten als Widerpart der Kirchenmänner durch den Band. In ihrem Fall unterdrückt die Schematisierung noch ein Element, das für einen sachgerechten Beurteilungsmaßstab schlechterdings unentbehrlich ist. Denn im Alltag der NS-Diktatur traten den Bischöfen eben weder „der" Nationalsozialismus, noch „die" Nationalsozialisten als das inkarnierte Böse gegenüber, sondern zumindest im Ansatz legale staatliche Behörden, die von Nationalsozialisten beherrscht waren. Aus dieser Konstellation entsprang dann der lähmende Widerstreit der Pflichten, aus dem sich der Wille zum Widerstand, ebenfalls ein von Conway so bevorzugt wie undefiniert gebrauchter Allgemeinbegriff, nur vereinzelt befreien konnte.

Wo es ans Werten geht, ist der Verfasser nicht zimperlich. Daß Christentum unter den Herausforderungen von Hitlers totalitärem Gewaltregime oftmals christlicher hätte bezeugt werden müssen, steht außer Frage. Damit ist aber das Problem der Urteilskriterien noch nicht gelöst. Ja, wenn nicht alles täuscht, beginnt das forensische Pathos aus dem Mund von Zeitgeschichtlern, mit dem auch Conway wieder gegen den Episkopat vom Leder zieht, allmählich obsolet zu werden. Sind unsere Maßstäbe wirklich so unverrückbar oder könnte es nicht sein, daß eines Tages Bekennertum und Glaubensfestigkeit der Bischöfe in der NS-Zeit vielleicht schon ein Menschenalter später vergleichsweise imponierend erscheinen?

Aber wie kritisierbar das Verhalten der Kirchenmänner im einzelnen auch immer sein mag, keiner von ihnen hat das Recht verwirkt, unter Würdigung seiner Mentalität, seiner Motive, Gewissenskonflikte und Handlungsmöglichkeiten fair beurteilt zu werden. Solche Einfühlungsbereitschaft will in Conways Band nicht recht aufkommen. Wie enragierte Kirchenkritiker vor ihm gibt auch er der Versuchung nach, den Erwartungshorizont rigoristisch zu überspannen.

In immer neuen Variationen wird die in der Sache unrealistische Frage ventiliert, warum der Episkopat niemals dazu imstande gewesen sei, „die katholische Kirche in eine überzeugende Opposition gegen die Nationalsozialisten zu führen" (17). Nichts könnte die Grenze des Vermögens deutlicher markieren, sich die Wirklichkeit des totalitären Polizeistaats zu vergegenwärtigen und die dem Hirtenamt zugehörige Einflußsphäre abzuschätzen. Noch bizarrer wirkt die Klage, daß die Kirchenmänner nicht einmal im zweiten Stadium des Kriegs „den geringsten Versuch machten, eine Opposition gegen das Regime zu organisieren und das Ende der Feindseligkeiten zu beschleunigen" (290). Für solche Alternativen aus der Retorte hat der Miterlebende von damals allenfalls ein Kopfschütteln. Immerhin bringen sie den Irrealismus bestimmter Urteilskriterien zur Evidenz.

Zur Gesamtdarstellung wird ein Geschichtswerk im Maß seiner Integrationskraft. Nicht das Gewicht eigener Forschungsbeiträge gibt den Ausschlag, sondern die Fähigkeit und der Wille des Autors, die Mosaiksteine zerstreuter Einzeluntersuchungen aufzulesen, zu ordnen und zu einem überschaubaren Ganzen zu verdichten. In Conways Band bleibt dieses Desiderat leider weithin unerfüllt. Auch hier macht sich wieder der Mangel an Methode und Systematik geltend, der schon unter anderer Rücksicht hervortrat. Die einschlägige Fachliteratur wird auch nicht annähernd vollständig erfaßt, und dort, wo sie benutzt wird, nicht ausgeschöpft. Den Gang der Schilderung bestimmen infolgedessen mehr oder minder zufällig zusammengetragene Lesefrüchte, und da der Autor angesichts der Ereignisfülle um Berichtsstoff nie verlegen ist, wird auch das Problem systematischer Materialerfassung nirgends ernsthaft akut.

Zieht man nach dem Gesagten Bilanz, so leuchtet ein, warum man Conways Bericht überfordert, wenn man ihn mit der langen Elle der Gesamtdarstellung mißt. Er ist das weder für die Kirchenverfolgung auf der einen noch für die Kirchenpolitik auf der anderen Seite. Was der Leser vor sich hat, ist eine lebendige, nie langweilige, engagierte, aber durch zu viele Unschärfen, Irrtümer und Verzeichnungen getrübte Schilderung einiger Aspekte der Auseinandersetzung des NS-Regimes mit den christlichen Kirchen. Dem Autor bleibt das Verdienst, das Forschungsinteresse auf die Gestalt von Hitlers Kirchenminister gelenkt zu haben.

Angesichts so schwerer Passiva fragt es sich, ob man dem Werk mit der Übersetzung ins Deutsche einen Dienst erwiesen hat. Daß es überseeisches Informationsbedürfnis an das Thema Kirchenkampf heranführt, mag hingehen. An den Schauplatz der Ereignisse übertragen, kollidiert es jedoch mit den Tatsachen. Gesamtdarstellungen bleiben also weiterhin gefragt. *Ludwig Volk SJ*

Golo Manns „Wallenstein"

In einer Zeit schwindenden Geschichtsbewußtseins ist es Golo Mann gelungen, eine Lebensgeschichte Wallensteins zu schreiben[1], die trotz ihres Umfangs offenbar nicht das von manchen Auguren erwartete Schicksal eines in Bücherschränken eingesargten Klassikers erfährt, sondern passionierte Leser findet. Dies ist um so erstaunlicher, als der gewaltige Stoff ohne popularisierende Vereinfachung und künstliche Dramatisierung dargeboten wird. Golo Manns Werk, in dem das umfangreiche Quellenmaterial sorgfältig verarbeitet ist, stützt sich in jedem Detail auf Forschungsergebnisse. Es ist alles andere als Geschichtsklitterung, aber auch keine von historischen Studien inspirierte Dichtung, die Authentisches durch Phantasie und Intuition ergänzte. Darin unterscheidet es sich schon der Gattung und Methodik nach von den epischen Arbeiten einer Ricarda Huch, der „Poetin-Geschichtsschreiberin", die „durch keine überschwere Gelehrsamkeit verderbte, intuitiv urteilende ..., die so viel um ihren Helden wußte", um mit Mann zu sprechen (974, 1189). Gegenüber noch so geglückten Ausflügen auf dem Pegasus in die Historie, zu denen gerade die geheimnisumwitterte Gestalt Wallensteins immer wieder verlockt (in unserem Jahrhundert ist neben Ricarda Huch auch Alfred Döblin zu nennen), hat Golo Mann seine eigene Position entschieden abgegrenzt: „Wir dienen jedoch der Wissenschaft, nicht der Poeterei" (732).

Sein Dienst an der Wissenschaft vollzieht sich freilich auf besondere Weise; denn Golo Mann fühlt sich nach seinen Worten (Interview im „Zeit Magazin") nicht nur als „später, besserwissender Beobachter", der den Forschungsgegenstand aus kritischem Abstand betrachtet, sondern will zugleich „selber im Strom des Geschehens schwimmen", sich der geschilderten geschichtlichen Epoche vermählen, als sei er „dabeigewesen", und somit detachierte Analyse und engagierte Vergegenwärtigung in seiner Erzählung amalgamieren. „Wallenstein, sein Leben erzählt von Golo Mann" – der Titel hat seinen Sinn, denn der Autor ist ein geborener Erzähler und darin ein Sohn seines Vaters, mag er auch – von einigen formalen Anklängen abgesehen – eigene Stilmittel verwenden. Seine Sprache ist nicht ganz frei von Umständlichkeiten, kann aber zupackend und scharf sein, andererseits mitunter ins Lyrische übergleiten; alles in allem ist sie wohl weniger elegant als die des „Zauberers" und nicht von dessen milder Ironie geprägt. Doch beherrscht er wie Thomas Mann die Kunst, den – gelegentlich etwas altväterlich angesprochenen oder ins „wir" einbezogenen – Leser ins Vertrauen zu ziehen. Vor allem versteht er es, Kolorit und Ambiente der geschilderten Zeit und ihrer Menschen zu vermitteln. So schließen sich sinnvoll

[1] Golo Mann, Wallenstein. Frankfurt: Fischer 1971. 1367 S. Lw. 38,–.

gewählte Details zu einem Gesamtbild zusammen; so werden das krause Barock der Urkunden, aber auch die Äußerungen der agierenden Personen ohne Veränderung der Substanz und in ihrer charakteristischen Diktion in den Text eingearbeitet. Einen Sonderfall bilden die beiden „Nachtphantasien", die fingierte, jedoch ebenfalls auf Quellenmaterial basierende Selbstgespräche Wallensteins wiedergeben.

Durch dies alles entsteht, was Hofmannsthal eine „Atmosphäre" zu nennen pflegte – jene Faszination, die sich bei aufmerksamer Lektüre einstellt und vor allem den Erfolg des Buchs erklären dürfte. Diese Qualität wird dem Leser besonders deutlich, wenn er den etwas früher erschienenen „Wallenstein" des Historikers Helmut Diwald (Bechtle Verlag 1969) zum Vergleich heranzieht: eine sauber gearbeitete, gut aufgebaute und zu klaren Ergebnissen gelangende Arbeit, der es jedoch an solcher Ausstrahlung fehlt. Ist aber nicht gerade sie verdächtig? Gut geschriebene und eingängige Lebensgeschichten pflegen den Argwohn der Zünftigen zu erregen. Im Zug der gegenwärtigen positivistischen und strukturalistischen Tendenzen werden sie besonders von progressiven Wissenschaftlern aufs Korn genommen, die denn auch Manns „im Persönlichen zentrierende" Betrachtung der Geschichte am liebsten durch die Methodik der „rationalen kritischen Sozialwissenschaft" ersetzt sähen (F. Kopitsch, „Frankfurter Rundschau" vom 20. 11. 71), ja dem Autor – selbstredend neben der angeblichen „Flucht in die Literatur" – eine „agnostische Zerstörung des Erkenntnisinteresses" und „Irrationalisierung des geschichtlichen Gegenstands" zum Vorwurf machen (Rüdiger Landfester, „Badische Zeitung", v. 27. 11. 71).

Solche Attacken rühren an Grundsätzliches. Wie Golo Manns ausdrückliche Antwort hierauf ausfallen würde, läßt sich schon aus Motivation und Art seiner Darstellung herauslesen. Während Progressive vom Schlag Landfesters „die allgemeine Dehistorisierung des öffentlichen Bewußtseins", die „zielstrebige Entfernung der Geschichte aus den Lehrplänen" als Errungenschaft feiern, liegt Manns Konzeption auf der Linie der großen deutschen Historiker. So möchte er wie Ranke – wenn auch mit reichhaltigerem und verfeinertem Instrumentarium – feststellen, wie es wirklich gewesen ist, möchte der Zeit Wallensteins, vor allem aber ihm selber „ganz nahe" kommen. Zugleich ist er sich darüber im klaren, daß sich die Wirklichkeit der Geschichte nicht in abstrakte Gesetzmäßigkeiten, in ein von natur- oder sozialwissenschaftlichen Kategorien bestimmtes Regelsystem einzwängen läßt: daß sie hierdurch reduziert, ja ihres wahren Gehalts beraubt würde, da sie es nicht mit kalkulierbaren Rechengrößen, sondern mit konkreten Menschen zu tun hat, zu deren Entschlüsselung auch die gängige Psychologie nicht das Letzte beitragen kann. „Zu solch geradliniger Psychologie sind wir unentschlossen, zumal einem Menschen gegenüber, der nicht nur andere in die Falten seiner Seele nicht schauen ließ, sondern vor sich selber scheute" (327). „Ein Nest von Widersprüchen wird jede lebende Seele, sobald man sie beschreiben will" (543). „Nach aseptisch gereinigten Motiven und Gegenmotiven geht es in unserer Welt nicht zu" (1090). Solche Sätze sind kennzeichnend für den Realismus des Autors, der ihm von „linken" wie von „rechten" Wissenschaftsgläubigen zu Unrecht verübelt wird.

Bisher war vorwiegend von der Methodik dieser Geschichtsschreibung die Rede; wie steht es mit ihren Ergebnissen? Zunächst zum Wallensteinbild. Man wird sagen können, daß Golo Mann die schon von Schiller und Ranke gezeichneten Konturen nicht grundlegend in Frage gestellt, wohl aber ausgefüllt und konkretisiert hat. Legt man das Buch aus der Hand, so hat man von diesem „sonderbaren Leben, dem alles Erzählte gilt" (482), eine durchaus plastische Vorstellung, gerade weil der Verfasser auf eindeutige, aber nicht erschöpfende Formeln verzichtet. Wieder drängt sich ein Vergleich mit der Biographie Diwalds auf. Diwald zieht auf der letzten Seite das Fazit, Wallenstein sei ein „klarer Träumer, ein rationeller Geist" gewesen; rätselhaft an ihm sei allenfalls die „überlegene Klugheit". Golo Mann macht es sich nicht so einfach.

Zwar ist auch er fasziniert vom rationalen Denken und vom Ingenium dieses militärischen Organisators, Administrators und Politikers, der in manchem schon das aufgeklärte 18. Jahrhundert vorwegnahm und vor allem Ansätze einer Reichspolitik konzipierte, deren Scheitern die Mitte Europas um Jahrhunderte zurückwarf. Trotzdem ist seine Wallensteindarstellung keine Apologie, geschweige denn ein „Plädoyer auf bedingungslose Unschuld" (A. Mirgeler, „Merkur" 1972, H. 3, 294). Er verschweigt und beschönigt keineswegs die negativen Eigenschaften des „Helden": seine Unbarmherzigkeit, Geldgier, den Mangel an Großmut und Güte; er kennt nicht allein den „rationellen" Staatsmann und Feldherrn, sondern auch den Sterngläubigen, der sich auf seine Art einer höheren Macht unterwarf, ja den „armen, träumenden Wallenstein", den Illusionisten, der „niemals ein Menschenkenner" gewesen ist und am Ausgang seines meteorhaften Daseins bei schwindenden Kräften immer mehr die Fühlung mit der Realität verlor, die Möglichkeiten seiner Position überschätzte und mit Verrat spielte, ohne ihn bedenkenlos und wirksam in Szene zu setzen. Golo Mann sucht somit die Widersprüche dieser wenn nicht rätselhaften, so doch im letzten verschlossenen und unberechenbaren Natur nicht aufzulösen.

Wer einen „Wallenstein" schreibt, muß – da es sich um eine Schlüsselfigur der Epoche handelt – zugleich ein Zeitbild geben und die vielfältigen Verflechtungen des geistigen und politischen Geschehens aufzeigen. Was die im weiteren Sinn politischen Aspekte angeht, bewältigt Golo Mann diese Aufgabe überlegen. Von Anfang an macht er den Leser mit der näheren und weiteren Umwelt der Hauptperson vertraut, ohne daß der Bezug zu ihr verloren ginge, was freilich zur Folge hat, daß der gewaltige Stoff nicht in Lehrbuch-Systematik präsentiert, sondern in die einzelnen Lebensabschnitte eingewoben wird. Wallensteins Schicksalsweg ist somit der Ariadnefaden, der den Leser durch die verworrenen Zeitläufe geleitet.

Dies alles wird nicht abstrakt, sondern in der Verflechtung von Allgemeinen und Persönlichem beschrieben; nacheinander treten die unzähligen Akteure und Statisten des Dramas ins Rampenlicht. Obwohl Golo Mann keine geschlossenen „Lebensbilder" in seine Erzählung einarbeitet, werden einige Gestalten besonders lebendig: So Hans Georg von Arnim, Kriegsmann und Diplomat, ein deutscher Patriot in vielen Verkleidungen, der immer wieder – noch im Sterbejahr als Verhandlungsführer der protestantischen Kurfürsten – Wallensteins Weg kreuzte; so Herzog Maximilian I., Wallensteins kongenialer Gegenspieler im katholischen Lager, dessen „Hochmut bedrückt wurde von Pflichtgefühl und Gottesangst": ein Hüter der Tradition, der als Herr von Bayern – „Wachstum und Erbe von Jahrhunderten" – vor dem Herrn von Friedland, dem nur in der Gegenwart lebenden Homo novus, die „Dimension der Vergangenheit" vorausgehabt habe.

Diese „Dimension der Vergangenheit" kommt in dem Buch noch an anderen Stellen zu ihrem Recht. So etwa, wenn gleich zu Beginn (47 f.) vom Glauben der Untertanen an die gottgefügte Ordnung, von der „Heiligkeit des Amtes und der Amtsträger" die Rede ist, die alles zusammengehalten habe. Das Pauschalurteil, diese Darstellung des dreißigjährigen Kriegs sei in noch stärkerem Maß als die Schillersche von der Aufklärung her geschrieben worden (Mirgeler), ist von daher jedenfalls unberechtigt. Die katholische wie die evangelische Seite werden von Mann abgewogen und differenziert beurteilt. So nimmt sich etwa die „böhmische Revolution" in seiner ungeschminkten Schilderung nicht als Ruhmestat aus und auch Gustav Adolf verliert etwas von seinem Nimbus; andererseits werden zwar politische Intrigen der Jesuiten öfters kritisiert, doch heißt es auch über sie: „In der Gefahr, da fand man sie; sie pflegten die Pestkranken und starben dabei, Gottes gehorsame Soldaten. Auf manchem Feld waren sie Erheller, Aufklärer, viel eher als Verdunkler" (69). Schiller oder Voltaire hätten solche Sätze nicht schreiben können!

Allerdings wäre dieser „Wallenstein" nicht entstanden, wenn das 18. Jahrhundert nicht hinter uns läge und heute noch fortwirkte.

Bei Golo Mann wird Toleranz im Sinn Lessings sehr groß geschrieben, Glaubenseifer und Konfessionsstreit nur unter einem negativen Aspekt gesehen. Naturgemäß fällt daher das Urteil über Wallensteins Epoche sehr hart aus: „Christentum, so wie die Gründer es gedacht hatten, und die Menschen, so wie sie im frühen 17. Jahrhundert waren ..., können ja im Ernst nicht aneinander gemessen werden .. Im Alter wirkte Wallenstein am ehesten christlich oder versuchte es doch, gerade darin, daß er kein guter Christ war, nämlich kein Fanatiker und gleichgültig gegenüber dem Konfessionsstreit" (101). Offenbar kommt hier der „späte besserwissende Beobachter" zu Wort, nicht der retrospektiv Mitfühlende, der „im Strome der Zeit" schwimmt. Gewiß fällt es heute – sei es im Zeichen der Glaubensindifferenz, sei es angesichts einer sich anbahnenden ökumenischen Gesinnung – nicht leicht, eine Haltung nachzuvollziehen, die sich durch Glaubensunduldsamkeit, aber auch durch Glaubensintensität auszeichnete. Reformation und Gegenreformation sind indessen mit ihren starken Schatten-, doch auch Lichtseiten ohne solche absoluten Impulse nicht zu verstehen.

Golo Mann dürfte dies alles nicht bestreiten; doch bringt es seine schon gekennzeichnete Einstellung mit sich, daß er die religiösen Wirklichkeiten im wesentlichen von außen sieht, infolgedessen an ihre positiven Aspekte kaum herankommt und sie vielmehr – darin Pragmatiker wie sein Wallenstein – an ihren zugegebenermaßen oft verheerenden Auswirkungen mißt. Damit dürfte auch zusammenhängen, daß er für eine Gestalt wie Kaiser Ferdinand II. kein Verständnis aufbringt, zwar über dessen Handlungen durchaus objektiv berichtet, ihn zum Beispiel hinsichtlich seines Vorgehens gegen den „Verräter" Wallenstein für gutgläubig erklärt, im übrigen aber vorwiegend negativ charakterisiert: „der fromme, gemütliche, faule, zähe Ferdinand" „mit der gewohnten, wehmütig giftigen Pedanterie" (730, 744). Schließlich spricht er ihm gewissermaßen die geistige Eigenexistenz ab: „Der Kaiser, was wir uns so zu nennen gewöhnt haben, dieses heilige Phantom, für welches seit dreizehn Jahren so viele Blut- und Brandopfer waren gebracht worden, diese Kunstfigur, hinter der ein Schwarm mit steigender Wut intrigierender Rat-Einbläser sich verbarg – Ferdinand II." (106 f.).

Ist das wirklich ein sachgemäßes Urteil über diesen Habsburger, der trotz allem kein Baal oder Huitzilopochtli, sondern der glaubensbesessene Diener einer großen Sache gewesen ist? „Ferdinand ... war der römisch-deutsche Kaiser und seine Mission war, die Deutschen in die Weltverbindung mit Rom zurückzuführen. Neben seinem harten Ernst wirkte des Königs von England Politik beinahe händlerhaft heidnisch ... In seiner ökumenischen Würde stand er für die Rettung der tridentinisch, scharf und kämpferisch gewordenen Welt des Mittelalters. Seine in der Schulung der Jesuiten verbrachten Jugendjahre hatten seinen Entschluß felsenfest ummauert ... Mochten die deutschen Länder darüber zu Grunde gehen, niemals war der gegenreformatorische Wille so einheitlich wie in diesem Habsburger. Ein ungeheurer letzter Versuch bedeutete sein Werk, im deutschen Sprachgebiet religiöse Einheit zu schaffen." Diese Sätze Carl J. Burckharts aus dem ersten Band seines „Richelieu" (198 f.) dürften Ferdinands II. geschichtlicher Bedeutung besser gerecht werden.

Ein Kritiker muß sich vor leichtfertigen Verallgemeinerungen hüten. Der temperamentvolle Ausfall gegen den Kaiser der Gegenreformation ist eine Ausnahme in Golo Manns ungewöhnlichem Buch, das gerade in seiner Ausgewogenheit und ausgereiften Differenziertheit, dem behutsamen Herantasten an eine entschwundende Wirklichkeit eine große historische Leistung darstellt und fortan das Wallensteinbild bestimmen dürfte.

Oswalt von Nostitz

BESPRECHUNGEN

Pädagogik

KRINGS, Hermann: *Neues Lernen.* Fragen der Pädagogen und Aufgaben der Bildungspolitiker. München: Kösel 1972. 87 S. Kart. 9,–.

Hermann Krings, seit 1970 Vorsitzender des Deutschen Bildungsrats, legt ein kleines Bändchen vor, das seine Entstehung der Arbeit im Bildungsrat verdankt. Anlaß für „Ein neues Lernen"? (9–40), „Bildung im Spannungsfeld von Humanität und Technik" (41 bis 63), „Die Aporie der Bildungsplanung" (65–81) waren Vorträge, die der Verfasser 1970 in Zürich und 1971 in Kiel gehalten hat. Ihre inhaltlichen Aussagen beziehen sich auf Veröffentlichungen des Bildungsrats, aber sie erschöpfen sich nicht darin. Die Beiträge erreichen eine Tiefendimension, die offiziellen Stellungnahmen gewöhnlich nicht eigen ist.

„Bildung im Spannungsfeld von Humanität und Technik", als Vortrag vor dem DGB gehalten, gipfelt in einer harten Kritik am Berufsbildungsgesetz von 1969, das aus „Lehrlingen" zwar „Auszubildende" macht, deren humane Bedürfnisse aber nicht genügend berücksichtigt. Die Schwächen des dualen Ausbildungssystems werden offen dargelegt. Diese nüchterne Analyse bringt die Benachteiligung der Lehrlinge deutlicher in den Blick, als es die gesamte „Schule und Kapitalismus"-Literatur tun könnte. „Aporie der Bildungsplanung" macht Notwendigkeit und zugleich Ambivalenz des Planens im Bildungsbereich überzeugend deutlich: „Die humane und soziale Qualität des Lernprozesses ist durch den Plan nicht garantiert, sondern nur ermöglicht ... Die Qualität stellt sich erst in der Interaktion selber her" (73). Diese beiden Abschnitte sind nützlich und wichtig, weil sie manche Polarisierung in der öffentlichen Diskussion als Scheinantinomien entlarven, und zwar nicht durch billige Harmonisierung, sondern durch Reduktion auf die Kategorie „Humanität".

Der entscheidende und interessanteste, wenn auch abstrakteste und schwierigste Beitrag aber scheint uns „Ein neues Lernen?" zu sein. Krings arbeitet hier das traditionelle Verständnis von Lernen kritisch auf und entwickelt unter Einbeziehung moderner lerntheoretischer und lernpsychologischer Forschung sein „neues Lernen". Es geht ihm dabei nicht nur um frühes Lernen, auch nicht nur um „life-long-learning" (das wäre so neu nicht!), sondern um „Kreativität" als oberstes Lernziel. Auch das sagt Krings nicht als erster, aber er ist u. E. der erste, der dieses neue Lernen philosophisch begründet, indem er die Krise, in die Lernen heute in Schule und Hochschule geraten ist, analysiert: „Für die innere Dimension der Krise haben wir keine Daten, sondern Symptome, über die man nachdenken kann und die man deuten muß" (19). Das Nachdenken und Deuten gilt der Kritik des Bewußtseins, die Marx an Descartes und seinen Nachfolgern vorgenommen hat und die von Nietzsche weitergeführt worden ist. „Das Bewußtsein wird überführt, selbst ein Produkt und nicht das Produzierende zu sein" (21), Produkt materieller Bedingungen, verdrängter Triebfaktoren, eines durch die herrschende Klasse verkehrten Lebenswillens. „Eines der schwersten Symptome für die Krise des Lernens scheint dieses Dilemma zu sein: daß eben das Bewußtsein, dessen Bildung das Ziel des Lernens ist, sich zugleich in einer Kritik seiner selbst destruiert" (21). Krings macht deutlich, „daß der Hintergrund unserer Frage nach dem neuen Lernen nicht nur eine philosophische Kritik ist, sondern eine Kritik der Philosophie – und der Theologie; eine Kritik des durch das Be-

wußtsein in Anspruch genommenen und domestizierten Absoluten" (23). Nicht Indoktrination, sondern Freisetzung der Spontanität ist das Ziel des neuen Lernens: „Einen Bildungsprozeß zu leisten, vollzieht sich eben dadurch: das Spannungsverhältnis von Energie des Triebes und Intentionalität des Bewußtseins als *einen* Akt, und zwar als einen autochthonen Akt der Selbstidentifikation, zu realisieren" (29).

Die entscheidende Leistung dieses Beitrags liegt darin, daß den „Linken" nicht so sehr der Kampf angesagt wird, als daß sie mit ihren eigenen Waffen geschlagen werden. Der souveräne Umgang des Verfassers mit der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts macht allerdings den Zugang nicht leicht. Dennoch sollte man die Mühe nicht scheuen. Vieles, was heute in Schulen und Hochschulen erschreckt und befremdet, findet hier Analyse und Deutung. Und das ist zugleich eine sehr konkrete Hilfe für die Annahme der „unabweisbaren Herausforderung" (24) durch den Marxismus, die Krings hier stellvertretend leistet. *E. von der Lieth*

Brühweiler, Hans: *Wider die Leistungsschule.* Eine Untersuchung zum ursprünglich pädagogischen Begriff der Muße (Scholé). Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1971. 171 S. Kart. 16,80.

Angesichts der immer heftiger und polemischer sich entwickelnden Diskussion über „Leistung" in Schule und Gesellschaft weckt ein Buch mit dem Titel „Wider die Leistungsschule" hohe Erwartungen. Aber wer sich einen Beitrag zur aktuellen, vor allem politökonomischen Diskussion erhofft hat, sieht sich enttäuscht. Der Verfasser bleibt diesseits der Demarkationslinie und rekurriert auf den ursprünglichen Sinn von Schule: Griechisch: Scholé = Muße.

Der Entfaltung und Abgrenzung dieses Begriffs ist der ganze erste Abschnitt gewidmet: „Der Begriffsbereich der Muße" (9–62). Die Kronzeugen sind Platon und Aristoteles, Augustin und Thomas, Pascal und Goethe, Guardini und Josef Pieper, erlauchte Namen aus Geschichte und Gegenwart. „Muße" wird abgegrenzt gegen „Freizeit", „Arbeit" und „Müßiggang". Sie wird begriffen als „Haltung der Mitte" (11), der „mußische" (kein sehr glückliches Adjektiv!) Mensch wird folgendermaßen definiert: „Solcherweise asketisch-gelöst und vertrauend-gebunden fühlt und weiß sich der Heiter-Müßige in seiner Umwelt daheim und mit seiner Mitwelt in Übereinstimmung, trotz aller Unzulänglichkeiten" (41). Von der Schule ist erst am Ende des 1. Abschnitts die Rede: „Wir haben gesehen, daß aus der griechischen Muße unsere Schule wurde, daß Aristoteles die scholé als Angelpunkt bezeichnet hat, so daß man – und dies wohl auch heute noch – die Frage um Muße und Schule als Kardinalfragen bezeichnen muß" (59).

Der 2. Abschnitt (63–73) behandelt „Die anthropologisch-psychologische Bedeutung der Muße". Muße wird zur Mitte der drei menschlichen Grundakte Fühlen-Denken-Wollen. Der spekulative Tiefgang dieser Überlegungen ist beeindruckend, aber restlos zu überzeugen vermögen sie nicht: zu rasch wird die gesamte empirische Psychologie ausgeklammert. Die anschaulichen Diagramme täuschen eine Evidenz vor, die durch den Text nicht gegeben ist. So wohltuend der Mut ist, mit dem Brühweiler den Menschen nicht in der Statistik aufgehen läßt, so wenig vermag das rein Spekulative zu überzeugen. Das Gleiche gilt für den 3. Abschnitt: „Muße in pädagogischer Sicht" (74–108). Sicher findet sich hier manches Beherzigenswerte für Eltern und Lehrer, aber der Rückgriff auf Pestalozzi und Jeremias Gotthelf, Remplein und Ph. Lersch, Keilhacker und Busemann ignoriert den Forschungsstand der pädagogischen Psychologie und leugnet mit der unreflektierten Warnung vor „Verfrühung" die grundlegenden Erkenntnisse Aeblis.

Der 4. Abschnitt „Die Muße-Schule" (109–144) scheint das im Titel des Buchs sich ankündigende Kontrastprogramm zu bringen. Und in der Tat wird hier einer Schule der Kampf angesagt, in der ein „Lehrbetrieb und eine fatale Leistungsbesessenheit herrschen" (109). Es fehlt nicht an nützlichen Hinweisen

auf Fehlplanungen im Schulbau, auf die Stoffülle und die Notwendigkeit zu exemplarischem Unterricht, nicht an Einsichten in die Fehlformen elterlichen Verhaltens, wobei dem Verfasser ein reiches Tatsachenmaterial aus seiner schulpsychologischen Arbeit zur Verfügung steht, nicht an Empfehlungen zu schulischen Aktivitäten, die der Muße förderlich sind wie z. B. das Wandern (121). Aber erst im 5. Abschnitt „Ausblick" (144–152) wird der sozioökonomische und der politökonomische Aspekt der Leistungsproblematik einen Augenblick lang sichtbar: Auf S. 146 findet sich ein Zitat Martin Luther Kings: „Die Stabilisierung des großen Welthauses, das uns gehört, wird eine Revolution der Werte bedeuten, die die Revolution der Wissenschaft und der Freiheit auf der ganzen Welt begleitet. Wir müssen rasch mit dem Übergang von der Ding-orientierten Gesellschaft zur Person-orientierten Gesellschaft beginnen. Wenn Maschinen und Computer, Profite und Besitzrechte für wichtiger gehalten werden als Menschen, ist es unmöglich, das riesige Trio Rassismus, Materialismus und Militarismus zu besiegen. Eine Kultur kann ebensoleicht über moralischen und seelischen Bankrott wie über finanziellen Bankrott fallen." Die Brisanz dieses King-Zitats ist Brühweiler offensichtlich entgangen. Sonst ist es nicht zu verstehen, warum er *hier* nicht angesetzt hat, um seinen Begriff von Schule zu entfalten. *E. von der Lieth*

Combe, Arno: *Kritik der Lehrerrolle.* Gesellschaftliche Voraussetzungen und soziale Folgen des Lehrerbewußtseins. München: List 1971. 268 S. (List-Taschenbücher. 1662.) Kart.

Man nehme: Einen bedeutenden Autor, dessen Kompetenz und Integrität über allen Zweifel erhaben sind (hier: Adorno), greife aus dessen umfangreichem Werk einen nach Aussage des Autors „frei improvisierten" Vortrag heraus (hier: Tabus über dem Lehrberuf), dogmatisiere diese freien Improvisationen, benutze sie als Aufhänger für die eigene Meinung, die schon feststeht, bevor die Arbeit überhaupt begonnen wird, bemühe auch Habermas und Heydorn mit einzelnen, gegen den Gesamtkontext fixierten Zitaten, lese fleißig, aber mit selektiven Aprioris quer durch die amerikanische und bundesdeutsche Sozialwissenschaft (512 Abmerkungen und 264 Titel im Literaturverzeichnis, aber es fehlen Betzen/Nipkow, Bokelmann/Scheuerl und H. Roths Aufsätze zur Lehrerbildung), mache daraus einen Zettelkasten, kippe diesen Zettelkasten eines Tages auf den Tisch und beginne wahllos irgendwo zu schreiben: dann kommt etwa das heraus, was Arno Combe als „Kritik der Lehrerrolle" vorlegt und was H.-J. Gamm, der Herausgeber der Reihe, unter Themen subsumiert, „die auf den bisher als gesichert geltenden pädagogischen Fundus teilweise verzichten und die weißen Flecken auf der Landkarte unserer scheinbaren erzieherischen Gewißheiten markieren" (Vorwort).

Auf welchen Fundus wird bei Combe verzichtet? Zumindest auf die Einsicht, daß jeder Erziehungsvorgang eine hochkomplexe Angelegenheit ist, die sich in einer unendlichen Vielzahl von Variablen abspielt. Er verzichtet auch auf die Einsicht, daß das Selbstverständnis der Lehrer vielschichtig und sowohl historischen wie individuellen Wandlungen unterworfen ist. Bei Combe ist es konstant, denn die Lehrer stammen aus der Mittelschicht (was immer man darunter verstehen mag), sie können also gar nicht anders, als die Mittelstandsnormen gegenüber den Schülern zu vertreten und so „den Interessen einer privilegierten politischen und ökonomischen Machtelite" zu dienen (9).

Die sieben Abschnitte des Bändchens variieren dieses Thema mit ermüdender Monotonie. Es wechseln die Kapitelüberschriften, nicht aber die Aspekte. Die Zäsuren sind rein zufällig, der Verfasser assoziiert. Er strukturiert weder sein Material noch seine Gedanken.

So lohnt es eigentlich nicht, sich mit den inhaltlichen Aussagen zu beschäftigen, interessant ist allenfalls die Methode. Hier ist Wachsamkeit geboten. Denn wenn solches Schreiben Schule macht, von Ordinarien gedeckt und von renommierten Verlagen als Taschen-

buch auf den Markt geworfen wird, dann ist die Erziehungswissenschaft selbst in Gefahr: Sie hat nichts so nötig wie methodische Sauberkeit und begriffliche Schärfe. Bei Combe aber geht alles durcheinander: Der fahrlässige Umgang mit Geschichte verstellt den Blick für Kontinuität und Wandel, der Rückgriff auf Belege aus den fünfziger und frühen sechziger Jahren ignoriert die Veränderungen in den letzten zehn Jahren, die Sekundäranalyse analysiert eben nicht Tatbestände, sondern Meinungen anderer über Tatbestände (das Abschreiben von Statistiken ist noch keine empirische Absicherung!). Wir haben es mit einem typischen Fall von „agitatorischer Bewußtseinsverengung" (W. Eisert im Juniheft dieser Zeitschrift) zu tun.

Wenn Gamm in seinem Vorwort diese Methode dadurch rechtfertigt, daß er ihre Produkte als Studientexte charakterisiert, die auch Studenten ermutigen sollen, „lernend zu schreiben und schreibend zu lernen", so müßte er zumindest begründen, warum er seine Studenten nicht allererst in die wissenschaftliche Methode des Schreibens einführt, ehe er sie zum Schreiben ermuntert.

E. von der Lieth

ZU DIESEM HEFT

Der Artikel „Tod Gottes und technisches Zeitalter" von WALTER KERN, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck und für Philosophie an der Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät SJ in München, bildet die Einleitung für eine Darstellung und Würdigung des humanistischen Atheismus der Gegenwart. Der nächste Aufsatz behandelt dessen marxistische und existentialistische Hauptformen. Den Abschluß bilden kritische Reflexionen aus christlicher Sicht.

WERNER HOFFMANN, Professor an der Universidad del Salvador in Buenos Aires, versucht, die religiösen Reflexionen Kafkas in den Aphorismen, Fragmenten, Tagebüchern und Briefen zu koordinieren und auf ihren Ursprung zurückzuführen. In seiner Fähigkeit zu intuitivem mystischem Denken erneuere Kafka die jüdische Mystik aus dem skeptischen Geist unserer Zeit heraus.

PETER MEINHOLD, Professor für Kirchen- und Dogmengeschichte an der Universität Kiel, fragt nach den Chancen der Religion in unserer Zeit auf dem Hintergrund der allgemeinen geistigen Situation und der modernen Religionskritik. Er sieht die Chancen der Religion vor allem darin, daß sie nicht nur dem Menschen den Weg zum Heil weist, sondern ihn auch zu einer vertieften Erfassung seines Menschseins und zur Gestaltung einer neuen Ordnung der Welt anleiten kann.

Im September 1907 veröffentlichte Papst Pius X. die Enzyklika „Pascendi dominici gregis", in der die theologischen und philosophischen Thesen des „Modernismus" scharf verurteilt wurden. Viele Probleme von damals sind noch heute lebendig. Es lohnt sich deswegen, Erfolge und Fehler jener Zeit zu beobachten, um für die Gegenwart bessere Lösungen zu finden. PETER NEUNER stellt auf diesem Hintergrund Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika dar.

Erich Przywara zum Gedächtnis

Als am 28. September Erich Przywara im Alter von fast 83 Jahren von dieser Welt abberufen wurde, ging ein Menschenleben von seltener Kraft und Fülle zu Ende. Der geborene Schlesier trat als junger Mann in die Gesellschaft Jesu ein und entfaltete nach der Vollendung seiner Ordensausbildung von München aus, wo er 20 Jahre lang zur Redaktion der „Stimmen der Zeit" gehörte, eine reiche Tätigkeit. Diese setzte er auch nach Kräften fort, nachdem ihn ein belastendes Leiden gezwungen hatte, die zwei letzten Jahrzehnte seines Lebens in Hagen bei Murnau als stiller Einsiedler zu verbringen. Den Höhepunkt erreichte sein Schaffen in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen; das geistige Gepräge jener Jahre hat er durch seinen vielseitigen Einfluß in Wort und Schrift entscheidend mitbestimmt. Mit erstaunlicher Wachheit und Arbeitskraft, mit durchdringendem Blick und klarem Urteil nahm er an den immer wieder neuen Strömungen teil, wobei er seinen eigenen Beitrag mit einer beachtlichen Originalität zur Geltung brachte. Das Gewicht seiner Äußerungen war derart, daß man weit über den kirchlichen Raum hinaus aufhorchte, wenn Przywara seine Stimme erhob. Aus eigener Anschauung konnte ich das Ansehen, das er genoß, und die Wirkung, die von ihm ausging, im Jahr 1934 auf dem Internationalen Philosophenkongreß von Prag beobachten, bei dem er einen Hauptvortrag über das Thema „Religion und Philosophie" zu halten hatte; „gespannte Aufmerksamkeit und weihevolle Stille erfüllten wie sonst nie den Saal", schrieb ich in meinem damaligen Kongreßbericht (in dieser Zeitschrift Bd. 128, 1934/35, 197).

Durch sein Wort erreichte er die Menschen mit ungezählten Vorträgen und Kursen, bei Tagungen und Hochschulwochen, in Gastvorlesungen auf Universitäten des In- und Auslands. Sein Schrifttum weist über 800 Titel auf, darunter etwa 50 Bücher und über 120 Aufsätze in den „Stimmen der Zeit"; seine Werke fanden ein weltweites Echo, weil sie nach Inhalt und Ausdruck eine Fülle von Anregungen boten, trotz einer etwas bizarren Sprache und der vielen Anführungszeichen, in die er die Worte zu setzen pflegte. Er vermochte sich auch durch Übersetzungen in europäische und außereuropäische Sprachen Gehör zu verschaffen im angelsächsischen und romanischen Raum, in Holland und den skandinavischen Ländern, in Nord- und Südamerika und bis nach Asien hinüber. Neben den wissenschaftlichen Veröffentlichungen, in denen sich seine Hauptleistung verdichtet, stehen Schriften, die ein Weggeleit für die Bewältigung der Aufgaben und Nöte der Gegenwart und vor allem für das religiöse Leben bieten. Selbst das dichterische Wort war ihm nicht versagt; einige seiner von J. Kreitmaier vertonten Lieder sind in den liturgischen Gebrauch der Kirche eingegangen.

Ob er sprach oder schrieb, stets bewegte er sich mitten in den schwebenden Auseinandersetzungen, blieb er im dauernden Gespräch mit vielen seiner Zeitgenossen. Das

gilt vor allem vom theologischen Bereich, in dem er ein wichtiger Wegbereiter der ökumenischen Begegnung geworden ist. Schon 1928/29 traf er in Davos mit Paul Tillich zusammen; sein hervorragendster Partner aber war Karl Barth. Auf philosophischem Gebiet befaßte er sich besonders mit der Phänomenologie und der Existenzphilosophie, wodurch ihm Edmund Husserl, Max Scheler und Martin Heidegger nahekamen, um nur die bedeutendsten Namen zu nennen; zugleich griff er auf die große Überlieferung zurück, auf Thomas von Aquin und Augustinus, auf Hegel und Kant, auf Nietzsche und Kierkegaard. Nicht unerwähnt bleiben darf sein Dialog mit dem jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber. Unvergessen sei auch, daß er als einer der ersten wieder das geistige Erbe von John Henry Newman für uns erschlossen hat.

Geistige Gemeinschaft verband ihn mit dem Seelenkenner Peter Lippert und dem Ignatius-Forscher Hugo Rahner. Noch tiefgehender war die Beziehung zu dem von ihm mitgeformten Hans Urs von Balthasar, der ihm mit der dreibändigen Neuausgabe einiger seiner Schriften, 1962 erschienen, ein schönes Denkmal setzte. Unverkennbar ist sein Einfluß auf Edith Stein, die ehemalige Assistentin Husserls, spätere Konvertitin und Karmelitin; auf seine Anregung hin hat sie sich in Thomas von Aquin vertieft und dessen „Fragen über die Wahrheit" ins Deutsche übersetzt. In der Welt der Dichtung lassen gewisse Züge an dem einzigartigen Lebenswerk, das Gertrud von Le Fort uns geschenkt hat, die prägende Kraft seiner Geisteswelt spüren. Auch Männer wie Reinhold Schneider und Hermann Bahr haben viel Gemeinsames mit ihm. Auf die unmittelbare Gegenwart blickend dürfen wir feststellen, daß selbst ein Theologe wie Karl Rahner von seiner Strahlung erreicht wird.

Obwohl es für eine Würdigung Przywaras noch zu früh ist, wagen wir einen Hinweis auf das Kennzeichnende seiner geistigen Gestalt. Es läßt sich in die Worte fassen „Analogia Entis", Titel seines philosophischen Hauptwerks, und „Deus semper Maior", was er über seine Theologie der Ignatianischen Exerzitien geschrieben hat, an deren Seite bisher noch niemand etwas Gleichrangiges stellen konnte. Mit der Analogie wollte er ausdrücken, daß der Unterschied, mit dem sich Gott vom Menschen abhebt, unendlich die Übereinkunft hinter sich läßt, die den Menschen mit Gott verbindet. Damit stimmt genau die Formel von dem immer größeren Gott zusammen, der ständig alle Begriffe und Vorstellungen, die wir uns von ihm machen, sprengt und überschreitet, dessen unergründliches Geheimnis sich immer neu als unverfügbar erweist, wenn wir versuchen, es in unsere Verfügung zu bringen. So hat er sein Leben lang im Überwinden aller vermenschlichenden Verkürzungen um den wahrhaft göttlichen Gott gerungen, wodurch sich sein Denken als ganz aktuell und für das Suchen der gegenwärtigen Stunde fruchtbar erweist. Von dem immer größeren Gott auf das tiefste ergriffen, hat er ihm in Ehrfurcht und Anbetung gedient, hat er sich vor ihm in Ergebung gebeugt angesichts der dunklen Geschicke, die seine Zeit oder ihn selbst schmerzlich heimsuchten. Jederzeit lebte er auch daraus, daß der Zugang zu dem immer größeren Gott auf unentbehrliche Weise von Christi Erlösungswerk und vom Wirken seiner Kirche offengehalten und vermittelt wird. *Johannes B. Lotz SJ*

Walter Kern SJ

Grundmodelle des humanistischen Atheismus

Der humanistische Atheismus sagt nein zu Gott, um den Menschen die uneingeschränkte Freiheit der Weltgestaltung und Selbstentfaltung zu verschaffen. Ohne diese beiden Zielideen der menschlicheren Welt und des freieren Selbst schematisch voneinander zu trennen (in Wirklichkeit bedingen und durchdringen sie einander), können ihnen die zwei heute noch und gerade heute wirksamen Hauptformen des *marxistischen* und des *existenzialistischen* Humanismus zugeordnet werden.

Der Marxismus als humanistischer Atheismus: Feuerbach

Jene Form des humanistischen Atheismus, die durch Marx geschichtsmächtig wurde, hat *Ludwig Feuerbach* (1804–1872) ausgebildet. Feuerbach ging von Hegel aus, gegen den er jedoch stets kritische Vorbehalte anmeldete. „Gott war mein erster Gedanke (Feuerbach hatte Theologie studiert), die Vernunft mein zweiter (in der hegelianisierenden Periode), der Mensch mein dritter und letzter Gedanke“[1] — der vierte und allerletzte, so müssen wir hinzufügen, war dann noch die Natur. Bleiben wir bei dem für uns wichtigen dritten Gedanken stehen, bei der dritten Denk- und Schaffensperiode vor allem, für die die Schrift „Das Wesen des Christentums“ von 1841 kennzeichnend ist. In seiner späteren sensualistisch-materialistischen Einstellung überträgt Feuerbach, was wir ihn hier vom Menschen sagen hören, auf die Natur insgesamt.

Feuerbach nimmt das, was Hegel dem Geist, letztlich dem absoluten Geist zuschreibt, in Anspruch für den Menschen. „Die Vernunft, welche Gott als ein unbeschränktes Wesen denkt, die denkt in Gott nur *ihre eigene* Unbeschränktheit“ (II 247). In der göttlichen Allwissenheit und Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit „verwirklicht“ der Mensch nur seine Wünsche, alles zu wissen und alles zu können, an keinen Ort und an keine Zeit gebunden zu sein (VIII 345 f.).

„Was der Mensch nicht wirklich ist, aber zu sein wünscht, das macht er zu seinem Gott“ (VIII 293). Alle Eigenschaften und Vorzüge Gottes sind nichts anderes als Projektionen dessen, was dem Menschen selber, zwar nicht als beschränktem Individuum, wohl aber der ganzen Gattung Menschheit eigen ist: weil „die Idee des Unendlichen ... die Menschheit selbst im Menschen ist“ (IV 116). „Das menschliche Individuum ...

[1] Werke, ed. Bolin-Jodl-Sass (²1959–1964) II 388.

kann sich seiner Schranken, seiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm ... die Unendlichkeit der Gattung Gegenstand ist" (VI 8). Die Menschheit hat ihr Bestes, enttäuscht über dessen Unerreichbarkeit oder über die stets so mangelhaften Realisationen ihrer Anlagen, Bedürfnisse und Sehnsüchte, aus sich heraus in ein jenseitig vorgestelltes Sonderwesen, Gott genannt, verlegt. Kompensierte Frustration also. Der Mensch „schaut sein Wesen außer sich": Gott ist „sein entäußertes Selbst" (VI 38), „ein außer uns existierendes Gespenst von uns selbst" (II 227)[2], „der personifizierte Gattungsbegriff des Menschen" (VIII 345). Gott: die imaginäre, illusionäre Selbstprojektion des Menschen in ein Wunsch-Jenseits. „Gott als der Inbegriff aller Realitäten" ist „nichts anderes ... als der ... Inbegriff der unter die Menschen verteilten, im Laufe der Weltgeschichte sich realisierenden Eigenschaften der Gattung" (II 259). Indem sie ihre Möglichkeiten in eine sterile Wunschprojektion bündeln, entfremden die Menschen sich ihrem eigentlichen Ich, besser: Wir. Zugleich ist damit eine Entlastung verbunden: sie können es nun ja bewenden lassen bei ihrer jeweiligen Beschränktheit und Armseligkeit. Deshalb kommt nun alles darauf an, sie wirklich und vollauf zu Menschen zu machen, indem all das, was sie nach außen, nach „oben" verlagert haben, wieder — nein: erstmals — für sie selber in Anspruch genommen wird. Denn: „Gott ist ... der Ersatz der verlorenen Welt" (VI 237); und „wo das himmlische Leben eine Wahrheit, da ist das irdische Leben eine Lüge" (VI 194)[3]. Rückblickend auf seine Lebensarbeit zieht Feuerbach die Bilanz: „Ich ... habe aus der Unwahrheit und Wesenlosigkeit des Übersinnlichen die Wahrheit des Sinnlichen abgeleitet" (X 343). Es ging um „die Verwirklichung und Vermenschlichung Gottes — die Verwandlung und Auflösung der Theologie in die Anthropologie" (II 245); um „die Reduktion des außermenschlichen, übernatürlichen und widervernünftigen Wesens Gottes auf das natürliche, immanente, eingeborene Wesen des Menschen" (VI 409). „Das Geheimnis der Theologie ist die Anthropologie" (II 222).

„Homo homini Deus" (VI 326), wird Feuerbach nicht müde zu wiederholen: der Mensch der — einzige — Gott des Menschen (VI 200, VII 259, VIII 360). Der Mensch wird „das höchste Wesen" (II 252). Damit ist mehr denn als eine Diagnose ein Programm, ein Postulat verkündigt. Und dieses besagt näherhin in schöner Anschaulichkeit — Feuerbach spricht vom „Zweck meiner Schriften, so auch meiner Vorlesungen" —: „die Menschen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus religiösen und politischen Kammerdienern der himmlischen und irdischen Monarchie und Aristokratie zu freien, selbstbewußten Bürgern der Erde zu machen ... Ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantastische Scheinwesen der Theologie und Religion, um das wirkliche Wesen

[2] Feuerbach sagt das über den absoluten Geist Hegels, es gilt jedoch auch für den Gott der klassischen Metaphysik und der christlichen Religion.

[3] Der *junge* Hegel (ed. Nohl 225) ähnlich *vor* Feuerbach und Marx: Es sei die Aufgabe, „die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren". Nach der Einschränkung auf Theorie fragt Hegel resignierend: „Aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen und sich in den Besitz zu setzen?"

des Menschen zu bejahen" (VIII 28 f.). Und nochmals: „Der Satz: der Mensch ist der Gott, ... ist ... identisch mit dem Satz: es ist kein Gott ... Aber dieser letzte Satz ist nur der atheistische, d. i. *negative*, jener der ... *positive* Ausdruck" (VII 297). Oder: „Der Atheismus, d. i. das Aufgeben eines vom Menschen verschiedenen Gottes" (II 219). Den postulatorischen und humanistischen Charakter seines Atheismus, dessen Sinnspitze, Stoßrichtung, hat Feuerbach 1846 in einer an Hegel gewonnenen Begrifflichkeit (Negation der Negation = die neue, höhere Position) im Vorwort zur ersten Ausgabe seiner bis dahin erschienenen Werke so ausgesprochen: „Ich negiere Gott. Das heißt bei mir: ich negiere die Negation des Menschen, ich setze an die Stelle der illusorischen, phantastischen, himmlischen Position des Menschen, welche im wirklichen Leben notwendig zur Negation des Menschen wird, die sinnliche, wirkliche, folglich notwendig auch politische und soziale Position des Menschen. *Die Frage nach dem Sein oder Nichtsein Gottes ist eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtsein des Menschen*" (II 411). Das Nein zu Gott ist – nur[4], in aller Entschiedenheit jedoch – das Nein zur Verneinung des Menschen: das Ja zum Menschen ist Grund und Ziel und Sinn von Feuerbachs Atheismus. Deshalb wäre ihm, wie er am 2. März 1842 in einem Brief schreibt, statt „Atheismus" der Ausdruck „Anthropotheismus" lieber (XIII 393).

Marx

Es war berechtigt, so ausführlich von dem Atheismus Feuerbachs zu sprechen. Er ist, nach Marx[5], der Feuer-Bach, durch den man hindurch muß. Ludwig Feuerbach hat als erster in der Geschichte der Menschheit eine systematische atheistische Weltanschauung entwickelt. Sein ganzes Lebenswerk, alle seine Schriften sind davon durchpulst: ein einziger Zitatenschatz des modernen Atheismus. Es dürften seither kaum viel neue Gründe der Christentums- und Religionskritik hinzugekommen sein. Und vor allem: Marx setzt die Destruktion des Gottesglaubens, die Feuerbach vollbrachte, einfach voraus.

„Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendigt", so beginnt der für Marx fundamentale Text, die knapp 20 Seiten von „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (I 488—506), geschrieben Ende 1843 bis Januar 1844. Marx unterstreicht die Tragweite dieser Feststellung, indem er den Satz fortsetzt: „... und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik". Der folgende Text wird viel zitiert; es mag trotzdem nicht unnnütz sein, ihn im Zusammenhang vor sich zu haben:

Die Religion ist „das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat". Sie ist „ein verkehrtes Weltbewußt-

[4] Tatsächlich befindet sich bei Feuerbach jedoch auch eine ganze Reihe doktrinärer Begründungsmomente für seinen Atheismus; vgl. darüber W. Weischedel, Der Gott der Philosophen, Bd. 1 (Darmstadt 1971) bes. 406 ff.

[5] Werke, ed. Lieber-Furth (1960–1971) I 109: „Und es gibt keinen anderen Weg für euch zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart."

sein ... ihre (= der Welt) moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist.

Das religiöse Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und ... die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium des Volks*. Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt.

Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik" (I 488 f.).

Marx bannt mit sehr beachtlichem Sprachpathos die Analysen und Postulate des humanistischen Atheismus in die eindrucksvollen Bilder und Formeln einer — gelungenen – Predigt. Er bleibt nicht in negativistischer Kritik stecken. Die Religion ist nicht nur die Konsequenz, der Ausdruck der miserablen politischen und sozialen Zustände: sie ist auch der — allerdings unwirksame — Protest dagegen. Sie ist von Marx nicht gebrandmarkt als, wie Lenin religionskämpferisch umformulieren wird, „Opium *für das Volk*", mit dem die herrschenden Klassen die Beherrschten eingelullt niederhalten: sie hat als „Opium *des Volkes*" [6], von diesem selbst gesucht und gewünscht, auch eine wohltuend betäubende Funktion — so wie die Dinge nun einmal liegen. Aber eben so dürfen sie nicht bleiben, die Dinge! Die Forderung, die religiöse Illusion aufzugeben, wandelt sich, tiefer gegriffen, zur Forderung, jene Zustände aufzugeben, die dieser Illusion bedürfen. Darum geht es Marx eigentlich. Die Kritik an der „Heiligengestalt der menschlichen Selbstentfremdung" muß tiefer loten: sie muß zur Kritik an den zugrundeliegenden „unheiligen Gestalten" der Selbstentfremdung des Menschen werden. Als solche nennt Marx hier die politisch-rechtlichen Zustände. Er wird bald — etwa ab 1846 — auch diese nochmals hinterfragen auf die seiner Auffassung nach letztlich maßgeblichen ökonomischen Zustände, die Produktionsverhältnisse.

Damit ist Marx über Feuerbach entscheidend hinausgegangen. Er wirft diesem vor, daß er die gesellschaftliche und geschichtliche Dimension des Menschen übersehen habe,

[6] Vgl. zu diesem Ausdruck: H. Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube (München, Hamburg 1970) 23–28.

und vor allem sei er nicht vorgestoßen, über die philosophische Theorie hinaus, zur revolutionären Praxis, die die Welt nicht bloß interpretiert, sondern verändert (II 4). „In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, i. e. (= d. h.) Wirklichkeit und Macht, Diesseitigkeit seines Denkens beweisen" (II 1). Indem Feuerbach sich damit begnügte, „nur ein richtiges Bewußtsein über ein bestehendes Faktum hervorzubringen" (II 51), nämlich über das „Faktum der religiösen Selbstentfremdung" (II 2), versäumte er es, nach der zugrundeliegenden Situation des Menschen zu fragen und *diese* zu bekämpfen und zu überwinden. Damit hat sich bei Marx gegenüber Feuerbach der Stellenwert der Religionskritik durchaus verschoben. War sie für Feuerbach das Ziel seines Lebens und Wirkens, bei Marx ist sie nurmehr eine Voraussetzung. Die Religion direkt bekämpfen hieße an Symptomen herumdoktern, statt das Übel an der Wurzel zu fassen. Werden die politischen, bzw. ökonomischen Mißstände beseitigt, verschwindet die dadurch unnötig, überflüssig gewordene Religion von selbst. Nur indirekt, mittelbar — so wäre genauer zu sagen — ist der Kampf gegen die reale Misere der Gesellschaft auch der Kampf gegen die über sie hinwegtäuschende religiöse Illusion. (Wieder war es Lenin, dem die Geduld fehlte, auf das natürliche Absterben der Religion zu warten, und der deshalb zu massiverer, intoleranter Taktik überging.)

Der skizzierte Zusammenhang konnte die Frage nahelegen, ob mit der Marxschen Gesellschaftstheorie etwa gar nicht notwendigerweise Atheismus verbunden sei. Wenn die Stoßrichtung der von Marx proklamierten revolutionären Praxis keineswegs auf die Religion, sondern auf die ökonomischen Verhältnisse geht, ist dann die gewiß nicht zu leugnende Absage an Gottesglauben, Kirchentum usw. etwa nur aus zeitbedingten Gründen, aus der Erfahrung der von unerleuchtetem (pseudo-)christlichem Religionswesen geleisteten Sanktionierung der höchst veränderungsbedürftigen gesellschaftlichen Zustände, zu erklären, ohne daß sie eine grundsätzliche Verwerfung der Religion besagen müßte? Dies vorausgesetzt, könnte sich, wenn sich die Stellung der Religion zu den gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnissen ändert, auch die Stellung des Marxismus zur Religion entsprechend ändern. Es scheint jedoch – und zwei neue Untersuchungen[7] kommen von verschiedenen Ansätzen aus zu diesem selben Ergebnis –, daß nach dem Marxismus von Marx doch die Religion prinzipiell darin aufgeht, als ein Teil des „ideologischen Überbaus" (II 449) illusorische Widerspiegelung nicht sein sollender Basisstrukturen zu sein. Auch wenn Marx den anvisierten Kommunismus, den „vollendeten Humanismus" (I 594), nicht als atheistisch qualifiziert sehen möchte, dann nicht, weil er etwa die Frage Theismus-Atheismus offenlassen will, sondern weil in dem Ausdruck A-theismus — wenn auch im Modus der Negation — immer noch der unerwünschte, umwegige Hinweis auf Gott steckt. Nach Marx „ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen — eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt — prak-

[7] J. Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx (Paderborn 1970); W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx (München 1970).

tisch unmöglich geworden. Der Atheismus, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch diese Negation das Dasein des Menschen; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen, wie das wirkliche Leben positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den Kommunismus (!), vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist" (I 607). Der Atheismus von Marx, der sich sogar dieser Benennung verweigert, ist noch radikaler als der Feuerbachs.

Radikal, das besagt für Marx: die Sache in der Wurzel, die für den Menschen der Mensch selbst ist, fassen (I 497). „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei, also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlorenes, ein verächtliches Wesen ist" (I 497). „Wir verwandeln die theologischen Fragen in weltliche" (I 458)! In den Pariser Manuskripten von 1844 fixiert Marx seinen prinzipiellen Gegensatz zu zentralen Gehalten der christlichen Religion: „Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eigenen Füßen steht. Und es steht erst auf eigenen Füßen, sobald es sein Dasein sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines anderen lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines anderen, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben *geschaffen* hat, wenn er der Quell meines Lebens ist; und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht *meine eigene Schöpfung* ist" (I 605). Am 12. 9. 1847 noch wird Marx in der „Deutschen Brüsseler Zeitung" u. a. schreiben: „Die sozialen Prinzipien des Christentums setzen die ... Ausgleichung aller Infamien in den Himmel und rechtfertigen dadurch die Infamien auf der Erde."[8]

Marxismus nach Marx

In der Gegenwart hat *Ernst Bloch*[9] Marx' Antipathos gegen den christlichen Schöpfungsglauben ausdrücklich aufgenommen. Bloch entscheidet sich für den Gott des Exodus, der ein versklavtes Volk aus Ägypten herausgeführt hat in das Land der Verheißung, der neuen Freiheit, der offenen Zukunft, für den Gott des je neuen Welt-Aufbruchs also — gegen den Gott der Schöpfung, der laut erster Bibelseite die Welt bereits

[8] K. Marx – F. Engels, Über Religion (Berlin 1958) 65. – Der Verfasser von „Das Kapital" wird, auch hierin sich von Feuerbach unterscheidend, aus der „Nebelregion der religiösen Welt" nur noch beiläufige Redensarten und Exempel, „Analogien" beziehen, wie den „Fetischcharakter der Warenwelt": IV 48; vgl. MEGA I/3, 530 ff.

[9] Vgl. bes.: Atheismus im Christentum (Frankfurt 1968) 59–64.

„gut" oder gar „sehr gut" gemacht hat, der deshalb ein Gott der Vergangenheit, der fix-und-fertigen Welt ist, der dem Menschen alles schöpferische Selberwirken vorwegnimmt. Über das „Siehe, ich mache alles neu!" aus der Apokalypse (21,5), der letzten Schrift der Bibel, darüber ließe sich eher reden. Aber auch der Exodus-Gott ist für Bloch nur eine überholte Chiffre des kollektiven Freiheitsmarschs der Menschheit, Richtung Zukunft, unter rosaroten Fanfarenklängen — eine Chiffre des je neuere Modelle der Weltgestaltung, sogenannte Realutopien entwerfenden schöpferischen *Menschen,* der aufsteht aus dem uralten und ewig jungen Schoß der dialektisch bewegten Materie, der Urmutter allen Lebens, usw. Humane Impulse haben im letzten Jahrzehnt in verschiedenen Ländern Neuinterpretationen der Auffassungen vor allem des *jungen* Marx entstehen lassen, die vom sowjetischen Kommunismus als revisionistisch denunziert wurden. Es handelt sich um die Neomarxismen von z. B. *Roger Garaudy* in Frankreich, *Leszek Kolakowski* aus Polen (jetzt Kanada), *Milan Machovec* und *Vitezslav Gardavsky* in der CSSR, *Gajo Petrovic* in Jugoslawien oder der Frankfurter Schule von *M. Horkheimer, Th. W. Adorno* und *J. Habermas.* Die Linie der marxistischen Orthodoxie dagegen wurde bestimmt durch die Systematisierung zum sogenannten Dialektischen Materialismus, die *Friedrich Engels* dem gesellschafts- und geschichtstheoretischen Denken von Marx, mit dessen Zustimmung übrigens, angedeihen ließ. Hier erscheint der Atheismus viel mehr als ein theoretisches, doktrinäres Lehrstück, das man zu untermauern versucht durch die Annahme einer ewigen Materie, denn als um des menschlicheren Menschen willen erhobenes Postulat der Praxis. In einem neueren ideologischen Handbuch des Sowjetkommunismus [10] wird der atheistische Humanismus von Feuerbach und Marx folgendermaßen ausgemünzt:

„Der Marxismus-Leninismus unterscheidet sich grundlegend von allen anderen weltanschaulichen Systemen. Die Existenz irgendwelcher übernatürlicher Kräfte oder eines Schöpfers erkennt er nicht an. Er steht fest auf dem Boden der Realität, der irdischen Welt. Der Marxismus-Leninismus befreit die Menschheit endgültig von Aberglauben und jahrhundertelanger geistiger Knechtschaft. Er fordert vom Menschen ein selbständiges, freies und folgerichtiges Denken. Der Marxismus-Leninismus nimmt die Welt so, wie sie ist, und erfindet keine Hölle und kein Paradies."

Existentialismus als humanistischer Atheismus: Nietzsche

Steht hinter dem Atheismus von Marx und heutiger Neomarxisten die Sorge um die Verantwortung des Menschen für eine, kraft kollektiven Kulturschaffens, je menschlichere *Welt:* die existenzialistischen Varianten des postulatorischen Atheismus — bei Nietzsche, Sartre und Camus — sind getragen von dem Protest gegen den Gott, der die Freiheit des *Menschen,* seiner individuellen Selbstentfaltung und Selbstgestaltung einschränkt und hintertreibt.

Bei Friedrich Nietzsche wird Gott „zur entscheidenden Einrede gegen das nach sich

[10] Grundlegung des Marxismus-Leninismus (Berlin [2]1963 [[3]1972]) 8.

selbst verlangende Ich"[11]. Nietzsche schreibt in „Zarathustra"[12], daß er das Wort vom Übermenschen „vom Wege auflas" — aber der Weg war lang. Das Gedicht des 20jährigen „Dem unbekannten Gott" (1864) schwankt zwischen Haß und Sehnsucht gegenüber dem „schadenfrohen", „grausamsten Feind" und seinem „letzten Glück". Wie immer Gott qualifiziert wird, es geht einzig und allein um die Befindlichkeit dieses jungen Ichs. „Ich lechze nach mir", so beschreibt er in einem Brief vom 30. August 1877 das „fortwährende Thema" des vorangegangenen Jahrzehnts: „Im ungestillten und zugleich unbezähmteren Verlangen nach Einheit mit sich ... und seiner Welt erscheint ihm Gott als der bohrende, entzweiende, zerstörende Stachel im Fleisch des Selbstseins, den es mit allen Mitteln zu entfernen gilt. Das Mittel, dessen er sich vorzüglich bedient, ist das der ‚Toterklärung' Gottes."[13] In einem ersten größeren literarischen Zusammenhang geschieht diese Toterklärung nur indirekt. Die in Parabelform gehaltene Erzählung „Die Gefangenen" im 2. Teil von „Menschliches, Allzumenschliches"[14] von 1878/79 persifliert die christliche Erlösungslehre: Vergeblich warten die zur Arbeit angetretenen Gefangenen im Gefängnishof auf die Wärter. Statt des Wärters wendet sich einer aus ihrer Mitte an sie mit der Behauptung, er sei in Wahrheit der Sohn des Abwesenden, er allein könne das ihnen wegen ihrer verräterischen Umtriebe drohende Strafgericht abwenden — vorausgesetzt, daß sie ihm glaubten. Ihm widerspricht ein anderer, der als der „letzte der Gefangenen" eingeführt wird, mit der Behauptung, der Gefängniswärter sei vielmehr „plötzlich gestorben". Die Konfrontation zwischen Christus und diesem Anti-Christen, der Gott tot erklärt, geht unentschieden aus. Die Einkleidung der Erzählung ist vielsagend. Schon Philolaos von Kroton[15] (5. Jahrh. v. Chr.), den Nietzsche gewiß kannte, hatte behauptet, Gott halte das All „wie in einem Gefängnis umschlossen"; nur sollte das damals ein Beweis für die Einheit Gottes und seine Erhabenheit über die Materie sein.

Die Hauptstelle der Tod-Gottes-Botschaft Nietzsches, der Auftritt des „tollen Menschen" in der „Fröhlichen Wissenschaft", soll hier nicht ausgeschrieben werden. Aber die Entstehungsgeschichte dieser Schrift vom Winter 1881/82, der E. Biser nachgegangen ist, wirft Licht auf einige bezeichnende Motive des Aphorismus 125. Der erste Einfall hierzu in einem vom 26. Oktober 1881 datierten Notizbuch lautet:

„Wohin ist Gott? Haben wir
denn das *Meer* ausgetrunken?"

[11] E. Biser, Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen, in: Philos. Jahrbuch 78 (1971) 35–65, 295–305; 36. In diesem Aufsatz, dem wir weithin folgen werden, ergänzt Biser von der Entstehungsgeschichte der grundlegenden Texte her sein früheres Buch „‚Gott ist tot'. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins" (1962; vgl. darüber diese Zschr. 172 [1963] 226–230).

[12] III: Von alten und von neuen Tafeln, § 3 = Werke (Leipzig 1901–1912) VIII 289.

[13] E. Biser, a. a. O. 42.

[14] 2. Band, 2. Abt.: 84 = Werke III 246 f.

[15] Nach dem frühchristlichen Apologeten Athenagoras von Athen, der das Wort (ed. Diels B 14 = I⁷ 414) überlieferte.

Einer der drei wohl gleichzeitigen kürzeren Zusätze:

„Alle, die nach uns leben, leben
um dieser Tat willen in einer *höheren* Geschichte."

Eine vermutlich ein wenig später beigefügte Notiz bringt erstmals die Formulierung „Gott ist tot":

„Gott ist tot — wer hat ihn denn getötet? Auch das Gefühl, das *Heiligste, Mächtigste* getötet zu haben, muß noch über einzelne Menschen kommen — jetzt ist es noch zu früh! zu schwach! Mord der Morde!

Wir erwachen als Mörder! Wie tröstet sich ein solcher? Wie reinigt er sich? *Muß er nicht der allmächtigste und heiligste Dichter selber werden?*"

Von allem Anfang an sieht Nietzsche den Tod Gottes in einem inneren Bedingungszusammenhang stehen zu einer unerhörten Erhöhung des Menschen[16]. Dieses Motiv zieht sich in Variationen durch die weiteren Skizzen[17]. Die Fassung eines Heftes vom Januar 1882, die sich vom Druckmanuskript nur geringfügig unterscheidet, lautet so:

„... Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt das Blut von uns ab? Mit welchen Wassern könnten wir uns reinigen? Welche Sühnefeiern, welche heiligen Spiele werden wir erfinden müssen? Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war! — Hier schwieg der tolle Mensch ..."

Eine Textstelle des zweiten Studienhefts hat Nietzsche nicht in die endgültige Fassung übernommen. Sie paßte nicht recht in den Kontext. Dort wird mit Bildern, die aus der Natur entlehnt sind, gefragt, wie wir, die Mörder Gottes, „das Meer auszutrinken", „den ganzen Horizont wegzuwischen" vermochten, ob wir nicht — in der Welt ohne Zentrum — nach allen Seiten stürzen und ob es nicht kälter und Nacht geworden sei. Dazwischen stand: „Und ohne diese Linie und diesen Punkt (Gott) — was wird nun all unsre Baukunst sein? Werden unsere Häuser noch fürderhin feststehen?" Diese als einzige unmittelbar vor der Drucklegung noch ausgelassene Stelle, die nicht an der Natur, sondern an der Kultur und Technik des Menschen orientiert ist, ist für uns heute besonders interessant. Sie mag uns an die Architekten-Golems der alten Kabbala-Erzählung erinnern: diese allerdings hatten die bei Nietzsche zweifelnd geäußerte Frage entschieden positiver beantwortet. Stehen sie uns näher?

Nein zu Gott um des Ja zum Menschen, zum freien Menschen willen: das ist nun noch etwas näher auszuführen im Horizont des Gesamtwerks von Nietzsche. „Der Mensch projiziert seinen Trieb zur Wahrheit ... in einem gewissen Sinne außer sich ... als metaphysische Welt" (XVI 57). Das klingt wie Feuerbach. Die Metaphysiker, diese „Hinterweltler" (III 21), nehmen eine wahre, jenseitige, ewige Welt über der scheinbaren,

[16] Die Gegenprobe: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter" (VI 124).

[17] Vgl. Biser 48 ff.

diesseitigen, zeitlichen Welt an. Aber: „Die ‚scheinbare' Welt ist die einzige: die ‚wahre Welt' ist nur hinzugelogen" (VIII 77), „ein himmlisches Nichts" (VI 43). Der Mensch zimmert sich die „wahre" Welt „aus psychologischen Bedürfnissen" (XV 150), indem er zu dem Bedingten das Unbedingte hinzufingiert. „Leiden war's und Unvermögen — das schuf alle Hinterwelten . . . Müdigkeit . . .: die schuf alle Götter (VI 42).

Man meinte, es sei etwa nur die platonisch verabsolutierte Welt der metaphysischen Ideen und Ideale, eine irreale Moral der „ewigen Werte" (VII 137) des Wahren, Guten und Schönen gewesen, gegen die sich Nietzsches „Umwertung der Werte"[18] (XV 138) richtete. Aber Nietzsche, der das Christentum als „Platonismus fürs ‚Volk'" bezeichnete (VII 5), trifft nicht nur einen schlechten Platon, er trifft den Theismus überhaupt und den Gottesglauben einfachhin. Er sieht es als seine „große Bestimmung" an, „eine Art Krisis und höchste Entscheidung im Problem des Atheismus herbeizuführen" (XV 70): „der unbedingte redliche Atheismus" ist an der Zeit, welche „sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet" (V 302). Wie kam es zu dem Glauben an Gott?

„Das Gefühl der Macht, wenn es plötzlich und überwältigend den Menschen überzieht — und das ist in allen großen Affekten der Fall —, erregt ihm einen Zweifel an seiner Person: er wagt sich nicht als Ursache dieses erstaunlichen Gefühls zu denken – und so setzt er eine *stärkere* Person, eine Gottheit für diesen Fall an. — In summa: der Ursprung der Religion liegt in den extremen Gefühlen der Macht, welche, als *fremd*, den Menschen überraschen . . . Die Religion ist . . . eine Art Furcht- und Schreckgefühl vor sich selbst . . . Aber ebenso ein außerordentliches Glücks- und Höhengefühl . . ." (XV 243).

Nietzsche gesteht hier der Religion eine Doppelfunktion zu, wie wir sie, anders gefaßt, auch bei Marx fanden. Vorherrschend aber ist bei ihm die ausschließlich negative Deutung von der Selbstverneinung des Menschen her. Dieser „wirft alles Neue, das er zu sich selbst, zur Natur, Natürlichkeit, Tatsächlichkeit seines Wesens sagt, aus sich heraus . . . als Gott" (VII 391). Die Religion ist „Ausdruck der décadence" des Lebens (XVI 427). Gott ist das „hybride Verfalls-Gebilde . . ., in dem alle décadence-Instinkte, alle Feigheiten und Müdigkeiten der Seele ihre Sanktion haben", und auf diesen Gott verlegt sich der „spiritus creator im Menschen" (VIII 236)! Gott ist der Gegensatz und Widerspruch zum Leben (XIV 371, VIII 235), „ein Fluch auf das Leben" (XVI 92), „Verbrechen am Leben" (VIII 281) – „unsere längste Lüge" (V 276). „Man sagt nicht ‚Nichts': man sagt dafür ‚Jenseits' oder ‚Gott' oder ‚das wahre Leben'" (VIII 222). „Es ist in Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen" (VIII 235).

„Der Begriff ‚Gott' erfunden als *Gegensatz-Begriff* zum Leben — in ihm alles Schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht! Der Begriff ‚Jenseits', ‚wahre Welt' erfunden, um die *einzige* Welt zu entwerten, die es gibt, — um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsere Erdenrealität übrig zu behalten!"[19]

„Der Begriff ‚Gott' war bisher der größte Einwand gegen das Dasein . . . Wir leugnen Gott, wir leugnen die Verantwortlichkeit in Gott: *damit* erst erlösen wir die Welt" (VIII 101).

[18] „Das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit" (XV 116 f.).

[19] Ecce homo. Warum ich ein Schicksal bin: 8.

Daß es auch bei dem Weltpathos, das diese Stellen von 1888 aus „Ecce homo" und „Götzendämmerung" aussprechen, im Grund um die Freiheit des *Menschen* geht, der seine Verantwortung nicht auf Gott abschieben kann, macht der folgende Satz aus „Der Antichrist" (1888), der Sartre vorwegnimmt, deutlich:

„Was bedeutet ‚sittliche Weltordnung'?
Daß es, ein für alle Mal, einen Willen
Gottes gibt, was der Mensch zu tun, was er
zu lassen habe" (VIII 247).

Es gilt drum, „‚ohne Gott und Moral' allein zu leben" (XV 205). Dabei „wäre eine Lust und Kraft der Selbstbestimmung, eine *Freiheit* des Willens denkbar, bei der ein Geist jedem Glauben, jedem Wunsch nach Gewißheit den Abschied gibt, geübt, wie er ist, auf leichten Seilen und Möglichkeiten sich halten zu können und selbst an Abgründen noch zu tanzen" (V 282). Die Menschen, die Nietzsche will, werden „bei der Nachricht, daß der ‚alte Gott tot' ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt . . . — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei . . ., endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, . . . das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer'" (V 272).

„Der christlich-moralische Gott ist nicht haltbar: folglich ‚Atheismus' — wie als ob es keine andre Art Götter geben könne" (XV 255). „Wie viele neue Götter sind noch möglich" (XVI 380)! Es geht Nietzsche nicht um das Nichtsein Gottes: es geht ihm um das Sein des Menschen. Mag es einen neuen „Typus Gott" geben „nach dem Typus der schöpferischen Geister, der ‚großen Menschen'" (XVI 381)! Der bisherige Mensch ist nur „gleichsam ein Embryo des Menschen der Zukunft" (XVI 151). Dieser ist der „Übermensch"; der ist „der Sinn der Erde", und darauf kommt alles an, „daß die Erde einst des Übermenschen werde" (VI 13. 16); — denn, nebenbei: „die Aufgabe der Erdregierung kommt" (XIV 320). Er wird dionysisch „ja-sagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl" (XVI 383). Dabei ist Nietzsche skeptischer und kritischer als der Marxismus und von ihm beeinflußte heutige Theologien: „Man hat die Ankunft des ‚Reiches Gottes' in die Zukunft verlegt, auf die Erde, ins Menschliche — aber man hat im Grunde den Glauben an das *alte* Ideal festgehalten" (XV 387 f.). — „Gott starb: nun wollen *wir*, — daß der Übermensch lebe" (VI 418)[20].

Sartre, Camus und andere

Jean Paul Sartre hat den Grund seines humanistischen Atheismus am knappsten ausgesprochen in der Einleitung zu einer Descartes-Ausgabe (1946): *„Unsere Freiheit wird beschränkt allein durch die göttliche Freiheit."*[21] Warum ist das so? Die Freiheit, das ist „très exactement l'étoffe de mon être" (wörtlich: ganz genau der Stoff meines Seins).

[20] Ähnlich VI 115: „Tot sind alle Götter: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe."
[21] La liberté cartésienne, deutsch in: Situationen (Frankfurt 1965) 170.

Der Mensch ist „das freie Sichentwerfen", „durch das die Werte existieren"; die Freiheit ist „die einzige Quelle des Wertes"[22]. „Wenn der Mensch nicht selbst bestimmt, was gut ist, . . . ist er erst dem Namen nach frei."[23] Der Mensch muß sich sein eigenes Wesen selber schaffen. Indem er sich in die Welt wirft, dort leidet und kämpft, definiert er sich mehr und mehr. „Faire, et en faisant se faire" — das ist schwer zu übersetzen: schaffen und im Schaffen sich selber schaffen — und nichts sein als das, wozu er sich selber geschaffen, gemacht hat: das ist die Bestimmung des Menschen. „Die Existenz wählt ihre Essenz."[24] Nun dürfte auch Sartres Aussage verständlich sein, daß „die Freiheit kein Wesen (keine Essenz) hat", daß *„in ihr* die Existenz der Essenz vorangeht und diese bestimmt"[25]. Wenn aber Gott existiert, dann setzt *er* in souveräner Freiheit jene „Ordnung von Wahrheiten und Werten, die sich als ewige Dinge, als notwendige Struktur des Seins unserer Zustimmung aufdrängen", dann wird der Mensch, als „guter Christ", „von der vorherbestimmten Ordnung der ewigen Wahrheiten und von dem ewigen System der von Gott geschaffenen Werte überwältigt"[26]. Dann ist der Mensch, dem Gott sein göttliches Gesetz ins Herz geschrieben, zu seinem Geschick prädestiniert — wie ein richtig adressiertes Postpaket, das seinen Adressaten normalerweise unfehlbar erreicht. Dann ist es um die Freiheit des Menschen geschehen. Nur also „wenn Gott *nicht* existiert, dann gibt es wenigstens *ein* Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht"[27]. Die Bilanz, in logischer Strenge: „Wenn Gott existiert, dann existiert der Mensch nicht; wenn der Mensch existiert, — . . . Gott ist tot."[28]

Aber Sartre muß gar nicht so rigoros die Nichtexistenz Gottes fordern. Er kann toleranter sein — wenn Gott sich nur nicht einmischt in die Freiheit des Menschen:

„Gott ist tot: das besagt nicht, daß er nicht existiert oder nicht mehr existiert. Er ist tot: er hat einmal zu uns gesprochen, aber schweigt jetzt; wir finden nur noch seinen Leichnam. Vielleicht ist er aus der Welt hinausgeglitten — anderswohin, wie die Seele eines Toten . . ."[29]

Im Drama „Die Fliegen" (1947) flieht (im 3. Akt, 2. Szene) Elektra zum Gott und bittet ihn um Hilfe; sie unterwirft sich seinem Gesetz. Orest aber erweist sich als den freigewordenen neuen a-theistischen Menschen:

„Ich bin weder Herr noch Knecht, Jupiter. Ich *bin* meine Freiheit! Kaum hattest du mich erschaffen, da habe ich auch schon aufgehört, dir zu gehören . . . Plötzlich ist die Freiheit auf mich herabgestürzt . . . und es war nichts mehr im Himmel, weder Gut noch Böse, noch irgendeiner, um mir Befehle zu geben . . . Ich werde nicht unter dein Gesetz zurückkehren: ich bin dazu verurteilt, kein anderes Gesetz zu haben als mich selbst . . . Ich hasse dich nicht. Ich habe nichts mit dir zu tun. Wir werden aneinander vorübergleiten wie zwei Schiffe."[30]

[22] L'être et le néant (Paris 1943) 514, 721.
[23] Situationen 167.
[24] L'existentialisme est un humanisme (Paris 1946) 72.
[25] L'être et le néant 513.
[26] Situationen 170, 167.
[27] L'existentialisme . . . 21.
[28] Le bon Dieu et le diable, gegen Schluß.
[29] Situations (Paris 1947) 163.
[30] Gesammelte Dramen (Reinbek 1969) 60 f. (Übersetzung von mir geändert).

Das unbegrenzt offene Meer, von dem Nietzsche sprach, hat bei Sartre für alles Platz.

Auch *Albert Camus* empfindet und begründet postulatorisch (vor allem in „L'Homme Révolté", 1951): „Sobald der Mensch nicht mehr an Gott noch an das unsterbliche Leben glaubt, wird er verantwortlich für alles, was lebt. Ihm allein kommt es zu, die Ordnung und das Gesetz zu finden."[31] „Das ist die ganze verschwiegene Freude des Sisyphos: sein Geschick ist das seine"; er „lehrt uns die größere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt"[32]. Ein Humanismus der Verantwortung ohne Gott: Wenn es keinen Gott gibt, dann müssen wir alles tun, um zu beweisen, daß das Unrecht Unrecht ist! Wie sehr Camus die Spitze seines atheistischen Humanismus nach innen kehrt, sagt uns der Roman „Die Pest"[33]: „Das einzig wirkliche Problem, das ich heute kenne: Kann der Mensch ohne Gott ein Heiliger sein?"

Der französische Existenzialismus ist in seinem Mutterland abgelöst worden durch die neue Modephilosophie des Strukturalismus. Allein interessiert an den allgemeinen strukturellen Voraussetzungen menschlicher Lebensäußerungen, ist der Strukturalismus, wie eine Diskussion seines Chefideologen Michel Foucault mit J. P. Sartre zeigen kann[34], eine subjektlose, ichlose und insofern konträre antihumanistische Weltanschauung. Aber auch abgesehen davon, daß Nietzsches den Nihilismus verkündender und — der Intention nach — überwindender Prophetismus wieder „im Kommen" scheint: existenzialistisches Freiheitsethos — und gewiß noch mehr marxistisch inspiriertes Weltpathos — schlagen allenthalben und auf vielerlei Weisen in philosophischen und anderen Positionen und Sentenzen durch. Für *Maurice Merleau-Pontys*[35] „positiven Humanismus" sind die Weltaufgabe des Menschen, die Freiheit des einzelnen und die Mitmenschlichkeit ebensoviele Gründe des Nein zu Gott: zu Gott überhaupt (M.-P. wollte kein Atheist sein) oder zu dem wie bei Sartre als Konkurrent des Menschen gesehenen „Gott"? Nach *Francis Jeanson*[36] ist die Echtheit menschlicher Beziehungen nur gewahrt, wenn jede Transzendenz über das menschliche Du hinaus ausgeschlossen ist. *Alexander Mitscherlich* sieht den mündigen Menschen befähigt und verpflichtet, auf den Vater-Gott, ein infantiles Relikt der Menschheit, zu verzichten. Für *Hermann Wein* wird durch den Begriff des Jenseits der Begriff des Diesseits hinfällig. *Max Bense* plädiert für konsequente Rationalität, die die Idee Gottes suspendiert[37].

[31] Der Mensch in der Revolte (Reinbek 1953) 78.

[32] Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde (Reinbek 1960) 100 f. Vgl. F. Kienecker, Prometheus und Sisyphus. Mythische Modelle des modernen Selbstbewußtseins, in: Hochland 59 (1966/67) 520–539.

[33] (Reinbek 1959) 151.

[34] Vgl. G. Schiwy, Der französische Strukturalismus (Reinbek 1969) 203–207.

[35] Bezeichnend (in: Sens et non-sens, Paris 1948, 356): „Wenn Gott existiert, ist die Vollkommenheit im Diesseits dieser Welt schon realisiert, kann sie keinen Zuwachs erfahren, gibt es buchstäblich nichts zu tun." Von Gott ginge ein Blick aus, der uns der Freiheit berauben würde (ebd. 362).

[36] La foi d'un uncroyant (Paris 1963); deutsch: Vom wahren Unglauben (München 1966).

[37] Siehe die entsprechenden Artikel im Jahrbuch für kritische Aufklärung „Club Voltaire", Band I u. II (München 1963 u. 1965).

Die beiden Haupttypen humanistischer Atheismen, die sich in den letzten eineinhalb Jahrhunderten ausgebildet haben, vermeinen nein sagen zu müssen zu Gott — um des Ja zum Menschen willen. Dem Menschen sollen die Herrschaftstitel und Vorzugsprädikate, die an „Gott" entfremdet wurden, zurückerstattet werden. Geht es dem Marxismus vor allem um die Gestaltung einer menschenwürdigen Welt in klassenloser Zukunftsgesellschaft, so zielt der von Nietzsche inspirierte Existenzialismus (wir gebrauchten das Wort in einem etwas unbestimmt weiten Sinn) auf die grenzenlose Freiheit des Menschen, über sich selbst zu verfügen. Der Mensch — Schöpfer der Welt? Der Mensch — Schöpfer seiner selbst? Die Fragen drängen sich auf: Ist diese höchst gegenwartsgemäß, höchst zukunftsträchtig scheinende Programmatik ein Privileg eines marxistischen, bzw. existenzialistischen Humanismus, eines *atheistischen* Humanismus also? Oder werden die Forderungen nach Weltgestaltung und Freiheitsentfaltung des Menschen ursprünglich getragen und verbürgt, eigentlich gewährt und bewahrt durch die christliche Glaubensbotschaft von der Erschaffung der Welt durch Gott und der Erlösung der Menschen, aller Menschen in Jesus Christus? Und über die notwendige Gegenkritik hinaus: Zu welchen Reflexionen und Konsequenzen fordern die skizzierten atheistisch-humanistischen Positionen, in ihrer Kritik an Gottesglauben, Religion und Christentum, das christliche Bewußtsein der Gegenwart heraus? Welche Tabus helfen sie überwinden, welche antiideologische Potenz kann im Gegenzug gegen atheistische Ideologien entwickelt werden, welchen Stellenwert hat die Freiheit für den Christen?

Oswald von Nell-Breuning SJ

Der Staat und die menschliche Fortpflanzung

Bevölkerungspolitik in institutioneller und ideologischer Sicht*

Der Staat, das sind wir, das Staats*volk*. Wären wir, wie es doch sein sollte, von diesem Bewußtsein durchdrungen, dann wäre es uns ganz selbstverständlich, daß für den Staat gar nichts wichtiger sein kann als seine *Bevölkerung*. Damit ist denn auch schon gesagt, daß der Staat gar nicht umhin kann, Bevölkerungspolitik zu betreiben; ja, in seiner Politik muß sie einen zentralen Platz einnehmen; sie muß grundsätzlich klar konzipiert und im Sinn dieser Konzeption institutionalisiert sein.

Dem steht allerdings die andere These entgegen, die menschliche Fortpflanzung sei eine so intime, so höchstpersönliche Angelegenheit derer, die miteinander ein Kind zeugen, daß der Staat sich jeder Einmischung, ja sogar jeder Einflußnahme darauf strikt zu enthalten habe; Bevölkerungspolitik zu betreiben sei keineswegs seine Sache, sei ihm vielmehr grundsätzlich zu verwehren.

Man hat auch eine Begründung dafür. Es treffe zwar zu, daß das Menschengeschlecht nur fortlebe, wenn es sich fortpflanzt und durch Geburten die vom Tod gerissenen Lücken immer wieder schließt; auf den einzelnen Staat oder das einzelne Land treffe das dagegen nicht zu. Für das einzelne Land erschöpfe die Bevölkerungsbewegung sich nicht in Geburten und Todesfällen, sondern es komme noch die Wanderungsbewegung hinzu; sollte daher die „natürliche" Bevölkerungsbewegung einen unbefriedigenden Verlauf nehmen, so habe der Staat die Ausweichmöglichkeit, Auswanderung oder Einwanderung zu fördern. Indem er die Auswanderung fördert, könne er das Entstehen eines Bevölkerungsüberdrucks verhüten; indem er die Einwanderung fördert, beispielsweise ausländische Arbeitskräfte heranzieht, entspanne er nicht nur den Arbeitsmarkt, sondern schließe auch die durch den Tod gerissenen Lücken, denen keine ausreichenden Geburten gegenüberstehen.

Einwohnerzahl gleich Staatsvolk?

Dagegen läßt sich allerdings ein gewichtiger Einwand erheben. Kommt es für den Staat wirklich nur auf die Einwohnerzahl an, gleichviel welcher Herkunft sie sein mögen, sind Einwohnerzahl und Staatsvolk einfach vertauschbare Begriffe? Um das zu widerlegen, brauchen wir nicht einmal an den Rechtsbegriff der Staatsangehörigkeit zu denken, sondern nur an jenes natürliche Band, das die Bluts- und Stammesgemeinschaft,

* Der Beitrag wurde in der Reihe „Das Kind und die Gesellschaft" der Funkuniversität im RIAS Berlin gesendet.

der Zusammenhang der aufeinander folgenden Generationen, mit einem Wort die Fortpflanzung, stiftet. Wenn in unsern Augen die Einheit und Geschlossenheit des Staatsvolks, die Entschlossenheit, in guten und bösen Tagen zusammenzuhalten, zu einem guten Teil in dieser natürlichen Gemeinschaft der Abstammung wurzelt, dann kann es nicht gleichgültig sein, ob diese gewachsene Einheit sich durch ausreichende Fortpflanzung bei Bestand hält oder der Bevölkerungsstand, richtiger gesagt die Einwohnerzahl, nur durch Zuwanderung aufrechterhalten werden kann. Zwar hat in einigen geschichtlich hochbedeutsamen Fällen eine Einwanderungswelle einem Volk und Land mit einer höheren Kultur zugleich auch politischen Aufschwung gebracht. Größer aber ist die Zahl der Gegenbeispiele; selbst ein Land, das in so außergewöhnlichem Maß vermocht hat, die Einwanderungsströme verschiedener Nationalität zu einer Einheit zu verschmelzen und damit das Nationalitätenproblem zu meistern wie der „melting pot" der USA, stößt an eine Grenze, die sich bisher als unüberwindlich erwiesen hat, die Grenze der *Hautfarbe*. — Wie dem auch sei: in der Kontinuität auch seine *Identität* bewahren kann ein Staatsvolk und damit ein Staatswesen *nur* durch die „natürliche" Bevölkerungsbewegung, d. h. dadurch, daß seine Stammbevölkerung sich fortpflanzt und so anstelle der vom Tod dahingerafften immer neue Generationen heranwachsen.

Volkszahl als Machtfaktor

Bis in verhältnismäßig kurz zurückliegende Zeit bezog das Interesse des Staates an der Fortpflanzung sich so gut wie ausschließlich auf die Bevölkerungs*zahl*. Je volkreicher ein Staat, um so mächtiger war er; ging es dem Staat also darum, an Macht zuzunehmen, in die Reihe der Großmächte einzutreten, dann mußte seine Bevölkerung wachsen. Gibt es Mittel und Wege, um die Fortpflanzung, die Geburtenfreudigkeit zu steigern, dann wird ein solcher Staat geneigt sein, sich ihrer zu bedienen. Kommt dazu die Vorstellung, die Macht des Staats bestehe in seiner Militärmacht und diese bestimme sich nach der Zahl der unter Waffen stehenden oder doch waffenfähigen jungen Männer, dann erschallt der Ruf: „Der Kaiser muß Soldaten haben"; die Mütter müssen Knaben gebären, damit der Kaiser genug Soldaten hat. Wir kennen auch eine häßlichere Abwandlung dieser Parole; sie lautet: „Der Kaiser braucht Kanonenfutter", und macht den Müttern das Herz zittern bei dem Gedanken, was dem Kind, das sie unterm Herzen tragen, bevorsteht, wenn es ein Knabe ist. — Heute wird niemand wagen, um der kriegerischen Stärke willen mehr Geburten zu fordern; man muß schon humanere Ziele oder Zwecke vorschützen.

Die Weltbevölkerung

Weltweit gesehen steht zur Zeit die Sorge vor übermäßigem Wachstum der Weltbevölkerung, vor der sogenannten „Bevölkerungsexplosion" derart im Vordergrund, daß

wir uns eigens darauf besinnen müssen, daß dies die Sorge „der anderen", die durchaus dringende Sorge der zum Teil bereits überbevölkerten Entwicklungsländer ist, während den fortgeschrittenen Industrieländern eher die entgegengesetzte Sorge zu schaffen macht. Sind die Besorgnisse vor der *Über*bevölkerung dort, der *Ent*völkerung hier sachlich begründet, oder sind sie Ideologien, zu gut deutsch Hirngespinste?

Tatsache ist, daß der Anteil der sogenannten fortgeschrittenen, auf hoher Bildungsstufe stehenden und hochindustrialisierten Völker an der Weltbevölkerung immer kleiner wird. Nicht alle, aber die meisten unterentwickelten, auch in der allgemeinen Volksbildung (Analphabetismus!) rückständigen Völker, die ohnehin schon den größeren Teil der Weltbevölkerung ausmachen, wachsen schnell; ihr Anteil an der Weltbevölkerung nimmt daher weiterhin kräftig zu. Sollen wir das beklagen? oder gar dagegen angehen, es bekämpfen? Sollen wir wie seinerzeit Kaiser Wilhelm II. die mongolische Gefahr an die Wand malen und ausrufen: „Völker Europas, wahrt euere heiligsten Güter!"? Sollten deswegen die europäischen Frauen mehr Kinder zur Welt bringen, um unsere statistische Quote an der Weltbevölkerung wenigstens zu halten, wenn wir sie schon nicht steigern können? *Hermann Schubnell,* erster Fachmann für Bevölkerungsstatistik im Statistischen Bundesamt, veranschaulicht, wie lächerlich ein solches Vorhaben wäre. Wörtlich: „Dem Chor von rund 12 Millionen Säuglingen, die von allen europäischen Frauen, die Sowjetunion eingeschlossen, jährlich geboren werden, tönt das Geschrei von schätzungsweise 60 Millionen Säuglingen entgegen, die von Müttern allein der asiatischen Ländern geboren werden; wie müßten bei diesen Größenordnungen die armen europäischen Frauen ihre Fruchtbarkeit steigern, um konkurrieren zu können!" Diesem vernichtenden Hohn folgen die ernsten Worte: „Man kann nicht, ohne unglaubwürdig zu werden, den Menschen der Entwicklungsländer Empfängnisverhütung anraten, für das eigene Land aber Geburtenpropaganda treiben." [1] – Dem ist nichts hinzuzufügen.

„Dem Führer ein Kind schenken"

Eine Geburtenpropaganda eigener Art betrieb im tausendjährigen Reich des Nationalsozialismus der Reichsführer SS *Heinrich Himmler* unter der Parole „dem Führer ein Kind schenken" und schuf dafür die Institution „Lebensborn e. V.". — Mädchen einwandfrei deutschen Geblüts sollten sich von ausgewählten, rassisch höchstwertigen SS-Männern schwängern lassen; die Sorge für das aus dieser Paarung hervorgehende Kind sollten nicht seine Erzeuger tragen. Der Beitrag des Kindesvaters erschöpfte sich in dem rassisch hochwertigen Erbgut, das er dem Kind mitgab; bei der Vielzahl der Kinder, die er zeugen sollte, war ihm unmöglich auch noch die Zahlvaterschaft zuzumuten. Aber auch die Kindesmutter wurde von aller Sorge und allen Pflichten entlastet; sie *schenkte das Kind dem Führer;* damit war — so glaubte man — bestens für das Kind gesorgt.

[1] Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 195, vom 24. 8. 1972, S. 14.

Was aus diesen mißbrauchten Mädchen, was aus diesen bedauernswerten, dem Führer geschenkten Kindern geworden ist, danach fragt man vergeblich. — Dem „Lebensborn" entsprangen nicht nur Knaben, sondern auch Mädchen, nicht nur künftige Soldaten, sondern auch weibliche Arbeitskräfte; der totale Krieg hatte Bedarf nach beiden. Bevor diese dem Führer geschenkten Kinder ins wehr- bzw. erwerbsfähige Alter traten, hatte der totale Krieg im totalen Zusammenbruch sein Ende gefunden.

Was Himmler im immerhin beschränkten Raum seines SS-Gestüts „Lebensborn" verwirklicht hat, das wollte *Darré*, gleichfalls einer aus dem engsten Kreis um Hitler, umfassend verwirklichen. Systematisch wollte er die Erkenntnisse fortschrittlicher Tierzucht auf die menschliche Fortpflanzung übertragen, Zuchtställe für Menschen errichten, wie wir Zuchtställe für Rennpferde haben. Selbstverständlich war da kein Platz für freie Partnerwahl; selbstverständlich gab es da keine auf Liebe und Treue gegründete eheliche Lebensgemeinschaft der Gatten und elterliche Gemeinschaft mit den gemeinsamen Kindern. Der Züchter bestimmte die Paarung; über die der Paarung entsprungenen Kinder werden Stammbäume geführt wie über edle Pferde und edle Hunde; im übrigen aber sind diese Kinder Herdenvieh; die Menschenwürde ist dem züchterischen Erfolg oder vielleicht richtiger der züchterischen Experimentierlust geopfert. Der Zusammenbruch des tausendjährigen Reichs hat uns dieses Äußerste erspart.

Welche Haltung der Staat zur menschlichen Fortpflanzung einnimmt, zeigt sich besonders deutlich an zwei Stellen: einmal in seinem Eherecht und darin, wie er des näheren die Rechtsstellung der ehelichen und der nichtehelichen Kinder gestaltet; zum andernmal darin, wie er das werdende Leben schützt und sich zur Abtreibung stellt.

Ehe, eheliche und nichteheliche Kinder

Kennt der Staat in seiner Rechtsordnung die Ehe nur in monogamer Gestalt, d. i. als Verbindung *eines* Mannes mit *einer* Frau, näherhin als ausschließliche und auf die Dauer angelegte, nicht allein die geschlechtlichen Beziehungen umfassende, sondern allgemeine Lebensgemeinschaft, und stellt er die so verstandene Ehe unter besonderen verfassungsrechtlichen Schutz, dann bringt er damit zum Ausdruck, daß er in dieser Ehe, wenn schon nicht die einzig mögliche, so doch die vorzugswürdige Stätte menschlicher Fortpflanzung sieht. Daß das Kind in einer vollständigen Familie unter der liebenden und dauernden Obsorge beider Elternteile aufwächst, darin erkennt dieser Staat einen hohen, von ihm zu schützenden und zu begünstigenden Wert.

Muß der Staat sich Rechenschaft geben, daß auch *außerehelich* Kinder gezeugt werden, dann befindet er sich in einer schwierigen Lage. Blickt er auf das einzelne, außerhalb der Ehe geborene Kind, dann wird er sich gedrängt fühlen, das, was diesem an Geborgenheit in einer vollständigen Familie abgeht, so weit möglich zu ersetzen oder irgendwie auszugleichen; er wird versuchen, das nichteheliche Kind zwar nicht in die gleiche Lage wie das eheliche — das ist unmöglich —, aber doch in eine vergleichbare, nach Möglichkeit

gleichwertige Lage zu versetzen; zum mindesten aber wird er ihm seinen unverschuldeten Mangel nicht obendrein als einen *Makel* anlasten. Aber selbst das ist leichter gesagt als getan. — Mit dem Blick auf das Volksganze dagegen muß der Staat sorgfältig darauf Bedacht nehmen, die Ehe und die eheliche Fortpflanzung, die allein dem Kind die Aussicht eröffnet, in der vollständigen Familie aufzuwachsen, ja nicht abzuwerten. Das hätte wohl unvermeidlich eine weitere Zunahme der losen Verbindungen und der aus ihnen hervorgehenden nichtehelichen, in einer unvollständigen Familie oder überhaupt keiner Familie aufwachsenden Kinder zur Folge; entsprechend weniger Kindern würde das Glück zuteil, als eheliche Kinder in einer vollständigen Familie aufzuwachsen. — Die Lösung, die die Bundesrepublik für die letzten Endes unlösbare Frage gefunden hat, bedeutet bestimmt einen begrüßenswerten Fortschritt gegenüber dem bis dahin geltenden Unehelichenrecht des BGB. Auch wer an der getroffenen Neuregelung dieses und jenes auszusetzen hat, wird billigerweise anerkennen, daß die Bundesrepublik sich damit ein ehrendes Zeugnis ausgestellt hat.

Schutz des werdenden Lebens

Nicht weniger kennzeichnend für die Haltung des Staats zur menschlichen Fortpflanzung ist das, was er zum Schutz des *werdenden Lebens* tut, nicht zuletzt, wie er sich zur Abtreibung verhält. — Die menschliche Fortpflanzung erschöpft sich nicht im Zeugungsakt oder der Empfängnis; soll das gezeugte Kind das Licht der Welt erblicken und in die menschliche Gemeinschaft, in die Gemeinschaft von Volk und Staat eintreten, dann muß es *ausgetragen* werden. — Rein rechtsstaatlich betrachtet würde es genügen festzustellen: der Staat als Rechtsstaat hat an allererster Stelle das menschliche Leben zu schützen; *jedes* menschliche Leben, das werdende Leben nicht ausgenommen. Demnach wäre nur zu fragen, wie der Staat diesen Schutz, den er auch dem ungeborenen Leben schuldet, am besten und am wirksamsten gewährt. Dahin würden Fragen gehören wie diese, ob und wie er vorbeugend die Ursachen beheben kann, die verzweifelte Mütter zum Entschluß der Abtreibung drängen, ob er auch „repressiv" mit Strafdrohung gegen die Abtreibung angehen soll, näherhin ob § 218 StrGB in seiner derzeitigen oder in einer anderen Fassung dem Schutz des werdenden Lebens besser dient.

Für uns hier steht die Frage nicht im Zusammenhang mit dem Recht auf Leben, sondern mit der menschlichen Fortpflanzung. Jede Abtreibung vereitelt in diesem Einzelfall die Fortpflanzung. Ein Staat, dem Bevölkerungszuwachs unerwünscht ist, wird diesen Erfolg der Abtreibung und, wenn es ihm ohne Rücksicht auf Recht und Gerechtigkeit nur um seine „Staatsräson" geht, auch die Abtreibung selbst begrüßen; der Staat dagegen, der sich wachsende Bevölkerung wünscht, wird in der Abtreibung einen ihm mißliebigen Verlust an Bevölkerungszunahme erblicken und sich bemühen, soviel wie möglich der Abtreibung durch vorbeugende Maßnahmen zuvorzukommen und, soweit ihm dies nicht gelingt, sie strafrechtlich zu verfolgen.

Nationalsozialistische Ideologie

Genau an dieser Stelle ist der nationalsozialistischen Ideologie ein Einbruch gelungen, der ihr erlaubte, sich ungeheuerlich auszutoben. Auf der einen Seite wünschte der nationalsozialistische Staat stärkste Vermehrung der deutschstämmigen Bevölkerung; darum verschärfte er die gegen Abtreibung angedrohte Strafe bis zum Höchstmaß; er setzte die Todesstrafe darauf. Aber das war nur der eine Teil. Auf der anderen Seite wünschte er keine Vermehrung, sondern im Gegenteil möglichste Verringerung, wenn nicht Austilgung der seiner Meinung nach minderwertigen Rassen; Schwangerschaft der herbeigeschleppten Fremdarbeiterinnen paßte ihm überdies auch wegen des damit verbundenen Ausfalls an Arbeitszeit nicht; wurden sie schwanger, dann unterzog er sie der zwangsweisen Abtreibung ihrer Leibesfrucht. — Beides, die überstrenge strafrechtliche Ahndung der Abtreibung im einen Fall, ihre zwangsweise, notfalls gewaltsame Vornahme im anderen Fall, war Ausfluß ein und derselben *un- und unter*menschlichen Ideologie, die durch die Machtergreifung des Nationalsozialismus *Staats*ideologie geworden war.

Staatliche Einflußnahme auf das generative Verhalten?

Geht aber — und damit kommen wir auf die schon eingangs angesprochene grundsätzliche Seite unseres Themas zurück —, geht die menschliche Fortpflanzung *von Rechts wegen* den Staat, die Allgemeinheit überhaupt etwas an? Gehört sie nicht zu den höchstpersönlichen oder — wie wir zu sagen pflegen — zu den intimsten Angelegenheiten derer, die als Geschlechtspartner, sei es als Ehegatten, sei es ohne ehelich miteinander verbunden zu sein, gemeinsam ein Kind zeugen?

Die Geschlechtsbeziehungen außerhalb der Ehe unter gewisse *öffentliche Kontrolle* zu nehmen hat sich wohl zu allen Zeiten und an allen Orten als unerläßlich erwiesen. Wenn auch in sehr verschiedener Weise, so doch irgendwie wird das Dirnenwesen in aller Welt reglementiert oder mindestens gesundheitspolizeilich kontrolliert. Erst recht, wenn die Prostitution (und das Zuhältertum) öffentlich als Gewerbe ausgeübt wird und öffentlich nicht nur ruhestörend, sondern Krawalle bis zu Straßenschlachten auslösend in Erscheinung tritt, kann der Staat es nicht einfach ignorieren. Ernsthafte Bedenken gegen staatliche Einmischung oder gar Eingriffe beziehen sich allein auf den intimen Bereich der Ehe.

Daß der Staat sich in diesen intimen Berich nicht hineinzu*drängen* hat, daß er so viel nur irgend möglich auch vermeiden soll, sich in ihn hineinzu*ziehen* zu lassen, darüber besteht kaum Meinungsverschiedenheit. Die Frage geht vielmehr darum, ob der Staat berufen ist, auf die freie Entscheidung der Ehegatten, ob sie ein Kind wollen oder wieviel Kinder sie wollen — wohlverstanden: immer unter voller Wahrung dieser ihrer Freiheit — Einfluß zu nehmen, sei es durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung mittels

der ihm zu Gebot stehenden Mittel der Massenkommunikation, sei es durch Anreize ideeller oder materieller Art. Offenbar steht es in seiner Macht, und er muß sich darüber schlüssig werden, ob er den mit der Aufzucht einer Mehrzahl von Kindern verbundenen Aufwendungen Rechnung tragen will durch steuerliche oder andere Erleichterungen, die er gewährt, oder ob er gar die wirtschaftliche Lage der kinderreichen Familie durch seine Maßnahmen noch zusätzlich erschwert. So trifft beispielsweise jede Erhöhung der Verbrauchssteuern die kinderreiche Familie besonders schwer; umgekehrt bedeutet die beitragsfreie Einbeziehung der Frau und sämtlicher Kinder des Arbeitnehmers in die gesetzliche Krankenversicherung eine wesentliche, merkwürdigerweise in weiten Kreisen in ihrer Bedeutung gar nicht erkannte Erleichterung.

Die Frage ist überaus delikat. Auf der einen Seite handelt es sich um das, was alle kulturell hochstehenden Völker als unantastbare Intimsphäre respektieren, in die niemand, auch nicht die öffentliche Gewalt des Staats sich einzumischen hat; auf der anderen Seite ist die menschliche Gesellschaft und daher insbesondere der Staat im höchsten Grad an dem Nachwuchs interessiert. — Das generative Verhalten der Partner — unbestrittenermaßen der Ehegatten — ist die intimste Privatangelegenheit; der aus diesem generativen Verhalten hervorgehende Nachwuchs tritt jedoch in die menschliche Gemeinschaft, insbesondere in die Gemeinschaft des Staatsvolks ein, ist also keine private, sondern eine durchaus öffentliche, auch ins öffentliche Recht hineinragende Angelegenheit: durch sein bloßes Dasein erwirbt dieser Nachwuchs staatsbürgerliche Rechte, zunächst die Staatsangehörigkeit, nach einer Reihe von Jahren das Wahlrecht und wird bald einen gewichtigen Anteil der Wählerschaft ausmachen, der den Kurs der Politik entscheidend beeinflussen wird.

Staatliches Interesse an Qualität und Quantität der Bevölkerung

So besteht zwar nicht an dem generativen Verhalten selbst, wohl aber an seinem Ergebnis, dem aus ihm hervorgehenden Nachwuchs, das umfassendste öffentliche Interesse, das sich denken läßt. Dieses Interesse bezieht sich gleicherweise auf die *Qualität* und auf die *Quantität* der nachwachsenden Generation, darüber hinaus auch noch auf die sich ergebende altersmäßige Zusammensetzung der Bevölkerung (Bevölkerungsstruktur).

Können wir dem Staat die Befugnis zuerkennen, auf die *Qualität* des Nachwuchses einzuwirken? Gemeint ist die biologische Qualität, das, was er an Erbgesundheit oder Erbkrankheit mitbringt.

Was der Staat an Vorbedingungen und Voraussetzungen *hygienischer* und anderer Art schaffen kann, die es ermöglichen oder dazu beitragen, daß ein in jeder Hinsicht gesunder Nachwuchs heranwächst, wird ihm gewiß niemand verwehren; damit bleibt er völlig im Außenraum und tastet die Intimsphäre nicht an. Etwas anderes sind *eugenische* Maßnahmen, beginnend mit bloß angebotener Beratung, fortschreitend über die empfohlene oder vorgeschriebene Einholung von Gesundheitszeugnissen bis zu Heirats-

verboten und zur freiwilligen oder zwangsweisen, zeitweiligen oder endgültigen Sterilisierung.

Wenn wir dem Staat Eingriffe in die Intimsphäre versagen, dann entfallen Heiratsverbot und zwangsweise Sterilisierung ohne weiteres. Die freiwillige Sterilisierung — falls sie wirklich aus freiem Entschluß erfolgt — ist kein staatlicher Eingriff, sondern höchstens durch die staatliche Rechtsordnung zugelassen oder durch staatliche Einrichtungen ermöglicht, erleichtert oder allenfalls gefördert; hier wäre daher zu prüfen, ob die auch hier sich aufdrängenden Bedenken sich ausräumen lassen oder nicht.

Die Fülle von Fragen, vor die wir uns durch die Erkenntnisse der jungen Wissenschaft der Molekularbiologie und die dadurch eröffneten Möglichkeiten ungeheuerlichsten Mißbrauchs gerade auch durch staatliche Mächte gestellt sehen, kann ich nur erwähnen; mich dazu zu äußern fehlt mir schlechterdings die Kompetenz.

Vom Interesse des Staates an der *Quantität* der Bevölkerung war bereits an früherer Stelle die Rede. Unter dem machtpolitischen Gesichtspunkt richtet sich das Interesse eindeutig auf die Mehrung der Volkszahl. Heute stehen wirtschaftspolitische Gesichtspunkte im Vordergrund, deren einige für Mehrung, andere für Minderung der Volkszahl sprechen.

Baby-Boom

Bevölkerungswachstum, so glaubt man aus Erfahrung zu wissen, am allermeisten ein Baby-Boom, wirke anregend auf die Wirtschaft. Nichts scheint so sehr anzustacheln, Geld zu verdienen, um es wieder ausgeben zu können, als die elterliche Liebe und Fürsorge für die Kinder. Was die Kinder brauchen, was den Kindern Freude macht, das wird um jeden Preis beschafft. Diese Nachfrage regt die Gütererzeugung an; die Gütererzeugung fragt Arbeitskräfte nach und stattet sie in Gestalt der ausgezahlten Löhne mit Kaufkraft aus; damit schließt sich der Ring. So läßt sich in der Tat beobachten, daß kinderfreudige Gesellschaften eine blühende Wirtschaft aufweisen, wogegen in einer Gesellschaft, deren Fortpflanzung stagniert, auch die Wirtschaft in Stagnation verfällt. Der Zusammenhang zwischen Kinderfreudigkeit und wirtschaftlichem Wachstum erscheint durchaus plausibel. Somit mag der Staat, der sich eine blühende Wirtschaft wünscht, geneigt sein, eine den Kinderreichtum begünstigende Bevölkerungspolitik zu betreiben.

Wachstumsideologien

Ein schlüssigerer Zusammenhang besteht – mehr in der Mentalität als in der Sache – zwischen Wirtschaftswachstum und Bevölkerungswachstum oder, wie andere es ausdrücken: zwischen ökonomischer und nationaler Wachstums*ideologie*. Je mehr der Staat in seiner Wirtschaftspolitik einem Wachstumsfanatismus verfällt, um so mehr wird er den Wunsch haben, eine wachsende Bevölkerung in den Dienst seiner Wachstumsziele

zu stellen und wird demzufolge auch seine Bevölkerungspolitik auf Wachstum schalten. Dabei läuft er allerdings Gefahr, das, was die natürliche Bevölkerungsbewegung nicht hergibt, durch Wanderungsgewinn zu ersetzen, indem er ausländische Arbeitskräfte herbeiholt bis zur weitgehenden Überfremdung der Stammbevölkerung; mit Bevölkerungspolitik im gewohnten Sinn des Wortes, d. i. Einflußnahme auf die menschliche Fortpflanzung, hat das dann allerdings nichts mehr zu tun. Hemmungslosem Wachstumsfanatismus fallen dann nicht nur die Stabilität des Geldwerts, sondern elementar menschliche Werte zum Opfer.

Mit wirtschaftspolitischen Überlegungen wird aber auch die entgegengesetzte Meinung begründet, Wachstum der Bevölkerung sei als unerwünscht anzusehen und daher von Staats wegen zu bekämpfen. Die rasch steigende Arbeitsproduktivität, insbesondere zufolge der unaufhaltsam um sich greifenden Automation, werde immer mehr Arbeitskräfte freisetzen, d. h. arbeitslos machen. Wie weit das zutrifft, kann man mit Fug und Recht bezweifeln; darauf kommt es hier nicht an, denn selbst wenn es zuträfe, brächte die Verringerung der Bevölkerung keine Abhilfe; entscheidend ist allein das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Produzenten (Anbietern) und Konsumenten (Nachfragern); mit fallender Geburtenzahl fallen jedoch zunächst nur Bedarfsträger, d. i. Nachfrager aus; die Lage würde sich also auf Jahre hinaus nicht verbessern, sondern verschlechtern.

Generatives Verhalten und soziale Sicherheit

Für *eine* staatliche Institution ist das generative Verhalten der Bevölkerung und deren daraus sich ergebende altersmäßige Zusammensetzung von unmittelbarer Bedeutung: für die soziale Rentenversicherung als die Institution der sozialen Sicherung der Menschen im Alter. — Mit dem Wandel im Altersaufbau der Bevölkerung verschiebt sich das zahlenmäßige Verhältnis zwischen Beitragszahlern und Rentenbeziehern. Das ist jedermann geläufig; jahrelang hat man versucht, uns mit dem „Rentenberg" zu schrecken, der uns in den siebziger Jahren erdrücken würde. Heute redet niemand mehr vom „Rentenberg"; dafür streitet man herum, wie man die Milliardenüberschüsse verteilen wolle, die angeblich bis 1985 auflaufen werden[2]. Das interessiert uns nicht; wir haben es nur mit dem Nachwuchs zu tun; was ihn angeht, erheben sich zwei Fragen:

1. Besteht nicht die Gefahr, daß ein mehr und mehr schrumpfender Nachwuchs zuletzt nicht mehr imstande sein wird, die Mittel für den Unterhalt der größeren Zahl von Alten aufzubringen?

2. Muß, wer die Anwartschaft auf Versorgung in alten Tagen erwerben will, nicht auch zu seinem Teil dazu beitragen, den Nachwuchs aufzuziehen, der diese Last einmal auf sich nehmen soll?

[2] Inzwischen hat der Bundestag in den letzten Stunden vor seiner Auflösung darüber entschieden.

Die erste Sorge ist gegenstandslos. Angesichts der gestiegenen und rasant weiter steigenden Arbeitsproduktivität kann eine Minderheit von Produzenten eine vielfach größere Zahl von Verbrauchern reich und überreich versorgen.

Sehr ernst zu nehmen ist dagegen die zweite Frage. In der politischen Tagesdiskussion begegnet man ihr nicht; böse Zungen behaupten, das liege daran, daß mit ihr keine Wahlgeschäfte zu machen sind. Wie dem auch sei, hier muß sie ohne Umschweife zur Sprache gebracht werden.

Wer keine Kinder aufzieht — der Verfasser ist selbst einer von ihnen und kann es darum mit allem Freimut aussprechen —, wer keine Kinder aufzieht, so hat *Arnd Jessen* es einmal unübertrefflich schön und einprägsam formuliert, der „baut seine Zukunft auf die Kinder der anderen". — Wer *keine* Kinder aufzieht, der zahlt *nur* den Versicherungsbeitrag; wer Kinder aufzieht, der zahlt den *gleichen* Beitrag und beteiligt sich überdies an den Kosten der Aufzucht der Generation, die einmal das, was an Renten ausgeschüttet werden soll, zu erarbeiten haben wird. Diese Lastenverteilung ist alles andere als gerecht. Da es offenbar nicht angeht, allen aufzuerlegen, die gleiche Zahl von Kindern aufzuziehen, muß die gerechte Verteilung der Last auf anderem Weg bewerkstelligt werden. Man braucht nur von denen, die keine Kinder aufziehen, einen höheren, von denen, die Kinder aufziehen, je nach der Zahl der Kinder einen entsprechend niedrigeren Beitrag zu fordern.

Für eine Institution wie die soziale Rentenversicherung ist die Fortpflanzung, das generative Verhalten der Bevölkerung schlechterdings bestimmend, und zwar ist es eindeutig die unabhängige, die soziale Rentenversicherung die abhängige Variable. Das besagt: mit Rücksicht auf die soziale Rentenversicherung braucht der Staat das generative Verhalten *nicht* zu beeinflussen, aber er muß ihm seine Aufmerksamkeit schenken, um danach die Versicherungsbeiträge richtig zu bemessen.

In diesem Fall, genauer gesprochen unter dieser Rücksicht, ist es klar, daß der Staat der menschlichen Fortpflanzung gegenüber sich Zurückhaltung auferlegen kann und soll; in anderen Fällen wird nach Abwägen aller Gründe für und wider ein Zweifel verbleiben; *im* Zweifel möchte ich dem Staat eher besonnene Zurückhaltung als kühnen Wagemut empfehlen.

Werner Huth

Zur Dynamik von Schuldgefühlen

Das Ziel der vorliegenden Überlegungen[1] ist darauf beschränkt, einen Einblick in die Dynamik von Schuldgefühlen zu vermitteln. Die Frage nach einer Wesensbestimmung des Schuldphänomens soll dagegen ausgeklammert werden, in Übereinstimmung mit einer psychiatrischen Tradition, von der selbst der später zur Philosophie abgewanderte Psychiater Karl Jaspers keine Ausnahme machte. Im Stichwortverzeichnis seiner „Allgemeinen Psychopathologie" kommt das Wort „Schuld" nicht vor. Von der genannten abstinenten Einstellung gegenüber einer philosophischen Reflexion über Schuld wich man in unserem Fach erst in jüngster Zeit unter dem Einfluß Ludwig Binswangers ab. Seine Gedankengänge sollen hier lediglich wegen ihrer praktischen Konsequenzen für das empirische Verständnis von Schuldgefühlen erwähnt werden.

Daß ein Denker vom Rang Jaspers' die „Schuld" in seinem psychiatrischen Opus magnum ausklammerte, lag zweifellos an den höchst verwickelten Fragen, die dieses Phänomen aufwirft, nicht aber an der praktischen Bedeutung des Schuldproblems für den Psychiater. Der sich schuldig fühlende Mensch begegnet ihm in seiner täglichen Arbeit ähnlich häufig wie dem Theologen. Letztlich aber spielt Schuld — über das Gesagte hinausgehend — in die Fragestellungen aller vier klassischen Fakultäten hinein, und zwar nicht etwa deshalb, weil man ein kategorial einheitliches Phänomen „Schuld" von den verschiedensten Seiten her angehen kann. Der Grund ist vielmehr darin zu sehen, daß sich auf die Frage, was „Schuld" denn eigentlich sei, weder biblisch-theologisch noch ethisch, weder fundamental-ontologisch noch tiefenpsychologisch, psychiatrisch, psychologisch oder physiologisch eine umfassende Antwort geben läßt. Schuld umfaßt das „immer irgendwie alles zusammen", wie der Theologe W. Lauer in seiner eben erschienenen Arbeit „Schuld – das komplexe Phänomen" mit Recht hervorhob.

So sehr nun Schuld ein komplexes, vielfach determiniertes Phänomen ist, so unterschiedlich ist doch die Weise, wie man sich mit ihr zu beschäftigen hat. Gerade die Zugangswege des Priesters und des Arztes sind — bei aller gemeinsamen Bemühung des Helfenwollens — einander diametral entgegengesetzt. Der Priester tritt der Schuld, wie Martin Buber gesagt hat, mit heiligem Gnadengut oder doch mit heiligem Wort ausgerüstet gegenüber, der Psychiater oder Tiefenpsychologe begegnet ihr dagegen als

[1] Diese Arbeit ist die erweiterte und umgearbeitete Fassung eines Vortrags mit dem Titel „Psychiatrische und tiefenpsychologische Aspekte des Schuldproblems", der am 28. 9. 1971 beim Kongreß deutschsprachiger Moraltheologen und Sozialethiker in Salzburg gehalten wurde.

bloße Person, über nichts verfügend als über die wenige Tradition seiner Wissenschaft und die Theorie seiner Schule. Der Theologe sieht die Schuld vornehmlich in ihrem überpersonhaften ontischen Charakter, d. h. darin, daß sich jemand einem anderen gegenüber Schuld auflädt. Und er sieht zugleich, daß die Schuld nicht in der Person steckt, sondern daß die Person in der Schuld steckt. Der Arzt dagegen muß sich im allgemeinen mit der subjektiven Seite von Schuld beschäftigen, und zwar sowohl da, wo sich jemand objektiv schuldig gemacht hat, als auch bei jenen dem Nichtfachmann zunächst äußerst merkwürdig anmutenden Fällen, wo scheinbar ohne einen realen Anlaß Schuldgefühle geäußert werden, z. B. bei der endogenen Depression.

Schuldgefühle bei der endogenen Depression

Die subjektive Seite der Schuld tritt nirgends in reinerer und massiverer Form in Erscheinung als bei dieser Krankheit, die überall auf der Welt mit ziemlich der gleichen Häufigkeit auftritt, vorzugsweise Menschen im mittleren Alter überfällt, einige Monate anzuhalten pflegt und in den meisten Fällen wieder völlig verschwindet, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen. Die Ursachen dieser Krankheit kennen wir nicht. Gelegentlich wird behauptet, sie sei rein körperlicher oder rein seelischer Ursache; beide Hypothesen lassen sich jedoch nicht belegen.

Dennoch ermöglicht gerade das Studium der endogenen Depression einen ersten Zugang zum Verständnis der Dynamik von Schuldgefühlen. Sie können bei dieser Krankheit völlig verschiedene Qualitäten haben, die ich, zusammen mit P. Matussek, in folgende Gruppen einzuteilen suchte:

1. *Seinsschuld:* Der Patient wird nicht durch sein Handeln, sondern durch sein Sein schuldig. Er kann sich z. B. vorwerfen: „Ich bin ja schon von Geburt an schlecht. Mein Vater muß einen teuflischen Samen gehabt haben."

2. *Expansive Schuld:* Der Inhalt der Schuldgefühle weist nicht auf ein konkretes, realisierbares Vergehen, sondern auf unmögliche Verbrechen hin: „Ich bin ein millionenfacher Mörder. Ich habe die ganze Welt auf dem Gewissen. Ich bin schlimmer als Hitler und Stalin zusammen."

3. *Bilanzschuld:* Es wird dabei das versäumte und nicht gelebte Leben als Schuld erlebt; der Patient wirft sich ohne genauere Angaben z. B. vor: „Ich habe mein ganzes Leben verpfuscht, alles habe ich falsch gemacht."

4. *Konkrete Schuld:* Der Patient bezichtigt sich eines bestimmten Vergehens, das er zwar in Wirklichkeit meist nicht begangen hat, das aber im Bereich des Möglichen liegt; z. B. „Ich habe in meinem Betrieb Geld unterschlagen."

5. *Unbestimmte Schuld:* Das schuldhafte Vergehen wird nicht genannt, sondern bleibt unbestimmt; der Patient äußert z. B.: „Ich habe etwas Schreckliches getan, das wird Gott mir niemals verzeihen."

6. *Fragwürdige Schuld:* Der Patient bekennt sich schuldig, leugnet aber im nächsten Satz alles ab oder versucht, sich in ein besseres Licht zu stellen. Eine Patientin sagte z. B.: „Ich bin eine schlechte, egoistische Frau. Aber mein Mann ist noch viel schlimmer."

Wir lernen somit als erstes, daß beim Menschen unter bestimmten, einstweilen noch ungenügend durchschaubaren inneren Voraussetzungen Schuldgefühle auftauchen können, die nach einer gewissen Zeit wieder abklingen und dann als persönlichkeitsfremd erlebt werden.

Eine Abwandlung des vierten Punkts dieses Einteilungsschemas besteht darin, daß unter dem Einfluß einer depressiven Phase Ereignisse reaktiviert werden können, die innerlich schon längst aufgearbeitet waren.

Ein katholischer Priester mußte innerhalb von eineinhalb Jahren dreimal die Klinik aufsuchen und berichtete dabei jedesmal von neuem über Schuldgefühle wegen seiner Onanie in der Jugendzeit. Trotz aller Gegenvorstellungen, u. a. auch des Klinikseelsorgers, hielt er sich wegen seiner „ungeheuren Schuld" für ewig verdammt. Brachte man die Depression durch Elektroschock — damals noch das Mittel der Wahl — zum Verschwinden, dann konnte der Mann mit völliger innerer Distanz von seinem ehemaligen Problem reden und bekräftigte, daß dieses einer schon längst vergangenen Periode seines Lebens angehörte. Sobald sich jedoch nach einigen Monaten die Phase wiederholte, kamen auch sofort die alten Selbstbeschuldigungen wieder, wobei sich die zuletzt vorgebrachten selbstbezichtigenden Wendungen fast wörtlich wiederholten, so als hätte eine geheimnisvolle Instanz ein Computerprogramm im Innern des Priesters zum Ablaufen gebracht, das mit seiner gesunden Existenz nichts zu tun hatte.

Im übrigen kann sich der Außenstehende von der Intensität depressiver Schuldgefühle kaum eine Vorstellung machen. Vielleicht besagt hierzu noch am meisten die statistische Tatsache, daß sich vor der Ära der aktiven Behandlung etwa ein Viertel aller Patienten mit endogener Schuldmelancholie das Leben nahmen, unabhängig davon, ob sie religiös gebunden waren oder nicht.

Der Beitrag der transkulturellen Psychiatrie für das Verständnis des Schuldphänomens

Eine zweite Eigentümlichkeit der endogenen Schuldmelancholien zeigt sich, wenn man sie mit den Methoden der sogenannten transkulturellen Psychiatrie untersucht, d. h. nach Besonderheiten dieser Erkrankung in verschiedenen Kulturen fragt. Vergleicht man z. B. japanische und deutsche Schuldmelancholien, so stellt man fest, daß diese insgesamt etwa mit gleicher Häufigkeit vorkommen. Inhaltlich sind sie dagegen geradezu diametral voneinander verschieden. Deutsche Patienten erleben ihre Schuldthematik als eigene Unzulänglichkeit. Ihre Schuldvorstellungen gegenüber dem Nächsten leiten sie daraus erst sekundär ab. Japanische Depressive dagegen erfahren ihre eigene Unwürdigkeit und Unzulänglichkeit primär gerade darin, daß sie sich mitmenschlich gegenüber einer Gemeinschaft schuldig machen. Voraussetzung der deutschen Schuldmelancholie ist somit eine radikale Selbständigkeit des Individuums, ein Für-sich-Sein, oder, wenn man mit einiger Übertreibung so will: ein Solipsismus, der dem japanischen Depressiven völlig fremd ist. Für diesen hingegen ist ein radikales Von-den-anderen-Genom-

mensein oder, wie es der japanische Psychiater Kimura nannte, ein Solidarismus charakteristisch, d. h. eine uns in dieser Form unbekannte Gruppensolidarität.

Diese tiefgreifenden Unterschiede sind zweifellos nicht zufällig, sondern auf Unterschiede in den Ichstrukturen zurückzuführen, die bis in die Wahrnehmung hineingehen. So zeigt Suzuki in einer vergleichenden Studie über die Unterschiede der japanischen und der europäischen Welterfahrung, daß Japaner die Welt eher dadurch begreifen, daß sie in diese eindringen, sich in sie versenken und dabei die Grenzen zwischen Ich und Welt gleichsam auflösen. Wir hingegen gehen vergleichsweise analytisch, unterscheidend, differenzierend, induktiv vor, wobei wir unter dem Eindruck einer strikten Trennung zwischen Subjekt und Welt stehen. Aus den genannten Unterschieden läßt sich eine zweite Einsicht ableiten, nämlich, daß es beim Menschen verschiedene Existenzformen gibt, die auch sein Schulderleben und seine Schulderfahrung mit prägen.

Depressive Schuldgefühle und Lebensalter

Noch ein dritter Punkt soll hier erwähnt werden. Bei ausgedehnten statistischen Untersuchungen über die Abhängigkeit des Inhalts depressiver Schuldgefühle vom Lebensalter, die vor Jahren am Max-Planck-Institut für Psychiatrie in München durchgeführt wurden, fielen besonders zwei Befunde auf: 1. Mit zunehmendem Alter treten Bilanzschuld und religiöse Schuld stärker in den Vordergrund, während in jüngeren Jahren sich die Schuldgefühle mehr auf moralische Verstöße beziehen, und 2. die Schuldgefühle sind in früheren Jahren anonymer und betreffen weniger den Personkern. Mit zunehmendem Alter werden sie personaler.

Man hat keinerlei Grund, diese Befunde als „nur psychotisch", sozusagen nur als pathologischen „flatus cerebri" abzutun. Vielmehr sprechen zahlreiche Argumente dafür, daß in den pathologischen Äußerungen anthropologische Strukturen sichtbar werden, wenngleich in verzerrter Form, was aber für uns den Vorteil hat, daß sie dadurch besser verständlich werden.

Unter dieser Prämisse ist der genannte Befund ein Hinweis darauf, daß es zwei völlig verschiedene Formen von Schuld geben dürfte: eine erste Form, in der Schuld die Reaktion auf die nach innen verlegte Stimme einer letztlich ichfremden Autorität ist, und eine zweite Form, bei der in der Stimme der Schuld gleichsam des Menschen eigene Stimme spricht insoweit, als dieser der Wächter seiner Integrität ist. Bei dieser zweiten Form von Depression werden, wenngleich u. U. in verzerrter Weise, unerledigte Probleme des Lebens aufgegriffen, letztlich mit der unbewußten Intention, aus der eigenen Selbstverlorenheit zu sich selber zurückzufinden.

Durch die bisherigen Überlegungen sollte deutlich gemacht werden, daß es mittels einer sorgfältigen Phänomenanalyse möglich ist, selbst anhand der endogenen Depression, d. h. einer Krankheit, die dem Nichtpsychiater völlig unverständlich ist, Einsicht in das Wesen von Schuldgefühlen zu gewinnen.

Der psychoanalytische Beitrag zum Schuldverständnis

Es war das Verdienst *Sigmund Freuds,* gezeigt zu haben, daß man über den durch einfühlendes Verständnis erreichten Grad an Einsicht in das Wesen von Schuldgefühlen weit hinauskommen kann. Freud beschäftigte sich bei seinen Forschungen allerdings nicht primär mit Melancholikern, sondern zunächst mit neurotischen, d. h. in ihrer Entwicklung von früh an gestörten Patienten. Der entscheidende Fortschritt gelang ihm durch Anwendung der von ihm entwickelten psychoanalytischen Methode, indem er seine Patienten zum freien Assoziieren anregte, d. h. sie veranlaßte, ihm auch ihre Phantasien, Fehlleistungen und Träume mitzuteilen. Im Lauf seiner Forschungen kam der Begründer der Psychoanalyse zu der Erkenntnis, daß alle Neurosen durch die Unterwerfung des Ich unter die Forderungen des Über-Ich mit dem Schuldproblem zu tun haben, was besonders bei der Zwangsneurose sowie bei der Melancholie deutlich wird. Zugleich sah er, daß das Schuldbewußtsein ursprünglich auf die Angst vor der Strafe der Eltern, genauer gesagt: auf die Angst vor dem Verlust ihrer Liebe zurückzuführen ist. Dies geschieht über eine Reihe von Schritten, die hier nur in Stichworten skizziert werden können[2]: Nach dem Zerfall der ursprünglichen „Dualunion" Mutter-Kind steht das Kind zwangsläufig vor der Notwendigkeit, Unlustzustände zu ertragen. Später macht es die Erfahrung, daß es durch Verzichtleistung die Liebe seiner Mutter gewinnen kann, und wiederum später lernt es, daß durch Strafe die Schuldwirkung aufgehoben und die Liebeseinheit mit Vater und Mutter wiederhergestellt wird.

Man sollte diese frühen Formen der Unterwerfung unter die elterliche Autorität mit Erich Fromm jedoch noch nicht als Gewissen bezeichnen. Von einem solchen läßt sich erst reden, nachdem das Kind in einer weiteren Entwicklungsphase die zunächst in der Außenwelt erfahrene Autorität ins eigene Innere verlegt, introjiziert hat. Zu dieser Inkorporation kommt es auf folgendem Weg: der Vater wird zunächst als Störenfried, ja sogar als feindlicher Eindringling in das ungetrübte Verhältnis zur Mutter erfahren, auf den das Kind — speziell der Knabe — mit Wut und Eifersucht reagiert. Zugleich erregt der Vater in vielfacher Weise Bewunderung und den Wunsch, so zu sein wie er. In diesem Dilemma bleibt als Lösung nur die inkorporative Identifikation mit seiner Autorität übrig, und diese wird somit zum Über-Ich. Von „Gewissen" und „Schuldgefühlen" läßt sich also erst da sprechen, wo es zu einer Binnensteuerung aufgrund eigener Maßstäbe gekommen ist. Vor der Aufrichtung des Über-Ich dagegen sind nur die Qualitäten der Beschämung wegen einer Entdeckung möglich, und erst nach diesem Schritt kann das Schuldgefühl als eine „dem Ich zugeteilte Wahrnehmung" auftreten.

Doch selbst hier kann von einer echten Autonomie noch keine Rede sein. Das Über-Ich oder Ich-Ideal bleibt die Spiegelung einer ursprünglichen Erfahrung der Außenwelt. In ihr wird eine von außen kommende Stimme hörbar, hinter der nicht nur die leibhaftigen Eltern, sondern letztlich auch die Wertsetzungen der Gesellschaft stecken. In

[2] Modifikationen dieser Ansicht, z. B. von Melanie Klein, müssen hier unerwähnt bleiben.

dem Maß, in dem die Autorität introjiziert wird, wird das Kind von deren stetiger äußerer Gegenwart unabhängig. Da die Autorität jedoch gleichsam nur ihren Platz gewechselt hat und jetzt, statt außen zu sein, innen angesiedelt ist, müssen ursprünglich verbotene Wünsche auch jetzt noch von der verinnerlichten Elterninstanz, dem Über-Ich abgelehnt werden. Daraus folgt zugleich, daß die dabei erlebte Erfahrung des bösen Gewissens als Ausdruck der Verurteilung des Ich durch eine letztlich außerhalb seiner selbst liegende Instanz zu verstehen ist. Davon haben die Menschen schon seit Urzeiten eine Ahnung gehabt. Schon in einem Festdrama aus Memphis, etwa 3500 Jahre vor Christus, heißt es: „Leben wird gegeben dem, welcher tut, was geliebt wird, Tod wird gegeben dem, der tut, was gehaßt wird."

Schuldgefühle sind allerdings nicht immer bewußt. Aus sprachlichen und sachlichen Gründen bevorzugte Freud hier jedoch statt des Ausdrucks „unbewußte Schuldgefühle" den Ausdruck „Strafbedürfnis". Er beschrieb es besonders bei zwei Gruppen von Menschen: bei den „am Erfolg Scheiternden" und den „Verbrechern aus Schuldbewußtsein". Für die Erstgenannten ist charakteristisch, daß es „Gewissensmächte sind, welche der Person verbieten, aus der glücklichen realen Veränderung den erhofften Gewinn zu ziehen". Beim Verbrecher aus Schuldbewußtsein war das Schuldgefühl früher da als das Verbrechen. Die Tat wird hier aus der Hoffnung heraus begangen, durch die zu erwartende Strafe das Schuldgefühl zu mindern. Den Gedanken, daß dabei durch die neue Tat neue Schuld angehäuft wird, blenden diese Menschen aus, was merkwürdigerweise auch von Freud nicht näher diskutiert wurde.

Die Frage, woher Schuldgefühle der genannten Art stammen könnten, war für den Begründer der Psychoanalyse außerordentlich schwer zu lösen. Immer wieder bemühte er sich um eine Klärung und kam dabei hauptsächlich zu drei Ursachen: 1. dem phylogenetischen Vorbild des Mordes, der am Vater der Urhorde begangen wurde, 2. dem Ödipuskomplex und 3. den im Auftrag des Über-Ich verdrängten Triebregungen. An anderer Stelle spricht er von konstitutionellen Faktoren, der Angst vor der Strafe der Eltern, einer Reaktionsbildung zur Abwehr des Ödipuskomplexes, von der Kastrationsangst, dem Todestrieb, und im „Mann Moses" davon, man könne sein Schuldgefühl übersteigern, um dadurch seine Zweifel an Gott zu ersticken.

Es würde den Rahmen sprengen, wenn hier die psychoanalytischen Theorien der Gewissensbildung und Schuldentstehung umfassend dargelegt würden. Wichtige Gesichtpunkte, z. B. das Problem, welche Rolle der Aggressivität bei der Schuldentstehung zukommt, müssen ausgeklammert werden. Dennoch stellt sich auch bei einer so gedrängten Darlegung wie der vorliegenden die Frage nach einer Stellungnahme, die sich weder in bedingungsloser Zustimmung noch in einseitiger Ablehnung erschöpft. Eine solche kritische Würdigung sollte davon ausgehen, daß man zu faszinierenden Einsichten kommt, wenn man versucht, Freuds Befunde zur Klärung *klinischer Phänomene* heranzuziehen. Fest steht auch die *anthropologische Bedeutung* seiner Aussagen. Freud gibt letzten Endes eine Explikation der Kantschen Auffassung, die im Gewissen ein Gerichtstribunal sieht, dem die Funktion zukommt, das allgemeine Sittengesetz auf den konkre-

ten Fall anzuwenden, fast in der Art eines Syllogismus (Matussek). Zugleich macht er einige psychologische Bedingungen einsichtig, die es erklärlich scheinen lassen, warum die Schulderfahrung häufig so inadäquat zum realen Vergehen ist. Vor allem zeigt er durch die Herausarbeitung der Bedeutung des Vatermords den Weg, aus diesem vergangenheitsorientierten Zirkel herauszukommen. Im Grund sagt er damit aus, daß der Mensch nur dann zu seiner Identität und Freiheit findet, wenn es ihm gelingt, das archaisch-autoritär verstandene Interdikt des Vaters zu durchbrechen. Auf dem Weg zur Freiheit muß der Vater „getötet" werden, insofern dieser als der Repräsentant einer von Verfolgungsängsten beherrschten Über-Ich-Form verstanden wird. Hierbei äußert der Begründer der Psychoanalyse Gedanken, die in letzter Konsequenz auf eine im Menschen selber verankerte Notwendigkeit hinauslaufen, schuldig zu werden.

Es läßt sich nicht bezweifeln, daß man es sich bis heute mit Freuds brisanten Gedanken über die Schuld zu leicht gemacht hat. Seinen Gegnern kam dabei zugute, daß er seine Thesen häufig in einer eigenwilligen, oftmals sogar schockierenden Form und in einer Weise formulierte, die dem Denken seiner Zeit verhaftet blieb. Wer sich allerdings zur Rationalisierung des eigenen Mißbehagens an Freuds Einseitigkeiten und Überspitztheiten festklammert, wird dem bohrenden Ernst seines Anliegens nicht gerecht.

Vielleicht deutet man Freuds Aussagen über die Schuldentstehung dann am besten, wenn man in ihnen den Ausdruck der geradezu verzweifelten Bemühungen eines genialen Menschen sieht, von einem verkehrten Ansatz her — nämlich ausschließlich psychologisch-reduktionistisch — das Wesen der Schuldgefühle zu entschlüsseln, wobei es seine intellektuelle Redlichkeit nicht zuläßt, sich nur mit *einer* Deutung zufrieden zu geben, weil er immer wieder das Ungenügende des jeweils ins Auge gefaßten Ansatzes spürt.

Der daseinsanalytische Beitrag zum Schuldverständnis

Als dritte Methode zum Verständnis von Schuldgefühlen tritt neben eine sorgfältige Phänomenanalyse und die Psychoanalyse die Daseinsanalyse. Sie wurde von *Ludwig Binswanger* begründet und ist an der Ontologie *Martin Heideggers* orientiert. Heideggers und Freuds Gewissensauffassung berühren sich insofern, als Heideggers „man" gleichsam als Metamorphose von Freuds Über-Ich verstanden werden kann. Dennoch hebt Heidegger den im Vergleich zu Freud gerade entgegengesetzten Aspekt des Gewissens hervor. Der Begründer der Psychoanalyse schilderte ein Individuum, das unter dem Eindruck des Gewissens auf das soeben oder vormals Geschehene zurückblickt und im Über-Ich speziell das erlebt, was es nicht ist. Heidegger dagegen sieht die Aufgabe des Gewissens darin, uns aus der Verfallenheit an das „man" nach vorn in das eigentliche Sein-Können hineinzurufen, wobei dieses „man" häufig Über-Ich-Charakter hat, weil aus ihm die Stimme der Autorität spricht. In seinem von Binswanger übernommenen Gewissensansatz geht es somit weniger um Gut und Böse als vielmehr um Eigentlich und Uneigentlich.

Die Bedeutung der Daseinsanalyse für das Verständnis von Schuldgefühlen wird besonders bei den erwähnten Schuldmelancholikern sichtbar. Wir wissen heute, daß der Melancholiker auch in seinen gesunden Zeiten nicht nur der fleißige, biedere und soziable Mensch ist, als den wir ihn meist empfinden. Hinter seiner „Ordentlichkeit" versteckt sich häufig der Versuch, sich übermäßig von Außenumständen oder von der Meinung anderer Menschen, vor allem von Autoritäten, abhängig zu machen und somit „verzweifelt nicht ich selbst zu sein" (Kierkegaard). Anthropologisch liegt somit die Schuld vieler an einer endogenen Depression Erkrankter darin, daß ihnen weniger als den sogenannten Normalen das *Subjektsein* gelingt. Bestimmte depressive Schuldgefühle, vor allem von Bilanzschuld, sind Ausdruck dieser Unfähigkeit, autonom zu existieren. Dem Patienten ist seine Daseinsverfehlung allerdings häufig nicht bewußt. Erst während einer Psychotherapie gelingt es unter Umständen, ihm seine eigentlichen Möglichkeiten, denen gegenüber er bis dahin schuldig geblieben ist, zu erschließen.

Der Beitrag der anthropologisch orientierten Psychotherapie zum Schuldverständnis

In einem wesentlichen Punkt ging Binswanger über Heidegger hinaus: Er betonte, daß es eine Grundform menschlichen Daseins gebe, in der Schuld nicht die Rolle einer apriorischen Struktur spielt, nämlich das liebende Miteinandersein. Damit erwies er sich als Vertreter einer Auffassung, die auch von verschiedenen anderen modernen Tiefenpsychologen bei aller sonstiger Unterschiedlichkeit des theoretischen Ansatzes vertreten wurde. Forscher wie Erich Fromm, August Vetter, Clemens E. Benda und Lipot Szondi suchten die Schulderfahrung auf dem Hintergrund einer Anthropologie zu interpretieren, die den Menschen primär als *Mit*menschen auffaßt, zugleich aber sieht, daß sich in Gewissen und Schuld nicht nur die Umweltverhältnisse widerspiegeln, sondern zugleich auch die Stellungnahme des Individuums zu seiner Mitwelt. Diese läßt sich als Dialektik von ichhaften und wirhaften Tendenzen verstehen.

Der wirhafte Aspekt des Gewissens drückt sich sprachlich etwa im lateinischen Wort für Gewissen, „*con*-scientia", aus, während die Tatsache, daß der Aufruf des Gewissens den Menschen auf sich selber zurückwirft, beispielsweise in Luthers berühmtem Wort „Hier stehe *ich* . . ." zum Ausdruck kommt, das mit am Anfang des neuzeitlichen abendländischen Bewußtseins steht.

Im Vergleich zu den genannten Konzepten sind die Auffassungen von Freud und Heidegger viel mehr vom Denken des individualistischen 19. Jahrhunderts geprägt. Sowohl bei Freud wie bei Heidegger ist der vom Gewissen aufgeworfene Zwiespalt intrapsychisch. Im einen Fall liegt er zwischen dem Über-Ich und dem Ich, im anderen zwischen dem Ich und einem besseren Selbst.

Der Beitrag der Schicksalsanalyse Lipot Szondis zum Verständnis des Schuldproblems

Der wohl wichtigste Beitrag zum Verständnis des Schuldproblems aus jüngerer Zeit dürfte von *Lipot Szondi*, dem Begründer der Schicksalsanalyse, stammen. Zum einen zeigte er, daß das Gewissen in hohem Maß auf Erbgrundlagen und nicht nur auf der persönlichen Identifikation mit Autorität beruht. Zum anderen wies er die Existenz zweier verschiedener Gewissensinstanzen nach, nämlich einer mehr äußerlichen Gesetzesschranke und einer eigentlichen inneren Gewissensschranke, die von Szondi moralischer und ethischer Zensor genannt wurden. Moral beinhaltet in dieser Sicht die Regeln, nach denen die Emotionen und Affekte, speziell auch die erotischen, an die Gesellschaft angeglichen werden müssen; Ethik schafft die Gesetze gegen die tötende Gesinnung, oder in der Terminologie Szondis ausgedrückt: gegen die kainitischen Tendenzen im Menschen. Beide Instanzen basieren auf unterschiedlichen genetischen Grundlagen, haben eine unterschiedliche innere Dynamik und auch verschiedene Ausdrucksformen: der moralische Zensor ist ein mehr *kollektivierender* Faktor und manifestiert sich primär in Schamgefühlen; dem ethischen Zensor kommt im Vergleich dazu eine mehr *individuierende* Bedeutung zu; Schuldgefühle im eigentlichen Sinn sind speziell ihm zugeordnet.

Trotz der genannten Unterschiede dienen doch beide Zensursysteme demselben Ziel, nämlich dem Schutz vor gefährlichen Affektbewegungen. Zugleich stehen sie zueinander in einer bestimmten Dialektik und ergänzen einander, wobei aber das Ich die leitende Instanz bleibt, denn ohne Ich gäbe es weder Ethik noch Moral. Mit seiner Herausstellung des ethischen und des moralischen Zensors gibt Szondi natürlich keine umfassende Analyse des Gewissensphänomens, wohl aber einen wichtigen Beitrag zum Verständnis eines anlagemäßig verankerten Funktionsmodells des Gewissens.

Schuld sieht Szondi im Zusammenhang mit der jedem Menschen prinzipiell eigentümlichen, aber in je verschiedener Intensität vorkommenden tötenden Gesinnung Kains. Dafür bieten sich nicht nur zahlreiche klinische, sondern auch etymologische Hinweise an. So leitet sich das Wort „Schuld" nicht nur vom althochdeutschen „scutan" (= sollen) ab, sondern ihm liegt auch die indogermanische Wurzel „squel" (= spalten, schneiden) zugrunde, während „skal" heißt: ich habe verwundet oder getötet. Der Mensch, der eine unheilvolle Tat selbsttätig oder durch Anreiz anderer begeht, ist schuldig. Der Sprung vom Mord zur Schuld ist der Ur-Sprung des Gewissens.

Szondi sagt mit anderen Worten: Zur Erfahrung des Gewissens kommt es, wenn das in uns allen vorhandene Bedürfnis nach Partizipation mit den Mitmenschen durch den Drang zerstört wird, die Hand gegen den Nächsten zu erheben — in welcher Form auch immer. Gerade hierbei wird das Gewissen als autonome Instanz erlebt, und hier auch macht der Mensch seine eigentliche Erfahrung von Schuld. Die Reaktion auf die Strafdrohung der introjizierten Autorität dagegen ist viel mehr durch Angst als durch Schuld im spezifischen Sinn gekennzeichnet (Erich Fromm).

Um die kainitischen Tendenzen in sich zu bewältigen, reicht es nicht aus, sie zu verdrängen oder in einer Art von permanentem geistigen Klimmzug zu sublimieren. Eine

derartige Bemühung ist zum Scheitern verurteilt, weil uns ab ovo asoziale, krankhafte und kainitische Wesenszüge genauso mitgegeben sind wie sozialpositive und geistige Potenzen. Die Konsequenz aus der genannten Situation besteht nach Szondi nicht in einer Ablehnung der inhumanen, sondern in der Bejahung der humanen Seiten in uns. Der Begründer der Schicksalsanalyse ersetzt somit die psychoanalytische Sublimationstheorie durch eine Lehre, bei der die menschliche Wahl im Zentrum steht. Voraussetzung dieses Konzepts ist, daß die Entscheidung nach der einen oder nach der anderen Richtung zwar gelegentlich durch die Qualität des Erbes eingeschränkt oder ganz ausgeschaltet sein kann, prinzipiell jedoch möglich ist. Die humanisierten Möglichkeiten in uns scheinen nur dann ergriffen werden zu können, wenn es vorher zur Erfahrung des Kain in sich und, damit eng verbunden, zur Erfahrung von Schuld gekommen ist. Durch eine Entscheidung für unsere eigentlich menschlichen Kräfte werden aber die entgegengesetzten inhumanen Tendenzen nicht außer Kraft gesetzt, da die einen wie die anderen im Erbgut verankert sind und dieses sich nicht eliminieren läßt.

Wie es möglich sein kann, mit dem Kain in sich fertig zu werden, hat vielleicht am klarsten Rabbi Nachman von Bratzlaw ausgesprochen. Er sagt (nach der Übersetzung von Martin Buber): „Man kann Gott mit dem bösen Trieb dienen, wenn man sein Entbrennen und seine begehrende Glut zu Gott lenkt. Und ohne bösen Trieb ist kein vollkommener Dienst." Und an anderer Stelle: „Du sollst den bösen Trieb nicht ertöten, sondern mit ihm Gott dienen."

Es ist unbestreitbar, daß von den Anfängen des Gewissens, wie sie hier skizziert wurden, bis zur christlichen Ethik ein weiter Weg führt, der großteils noch unbekannt ist. Ihn genauer zu erforschen dürfte eine elementare Notwendigkeit für uns sein. Nur so wäre es eventuell möglich, das zu erreichen, was Szondi einmal in einem Brief als sein Anliegen beschrieben hat: „die Reste an Humanität, die noch in den Menschen zurückgeblieben sind, herauszufordern. Leider haben wir nicht viel Hoffnung, daß so etwas gelingt."

Literatur: C. E. Benda, Gewissen und Schuld. Die psychiatrische, religiöse und politische Interpretation des Schuldig-Seins (Stuttgart, New York 1970); *L. Binswanger,* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (München, Basel ^{3}1962); *J. H. Breasted,* Die Geburt des Gewissens (Zürich 1950); *M. Buber,* Schuld und Schuldgefühle (Heidelberg 1958); *E. Fromm,* Psychoanalyse und Ethik (Stuttgart 1954); *M. Heidegger,* Sein und Zeit (Tübingen ^{8}1957); *W. Huth,* Phasenlänge und Symptomatik bei der endogenen Depression (Vortrag auf dem Internat. Kongreß für Psychotherapie, Wien 1961); *K. Jaspers,* Allgemeine Psychopathologie (Berlin ^{6}1953); *B. Kimura,* Schulderlebnis und Klima (Fuhdo), in: Nervenarzt 37 (1966) 394–400; *W. Lauer,* Schuld – das komplexe Phänomen. Ein Vergleich zwischen schicksals- und daseinsanalytischem Schuldverständnis im Lichte christlicher Ethik (Kevelaer 1972); *W. Loch,* Biologische und gesellschaftliche Faktoren der Gewissensbildung, in: Zur Theorie, Technik und Therapie der Psychoanalyse (Frankfurt 1972); *H. R. Lückert,* Konfliktpsychologie (München, Basel ^{5}1965); *P. Matussek,* Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht: Verfall oder Höherentwicklung?, in dieser Zsch. 177 (1966) 418–432; *D. T. Suzuki,* Über Zen-Buddhismus, in: E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino, Zen-Buddhismus und Psychoanalyse (München 1963); *L. Szondi,* Ich-Analyse. Die Grundlagen zur Vereinigung der Tiefenpsychologie (Bern, Stuttgart 1956); *L. Szondi,* Kain – Gestalten des Bösen (Bern, Stuttgart, Wien 1969); *A. Vetter,* Natur und Person. Umriß einer Anthropognomik (Stuttgart, o. J.).

Josef Sudbrack SJ

Meditation aus christlicher Tradition

C. G. Jungs Vermittlerrolle von östlicher zu westlicher Geistesart ist unbestritten. Er war es, der Daisetz Teitaro Suzukis Buch „Die Große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus" (deutsch 1939) einleitete, er kommentierte „Das tibetanische Totenbuch Bardo Thödol", er schrieb das Vorwort zum chinesischen „Buch der Wandlungen I Ging".

Um so mehr überrascht die Hartnäckigkeit, mit der er vor der Übernahme östlicher Meditationsmethoden durch den Westen warnt. „Die östliche Haltung verletzt die speziell christlichen Werte, und es nützt nichts, diese Tatsache zu übersehen. Wenn unsere neue Einstellung ehrlich, d. h. verankert in unserer eigenen Geschichte sein soll, müssen wir uns diese Haltung aneignen mit dem vollen Bewußtsein der christlichen Werte und mit dem Bewußtsein des Konflikts zwischen diesen Werten und der introvertierten Haltung des Ostens. Wir müssen von Innen zu den östlichen Werten gelangen, nicht von Außen." [1] Der Schweizer Psychotherapeut ist gewiß keiner konfessionellen Engstirnigkeit verdächtig; seine ärztliche Praxis brachte ihn zur Erkenntnis, daß nur in der bewußten Annahme der eigenen, westlichen und christlichen Vergangenheit ein Dialog mit dem Osten möglich und fruchtbar sei. Er urteilte allerdings positiver über die Möglichkeit eines solchen Dialogs, als es vor kurzem noch der Marburger Religionswissenschaftler Ernst Benz tat. Benz beendet sein Buch „Geist und Landschaft" (Stuttgart 1972) kategorisch: „Wer Zen wirklich verstehen und üben will, muß Buddhist werden oder sein."

Worum geht es in dieser Diskussion, die schon vor mehr als hundert Jahren in Kreisen deutscher Intellektueller (Schopenhauer, W. v. Humboldt) lebendig war? T. Suzuki, der nach seinem ersten Erleuchtungserlebnis in der Mönchsweihe den Namen Daisetz erhielt, schreibt: „Reine Erfahrung ist, wenn der Geist sich sieht, wie er sich selbst spiegelt, ein Akt der Selbst-Erkenntnis, Zustand der ‚soheit'. Das ist aber nur möglich, wenn der Geist ‚sunyata' selbst ist, das heißt: aller seiner möglichen Inhalte – außer dem seiner selbst – entleert." [2] Meditation in diesem Sinn bedeutet, diese „Entleerung" von allem einzuüben und zu erreichen. Fast gleichlautend beschreibt es P. Enomiya-Lassalle in seiner „christlichen Darstellung": „Überrationale und unmittel-

[1] C. G. Jung, Zur Psychologie östlicher und westlicher Religion, 521.
[2] Der westliche und der östliche Weg (1971) 25.

bare Selbstwahrnehmung in Verbindung mit der nichtdifferenzierten Schau allen geschöpflichen Seins, die den Eindruck völliger Einheit gibt."[3] Yasutani Roshi, ein von P. Dumoulin geschätzter Meister, schildert das Ziel der Zen-Medidation so: „Die Schau des eigenen wahren Wesens und gleichzeitig die Schau in den Wesensgrund des Weltalls mit ‚all den zehntausend Dingen' darin. Es ist die plötzliche Erkenntnis: ‚Ich bin von allem Anbeginn an ganz und vollkommen. Wie wunderbar, wie voller Wunder!'"[4] Und G. Ital, auch sie im Zen erfahren, schreibt: „Man ruft sein eigenes göttliches Selbst an, das zugleich die Gesamtsumme aller bisherigen Erfahrungen wie auch der eigene Ursprung ist: Gott."[5] Es ist nicht verwunderlich, wenn J.-A. Cuttat der Besorgnis Ausdruck verleiht, daß im Zen „die übersteigerte Tiefe eines übermentalen, mit nichts mehr konfrontierten Selbst (sich) gerade das Attribut der Transzendenz Gottes angeeignet" habe[6].

Die Frage nach einen „Zen-Catholicisme" (D. A. Graham) ist gestellt, aber noch ebensowenig beantwortet wie die Frage nach „Yoga für Christen", der in dem gleichnamigen Buch von J.-M. Déchanet nur als eine Art Gymnastik beschrieben wird. Doch C. G. Jung weist den wohl einzig legitimen Weg zur Antwort, die Besinnung auf die eigene christliche Tradition. Dieser Weg soll hier in der Weise versucht werden, daß die Nähe des christlichen und östlichen Meditierens wie auch der genuin christliche Beitrag im Gespräch der Religionen sichtbar wird.

Meditation und Dialog

Johann Wolfgang Goethe läßt im „Westöstlichen Divan" Suleika sprechen: „Volk und Knecht und Überwinder / Sie gestehn zu jeder Zeit: / Höchstes Glück der Erdenkinder / Sei nur die Persönlichkeit." Doch Hatem – Goethe verband mit seinem Namen ein „Sich-Verschenken" und denjenigen, „dem Gegenliebe geschenkt wird" (E. Beutler) – läßt sich auf diese narzißtische Identitätsfindung nicht ein: „Kann wohl sein! so wird gemeinet; / Doch ich bin auf andrer Spur: / Alles Erdenglück vereinet / Find' ich in Suleika nur."

Selbstbindung im anderen, Identität im Du. Eine gewiß nicht nur westliche, sicher aber christliche Grunderfahrung oder Grundsehnsucht spricht sich aus. Menschlicher Selbstbesitz findet sich nicht in isolierter Selbstversenkung und Selbstbetrachtung; er findet sich im „Du", im anderen, in der Liebe. Auf das Thema Meditation übertragen heißt das: Das Maß, an dem alles gemessen werden muß, ist die Meditation der Liebe, die Begegnung, das Sich-Besinnen auf ein Du.

[3] Zen-Buddhismus (1966) 398.
[4] Zit. bei Kapleau, Die drei Pfeiler des Zen (1969) 82.
[5] In: U. v. Mangoldt, Wege der Meditation heute (1971) 56.
[6] Asiatische Gottheit und christlicher Gott (1971) 36.

Andere Beobachtungen können dies bestärken. Prof. Karlfried Graf Dürckheim, dessen Methoden für viele europäische Versuche, im „Stil des Zen zu meditieren", Vorbild sind, erzählte vor kurzem aus seiner japanischen Erfahrung: Ein Mensch, der sich zum „Hara" gesammelt habe – zur „Erdmitte des Menschen", wie er diesen Terminus übersetzt –, stehe noch vor der Entscheidung für Gut oder Böse. Die Hara-Kraft, das „Ki", könne sich aufbauend, aber auch niederreißend manifestieren. Bei einigen Novellen der japanischen Samurai-Kultur entsteht der Eindruck, daß dort tatsächlich auch eine „böse" meditative Haltung beschrieben wird. In den ritterlichen Kämpfen sind beide Parteien, die gute und die böse, von einer Art Zen-Geist durchdrungen. Die in Meditation errungene (oder geschenkte) Persönlichkeit ist noch diesseits von Gut und Böse.

Auch Mircea Eliade, dessen Urteil über östliche Religionen wie kaum ein anderes auf Sympathie, persönlicher Erfahrung und wissenschaftlicher Durchdringung gründet, berichtet von einem Yogi, der sein Selbst und seine Leiblichkeit so sehr beherrschte, daß er sich vierzig Tage lang begraben ließ; aber er führte, wie Eliade schreibt, „ein liederliches Leben". Viele östliche Stimmen warnen vor solchem Mißbrauch der Meditation. Auch im Westen gibt es Beispiele: man denke nur an nationalsozialistische Führer und Funktionäre, die ein tiefes, vielleicht meditatives, sicher aber isoliert ästhetisches Verständnis zu Musik und Kunst hatten.

Diese Beispiele zeigen, daß Meditation daran gemessen werden muß, ob sie zur Liebe führt. Das Bemühen um das Ich wird erst dort eindeutig, wo sich der Mensch auf den anderen Menschen hin öffnet. Lehre und Übung der Meditation sollte deshalb von Anfang durch diese Intentionalität, diese Richtung zum anderen hin geprägt sein. Die großen Meditierenden der christlichen Tradition standen alle in dieser Du-Beziehung.

Ähnliches läßt sich von der Zen-Meditation her beschreiben. Es ist schwer, über fremde Mentalitäten zu urteilen. Man sollte – nach Meinung der östlichen Meister – jedem, der nicht die japanische Sprache beherrscht und seine sieben Jahre in der Askese eines buddhistischen Klosters verbracht hat, verbieten, als Kenner der Zen-Meditation aufzutreten. Die Zen-Meister betonen, daß halbverstandener und teilvollzogener Zen gefährlich ist und eher in Irrtum führt als die Mißachtung der Zen-Meditation. Um so mehr ist man einem Kenner wie P. Enomiya-Lassalle dankbar, wenn er eine Brücke zum Verständnis baut.

Er findet die östliche Geisteshaltung in dem Novalis-Vers ausgesprochen: „Einem gelang es, er hob den Schleier der Göttin von Sais. / Aber was sah er? Er sah – Wunder des Wunders – sich selbst." Was sich in diesem Distichon ausspricht, ist schwer zu deuten und vielleicht nur nachzuempfinden. Man könnte von einer kosmischen Sympathie sprechen, in der ein Mensch, der tief, persönlich, existentiell wird, sich in Übereinstimmung fühlt mit den Gesetzen des Seins, und deshalb auch mit dem Bild der Göttin von Sais. Der Vers formuliert eine Welterfahrung, die man nicht vorschnell als Pantheismus und Naturmystik abtun darf. Der Mensch wird gleichsam in die Ureinheit mit dem

All zurückversetzt – ähnlich, wie es von den antiken Mysterienkulten berichtet wird oder wie wir es heute in neo-religiösen Bewegungen erkennen, die in Tanz, Ekstase, Rausch und Begeisterung eine Einheit mit dem größeren All suchen.

Wo sich jedoch ernste Menschen um diese Einheit mit dem Kosmos bemühen, taucht bald Resignation, Melancholie und Pessimismus auf. Einige japanische Haikus, jene sensiblen dreizeiligen Gedichte, verdeutlichen diese Erfahrung. Ein erstes stammt von Ransetsu († 1707), der unter die „Zehn Weisen" Japans gezählt wird: „Sieh! Das flatternde Blatt / auf einem Grabhügel / bleibt es jetzt liegen!" Ein Mitfühlen mit der Natur offenbart sich, aber es ist eine rasch welkende Natur, die auf einen Grabhügel verweht wird.

Noch tiefer in diese Schwermut führt ein Gedicht des bekanntesten und gelesensten Haiku-Dichters, Matsuo Basho († 1694): „Und tiefer und tiefer / wird der Herbst. / Was mag wohl mein Nachbar machen?" Diese Sehnsucht nach dem „Nachbarn", nach einem Du begegnet in den japanischen Haikus wie auch bei Novalis immer wieder. Liegt nicht hier die Befreiung von der Schwermut des Ich? Sollte man nicht im Dialog, im Gespräch, in der Begegnung den Höhepunkt der Meditation suchen? Oder ist die Liebe zwischen Menschen nur Schein, nur eine rasch verblühende „Kirschblüte", wie es ein Haiku von Shido, einem Schüler Bashos, beschreibt: „Den Mantel über der Schulter, / steht ein alter Mönch und starrt / in die Kirschblüten hinauf."

Die Botschaft des christlichen Glaubens heißt anders. Das Dasein, die Begegnung, die Liebe sind kein Schein, kein rasches Verblühen. In der Begegnung mit dem Osten kann der Christ nicht von seiner Grundüberzeugung absehen, daß das Dasein sinnvoll ist, weil es in der Tiefe ein Antlitz trägt, weil Gott ein Du ist. Das Gegenteil wäre „Zen-Snobismus", wie es Ernst Benz nennt.

Natürlich wird ein Christ nicht triumphalistisch meinen, er habe Melancholie und Resignation hinter sich gelassen. Weil er überzeugt ist von Jesus Christus, seinem Tod und seinem Leiden in der Welt und mit der Welt, findet er sich überall dort wieder, wo Leid und Schmerz sind, auch in der melancholischen Einsamkeit oder in der du-losen Suche nach der Einheit mit dem All. Aber er findet sein Selbst nicht in seinem Innern, auch nicht in einem kosmischen All-Eins-Wissen, sondern im Du Gottes.

Der Christ bejaht die Erfahrung, die sich in den östlichen Religionen findet. Die christliche Tradition der Mönche und der Mystiker unterscheidet sich in vieler Hinsicht kaum vom östlichen Lebensgefühl. In einem Punkt jedoch ist sie völlig anders: Der letzte Sinn des Lebens trägt den Namen „Du", ist nicht nur Einssein und Mitschwingen, sondern zuerst personales Gegenüberstehen und erst von daher alles andere. Für einen Christen, besonders wenn er seinen Glauben an der christlichen Mystik kennen und schätzen gelernt hat, führt die buddhistische Innerlichkeit von der „einseitigen" zur „wechselseitigen" Innerlichkeit (J. A. Cuttat), das heißt, zur personalen Begegnung, zur Meditation eines menschlichen Du und letztlich des göttlichen Du. Aber dorthin muß sie führen, sonst hat sich das Christentum aufgegeben.

Was heißt Meditieren?

Der Atomphysiker und Philosoph Carl Friedrich von Weizsäcker, aus dessen Feder eine verständnisvolle Einführung in eine religiös-meditative Besinnung des Inders Gopi Krishna stammt, meint in seinem Buch „Die Einheit der Natur", daß Meditation dort zu Hause sei, wo die Objektivität der Wissenschaft keinen Platz mehr habe. Es gibt nach ihm zwei grundverschiedene Begegnungen mit der Wirklichkeit: Die eine ist „kausal-wissenschaftlich". Sie ordnet die Wirklichkeit nach Tatsachen, nach logischen und kausalen Beziehungen. Das Ideal eines solchen Erkennens ist die Kybernetik. Bei der anderen geht es um Werte, um Verantwortung, persönliches Erleben, Entscheidung, Liebe. Meditation heißt, die Wand des Objektiven, des Kausal-Wissenschaftlichen zum tieferen Bereich hin zu durchstoßen. Damit ist das umschrieben, was im alten und im neuen Sprachgebrauch mit dem Begriff „Meditation" gemeint ist.

Zu einer solchen „Meditation" im umfassenden Sinn gehört zunächst körperliche Gymnastik. Bei Menschen, die ein gestörtes Verhältnis zu ihrer Leiblichkeit haben, bei denen eine geistige Verklemmung sich in körperlichen Haltungsschäden äußert oder deren Beziehung zum Leib durch die Hypertrophie des Verstands verzerrt wurde, bringen oft einfache körperliche Übungen Heilung. Schon in diesem körperlichen Vollzug kann es gelingen, eine Welt des reinen Funktionierens auf eine tiefere, menschlichere Haltung hin zu öffnen.

Ein Stück weiter führt eine Art von Sammlung, die den Menschen bereit macht, auf wichtigeres als die Dinge der alltäglichen Betriebsamkeit hinzuhören: Still-Werden, Einsamkeit, Sich-Lösen, Zur-Ruhe-Kommen. Man kann die Methoden dieser ganzheitlichen „Meditation" so sehr verfeinern, daß unmöglich scheinendes möglich wird. Man weiß von Yogis, die sich lebendig begraben lassen, die ihren Herzschlag und ihre Atemtätigkeit vom Ich-Zentrum her kontrollieren und mit wenigen Atemzügen und Herzschlägen pro Stunde auskommen. Das sind absonderliche Beispiele; aber auch in ihnen wird ganzmenschliche Integration eingeübt.

Dem spezifisch Christlichen kommt man näher, wenn man Kunstbetrachtung, Naturerlebnis und ähnliches in den Raum der Meditation einbezieht. Meditieren heißt, sich den Wirklichkeiten öffnen, die nicht mehr objektiv-wissenschaftlich erfaßbar sind. Auf dieser Basis führt alles zur Meditation: Die Natur, das Leben, ein Kunstwerk, auch das Verharren im eigenen Ich, im ruhenden Selbst.

Nicht vergessen werden sollte dabei die motorisch-schöpferische, die „aktive" Meditation. So ereignet sich z. B. in der Wiedergabe eines Musikstücks oder in der schöpferischen Improvisation mehr „Tiefenmeditation", als es in der vorbereitenden Sammlung möglich ist. Wo das schöpferische Tun nur als Produkt der Meditation, aber nicht selbst als Meditation gilt, entsteht ein zweigleisiges Menschenbild. Die Erziehung zur Meditation sollte sich deswegen eher vom Zielbild des schöpferischen Tuns als der ruhenden Sammlung leiten lassen. Auch die innere Zerrissenheit des heutigen Menschen und seine Entfremdung von der Wirklichkeit werden nur geheilt, wenn

das technische Tun, die weltgestaltende Tätigkeit in die heilende Meditation einbezogen werden.

Die christliche Mystik kennt ebenso wie der japanische Zen das Ideal einer meditativen Tätigkeit, in der Handeln und Versenktsein, „Actio" und „Contemplatio" zur Einheit kommen. Hier treffen sich die Traditionen des Westens und des Ostens, ja scheinen fast zusammenzufallen. Die entscheidende Frage lautet jedoch, ob der meditative Vollzug zu einem letzten Gegenüberstehen, zu einer Begegnung führt, oder ob mit der Abstraktion vom Du das Ich und das Selbst aufgehen in ein kosmisches Ineinsschwingen. Der Christ kann kaum darüber urteilen, ob sich die östliche Meditation in ihrer inneren Dynamik zu einer Begegnung und damit auf das Christentum hin öffnet oder verschließt. Die nichtchristlichen Stimmen sprechen jedenfalls von einem Sich-Verschließen. Wer als Christ die Tiefenerfahrung des östlichen Meditierens ernst nimmt, muß sich fragen, ob und wo dort seine Glaubensauffassung vom Du Gottes als letztem Daseinssinn zu finden ist.

In der Diskussion über dieses Thema spricht man meist von „objektloser" und „objektgerichteter", „gegenständlicher" und „ungegenständlicher" Meditation. Der Begriff „Objekt" klingt jedoch unpersonal, dinghaft. Er trifft nur ungenau das eigentlich Gemeinte. Das Mittelhochdeutsche kennt neben einem „et-was" ein „et-wer". Man sollte besser von „du-gerichteter" und „du-ferner" Meditation sprechen, wenn man das unterscheidend Christliche verstehen will.

Alle Werte der du-fernen Tiefenmeditation finden sich auch in einer du-gerichteten Meditation. In der Liebe, in der Begegnung zweier Menschen wird das rationalistische Bescheid-Wissen und das voluntaristische Herrschen-Wollen überschritten und gleichzeitig in einer selbstlosen Selbstfindung des ganzen Menschen integriert – eine Erfahrung, die man oft als eigentlichen Wert der Tiefenmeditation hervorhebt.

Ein Hinweis auf die Philosophie Martin Bubers kann das Gesagte erläutern. Er beschreibt die Du-Beziehung als Unendlichkeitsbezug: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht ab."[7] Ähnlich schreibt J.-A. Cuttat[8]: „Nichts (ist) geeigneter, unermeßlich zu werden – unkommensurabel und grenzenlos –, als die Gegenwärtigkeit einer Person für eine andere." Die Weite der Buddha-Natur, die Unendlichkeit der Nirvana-Sehnsucht kehren zurück, aber in der spezifischen Dichte, die biblische Grundüberzeugung und – für den Beter – christliche Erfahrung ist.

Martin Buber zeigt, daß die großen menschlichen Erfahrungen in der Ich-Du-Beziehung, in der Kategorie des „Zwischen", des Dialogs wurzeln. Gewiß braucht es Einsamkeit und Ruhe, um für diesen Dialog bereit zu sein, um ihn ausschwingen zu lassen und ins Selbst zu integrieren. Aber das meditative Geschehen ereignet sich am

[7] Werke I, 80.
[8] A. a. O. 73.

intensivsten in der Begegnung. Hier müßte die christliche Besinnung auf die Meditation ansetzen.

Die Meditation des Offenbarungsworts

Die christliche Meditation steht immer vor der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Ihr Zentrum ist die Zuversicht, daß die Tiefe, die letzte Mitte des Daseins kein kaltes Prinzip ist, sondern eine Person, bei der der Glaubende alle Erfahrungen der freien, personalen Liebe in ganz neuer Intensität und Fülle wiederfindet.

Die Offenbarung tritt dem Menschen im Wort Gottes entgegen. „Wort" bedeutet ein Doppeltes: Es kommt von außen auf den Hörer zu; es vermittelt wißbaren, rationalen Informationsgehalt; es ist ein „Objekt" ganz im Sinn der modernen Wissenschaft. Gleichzeitig öffnet es den Zugang zu einer Tiefenschicht, die seinen informationstheoretisch aufarbeitbaren Inhalt übersteigt. Es erschließt Bedeutungen, die der reinen Rationalität nicht widersprechen, aber in personalen, intuitiv zu erfassenden Werten wurzeln. Begriffe wie „Liebe", „Verantwortung", „Mündigkeit" lassen sich wissenschaftlich – soziologisch, psychologisch, auch biologisch – analysieren. Aber sie sagen wesentlich mehr aus, als die Wissenschaft jemals feststellen kann.

Ähnliches gilt von der Heiligen Schrift als Wort Gottes. Die wissenschaftliche Erforschung der Schrift ist unerläßlich. Aber das Hören auf das Wort Gottes und die Begegnung mit ihm ereignen sich tiefer, auf der Ebene des Glaubens, die man nur negativ umschreiben kann. Glaube ist Einsicht, Entscheidung und Tat des Alltags, aber nicht allein das. Er lebt letztlich in einer personalen Tiefe, wo der Mensch er selbst ist, wo alle Verkrampfung aufhört.

Aus der Offenbarung hat der Christ den Mut, dieses vertrauende Sich-Aufschließen zum Wort Gottes als Maßstab aller anderen menschlichen Situationen anzusehen, nicht zuletzt auch jedes meditativen Bemühens. Der Christ hat die Gewißheit, daß jede Meditation im letzten auf Jesus Christus und in ihm auf Gott hinweist, ob sie sich auf das eigene Selbst, auf die Natur oder auf einen anderen Menschen richtet.

Christliche Meditation ist – dem Wortsinn und dem Realsinn nach – in der Begegnung mit der Hl. Schrift erwachsen. Meditation bedeutet in der christlichen Tradition Beschäftigung mit dem „Gesetz Gottes" (Psalm 1), die selbstvergessene Hingabe an das Wort der Hl. Schrift. Wenn im Mittelalter ein Mönch die Sätze der Schrift auf kostbares Pergament schrieb, dann „meditierte" er. Meditation war der Gesang der Mönche im Chor, Meditation war überhaupt jedes Lesen der Schrift, aber nicht als bloße Kenntnisnahme oder wissenschaftliche Analyse, sondern als glaubende Begegnung mit Christus. Dieses „Christus und Gott in der Schrift finden" war – wenigstens für die Mönche – Mittelpunkt ihres Lebens, auch der Bildung, der Kultur, der Wissenschaft.

Eine solche umgreifende Welterfahrung, wo man ohne große Umwege alle meditative Erfahrung auf Jesus beziehen konnte, ist heute kaum mehr möglich. Aber auch

auf dem Hintergrund eines veränderten Weltbilds bleibt der Umgang mit Jesus und der Schrift einer meditativen Vertiefung offen. Die Lehre der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologie vom „vierfachen Sinn" der Hl. Schrift bietet dafür noch heute wertvolle Hilfe.

Der erste, „buchstäbliche" Sinn bezog sich nur auf den Text und sein objektiv „wissenschaftliches" Verständnis. Erst auf einer zweiten Ebene begann das eigentliche Schriftverständnis, daß nämlich jedes Wort der Schrift von Jesus Christus berichtet. Die Aktualität dieses Schriftverständnisses zeigt C. G. Jung. Nach seinen psychotherapeutischen Erfahrungen ist der Jesus des Glaubens Archetyp des Selbst. Wer also im Wort der Schrift Gottes Wort in die Zeit hinein erkennt, wer Jesus im Kerygma der Kirche findet, findet nach dieser Meinung den Archetyp seines Selbst, sich selbst.

Wenn das Ja zu Christus gesprochen ist und der Mensch im Hören auf Gottes Wort sein Selbst gefunden hat, erfährt der Christ die Forderungen dieses Wortes. Diesen dritten Schriftsinn nannte die alte Tradition den „moralischen". Daneben kannte sie noch den „eschatologischen" Sinn, der die meditative Erfahrung des Menschen zur Hoffnung auf ein endgültiges Gelingen führt. Biblisch heißt das: zur Hoffnung auf das Reich Gottes; psychologisch: zur Hoffnung auf die volle Selbstwerdung; meditativ: zur Hoffnung, durch das Wagnis der Selbstlosigkeit und der meditativen Versenkung in Jesus sich selbst bruchlos wiederzufinden.

Christliche Meditation im richtig verstandenen Sinn verwirklicht also auch die Werte, die in den östlichen Religionen lebendig sind. Doch greift sie über sie hinaus, weil sich die christliche Meditation einem göttlichen, in Jesus Christus greifbar gewordenen Du gegenüber weiß. Die Inhalte der östlichen Meditation – das Sich-loslassen-Können, das Selbst-Werden, das Frieden-und-Ruhe-Finden – werden in der Begegnung mit dem göttlichen Du bestätigt und erfüllt. Was die östlichen Meditationen versprechen, wird in der christlichen Meditation im Vertrauen auf eine zum Leben erweckende allmächtige Liebe eingelöst.

Bernhard Grom SJ

„Unpsychologische" Religionspädagogik?

Entwicklungsbezogene Aufgaben bei Jugendlichen in der Sicht der Religionspsychologie

Wenn nicht alles täuscht, ist der Lern- und Arbeitsprozeß, in den die deutschsprachige Religionspädagogik seit einigen Jahren eingetreten ist, eine der anregungsreichsten Phasen ihrer Geschichte. Dieser Prozeß, der von den Leidtragenden natürlich als „Krise" und „Unruhe" empfunden wird, zeitigt bereits Ansätze, die einen Vergleich mit den didaktischen Konzeptionen anderer, ebenso krisengeschüttelter, aber institutionell-politisch besser etablierter Fächer nicht zu scheuen brauchen. Die Ansätze, die freilich noch lange nicht alle praxisreif sind, leben hauptsächlich von hermeneutisch-theologischen, philosophisch-ideologiekritischen, gruppenpädagogischen und didaktisch-curricularen Impulsen. Was offensichtlich zu kurz kommt, sind Überlegungen, die von gesicherten *religionspsychologischen Forschungsergebnissen* ausgehen und die sehr formalen Kategorien der didaktisch-curricularen Modelle durch entwicklungsbezogene (auch affektive, nicht nur kognitive) Fragestellungen und Aufgaben ergänzen, die von der psychischen Entwicklung abstrahierenden Aussagen der Theologie psychologisch konkretisieren und jugendsoziologische Beobachtungen aus der Sicht der Psychologie interpretieren.

Bezeichnend für diesen Mangel an religionspsychologischen Grundlagen ist beispielsweise die Art, wie im deutschen Sprachgebiet von 1964 bis heute über Fragen des Bibelunterrichts verhandelt wurde. In dieser Diskussion ließ man kaum eine exegetische Erkenntnis oder hermeneutische Fragestellung unberücksichtigt. Man fragte auch vereinzelt und global nach dem Verständnis der verschiedenen Altersstufen für biblische Sprachformen und Inhalte. Aber nirgends wurde die methodisch äußerst anspruchsvolle Untersuchung ausgewertet, die der Engländer Ronald Goldman schon 1964 über religionspsychologische Probleme der biblischen Unterweisung veröffentlicht hat[1] und die die Religionspädagogik in England und den USA nachhaltig beeinflußte.

Hier ist nun nicht zu untersuchen, wie diese Lücken auf das Ermatten der deutschen religionspsychologischen Forschung in der Nachkriegszeit, auf das Mißtrauen der kerygmatischen Theologie gegenüber der allzu menschlichen „Religion" und auf das empirische Desinteresse einer aus der Dogmatik deduzierenden Religionspädagogik zurückzuführen sind. Vielmehr sollen — in extremer Vereinfachung — einige Beobachtungen zur religionspsychologischen Situation der 12- bis 20jährigen erwähnt werden, aus

[1] R. Goldman, Religious Thinking from Childhood to Adolescence (London 1964). Praktische Folgerungen zieht er in: Readiness for Religion. A Basis for Developmental Religious Education (London 1965).

denen sich wichtige entwicklungsbezogene Aufgaben für den Religionsunterricht (und auch für die außerschulische Bildungsarbeit) ergeben.

Identitätskrise und weltanschauliche Orientierung nach E. H. Erikson

Gehen wir einmal von der grundlegenden Beobachtung Erik H. Eriksons aus, daß die Jahre zwischen 12 und 20 vom Problem der *Identitätsfindung* beherrscht werden[2]. Nach Erikson werden in diesem Alter drei Krisen der Erwachsenenentwicklung vorweggenommen, von denen die dritte für unseren Zusammenhang besonders wichtig ist:

1. Der Jugendliche muß sich entscheiden, ob er wirklich Mann oder Frau sein und wie er es sein will; es geht um die Frage: sexuelle Identität oder bisexuelle Diffusion.

2. In dieser Zeit entscheidet sich meistens auch, ob die Jugendlichen führungsfähige Erwachsene finden, durch die sie Selbständigkeit und Führung Jüngerer lernen, oder ob ihre Beziehung zu Autoritäten diffus bleibt, was auch dazu führen kann, daß sie zeitlebens für Idole und Propheten anfällig sind.

3. Gegen Ende dieser Zeit, in der Adoleszenz, entscheidet sich auch, ob der Jugendliche eine *ideologische Ausrichtung* (ideological polarization) findet oder in einer „Diffusion der Ideale" verharrt. Der Jugendliche muß ja seinen eigenen Lebensstil entwickeln und rechtfertigen. Dazu gehört auch, daß er *Werte auswählt*, auf die sich sein Leben *konzentrieren* soll. Er braucht also, soll er nicht richtungs- und ideallos bleiben, eine Konzeption vom Menschen und von der Welt, die eindeutig auf Werte ausgerichtet ist, die seinem Leben einen Sinn geben können. Bis zum Ende der Adoleszenz muß er eine „Weltanschauung" haben, die ihm (auch wenn sie nur aus ein paar Schlagworten besteht) eine Zukunftsperspektive, eine Richtung gibt. Diese Weltanschauung muß eine Hierarchie der Werte enthalten, die seine Ablehnungen und Annahmen begründet, sein Verhalten regelt, ihm nach innen Einheit und nach außen Profil verleiht und Solidarität mit Gleichgesinnten ermöglicht. Eine Ideologie in diesem psychosozialen Sinn ist „ein System gemeinsam gepflegter Bilder, Ideen und Ideale, das der Identitätssuche junger Menschen eine in sich geschlossene, vereinfachte Orientierung in der historischen Raum-Zeit und in ihren Mitteln und Zielen bietet — möge sich dieses System mit einem Dogma oder einer Wissenschaft verbinden, eine implizite Anschauungsweise bleiben, sich zu einer durchgebildeten Weltanschauung entwickeln, von einer politischen Meinungsrichtung monopolisiert werden — oder eine bestimmte Lebensart, einen ‚way of life' durchdringen"[3]. Zur Ideologie in diesem Sinn, zur „vereinfachten Allgemeinorientie-

[2] E. H. Erikson, Das Problem der Identität, in: Psyche 10 (1956/57) 114–175; Jugend und Krise (Stuttgart 1970) 145–215; Identität und Lebenszyklus (Frankfurt 1966). Vgl. auch J. Lorimier, Le projet de vie de l'adolescent. Identité psychosociale et vocation (Paris 1967); E. Feil, Handeln und Geschehen in den Krisen der Selbstfindung des Pubeszenten, in: Katechetische Blätter 93 (1968) 152–169; A. Heimler, Identitätsfindung und Glaubensvollzug, ebd. 95 (1970) 257–273.

[3] E. H. Erikson, Das Problem der Identität, 169 f.

rung in Raum und Zeit, in Mitteln und Zwecken", kann ebensogut die Arbeitsteilung im Team, die Hingabe an die Sachlichkeit der Wissenschaft oder an den Produktionsprozeß, aber auch innere Umkehr oder soldatische Disziplin im Kampf um die Zukunft der Klasse oder Rasse werden.

Die Notwendigkeit psychologischer Interpretationshilfen

Wenn nun der Jugendliche in der Adoleszenz so offen ist für eine weltanschauliche Orientierung, muß man sich fragen, wie das vielfach zu beklagende Desinteresse am Religionsunterricht zu erklären ist. Für solches Desinteresse gibt es sicher mehrere Gründe. Beispielsweise auch den Umstand, daß eine modische Zeitströmung oder eine direkte Kampagne alles Religiöse verfemt oder daß mit den Vorstellungen und Autoritäten der Kindheit auch alles Kirchliche, Schulische oder sogar Religiöse abgelehnt wird oder daß man der enormen Mühe, die der Aufbau eines reiferen Selbstverständnisses kostet, aus dem Weg geht. Aber ein Grund könnte auch darin liegen, daß die „Weltanschauung", die wir manchmal artikulieren, gar nicht die erfüllende und mitreißende Orientierung ist, die der Jugendliche nach Erikson sucht und braucht. Ist die Religion, die wir in unserer schulischen und außerschulischen Bildungsarbeit darstellen, wirklich „ein System gemeinsam gepflegter Bilder, Ideen und Ideale, das der Identitätssuche junger Menschen eine in sich geschlossene, vereinfachte Orientierung in der historischen Raum-Zeit und in ihren Mitteln und Zielen bietet"? Ist sie so jugendgemäß und psychologisch wirksam, oder ist sie nicht allzuoft abgeklärte *Erwachsenen- und Universitätstheologie*, die wir recht und schlecht übersetzen, popularisieren, die aber nur in vereinzelten Glücksfällen auf das Suchen antwortet, das im Jugendlichen lebendig ist?

Damit soll keineswegs die verdienstvolle Arbeit fleißiger oder sogar charismatischer Praktiker und Theoretiker in Bausch und Bogen herabgesetzt werden. Es geht nur darum, die Kluft zu zeigen, die uns naturgemäß von der Nachfrage der Jugendlichen trennt. Diese Kluft kann nur der überwinden, der ihr Ausmaß kennt.

Wir müssen beispielsweise wissen, wie *unpsychologisch* unsere religiösen Inhalte und ihre didaktische Vermittlung gemeinhin sind, weil wir sie eben in unserer eigenen Ausbildung nicht anders übernehmen konnten. Unpsychologisch war die landläufige Ausbildung deshalb, weil sie — teilweise im Bewußtsein ihrer methodischen Beschränktheit, teilweise aber auch aus psychologischer Blindheit — konsequent von den lebensgeschichtlich und erziehungsmäßig bedingten Vorstellungen und Einstellungen, von den Motiven und den prägenden Erlebnissen der Menschen abstrahiert hat.

Um die genannte Kluft zu überwinden, muß man auch wissen, wie schwer wir uns tun, wenn wir aus unserer *bis zur Perfektion durchformulierten und durchritualisierten Glaubensform* heraustreten und wirklich auf das unfertige und ahnende, gar nicht katechismusreife Fragen und Suchen der Jugendlichen eingehen sollen. Damit soll nicht der Unklarheit das Wort geredet, sondern nur betont werden, wie sehr wir uns um ein

Verständnis der Sprache und des Suchens der Jugendlichen bemühen müssen, um sie dort abzuholen, wo sie stehen.

Einen dritten Graben, der den Religionspädagogen naturgemäß von den Jugendlichen trennt, zeigt uns die Wissenssoziologie. Neue Werte (und natürlich auch Unwerte), sagt sie, werden zuerst einmal einfach gelebt. Beispielsweise die Distanz zu versklavenden Ansprüchen der Leistungsgesellschaft, Teamwork, Sachlichkeit, verantwortete Elternschaft, Mitbestimmung, Solidarität mit der Dritten Welt. Erst nachträglich werden diese Verhaltensweisen als Werte bewußt und in ein (möglicherweise am Evangelium orientiertes) Wertesystem eingeordnet und damit in ihrem Rang deutlich gemacht[4]. Wenn wir aber demnach mit unserer Reflexion schon hinter den gelebten Werten unserer eigenen Erwachsenengeneration nachhinken, um wieviel schwerer muß es uns dann fallen, die *Werte einer neuen Generation zu erkennen und bewußt zu machen.*

Bevor wir also am religiösen Interesse der Jugendlichen zweifeln oder verzweifeln, sollten wir fragen, ob wir dieses Interesse getroffen oder geweckt haben, ob wir ihnen die weltanschauliche Orientierung geboten haben, die sie insgeheim suchen. Daß solche Orientierungshilfe grundsätzlich gefragt ist, erklären außer Erikson auch andere Psychologen. Eine breitangelegte Umfrage bei 15- bis 20jährigen Schülern in Umbrien zeigt deutlich, was auch schon die ältere Untersuchung von A. Mock für Deutschland festgestellt hat: daß die Jugendlichen im allgemeinen für religiöse Fragen und einen offenen Religionsunterricht erstaunlich aufgeschlossen sind, aber gegen die Institution Kirche und den Autoritätsanspruch ihrer Tradition allergisch reagieren[5].

Johanna Herzog-Dürck meint aufgrund ihrer langjährigen Erfahrung, daß immer mehr Menschen beim Psychotherapeuten das Gespräch über tiefere und letzte Fragen des Menschseins suchen, weil ihnen dieses Gespräch sonst kaum zuteil werde. Man stoße heute überall auf diese „Schrumpfung eines *gemeinsamen Interpretationswillens,* auf das Wegsehen und Weglaufen von der Frage des Menschen nach sich selbst, nach seinem Sein und seinem Sinn"[6]. Ob das nicht auch schon für die Jugendlichen gilt? Wer bei Einkehrtagen mit erstsemestrigen Studenten spricht oder Briefe an die Herausgeber des „Brief an dich" oder anderer Jugendzeitschriften liest, kann nur bestätigen, daß vielen Jugendlichen offensichtlich das klärende Gespräch über die elementarsten menschlich-religiösen Fragen fehlt.

Wenn sich der Religionsunterricht auf diese Aufgabe einläßt, könnte er für viele Jugendliche der einzige Ort werden, wo sie solche Fragen des Menschseins offen besprechen können, ohne auf Prüderie oder ausweichende Antworten zu stoßen. Wir wissen doch, daß die anderen Schulfächer diese Themen mehr und mehr meiden und Gefahr laufen, sich mit Berufung auf den weltanschaulichen Pluralismus oder aus positivisti-

[4] Vgl. P. Delooz, Catéchèse et sécularisation. Un Point de vue sociologique, in: Lumen Vitae 24 (1969) 16.

[5] G. Milanesi, Religione e liberazione. Ricerca sull'Insegnamento della Religione in Umbria (Turin 1971); A. Mock, Einstellungen zum Religionsunterricht (Köln 1968).

[6] J. Herzog-Dürck, Probleme menschlicher Reifung (Stuttgart 1969) 291.

scher Grundhaltung heraus auf eine interpretations- und perspektivenlose Faktenvermittlung zurückzuziehen[7]. Hier könnte dem Religionsunterricht noch stärker als früher die Funktion zukommen, Stimulans und Ort eines „gemeinsamen Interpretationswillens" im Hinblick auf die Frage des Menschen nach sich selbst und nach dem Sinn seines Lebens zu sein[8]. Nicht als ob nun aus dem schulischen Religionsunterricht ein wöchentlicher Einkehrtag gemacht werden und auf dem Umweg über die Psychologie für die Restauration eines volkskirchlichen Religionsunterrichts plädiert werden sollte. Vielmehr soll damit auf eine von der Entwicklung des Jugendlichen geforderte grundlegende Aufgabe der Schule im allgemeinen und des Religionsunterrichts im besonderen hingewiesen werden.

Entwicklungsfaktoren bei den 12- bis 16jährigen

Wie muß nun die geforderte weltanschauliche Orientierungs- und Interpretationshilfe inhaltlich und methodisch-didaktisch aussehen? Um hierauf wenigstens andeutungsweise antworten zu können, müssen wir uns noch speziellere religionspsychologische Beobachtungen vergegenwärtigen. Unterscheiden wir, auch wenn damit das Bild stark schematisiert wird, zwei Phasen, eine erste zwischen 12 und 16 und eine zweite zwischen 16 und 20 Jahren.

In der Zeit zwischen 12 und 16 wird die gewöhnliche religiöse Entwicklung des Jugendlichen vor allem von drei Faktoren bestimmt: Von der Ablösung vom kindlichen Weltbild und der Notwendigkeit, selbständig denken und handeln zu lernen; von der Entdeckung neuer kognitiver Fähigkeiten und der damit verbundenen Neigung zum Intellektualismus und Rationalismus und schließlich von der sich vertiefenden Erlebnisfähigkeit mit ihren affektiven Bedürfnissen und Wegen.

1. *Die Ablösung vom kindlichen Weltbild und die Notwendigkeit, selbständig denken und handeln zu lernen*

Wenn sich mit 11—12 Jahren die Fähigkeit zu formalen Denkoperationen, d. h. zum beobachtungsunabhängigen schlußfolgernden, auch hypothetischen Denken ausbildet, erwacht gewöhnlich auch die Lust, diese neuen Fähigkeiten zum eigenen Urteilen und Handeln mit der Entschiedenheit einer zweiten Trotzperiode zu üben. Jetzt muß sich der Jugendliche auch kritisch mit seinem in der Kindheit aufgebauten Weltbild auseinandersetzen. Angesichts seiner neuen Verstehensmöglichkeiten und Erkenntnisse schämt er sich seiner kindischen, psychomoralischen Auffassungen vom Funktionieren der Natur,

[7] In zwei italienischen Umfragen fordern die Schüler bei aller Kritik an den Methoden des bestehenden Religionsunterrichts mehr Zeit für dieses Fach (das dort nur eine Wochenstunde hat). Diese und andere Äußerungen legen den Schluß nahe: „Tatsächlich wird der Religionsunterricht von einer starken Mehrheit als einzige Gelegenheit in der italienischen Schule betrachtet, Probleme anzugehen, die sonst vernachlässigt würden und für die nie genug Zeit vorhanden ist" (G. Milanesi, 55).

[8] Siehe auch G. Scherer, Gegen das Monopol instrumenteller Vernunft, in: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 190–193.

seiner Unkenntnis menschlicher Motive und seiner Leichtgläubigkeit. So steigert er sich leicht in ein aufklärerisches *Mißtrauen* hinein: er verwirft sein allzu kindliches Weltbild und oft auch die damit verbundenen religiösen Vorstellungen.

Um selbständig zu werden, muß er sich auch von der *Autorität der Eltern, Religionslehrer und Geistlichen lösen;* ja auch die Autorität der biblischen Offenbarung kann in dieser Phase wie eine Bedrohung für die selbständig aufzubauende Identität und Weltanschauung erscheinen. Oft genug gehört, wie G. H. Pearson gezeigt hat, die Religion auch eng zur Tradition einer Familie, von der sich der Jugendliche aus rein psychologischen, dem Glauben eigentlich äußerlichen Gründen loskämpfen muß [9]. Bei einer Untersuchung von P. Delooz über die Glaubenszweifel von Schülern wurde von 27,5 % als Grund genannt: „Der *Wille zur Unabhängigkeit*" und von 42 % „Die Fehler der Kirche" [10]. Schon in einer Untersuchung aus dem Jahr 1947 bei amerikanischen College-Studenten zeigte sich dieses Mißtrauen gegen die Institution Kirche und ihre verfestigten Formen. 40 % von denen, die angaben, ein Bedürfnis nach Religion und Weltanschauung zu spüren, waren mit der religiösen Institution, der sie angehören, nicht zufrieden und suchten „eine *ganz neue Form von Religion*" [11].

2. *Die Entdeckung neuer kognitiver Fähigkeiten und die damit verbundene Neigung zum Intellektualismus und Rationalismus*

Sobald die Freude am selbständigen, abstrakten und kritischen Denken erwacht ist, wird natürlich alles vor den Richterstuhl des Verstands gezogen. So entwickelt sich häufig eine Neigung zum *Intellektualismus,* der über alles und jedes räsoniert und der sich sehr wohl mit einer ausgeprägten Sentimentalität verträgt. Intellektualismus — das impliziert auch die Einstellung, daß nur das gilt und existiert, was die Logik des eigenen Verstands postuliert. J. Piaget sieht in diesem Glauben an die „Allmacht der (eigenen) Reflexion" die für das Jugendalter typische Form des Egozentrismus:

„Diese letzte Form des Egozentrismus zeigt sich im Glauben an die Allmacht der Reflexion, als ob sich die Welt den Systemen und nicht die Systeme sich der Wirklichkeit unterwerfen müßten. Das ist das metaphysische Alter par excellence. Das Ich ist stark genug, um die Welt zu rekonstruieren, und groß genug, um sie sich einzuverleiben ... Der metaphysische Egozentrismus des Adoleszenten findet nach und nach seine Korrektur in einer Versöhnung zwischen dem formalen Denken und der Wirklichkeit: das Gleichgewicht ist dann erreicht, wenn die Reflexion begreift, daß ihre eigentliche Funktion nicht darin besteht, der Erfahrung zu widersprechen, sondern ihr vorauszueilen und sie zu interpretieren." [12]

Es liegt auf der Hand, daß dieser intellektualistische Egozentrismus dem Anspruch des Christentums, göttliche Offenbarung zu tradieren, mit *rationalistischer Skepsis* begegnet (selbst wenn diese oft unbewußt bleibt).

[9] G. H. Pearson, Adolescence and the conflict of generations: Introduction to some of psychoanalytic contributions to the understanding of adolescence (New York 1958) 79–81.

[10] P. Delooz, Une nouvelle enquête sur la foi des collégiens en Belgique, in: Nouvelle Revue Théologique 85 (1965) 466–514.

[11] G. W. Allport, The Individual and his Religion (New York 1967) 36 f.

[12] J. Piaget, Six études de psychologie (Genf 1964) 79 f.

Diese phasenspezifische Neigung des verstandesgläubigen Jugendlichen wird in unserer heutigen westlichen Kultur durch folgende Umstände noch verstärkt und modifiziert. Sie kommen relativ früh mit der tiefenpsychologischen Religionskritik Siegmund Freuds und anderer in Berührung. Da sie selbst immer wieder erfahren müssen, wie sehr sie in ihrem Denken und Verhalten emotional und nicht rational bestimmt sind, kommen sie leicht zu einer *psychologistischen Erklärung* der religiösen Erfahrung, d. h. sie reduzieren das Religiöse auf Projektionen, die aus seelischen Bedürfnissen in Frustrationssituationen erwachsen. Solche Reduktionen entsprechen genau der eingangs erwähnten Neigung, komplexe Sachverhalte zu vereinfachen.

Die Jugendlichen leben heute gemeinhin auch in einer Kultur, die in Tat und Wort beständig dokumentiert, daß die auf das einzelne bezogene, objekthafte, quantifizierende und analysierende *Erkenntnis der „exakten" Naturwissenschaften das Ideal menschlicher Erkenntnis schlechthin* sei. Um so stärker müssen sie sich der Tatsache bewußt werden, daß die religiöse Erkenntnis mit ihrer auf das Ganze und Personale ausgerichteten, nicht quantifizierenden und auch nicht verifizierbaren Tätigkeit diesem Ideal überhaupt nicht entspricht und damit den gängigen Normen des menschlichen Verstands nicht genügt. Die endgültige Aufgabe der Glaubensüberzeugung mag dann erst später erfolgen, aber die Verunsicherung, die zu einer solchen Schrumpfung der Glaubensfähigkeit führt, beginnt gewiß schon vor 16.

3. *Die sich vertiefende Erlebnisfähigkeit mit ihren affektiven Bedürfnissen und Wegen*

Der Jugendliche entwickelt beim Eintritt in die Pubertät aber auch eine *Erlebnisfähigkeit* von ganz neuer Tiefe und Weite[13]. Diese Emotionalität lebt in ihm oft ganz unverbunden neben einem ebenso aufblühenden Intellektualismus, weshalb er *zugleich intellektuell und emotional angesprochen* werden muß.

Die neu erwachende Erlebnisfähigkeit sucht natürlich überall, auch im Religiösen, ihre Nahrung, zeigt sich also zunächst weitgehend als *Erlebnishunger*. Dieser Teil des Pubeszenten-Ich fragt nicht: Ist Religion logisch und wahr, sondern: Ist Religion etwas, wofür ich mich begeistern kann? Dieser Jugendliche hält nur das für wichtig und wirklich, was er als etwas Großes, Bereicherndes, den Horizont Weitendes und eine Zukunft Eröffnendes erleben kann. Das ist auch der Hauptanspruch, den er an die religiösen Inhalte stellt, die man ihm erschließen will: daß sie in diesem Sinn erlebbar seien.

Das Gebet eines vom Drogenkonsum bekehrten Mädchens beim Jesus-Festival 1971 in Hamburg ist wohl bezeichnend für dieses Verlangen: „Herr, erweise dich als Realität" — nämlich in der erregenden Atmosphäre dieses Erweckungsabends, wo es einen packt und umwirft. Diese Seite im Jugendlichen leidet darunter und findet es höchst enttäuschend, daß „Gott" und „Jesus" nicht ebenso erlebbar sind wie Abenteuer, Freund-

[13] Siehe z. B. G. Ries, Die Erweiterung und Vertiefung des Erlebens im Jugendalter untersucht anhand eines sprachfreien Filmes, in: Psychologische Forschung 26 (1960) 91–113.

schaft, Liebe, Sexualität, Tanz, Sport. Wenn sie das Problem erörtern, warum Gott unsichtbar sei[14], ist das nur ein rationalisierter Ausdruck für die Erwartung, daß Gott eigentlich massiv erlebbar und nicht so abstrakt und unwirklich sein sollte.

P. Delooz hat über 1000 Oberstufenschüler aus belgischen Kollegien, also 16- bis 18jährige, nach den Ursachen und Gründen ihrer Glaubenszweifel gefragt. Eine starke Gruppe, nämlich 29 %, sehen die Ursache in dem Gefühl, der Glaube sei etwas „Irreales". Auch andere Umfragen legen die Vermutung nahe, die Glaubenszweifel, die gerade zwischen 14 und 16 ihren Höhepunkt erreichen, seien vor allem affektiv bedingt und eher eine allgemeine Verunsicherung als eine intellektuelle Schwierigkeit mit einem bestimmten Glaubenssatz. Nach einer Untersuchung von A. Smet betreffen die Zweifel zu 44 % die Existenz Gottes überhaupt, zu 27 % die Kirche im allgemeinen und nur zu 15 % bestimmte Glaubenssätze.

So hungrig und verzerrend diese Erlebnisfähigkeit wirken kann, sie birgt, wenn sie richtig verarbeitet wird, auch eine große Chance für die menschlich-religiöse Entwicklung des Menschen. Die methodisch sehr sorgfältig durchgeführte Untersuchung von J.-P. Deconchy an über 4000 katholischen Schülern zwischen 8 und 16 Jahren hat gezeigt, daß der Jugendliche ab 14 Jahren in stärkerem Maß das Wort „Gott" mit Vorstellungen wie „Zuflucht", „Trost", „Stütze", „wirklicher Vater", „einzige Hoffnung", „mitfühlend", „Verständnis", „schützt", „stärkt", assoziiert[15].

Die Religiosität, die in dieser Phase beginnt, ist also einerseits stark von den neuen Bedürfnissen nach mitmenschlicher Nähe geprägt und in Gefahr, Gott nur noch subjektivistisch als „innere Resonanz" und Funktion der seelischen Bedürfnisse wahrzunehmen. Andererseits erwacht in dieser Phase aber auch eine ganz *neue Fähigkeit zu verinnerlichten Beziehungen* (zu den Mitmenschen wie zu Gott und Jesus). Diese sehr bedürfnisbezogene, häufig sogar kompensatorische Phase ist also gleichzeitig auch Voraussetzung für eine *Verinnerlichung* des Bezugs zur Transzendenz und zu Jesus und für die Verwurzelung dieses Bezugs im emotionalen Kernbereich der werdenden Persönlichkeit. Wird der Transzendenzbezug richtig verinnerlicht, so ermöglicht er eine innere Weitung und Ich-Stärkung. Jede personal ausgerichtete Tiefenpsychologie, ob sie sich nun von C. G. Jung, V. E. Frankl, J. Herzog-Dürck oder dem späten L. Szondi ableitet, wird bestätigen, daß durch eine solche Verinnerlichung eine neue Selbstintegration, Selbstbestimmung, also Freiheit grundgelegt wird. „Der Glaube ist eine Bedingung der Integration nach innen und nach außen."[16]

[14] Eine 16jährige Schülerin: „Ich möchte gern an Gott glauben, aber ich bringe es nicht richtig fertig. Mir kommen immer Zweifel, ich glaube deshalb, weil ich Gott nicht sehen kann" (Th. Thun, Die religiöse Entscheidung der Jugend, Stuttgart 1963, 23).

[15] Vgl. J.-P. Deconchy, Structure génétique de l'idée de Dieu chez des catholiques français, garçons et filles de 8 à 16 ans (Brüssel 1967) und seinen (nicht gezeichneten) Beitrag in: Cl. Allaer u. a., L'adolescence (Paris 1969) 439–452. Siehe auch B. Grom, Der Mensch und der dreifaltige Gott (München 1970) 87–90.

[16] L. Szondi, Ich-Analyse (Bern, Stuttgart 1956) 522.

Nun birgt aber dieser Weg zur Verinnerlichung und transzendierenden Selbstintegration seine eigenen Gefahren, ja er ist sozusagen gerade die gelungene Überwindung spezifischer Gefahren. Der Jugendliche kann sich in dieser narzißtischen Periode so sehr auf seine *affektiven Bedürfnisse konzentrieren,* daß er sein Ich nicht dem transzendenten Du Gottes öffnen, sich nicht „dezentrieren" und so frei und dialogfähig werden kann, sondern das Göttliche zu einer bloßen Quelle der Selbstbestätigung, Selbstverzückung und des innerseelischen Ausgleichs macht. Gott ist dann nicht nur „mein Gott", sondern nur noch „mein Gott", d. h. „eine Summe von Energie und von Stärkung in schweren Stunden", „ein Orientierungspunkt im Sturm, ein Führer auf den Höhen, die Zuflucht, wenn ich verloren bin"[17]. Sein Bedürfnis nach Verstanden- und Ermutigtwerden fördert dann keine verinnerlichte Beziehung zur Wirklichkeit Gott, sondern diese Wirklichkeit wird auf diese Bedürfnisse reduziert. Gott oder Jesus wird dann leicht zu dem *Vertrauten und Freund,* der den Unverstandenen in allem versteht und den Einsamen tröstet, ihn aber nicht mehr korrigiert und aus seinen Träumereien zum Realismus und aus seiner schmollenden Isolierung zur Versöhnlichkeit drängt[18]. Gott und Jesus kann auch infolge der Idealisierungstendenz zum sublimierten, ins Absolute erhobenen *Ich- oder Fremd-Ideal* werden, zum Ganz-Reinen oder auch zum vitalen Erzeuger der Natur, zum starken Einsamen (bei Jungen) oder zum intimen Vertrauten (bei Mädchen)[19].

Eine andere Tendenz entspricht der gesteigerten Vitalitäts- und Naturerfahrung. Manche 15jährige erfahren beim Bad im Meer, beim Skilaufen im blendenden Schnee oder beim Gang durch eine Frühlingslandschaft eine derartige Faszination, daß sich ihr Ich fast aufzulösen und in die Natur einzutauchen scheint. In dieser *Faszination von einer All-Vitalität* und Sehnsucht nach unbegrenzter *Partizipation* werden die kosmobiologische Welt und ihr transzendenter Ursprung kaum voneinander unterschieden, sondern wie bei den Primitivvölkern als „konsubstantielle Einheit" (Lévy-Bruhl) erlebt. Kein Wunder, daß die Sprache, in der sie ihre religiöse Erfahrung ausdrücken, „äußerst verschwommen, aber anregend und bildhaft, gebildet aus Archetypen, Träumereien, Poesie, seelischen Aufschwüngen, Gebärden und Haltungen" (Babin 225) ist, daß ihre Gottesvorstellung biologisch-vitale, pantheistische Züge annimmt und mehr Projektion menschlichen Lebens- und Erlebnisdrangs („ozeanisches Erlebnis") als personale (auch ethisch verpflichtende) Begegnung und Gemeinschaft ist[20].

Es hängt zum großen Teil von der Art und Wirksamkeit des jeweiligen religionspädagogischen Felds ab, ob die eben angedeuteten affektiven Bedürfnisse und Tendenzen beherrschend und damit verzerrend werden oder ob die kognitive Komponente, die ver-

[17] Zwei 16jährige bei einer Umfrage von P. Babin (Dieu et l'adolescent, Lyon 1963, 83).

[18] Wie schwer sich 13- bis 17jährige, die andererseits den Heroismus Jesu und seine Liebe zu den Sündern begeistert bewundern, mit dem Gebot der Feindesliebe tun, zeigt beispielsweise die Untersuchung bei A. Vergote, Religionspsychologie (Olten, Freiburg 1970) 378 f.

[19] Vgl. P. Babin, Dieu et l'adolescent, 228–238; J.-P. Deconchy, Structure génétique, 185.

[20] Siehe B. Grom, Der Mensch und der dreifaltige Gott, 56; 75–79; 87.

nünftig-kritische Einsicht, führend bleibt und die affektiven Tendenzen reinigt, indem sie den echt metaphysischen Bedürfnissen der Seele (dem Suchen nach einem letzten Sinn und einer transzendent-personalen Geborgenheit) den Vorzug gibt. Wenn man den Jugendlichen nimmt, wie er ist, und seine affektiven Bedürfnisse nicht einfach verleugnen will, dann muß man irgendwo versuchen, ihn bei diesen Bedürfnissen anzusprechen — nicht um sie einfach zu nähren und zu verstärken, sondern um sie *kritisch und konstruktiv zu verarbeiten,* um diese Bedürfnisse einerseits als „Einstieg" und „Zugang" zu nutzen, sie andererseits aber auch *weiterzuführen.*

Persönliche „Lebensphilosophie" oder „Marginalreligiosität" bei den 16- bis 20jährigen

In der Periode zwischen 16 und 20 kann man gewöhnlich mit einer größeren Nüchternheit rechnen. Hier steht nun bereits der Aufbau einer persönlichen *„Lebensphilosophie"* (G. W. Allport) im Vordergrund, auch wenn dieser Prozeß erst gegen 25 abgeschlossen wird. Ähnlich wie Erikson zeigt auch G. W. Allport aus seiner persönlichkeitspsychologischen Sicht, daß der Jugendliche und junge Erwachsene, um reif zu werden, eine umfassende Lebenssicht suchen muß, damit sein Leben nicht zusammenhanglos und ziellos wird, sondern die Interessen, das Wissen und die Erfahrungen eines sich erweiternden Selbst zu einer in die Zukunft gerichteten Einheit integrieren kann [21]. Unter den verschiedenen Erkenntnissen (und Werten) wählt der junge Mensch eine aus, um sie zur *Leitidee* seiner Persönlichkeit zu machen. Diese Integration kann auch ohne Religion erreicht werden, dadurch, daß ein ästhetisches (z. B. schöner Lebensstil), ethisch-humanitäres (Einsatz für soziale Gerechtigkeit) oder philosophisches (Leben im Dienst der Wahrheit oder Wissenschaft) Motiv zum Höchstwert und zur Leitidee erwählt wird. Doch sind nach Allport religiöse Wahrheiten eigentlich mehr als andere geeignet, alles integrierende Leitidee und Höchstwert der Persönlichkeit zu werden [22] und so ihre Freiheit und Aktivität zu stimulieren.

Wird die Religiosität nicht umfassende Leitidee im Steuerungskern der Persönlichkeit, integriert sie nicht mehr und mehr alle ihre Interessenbereiche, dann wird sie — wie A. D. Woodruff und V. V. French gezeigt haben [23] – ein starres Stück Über-Ich und ein aus Riten und kindlichen Glaubensvorstellungen bestehendes *Randphänomen,* das das übrige Verhalten und Denken nicht mehr formt und auch nicht mehr mit ihm wächst. G. Milanesi sieht in der häufigen Entwicklung zu einer solchen *„Marginalreligiosität"*

[21] G. W. Allport, The Individual and his Religion, 59–83; ähnlich auch C. Rogers (On Becoming a Person) and H. Thomae (Der Mensch in der Entscheidung).

[22] „Die Religion ist das Suchen nach einem Wert, der allen Dingen zugrunde liegt; als solche ist sie die umfassendste aller möglichen Weltanschauungen" (Persönlichkeit, Meisenheim 1959, 227). „Ein (humanitäres) Anliegen mag uns in Anspruch nehmen, aber es umfaßt selten den ganzen Horizont eines reifen Menschen. Es werden Räume übriggelassen, die allein Religion absorbieren kann" (The Individual and his Religion, 78).

[23] Siehe H. Carrier, Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse (Rom 1966) 134–138.

„die primären Wurzeln des Atheismus von Jugendlichen"[24]. H. S. Tuttle meint, ein wichtiger Grund für eine solche Entwicklung liege darin, daß die religiöse Unterweisung nicht in das sich aufbauende Wertsystem aufgenommen wird, sei es, weil in diesem Alter keine intensive Unterweisung mehr möglich war, sei es, weil diese Unterweisung zu abstrakt-doktrinär erteilt wurde[25].

Entwicklungsbezogene Aufgaben der Religionspädagogik

Welche didaktischen und inhaltlichen Erfordernisse ergeben sich aus diesen (sehr lückenhaften) Beobachtungen? Welche Aufgaben stellen sich einer Religionspädagogik, die der menschlich-religiösen Entwicklung der Jugendlichen dienen will?

Zunächst eine grundlegende Bemerkung zur Didaktik: Wenn wir die erwähnte Kluft zwischen dem akademisch gebildeten und arbeitenden Religionspädagogen und den suchenden Jugendlichen überwinden und beide zu einer produktiven Arbeitsgruppe mit dem Globalziel „weltanschauliche Orientierung und Interpretation"[26] zusammenführen wollen, genügt es nicht, die Wissensvermittlung der klassischen Universität mit ihrer Einweg-Kommunikation und ihrem vorgegebenen Stoffkanon auf die Schule (oder den Bildungsabend) zu übertragen. Vielmehr müssen wir uns weiter bemühen, Kommunikationsformen zu entwickeln, durch die das Suchen der Jugendlichen voll aktiviert und durch die Hilfe des erwachsenen Religionspädagogen und entsprechender Lehrmittel wirksam gefördert wird. Diese Kommunikationsformen müssen — das ergibt sich aus dem persönlichkeitspsychologischen Ansatz — den Willen wecken und erhalten, der „Trägheit der Integration"[27] entgegenzuarbeiten und die Realitäten, denen der Jugendliche (und später der Erwachsene) begegnet, lebendig zu verarbeiten, so daß er nicht einfach auf kindliche Gewohnheiten zurückgreift, sondern offen *neue, wirklichkeitsgerechtere Interpretationen, Reaktionen und Daseinstechniken entwickelt,* d. h. *reift.*

Zu einer solchen „psychologischeren" Kommunikationsform gehört beispielsweise die Möglichkeit, daß das Arbeitsprogramm in einem Zusammenspiel von Schülerinteressen, Lehrervorschlägen und Stoffplanhinweisen von der jeweiligen Gruppe oder Klasse *demokratisch bestimmt* wird[28]. Dazu gehört ferner die Möglichkeit, daß auch

[24] G. Milanesi, L'athéisme des jeunes, in: J. Girardi – J.-F. Six, Des chrétiens interrogent l'athéisme (Paris 1967) Tome I, vol. 1, 293–369.

[25] H. S. Tuttle, Aims of courses in religion, in : Journal of Social Psychology 31 (1950) 305–309.

[26] Im Sinn von E. H. Erikson, J. Herzog-Dürck, G. W. Allport u. a.

[27] „Im Vorgang der Integration scheint es eine Trägheit zu geben; wenige konventionelle Gewohnheiten, einige Fossilien von angestammten politisch-ökonomischen Glaubenssätzen, eine Handvoll Aberglauben, ein Wortschatz von Klischees, eine einfache Weltanschauung – das reicht für die meisten Menschen aus" (G. W. Allport, Persönlichkeit, 145). „Vermutlich finden wir in keinem Bereich der Persönlichkeit so viele Kindheitsreste wie bei den religiösen Einstellungen Erwachsener" (G. W. Allport, The Individual and his Religion, 59).

[28] Vgl. dazu ausführlicher: B. Grom, Methodisch-didaktische Impulse für die religionspädagogische Praxis (Freiburg 1972) 35–38.

Verfahren verwandt werden, die nicht nur eine allgemeine wissens- und problemorientierte Reflexion (etwa: was sagt das Johannesevangelium oder die heutige Theologie zum Sinn der Eucharistie?), sondern auch einen *persönlich-existentiellen, erfahrungs- und haltungsorientierten Gedankenaustausch* (etwa: was könnte Eucharistie für uns hier bedeuten?) fördern, soweit die jeweilige Lerngruppe eben dazu bereit ist. Im allgemeinen war sich die religionspädagogische Literatur, auch dort, wo sie gruppenpädagogisch interessiert war, dieses Unterschieds in den Zielrichtungen religiöser Kommunikation viel zuwenig bewußt und hat auch die entsprechenden Verfahren, etwa nichtdirektive Anfangsphasen, den Fragebogen nach dem Modell von P. Imberdis, Collagen, das Auswählen von Photos, die Herstellung von Ton-Bild und Hörspiel, die Arbeit mit Anspieler-Kurzfilmen und das Rollenspiel noch nicht konsequent genug eingesetzt[29].

Wie sollen infantile Vorstellungen und Einstellungen abgebaut, eine neue Weltinterpretation und eine neue Identität aufgebaut, drohende Fehlhaltungen korrigiert und persönliche Erfahrungen mit dem Glauben geklärt werden, wenn keinerlei *Hilfen zur besseren Selbstwahrnehmung und zur Objektivierung der tatsächlichen Einstellungen und Erfahrungen* geboten werden, sondern nur rational, auf der Ebene der intellektuellen Begründung für ein möglicherweise ganz anders motiviertes Verhalten gesprochen wird oder nur allgemein-theologische Einsichten gewonnen werden? Wie soll eine der *Sprache und Sensibilität* einer neuen Generation entsprechende weltanschauliche Orientierung gefördert werden, wenn man nicht mit allen Mitteln versucht, die Jugendlichen kreativer und partizipativer zu machen?

Inhaltlich-thematische Aufgaben

Bei den 12- bis 16jährigen, wo man noch keine umfassende Weltanschauung erarbeiten kann, muß weltanschauliche Orientierung in *einzelnen Schwerpunkten* versucht werden. Zunächst sollte man einmal *Einsicht in die eigene Lage*, in den Umbruch zwischen Kindheits- und Erwachsenenidentität vermitteln. Durch Fallbeispiele oder ausgewählte Kapitel der Entwicklungspsychologie[30] könnten die Hauptaufgaben und Wege der Selbstfindung bewußtgemacht werden. Eine solche Einsicht in die eigene Lage macht möglicherweise den Weg frei für einen freieren Ich-Entwurf, wobei festgefahrene Denkgewohnheiten aufgebrochen und *neue Fragestellungen und Interessen* — auch reli-

[29] Siehe dazu die Ausführungen in B. Grom, Methodisch-didaktische Impulse, 21–27; 38–45, 46–64; 137–153.

[30] In den bayerischen Realschulen für Mädchen hat man z. B. festgestellt, daß das Fach „Erziehungskunde" auf ebenso indirekte wie wirksame Weise die Problematik der eigenen Lebensgeschichte und der augenblicklichen psychosozialen Lage bewußt machen kann. Ein sehr interessantes Modell für den Religionsunterricht über diese Thematik enthält die dreibändige kanadische Publikation „Un sens au voyage" (Montréal 1968 ff.). Siehe auch K. Petzold, Gehorsam und Mündigkeit in der Familie (Reihe RPP, München 1972).

giöse – möglich werden[31]. Eine solche Einsicht kann auch dadurch helfend wirken, daß sie die Notwendigkeit einer *Ablösung von den Autoritäten und dem Weltbild der Kindheit* aufzeigt und den „Willen zur Unabhängigkeit" anerkennt, ihn dadurch entkrampft und ihm auch die Mittel zum selbständigen Urteilen und Handeln erschließt. So könnte auch das Ringen um ein reiferes Weltbild aus der Verflechtung mit der Opposition gegen die Autorität der Eltern herausgelöst und zu einer Quelle des Interesses an religiöser Reflexion gemacht werden. Die Erfahrung einzelner Religionslehrer zeigt auch, daß es sehr gut aufgenommen wird, wenn man durch entsprechende Informationen und Aussprachen einerseits bei den Schülern für ein Verständnis der religiösen Auffassungen der Eltern und andererseits bei den Eltern für Einsicht in die eigene religiöse Sensibilität und Sprache der Jugendlichen wirbt.

Um reifere religiöse Einsichten aufzubauen, die nicht mehr von entmündigenden Autoritäten abhängen und den jugendlichen Intellektualismus und Rationalismus nicht hoffnungslos vor den Kopf stoßen, sollte man einzelne Fragen philosophisch-theologischen Selbstverständnisses so exemplarisch behandeln, daß dadurch auch der *Zusammenhang zwischen Denken und Glauben* in der theologischen Reflexion durchsichtig gemacht werden kann. Auch wenn man noch keine theologische Methodenlehre oder eine umfassende Systematik entwickeln kann, sollte man doch bei *einzelnen Themen* zeigen, wieweit die Vernunft reicht und wo sie vernünftigerweise auf eine geschichtliche Offenbarung hören muß und wie dieses Hören sie nicht entmündigt, sondern zu ihrem letzten Ziel führt. So könnte an Einzelbeispielen erfahrbar werden, was P. Tillich die „Methode der Korrelation" genannt hat. So würde auch erfahren, daß sich theologisch reflektierender Glaube mit dem aufklärerischen Elan des Jugendlichen eigentlich solidarisiert, aber bis zu Ende fragt, bis über die Grenzen der eigenen Vernunft hinaus. Auf jeden Fall muß schon früh in allem theologischen Denken eine *implizite Fundamentaltheologie* getrieben werden.

Man kann sich in dieser Phase der ersten selbständigen Denkversuche nicht *offen und geduldig genug den oft wirren und irren Fragen und Mißverständnissen* stellen, die die Jugendlichen vorbringen (sollen). Sie brauchen einfach diese helfende Kleinarbeit, um ein neues, tragfähiges Weltbild aufbauen zu können. Wir können die Mühe, die ein solcher Aufbau kostet, kaum überschätzen. Auch bei guter religiöser Unterweisung in der Grundschulzeit ist der Aufbau eines erwachsenen Glaubenssystems vermutlich fast so schwierig wie das Erlernen einer Sprache. Das könnte nach Goldman[32] ein Grund sein, weshalb die intellektuell schwächer Begabten mit 13 Jahren oft eine starke Antipathie gegen das Religiöse entwickeln. Fliehen sie nicht vor den intellektuellen Schwierigkeiten in eine indifferente oder negative Einstellung? Das Problem, wie wörtlich die Bibel auszulegen sei, was ihre Grundworte eigentlich bedeuten oder wie sich die Schöpfungs- und Wunderberichte mit dem modernen physikalischen Weltbild vereinbaren lassen — das alles kann ohne geduldige Hilfe nicht durchgedacht werden.

[31] Vgl. als Illustration den Erfahrungsbericht in B. Grom, Methodisch-didaktische Impulse, 31 f.
[32] R. Goldman, Religious Thinking from Childhood to Adolescence, 241.

Um auf die Frage nach der Legitimation der Kirchen, ja religiöser Institutionen überhaupt eingehen zu können, muß auch so etwas wie eine *Gegenwarts- und Gemeinschaftskunde der religiösen Institutionen* vermittelt werden. Die Jugendlichen brauchen einen nüchternen Überblick über die Tätigkeit der Kirchen in der heutigen Gesellschaft und in internationalen Belangen (Entwicklung, Frieden, Rassenintegration, Katastrophenhilfe) sowie über die Mitverantwortung ihrer Mitglieder im Pfarrgemeinderat und ähnlichen Gremien oder in Verbänden. Ohne solche Information ist eine realistische Orientierung und Kritik nicht möglich; denn die Kirchen werden (wie „die" Gesellschaft, die Bundeswehr und dergleichen) bei Jugendlichen leicht zu hypostasierten Abstraktionen, in die man fast psychomoralisch die Ursachen allen möglichen Unbehagens projiziert.

Etwa nach 16 sollte man auch auf die Neigung zum *Psychologismus* und zur *Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Erkennens* eingehen. Es wäre der Mühe der fähigsten Projektgruppen wert, Unterrichtsmodelle zu erarbeiten, die überzeugend dartun, wie die religiösen Erlebnisse trotz aller möglichen Abhängigkeiten von psychischen Bedürfnissen beim seelisch Gesunden in der Erfahrung einer metapsychischen Wirklichkeit wurzeln. Sie müßten ferner zeigen, wie sich mathematisch-naturwissenschaftliches und philosophisch-theologisches Erkennen unterscheiden und wie es für die Existenz eines absoluten Sinnes und Grundes einen durchaus vernünftigen Aufweis, aber grundsätzlich keine naturwissenschaftliche Stringenz gibt, weil der „Gegenstand" dieser Erkenntnis (die doch die relevantere ist) übergegenständlich, transzendent-personal ist.

Ist das grundgelegt, so könnte man auch — im schulischen Rahmen mehr informierend als einübend und möglicherweise im freien Kursunterricht — über Wesen und Wege der *Meditation* informieren[33]. Viele Jugendliche, die heute Zen oder Yoga üben, werfen ihrem Religionsunterricht vor, daß er nur gelehrt über Gott geredet, aber nie Wege der meditativen Erfahrung erwähnt hat.

Hilfen im affektiven Bereich

Wie kann die Religionspädagogik dem Jugendlichen helfen, seine affektiven Bedürfnisse kritisch und konstruktiv zu verarbeiten? Zu den konstruktiven Aufgaben: Sollten wir uns nicht *mehr* getrauen, die Jugendlichen auch *emotional anzusprechen*, wenn nur gewährleistet ist, daß nicht sensationalistisch Oberflächengefühle angeheizt werden, sondern der emotionale Kernbereich berührt wird, der Gemüt und Gewissen umfaßt? Man kann auf durchaus diskrete, dem in der Schule gebotenen Pluralismus keineswegs abträgliche Weise deutlich machen, was Wirklichkeiten wie „Gott", „Brüderlichkeit", „Menschwerdung", „Eucharistie" für die existentielle Aufmerksamkeit, für die Mit-

[33] Vgl. H. Gaus – A. Schlereth, Meditation (Arbeitstexte und Lehrerkommentar) Reihe „Alternativen" (München 1971).

schwingungsfähigkeit, für das Suchen nach einem letzten Sinn, für die Bereitschaft zur Verantwortung, zu dankbarer und weiterschenkender Liebe, zu Ehrfurcht vor dem Absoluten, für das Eigenwertstreben und die geistige Leidenschaft eines Menschen bedeuten können. Besser als theoretische Erörterungen eignet sich für diese Aufgabe das *Zeugnis* menschlich überzeugender Zeitgenossen oder großer Gestalten der Geschichte[34].

In den letzten Jahren wurden unter den Stichworten „Unterricht über Lebensfragen", „problemorientierter Religionsunterricht" u. ä. Modelle mit einem beachtlichen Kontakt mit dem Leben der Jugendlichen vorgelegt. Oft sind diese Modelle aber aus der Reaktion gegen eine verschwommene Erbaulichkeit und aus einem einseitig verstandenen Realismus heraus auf eine unmenschliche Weise faktenbesessen und gemütsfremd. Sollte man hier neben einer mehr intellektuell-klärenden nicht auch eine *sensibilisierende Intention* zum Zug kommen lassen[35]? Eine Intention, die ein Stück „Affekterziehung" (S. B. Robinsohn) anzielt? Gerade die deutschsprachige Religionspädagogik müßte sich noch viel einfühlender und thematischer darum bemühen, auf die großen *Faszinationen und Ängste* der Jugendlichen einzugehen und sie auch in jenen Grundsituationen anzusprechen, an denen sie nach der Erfahrung der Psychotherapie transzendierend reifen oder aber verkümmern[36]. Dazu wäre allerdings auch erforderlich, daß unsere religionspädagogische Forschung mit psychologischen Methoden die *„Daseinstechniken"* und *„Daseinsthemen"* (Ph. Lersch/H. Thomae) der verschiedenen Altersgruppen und soziokulturellen Gruppen erforscht.

Die Jugendlichen emotional ansprechen müßte auch heißen, daß man ihnen zeigt, wie ihre spontanen Erwartungen an das Leben in der Gemeinschaft mit Gott von der Offenbarung korrigiert und damit übererfüllt werden. In diesem Sinn hat beispielsweise C. Jézierski untersucht, wie 15- bis 18jährige Mädchen einen Zugang zur Eucharistie finden können, und dann Unterrichtsentwürfe zu diesem Thema skizziert, die von der Sehnsucht nach Geborgenheit und Bestand, nach Leben in Fülle und nach Gemeinschaft ausgehen[37].

Zu den kritischen Aufgaben: Müßte es nicht als ein wichtiges Lernziel betrachtet werden, daß Jugendliche — wenigstens nach 16 — folgende *Bewußtseinszustände und Grundeinstellungen* so gründlich kennen, daß sie entsprechende Erfahrungen bei sich und bei andern beurteilen können: präreligiöse (u. U. auch dämonische) Faszination, religiöse „Ergriffenheit in der Tiefe" (P. Tillich), Ekstase, Trance, Mystik, Rausch (Orgie), psychedelische Euphorie, Magie, Schwärmerei, Wahn, Fanatismus? Es gibt gegen-

[34] Wie so dem reifenden Jugendlichen Identifikationsimpulse vermittelt und religiöse Inhalte personalisiert und entintellektualisiert werden können, zeigen die Beispiele und Analysen bei B. Grom, Methodisch-didaktische Impulse, 161–208.

[35] Siehe dazu B. Grom, a. a. O. 128 f.; 132.

[36] Etwa im Sinn von K. Jaspers' „Grenzsituationen" oder J. Herzog-Dürcks „Grundbedingungen" (Zeit, Tod, Schuld, Geschlecht).

[37] C. Jézierski, L'Eucharistie dans la vie des jeunes. Description de leur expérience et orientations catéchétique (Paris 1966).

wärtig keine religionspädagogische Publikation, die diese für die kritische Selbstorientierung des Jugendlichen so wichtigen Informationen bereitstellt.

Ebenso wichtig wäre die Unterscheidung zwischen psychischen (tabuhaften, narzißtisch bedingten, überichhaften oder depressiven) Schuldgefühlen und ethisch-religiösem, rational begründetem Schuldbewußtsein, damit die innere Aufmerksamkeit auf das Ziel einer echten Reifung gelenkt und nicht von psychischen Belastungen blockiert wird[38].

Irgendwie muß die Religionspädagogik auch jenen oben angedeuteten Verzerrungstendenzen begegnen, die sich aus übermächtigen affektiven Bedürfnissen ergeben können. Wenigstens muß man die theologischen Aussagen *psychologisch so verdeutlichen,* daß die massivsten Mißdeutungen bei psychisch belasteten Schülern abgewehrt und so eine „tendenziöse Apperzeption" (A. Adler) und eine Verstärkung vorhandener Fehleinstellungen vermieden werden. Dazu genügen die heute geläufigen religionskritischen Zitate von Feuerbach, Marx und Freud allerdings nicht.

Bezugssystem, persönliche „Lebensphilosophie", Leitidee

Bei den 16- bis 20jährigen kann man zwar noch lange keine hochschulreife Systematik bieten, sollte aber doch gezielt Hilfen zu einer ersten umfassenden Synthese bereitstellen, zu einem *Bezugssystem,* das eine Einordnung aller Erfahrungen, Fakten, Werte und Ziele ermöglicht und es erlaubt, die persönliche „Vision" und „Leitidee" zu entwickeln[39].

Solche Hilfen zum Aufbau der persönlichen Lebensphilosophie müssen vielfältig sein. Es darf vor allem nicht zu jener Blockierung kommen, die J. P. Sartre einmal so beschrieb: „Die offizielle Lehre nahm mir die Lust, meinen eigenen Glauben zu suchen." Die religionspädagogische Arbeit sollte von der Anregung ausgehen, jeder möge für sich das *persönliche Credo mit dem persönlichen Stichwort* suchen (auch wenn er es niemandem zeigt, sondern nur seinem Tagebuch anvertraut). Dieses persönliche Credo müßte sich einerseits aus der „Einsicht in die eigene Lage" und andererseits aus der Konfrontation dieser Lage mit dem Lebensentwurf des Evangeliums ergeben. Was ein persönliches Credo und eine eigene Lebensphilosophie bedeutet, könnte beispielsweise aus Biographien, aus Tagebuchnotizen von Jugendlichen oder aus neuen Formulierungen des Glaubensbekenntnisses gezeigt werden[40].

[38] Vgl. A. Vergote, Religionspsychologie, 250–255; G. van Driessche, La confession des adolescents, in: Cahiers de psychologie religieuse Bd. 4 (Brüssel 1967) 173–198.

[39] Um ein solches Bezugssystem auf einigermaßen zuverlässige Grundlagen zu stellen, müßten zuerst einmal die für ein philosophisch-theologisches Selbstverständis nötigen Informationen über Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorien geboten werden. Bei den meisten Primanern beschränkt sich das für eine psychologische Theorie vom Menschen nötige Grundwissen auf einige halbverstandene Schlagworte einer einzigen tiefenpsychologischen Schule. Wer soll und kann diese Lücken füllen? Ein eigener Psychologieunterricht, ein entsprechender Philosophieunterricht oder der (nicht gerade stoffarme) Religionsunterricht?

[40] Siehe auch R. Bleistein, Kurzformel des Glaubens, Bd. 1 (Würzburg 1971) 163–173.

Auf diesem Hintergrund könnte man dann große weltanschauliche Synthesen besprechen, etwa die Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute oder — persönlicher — das Weltbild Teilhard de Chardins. Man sollte auch Unterrichtsmodelle erstellen, die durch überzeugende Werkanalysen und biographische Dokumente zeigen, wie sich „große Weltbilder" im Medium moderner Kunst ausdrücken. Etwa das Daseinsverständnis der Nelly Sachs [41] oder das eines Max Beckmann [42], Salvador Dali [43] oder der großen Orphiker des 20. Jahrhunderts: Robert Delaunay, August Macke, Lyonel Feininger und – auf chassidischem Hintergrund – Marc Chagall [44].

Man sagt, wir würden von einer Informationsflut überschwemmt. An Informationen im Hinblick auf ein umfassendes Bezugs- und Interpretationssystem sind wir aber — von marxistischen Ideologien einmal abgesehen — äußerst arm. Viele Schüler und Studenten müssen ihre Lebensphilosophie mit Nietzsche-, Marx- oder Leary-Zitaten zusammenbauen, weil ihnen zuwenig verständliche Alternativen geboten wurden. Es ist sicher eine der wichtigsten Aufgaben der Religionspädagogik, hier durch psychologischere Zugänge und breitere Information Abhilfe zu schaffen.

[41] Vgl. P. K. Kurz, „Fahrt ins Staublose". Die Lyrik der Nelly Sachs, in dieser Zschr. 178 (1966) 421–437; jetzt in: P. K. Kurz, Über moderne Literatur (Frankfurt 1967) 226 ff.

[42] Siehe H. Schade, Max Beckmann: „Gestaltung ist Erlösung", in dieser Zschr. 183 (1969) 231–242; jetzt in: H. Schade, Gestaltloses Christentum? (Aschaffenburg 1971) 83–100.

[43] Vgl. H. Schade, Salvador Dali – ein religiöser Maler der Triebstruktur, in dieser Zschr. 189 (1972) 177–192.

[44] Vgl. H. Schade, Die religiöse Welt des Marc Chagall, in dieser Zschr. 164 (1958) 410–426.

UMSCHAU

Niemand außer Jesus allein (Mk 9, 8)

Zu neuen Jesusbüchern

Anläßlich einer vor wenigen Monaten durchgeführten Umfrage über den Zustand der römisch-katholischen Kirche warnte Heinrich Schlier vor einer „beginnenden Überwältigung der Kirche durch den Zeitgeist" und der „Reduktion wesentlicher Elemente des kirchlichen Glaubens". In diesem Zusammenhang nannte er vor allem „die offenbare Scheu, von Jesus Christus zu sprechen, und die Vorliebe, nur Jesus zu sagen", und fuhr dann fort: „Das ist leider mehr als eine Mode. Dahinter steht nicht weniger als die Kapitulation des Glaubensurteils vor der ‚historischen' ‚Wissenschaft', die natürlich gemäß ihren Prinzipien nur einen ‚Jesus' auffindet" (Wort und Wahrheit 27 [1972] 204 f.). Diese Sätze des verdienten Altmeisters neutestamentlicher Theologie und Wissenschaft geben einer Sorge Ausdruck, von der sich heute viele Gläubige jedweden Standes und Ranges befallen fühlen. Es ist die Furcht vor einem neuen „Liberalismus" in Kirche und Theologie, vor jener Geisteshaltung also, die – wie Arthur Koestler einmal gesagt hat – nur an das glaubt, was sie selber wissenschaftlich beweisen kann.

Auf die Jesusfrage angewandt, würde dies bedeuten, daß der „Glaube" sich nur an die historisch verifizierbaren Züge des Lebens und der Persönlichkeit Jesu hält, die gläubige Interpretation der nachösterlichen Zeit aber ablehnt. Damit wären in der Tat „wesentliche Elemente des kirchlichen Glaubens" wie Auferstehung, Himmelfahrt, Geistsendung, Sakramente, Hierarchie und Parusie – kurz: die Kirche selbst in Frage gestellt. Jüdische Theologen und Schriftsteller, die das Gespräch mit dem Christentum pflegen, bringen die Alternative oft auf die noch einfachere Formel: Jesus? Ja! – Christus? Nein!

Manche Publikationen und Äußerungen der letzten Jahre scheinen wirklich den Eindruck zu erwecken, als stände die Kirche samt ihrer Theologie vor einem totalen Kahlschlag und als solle nur einer von diesem „Sacco di Roma" verschont bleiben: Jesus selbst! Aber was für ein Jesus?, müssen wir gleich fragen. Ein anspruchsloser galiläischer Wanderlehrer? Ein Vorbild reiner Mitmenschlichkeit? Ein Sozialrevolutionär? Das Idol einer neuen ekstatischen Frömmigkeit? Oder doch ein Mensch, der uns Gottes Wesen und Willen auf eine unerhörte, endgültige Weise ausgelegt und nahegebracht hat?

Angesichts dieser radikalen Tendenzen ist es nur zu verständlich, daß sich viele Gläubige verschreckt auf die bewährten Positionen des überlieferten Christusglaubens zurückziehen. Dort, so meint man, sei jene unerschütterliche Sicherheit und übernatürliche Klarheit zu finden, die durch Mode- und Zeitströmungen nicht berührt werden könnten. Besonders ältere Menschen, deren Frömmigkeit durch die liturgische Bewegung der zwanziger Jahre, durch den Kirchenkampf im Dritten Reich, durch Krieg und Notzeiten geprägt wurde, möchten sich ihr kerygmatisch stilisiertes Christusbild nicht nehmen lassen. Bedauerlicherweise vergessen aber manche Vertreter dieser Generation, die heute in der Kirche und im öffentlichen Leben einflußreiche Posten bekleiden, daß auch sie einmal ihr Christusverständnis nicht einfach übernommen, sondern sich gegen zahlreiche erstarrte Konventionen erkämpft haben.

Nun wird man vielleicht einwenden, damals sei es doch nur um Nuancen und Äußerlichkeiten gegangen, heute dagegen stehe die Substanz des Glaubens auf dem Spiel. Das soll

gar nicht bestritten werden; wichtig ist uns aber die Tatsache, daß jeder lebendige Glaube der Auseinandersetzung mit der jeweiligen Umwelt bedarf. Ein bloßer Rückzug auf ehemals sehr zeitgemäße und wirkkräftige Vorstellungen genügt darum nicht, und wir müssen versuchen, die möglicherweise positiven und zukunftsweisenden Seiten der heutigen Jesus-Diskussion zu sehen.

Seit bald zweihundert Jahren ist die Wissenschaft unterwegs, um nach dem „historischen" Jesus zu suchen. Diese sogenannte Leben-Jesu-Forschung hat trotz unzähliger Irrwege und Fehlurteile zu beachtlichen Ergebnissen geführt[1]. Ihr wichtigstes Resultat ist freilich die negative Feststellung, daß die vorhandenen Quellen des christlichen und außerchristlichen Schrifttums keine ausreichende Möglichkeit zur Rekonstruktion einer Biographie Jesu bieten. Als die Vertreter der formgeschichtlichen Schule (Rudolf Bultmann, Martin Dibelius, Karl-Ludwig Schmidt u. a.) nach dem ersten Weltkrieg diese Erkenntnis aussprachen und begründeten, schien die ganze Leben-Jesu-Forschung endgültig erledigt und für immer gescheitert zu sein. Jesus war, so hätte man triumphieren können, den Händen der ungläubigen, zweiflerischen Wissenschaft entrissen – der Glaube hatte ihn wieder! Aber um welchen Preis! Es war der senkrecht von oben einbrechende Glaube der dialektischen Theologie, und sein Gegenstand war allein der kerygmatische, der kirchlich gepredigte Christus.

Die katholische Theologie hat niemals daran gezweifelt, daß der Christus, den Dogma und Liturgie verkündigen, mit dem Jesus von Nazareth identisch ist, der einmal in Palästina gelebt hat. Sie hätte sich deshalb auch nie mit der agnostizistischen Lösung der Kerygma-Theologie Bultmanns und Barths abfinden können. In ihrem Glaubens- und Offenbarungsverständnis kam und kommt der Historizität, der historischen Tatsächlichkeit, ein anderer Stellenwert zu als in den meisten reformatorischen Systemen. Es lag deshalb ganz in der Linie ihres Denkens, wenn sich die neutestamentliche Wissenschaft seit Mitte der fünfziger Jahre wieder stärker mit der historischen Jesusfrage beschäftigte. Allerdings hatten die an der Diskussion maßgeblich beteiligten Bultmannschüler durchaus nicht die Absicht, der liberalen Leben-Jesu-Forschung ein unverdientes Comeback zu verschaffen. Auch sie waren der Meinung, „daß wir vom *Leben* und der *Persönlichkeit* Jesu so gut wie nichts wissen können"; aber sie nahmen ebenso ernst, was Bultmann einige Seiten weiter geschrieben hatte: „So wenig wir vom *Leben* und der *Persönlichkeit* wissen – von seiner *Verkündigung* wissen wir so viel, daß wir uns ein *zusammenhängendes Bild* machen können."[2] Im Unterschied zu der streng kerygmatischen Position ihres Meisters stellten sie jedoch die Frage, ob nicht wenigstens der Verkündigung des historischen Jesus eine – wie immer zu definierende – theologische Relevanz in Hinblick auf Glauben und Kirche zukomme. Dabei wurde bald offenkundig, daß man nicht so scharf, wie Bultmann es in der Auseinandersetzung mit der liberalen Jesustheologie getan hatte, zwischen „Verkündigung" und „Persönlichkeit" trennen kann. Die Lehre, das Werk eines Menschen sagen mehr über sein Wollen und seinen geistigen Standort aus als viele biographische Details. Das eigentliche, bis heute umstrittene Problem war aber dies: Läßt sich die Botschaft Jesu von seiner Person ablösen oder gehört sie (die Person) in das Evangelium hinein? Im ersteren Fall hätten wir es mit einem „Jesuanismus" zu tun, dessen Sachaussagen[3] grundsätzlich

[1] Einen ausgezeichnet informierenden Überblick bietet W. Trilling, Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung, in: Jesus von Nazareth (Mainz 1972) 187–211.

[2] R. Bultmann, Jesus (1926; München ^{4}1970) 10, 13 (Hervorhebung von mir).

[3] Der von W. Marxsen (Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem, Gütersloh ^{2}1965, 127 ff., 150) in die Osterdiskussion eingebrachte Begriff der „Sache Jesu" braucht nicht notwendig so verstanden zu werden, als könne man diese „Sache" hinreichend beschreiben und weiterverkündigen, ohne die Person Jesu miteinzubeziehen. Vgl. die ausgewogene Darstellung von R. Baumann, 2000 Jahre danach. Eine Bestandsaufnahme zur Sache Jesu. Stuttgart: Kath. Bibelwerk 1971. 227 S. Kart. 14,80.

nicht anders zu beurteilen wären als etwa der Platonismus Platos oder der Marxismus im Verhältnis zu Karl Marx. Gehört aber die Person Jesu in seine Botschaft hinein, dann muß es irgendeine Form von „Christologie" geben, dann behält die Frage: „Wer ist denn dieser?" (Mk 4, 41) für jede Generation ihre bedrängende Aktualität.

Es wundert darum nicht, daß sich die Jesusdiskussion in den letzten Jahren vornehmlich den Problemen der Christologie zugewandt hat. Besonders katholische Autoren haben in zahlreichen kleineren, mehr populärwissenschaftlich gehaltenen Publikationen versucht, zur Klärung der Begriffe beizutragen und den Glauben verunsichernde Vorurteile abzubauen[4]. Herrschte vor nicht allzu langer Zeit noch das apologetische Bemühen vor, die kirchliche Lehrentwicklung als die allein legitime und mögliche nachzuweisen, so geht es den Theologen jetzt darum, Verständnis für die notwendige Pluralität von Bekenntnis- und Lehrformeln zu wecken. So wird das Dogma nicht mehr als die einzig mögliche Artikulation des Glaubens, sondern als eine zwar richtige, aber unvermeidlich zeitbedingte und einseitige Sicht des Christusgeheimnisses verteidigt. Der Maßstab für eine solche, die Erkenntnis Christi vertiefende und den Glauben mehrende (nicht bloß bewahrende!) Kritik kann aber nur Jesus selbst sein, oder anders ausgedrückt, das Christuskerygma der Kirche muß sich immer wieder neu an dem Jesus orientieren, der vor zweitausend Jahren wirklich gelebt, gelehrt und gelitten hat. Diesen Grundsatz wird in seiner Allgemeinheit kein kirchlicher Theologe bestreiten; aber der Dissens beginnt sogleich bei der konkreten Beurteilung des Lebens und der Lehre Jesu. Wo sind hier die Ansatzpunkte für eine legitime, auch rational zu verantwortende Entwicklung des christologischen Bekenntnisses zu suchen? Darf man sich noch auf die außergewöhnlichen, übernatürlichen Umstände des Lebens Jesu (Jungfrauengeburt, himmlische Offenbarungen usw.) und die ihm selbst zugeschriebenen „Naturwunder" berufen? Läßt sich ein messianisches oder gar göttliches Selbstbewußtsein Jesu nachweisen? Welchen Stellenwert hat die Auferstehung, sowohl in historischer wie theologischer Hinsicht? Wie steht es vor allem mit der Verkündigung Jesu, ist an ihr, wie sehr viele gutgläubige Theologen meinen, nichts Besonderes dran und alles auch schon im Alten Testament, im nachbiblischen Judentum und bei hellenistischen Schriftstellern zu finden? Oder gründet sich der christologische Anspruch Jesu allein auf sein Wort, auf seine nur im Glauben anzunehmende Auslegung Gottes?

Das alles sind ungeheuer schwierige Fragen, die mit den Ergebnissen der historisch-kritischen Jesusforschung aufs engste zusammenhängen. Niemand sollte deshalb erwarten, in den oben zitierten Veröffentlichungen – und erst recht nicht in rein wissenschaftlichen Untersuchungen[5] – allseits anerkannte und bereits lehramtlich genehmigte Antworten zu erhalten. Wie auf vielen anderen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens müssen wir

[4] Aus der Fülle der Veröffentlichungen seien nur einige genannt, die sich durch wissenschaftliche Zuverlässigkeit und leicht verständliche Darstellungsweise auszeichnen: G. Dautzenberg, Christusdogma ohne Basis? Rückfragen an das Neue Testament (Essen 1971) 44 S.; G. Schneider, Die Frage nach Jesus. Christus-Aussagen des Neuen Testaments (Essen: Ludgerus 1971) 165 S. Kart. 12,80; G. Schneider, Anfragen an das Neue Testament (Essen: Ludgerus 1971) 168 S. Kart. 13,50; N. Scholl, Jesus – nur ein Mensch? (München: Kösel 1971) 116 S. Kart. 9,80; K.-H. Ohlig, Gott – eine Hoffnung. Theologische Meditationen (Düsseldorf 1972) 63–107; Jesus von Nazareth. Hrsg. v. Fr. J. Schierse (Mainz: Grünewald 1972) 284 S. Snolin 24,– (besonders S. 135–173 die Beiträge von Fr. J. Schierse, P. Knauer und G. Lange).

[5] Vgl. Zur Frühgeschichte der Christologie. Hrsg. v. B. Welte. (Freiburg: Herder 1970) 117 S.; K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (Freiburg: Herder 1972) 315 S. Kart. 34,–; A. Grillmeier, Die altkirchliche Christologie und die moderne Hermeneutik. Zur Diskussion um die chalkedonische Christologie heute, in: Theologische Berichte 1 (Einsiedeln 1972) 69–169; J. Ernst, Anfänge der Christologie (Stuttgart 1972).

lernen, ungelöste und vielleicht auch theoretisch unlösbare Probleme auszuhalten, ohne deswegen die Praxis des Glaubens zu vernachlässigen. Im Gegenteil, eine intensivere „Christopraxie" (schlicht gesagt: Nachfolge Jesu) führt ohne Zweifel sicherer zum Ziel der Erkenntnis als theologische Lehrstreitigkeiten.

Mehr anhangsweise sei, aus aktuellem Anlaß, auf ein Phänomen hingewiesen, das die Geschichte der Jesusforschung eigentlich von ihrem Beginn an begleitet hat: die pseudowissenschaftliche, polemisch überzogene Auseinandersetzung mit Jesus, dem Christentum und der Kirche. Noch vor zwei Jahren war es ein bis dahin unbekannter (und heute schon wieder fast vergessener) Journalist, *J. Lehmann*, der mit seinem sensationell aufgemachten „Jesus-Report" (Protokoll einer Verfälschung, Düsseldorf: Econ, 1970) einen Generalangriff gegen das kirchliche Christentum führen wollte, weil es sich nach den Qumranfunden nicht mehr länger auf den der Essenersekte angehörigen Rabbi J. berufen könne. Trotz eines großen Bucherfolgs hat der Autor nicht viel mehr erreicht, als sich selber lächerlich gemacht zu haben – aber wen stört dies schon, wenn er dabei nur Geld verdient.

In diesem Jahr nun betritt ein von vornherein weltbekannter Journalist die Arena, der Spiegel-Herausgeber *Rudolf Augstein*, und niemand wird ihm nachsagen, er wolle etwa – auf der Jesuswelle reitend – sein sozialliberales Vermögen mehren. Auch ist es gewiß nicht erlaubt, sein voluminöses Buch[6] mit einer Handbewegung abzutun und es ebenso rasch in der Luft zu zerreißen wie das tendenziöse Machwerk des Herrn Lehmann. Dazu sind die Probleme, die dem Buch zugrunde liegen, viel zu ernst. Ich meine allerdings nicht das Jesusproblem, zu dessen Lösung die mit einem geradezu rührenden Dilletantismus zusammengeschriebenen Ausführungen wahrlich nicht das Geringste beizutragen haben. Es geht vielmehr in diesem Buch – und der Autor gibt dies immer wieder selbst zu verstehen – um das persönliche Problem des Menschen Rudolf Augstein, der einmal in seiner Jugend ein gläubiger Christ war und der sich von den Gegenständen seiner einstigen Verehrung einfach freischreiben mußte.

Soweit verdient das Unternehmen Respekt: denn wer macht sich heute schon die Mühe, seine Entscheidung gegen Jesus und die Kirche rational zu begründen. Aber der Autor hieße nicht Augstein, wenn ihm nur an der Rechtfertigung seines persönlichen Nicht-mehr-glauben-Könnens gelegen wäre. Als Publizist und Politiker will er im Grund gar nicht Jesus, sondern die CDU/CSU und die Machtpositionen der Kirchen im öffentlichen Leben treffen (8–10). Wozu dann aber dieser grandiose Aufwand, dieser fünfhundertseitenlange Umweg durch alle Labyrinthe der Wissenschaft? Für Augstein ist es kein Umweg, sondern der gradlinige Stoß in die Herzmitte kirchlicher Ansprüche und Forderungen. Seine Argumentation kann integralistischer und totalitärer kaum gedacht werden; sie lautet etwa so: Wenn Jesus Gottes Sohn wäre und wenn er die Kirche gestiftet hätte, dann dürften Papst und Bischöfe selbstverständlich mit göttlicher Autorität in alle Lebensbereiche hineinreden. Wer nun diesen Absolutheitsanspruch christlicher Sittenlehre und kirchlicher Verlautbarungen bestreitet, muß sich gegen die Gottessohnschaft Jesu wenden, um so das ganze System – oder, wie Augstein sich gern ausdrückt, „den ganzen Schmonzes" – an der Wurzel zu treffen.

Unschwer erkennt man, wie Augstein das Opfer eines – nach heutigen Maßstäben – primitiven, fundamentalistischen Religionsunterrichts geworden ist. Seine persönliche Tragik liegt darin, das Land des Glaubens zu früh verlassen zu haben. Er identifiziert es deshalb immer noch mit den Ansichten, die vor 30–40 Jahren einmal Mode waren, und wird wie ein kleiner Junge richtig böse, wenn ihm die Theologen heute weismachen wollen, daß der liebe Gott doch keinen langen Bart und die Englein keine Flügel haben. Augstein weiß es, weiß alles besser. Wer sich aber auch nur ein wenig auf Psychologie versteht, merkt bald, daß hinter seiner ganzen trotzigen Aggressivität, seiner Arroganz und spöttischen

[6] R. Augstein, Jesus Menschensohn. Gütersloh: Bertelsmann 1972. 504 S. Lw. 28,–.

Besserwisserei die Melancholie einer verlorenen Jugend steckt, einer Jugend, die es bis heute nicht verwinden kann, zu spät geboren zu sein und deshalb in einer zu mehr Freiheit tendierenden Welt leben zu müssen. Wie gern würde sich diese Generation in einen Glauben flüchten, der das Denken überflüssig macht und der die Geborgenheit eines allseits sorgenden und bestimmenden Mutterschoßes schenkt.

Das Buch des Spiegel-Herausgebers sollte für alle, die das Evangelium zu verkündigen oder die Kirche zu repräsentieren haben, ein Anlaß zur Gewissenserforschung sein: Wie kann dem totalitären Mißverständnis des Christusglaubens entschiedener und wirksamer begegnet werden? Sicher nicht dadurch, daß man die christologischen Hoheitstitel mit disziplinären Maßnahmen einschärft und tabuisiert. Freiheit, Lebendigkeit und Fülle des Evangeliums gründen allein in Jesus selbst.

Deshalb scheint es mir ein Zeichen der Hoffnung zu sein, daß die Frage nach Jesus nicht mehr zur Ruhe kommt. Vorschnelle, leichtfertige und nur aus der Tradition übernommene Antworten helfen ebensowenig wie modische Verfremdungen. Es gibt da eine Geschichte in den Evangelien, die dieses Problem sehr deutlich beschreibt, ich meine die Verklärungsgeschichte (Mk 9). Hat nicht auch die Kirche eine Periode erlebt, in der sie von der verwandelten Lichtgestalt des verklärten Christus wie geblendet war, so daß Petrus in seiner Verwirrtheit nicht mehr recht wußte, was er redete? Jetzt aber ist uns das gleiche widerfahren wie den Jüngern: „Und plötzlich, wie sie um sich blickten, sahen sie niemand mehr außer Jesus allein mit ihnen“ (Mk 9, 8). Das mag für viele Christen sehr bitter und ernüchternd sein. Aber uns retten weder die Erinnerungen an den Glanz einer großen Vergangenheit noch die Illusionen apokalyptischer Zukunftsträume. Wir haben nur einen, der bei uns bleibt, und auf ihn gilt es zu hören, mehr zu hören als auf Menschen, gleich wie sie heißen.

Franz Joseph Schierse

BESPRECHUNGEN

Theologie und Kirche

DEISSLER, Alfons: *Die Grundbotschaft des Alten Testaments.* Ein theologischer Durchblick. Freiburg: Herder 1972. 165 S. Kart. 14,80.

Gegenüber den einschlägigen Arbeiten von G. von Rad (und W. Eichrodt) entschließt sich Deissler zu einer „Zusammenschau" der alttestamentlichen Theologie, die er durch inneralttestamentliche Vorbilder (insbesondere durch das deuteronomische Werk) gerechtfertigt sieht. Der originelle Ansatz und die Konsequenz der Durchführung weisen dem zurückhaltend als „theologischer Durchblick" charakterisierten Werk eine eigene und ergänzende Funktion innerhalb der Literatur zur Theologie des Alten Testaments zu.

Die Einleitung bringt die Aktualität alttestamentlicher Perspektiven gegenüber neueren hermeneutischen und theologischen Fragen (auch als kritische Instanz) in oft frappante Profilierungen und zeigt darüber hinaus deren geistes- und „menschengeschichtliche" Valenz. Im Aufweis von Faktum und Ursachen der mancherlei „Gebrochenheiten" des neubundlichen Gottesvolks gegenüber seiner „Wurzel" (Röm 11, 18) wird der Eigenwert des Alten Testaments gegenüber dem Neuen Testament deutlich. Eine knappe Orientierung über die literarische Eigenart der alttestamentlichen Schriften und über die Besonderheit des orientalischen Wirklichkeits- und Sprachverständnisses gegenüber dem abendländischen gibt Hilfen für die sachgerechte Interpretation.

Die „Grundbotschaft" des Alten Testaments erscheint in der Konsequenz des Deisslerschen Ansatzes im Jahwe-Namen versammelt. Sie wird in einem vierfachen Spektrum entfaltet: Die Botschaft vom alleinzigen Gott, vom unwelthaften Gott, von Jahwe als personalem Gott, von Jahwe als dem „Gott für Welt und Mensch". Das zentrale Thema der Welt- und Menschenzugewandtheit Jahwes artikuliert die theologische Dimension der Jahwe-Namen-Offenbarung, der „Biblischen Urgeschichte", der Patriarchen- und Mosegeschichte, des deuteronomischen Werks, der Prophetenpredigt, der Priestertradition, der Weisheitslehre und der Heilserwartung Israels. Aus der Vielfalt der dabei gegebenen Interpretationen und Aktualisierungen sei besonders der beeindruckende Aufweis der inneren Einheit von Gottes- und Menschenrecht im Alten Testament vermerkt. Die durch modische Vereinseitigung belastete Rede von der „Theologie der Mitmenschlichkeit" erhält hier gerade durch die prophetische Verkündigung ein radikales Korrektiv, wenn im Zusammenhang der Amospredigt festgestellt wird, daß „für den Offenbarungsgott ... die Abtrennung der ‚Vertikalen' von der ‚Horizontalen' offensichtlich die Häresie schlechthin" ist (120). Ebenso freilich ist der „Brudersinn" unaufgebbares Kriterium für die Wahrhaftigkeit der Gottesbindung des Menschen und seines Bekenntnisses zu Gott als „Jahwe". Die gesamte Darstellung erweist die theologische Aussage des Alten Testaments als originäre und unverzichtbare Instanz der Zusage und Kritik auch für das neubundliche Gottesvolk.

Deisslers Arbeit wird nicht nur den Fachexegeten interessieren. Umfang, Übersichtlichkeit und didaktisch geglückte Darstellung machen sie dem Theologiestudenten zu einer wertvollen Hilfe und weisen ihr auch den Ort in der theologischen Erwachsenenbildung zu. Der Verzicht auf großen „Apparat" darf allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß das ganze Buch hindurch solide fachwissenschaftliche Information und Auseinandersetzung betrieben wird. Religionslehrer und Pre-

diger werden die religionspädagogische Relevanz dieses „theologischen Durchblicks" dankbar wahrnehmen. Gerade sie aber werden wohl auch ein Desiderat anmelden: nämlich in der Erschließung der alttestamentlichen Textdimension des literarischen Niederschlags von Erfahrungen, die einzelne und Gruppen mit ihrem Gott gemacht haben, weiter auszugreifen; vor allem aber die Ansätze zu vertiefen, in denen biblische Gestalten und ihr Leben in Gehorsam und Verweigerung als „modellhafte" Ausformung religiöser Existenz gedeutet werden. Angesichts der Sensibilität, die Deisslers Interpretationen auszeichnet, hätten sie dieses Desiderat richtig adressiert. *A. Assel*

THIELICKE, Helmut: *Die geheime Frage nach Gott.* Hintergründe unserer geistigen Situation. Freiburg: Herder 1972. 203 S. (Herderbücherei. 429.) Kart. 4,90.

Für ein breites Publikum veröffentlicht Thielicke hier Gedanken, die er in den letzten Jahren in Reden, Zeitungen, Zeitschriften und Büchern vorgelegt hat. Leicht verständlich, da immer von der Aktualität ausgehend und zu ihr zurückkehrend, sind die vier Abschnitte zudem in konkreter Sprache formuliert und bieten eine Fülle gängiger Nutzanwendungen. Der überzeugte Christ wird hier viel Bestätigung und Ermutigung finden, seinen Weg weiterzugehen.

Mehr einleitend ist in den beiden ersten Abschnitten „Die Frage nach der Religion" und „Die Frage nach der Kirche" angeschnitten, beide ausdrücklich „in unserer Zeit" und in der gegenwärtigen Situation gesehen. Umfangmäßig liegt der Schwerpunkt aber bei „Die Frage nach dem Menschen" (39—116) und „Die Frage nach Gott" (117—204) und in diesen beiden Abschnitten wieder bei dem Auszug aus dem Manuskript des 2. Bands der Dogmatik des Verfassers (Evangelischer Glaube II): „Was meint das Wort ‚Gott'?" (119—181). Von diesem Kernstück aus scheint sich aber das etwas mißverständliche Gesamtunternehmen „Die geheime Frage nach Gott" für jeden, der sich mit Beschreibung und lebensnahen Beispielen nicht zufriedengeben will, selbst in Frage zu stellen. Die Gedanken, „wie man überhaupt nach Gott fragen kann" (155 f.) betonen ja als nötige Voraussetzung der echten Frage die *Offen*barung. Kann es hier dann aber überhaupt eine richtige „geheime Frage" (oder wie Thielicke weniger mißverständlich anderswo sagt: eine „heimliche Frage" [62; 90]) geben?

Eine letzte kleine Beobachtung mag diesen Hinweis beschließen: durchgängig entwickelt sich das Denken Thielickes in einem Zweischritt, in Alternativen, Polaritäten, doppelten Gesichtspunkten usw. Diese Zweiseitigkeit scheint schon von der Struktur her Wertungen miteinzuführen, die zwar den Zugang sehr erleichtern und den Nachvollzug bequem machen; aber es bleiben Zweifel, ob die Wirklichkeit so zweifach ist. Wäre hier nicht strenger und sauberer zwischen den Dingen und der Sicht der Dinge zu scheiden gewesen?

K. H. Neufeld SJ

PEPERZAK, Ad Th.: *Der heutige Mensch und die Heilsfrage.* Eine philosophische Hinführung. Freiburg: Herder 1972. 224 S. Kart. 22,50.

In der Reihe „theologisches seminar", die für Leute mit entsprechender Vorbildung und ebensolchen Interessen gedacht ist, setzt der vorliegende Band einen glücklichen Auftakt. Er fragt vor allem sachlich-nüchtern und geschickt, nicht nur im ersten Teil (9–78), der in sorgfältiger Vorbereitung „Die Frage" untersucht, sondern auch im zweiten Teil (79–224), der in Frageform „Ein Weg zum Heil?" überschrieben ist. Auch im Text selbst qualifizieren Fragezeichen einen auffällig großen Teil der Aussagen. Aber es sind keine rhetorischen, keine deklamatorischen und vor allem keine überflüssigen Fragen. Thema ist direkt das Heil, nur indirekt der heutige Mensch. Der ist mehr im aktuellen Leser angesprochen, den der Verfasser von Anfang an in einer guten Weise für den Gedankengang selbst zu engagieren weiß, ohne daß der sich

je überfahren und getäuscht, folglich dann auch enttäuscht vorkäme. Manchmal geht es vielleicht zu umsichtig voran, aber selbst dann nicht langweilig. Der Leser wird „mitgenommen" auf einem Weg (vgl. Teil II), der vor allem auf eine Besinnung von Gegebenheiten, Voraussetzungen und Umständen führt. „Selbstbesinnung" ist dabei nicht nur eingeschlossen, sondern sogar direkt angezielt.

Der Ausgangspunkt in der Erfahrung wird beim *Verlangen* genommen, das für den Schüler P. Ricoeurs wie überhaupt in einer ganzen Reihe neuerer philosophischer Bemühungen in Frankreich Thema und Schlüssel des Denkens geworden ist. Erinnert sei nur an die Idee des „élan vital" H. Bergsons, an das Hauptwerk M. Blondels „L'action" und an neuere Einflüsse, die von S. Freud stammen und sich um den Begriff „désir" sammeln (Vgl. D. Vasse, Le temps du désir). Peperzak will in Grundzügen eine „Philosophie des Verlangens" (127) versuchen, indem er verschiedene Möglichkeiten schematisch darstellt, die auf eine Anthropologie hinauslaufen. „Egonomie und Kultur" fragt nach dem einzelnen (130–142), „Heteronomie und Ethik" (142–166) nimmt den sozialen Aspekt in die Betrachtung hinein. Erst dann kommt im Kapitel „Gott"? (166–209) die Sinnfrage schlechthin, das letzte Ziel des Menschen, die Radikalität des Denkens zur Sprache. Den Abschluß bildet ein kurzes Kapitel „Das Böse und der Friede" (210–215).

Diese Hinweise wollen nur Interesse wekken. Der Versuch verdient Empfehlung, weil er eine brauchbare Hilfe sein kann.

K. H. Neufeld SJ

KUEHNE, Wolfgang: *Unverlorene Zeit.* Briefe in der Haft. Regensburg: Habbel 1971. 220 S. Lw. 19,80.

Als politische Information käme die Veröffentlichung dieser Gefängnisaufzeichnungen aus dem Jahre 1940 reichlich spät. Doch diese nie abgesandten „Briefe" sind nicht politisch. Auf ihnen liegt auch nicht die Tragik der Todgeweihten, wie wir sie etwa aus Gollwitzers Sammelband „Du hast uns heimgesucht bei Nacht" kennen. Wolfgang Kühne kam überraschend schnell frei. Nein, was die Aufzeichnungen des jungen, am Beginn seiner Laufbahn stehenden Schauspielers so anziehend macht, ist der eigene Glanz von Intelligenz und frühem Eheglück, der auf ihnen liegt, und sich noch steigert aus der Freude am Glauben der Kirche, zu der er und seine Frau kurz zuvor den Weg gefunden hatten. Thomas von Aquin und die Liturgie der Kirche sind die beiden Lichtquellen, aus denen der Gefangene beglückt und intensiv lebt. Dabei wird als Vermittler der Liturgiker und Hochschulseelsorger Dr. Johannes Pinsk, ohne daß sein Name fällt, auf Schritt und Tritt spürbar. Es sind die Jahre, da Guardini in Berlin lehrt. So werden diese Aufzeichnungen fern der Politik zu einem Dokument, das wichtige Dominanten im Leben der damaligen gebildeten Katholiken, näherhin in seiner Berliner Ausprägung, hervortreten läßt.

Frau Henriette Kühne gebührt Dank, daß sie diese intimen, an sie gerichteten Aufzeichnungen nicht verlorengehen ließ, sondern sie nun, nach dem Tod von Wolfgang Kühne, uns allen zu einem „unverlorenen Reichtum" gemacht hat.

F. Hillig SJ

Philosophie

KELLER, Wilhelm: *Einführung in die philosophische Anthropologie.* München: Francke 1971. 168 S. (UTB 87.) Kart. 9,80.

Eine Vortragsreihe, 1941/42 an der Berner Volkshochschule gehalten, 1943 als Buch erschienen und seit längerem vergriffen, ist nun unverändert wieder aufgelegt, erweitert nur um ein Vorwort von H.-J. Braun und um einige Titel neuerer Literatur im Hinweis-Anhang. Mit Recht und dankenswert; denn es handelt sich um einen ungemein anregenden Grundentwurf einer philosophischen Lehre vom Menschen. Entscheidend bestimmt ist er offenbar vom Denken Heideggers; grundlegend wird der Mensch nämlich auf das Sein hin entworfen, das sich in ihm zur Gegenwart

vor sich selbst und zur Frage nach sich selbst verdichtet. An Heidegger (und natürlich weiter zurück) gemahnt auch das Verständnis von „Erbsünde" als Individualität, die Auslegung des Gewissensanrufs und die Bestimmung der sittlichen Forderung als widersprüchlich. Sinn erscheint in der Hoffnung der religiösen, im übergegensätzlichen Schönen der ästhetischen und im Erkennen der theoretischen Grundsituation. Das eigentlich Gute ist für Keller, was eigentlich und aus uns selbst gewollt wird, Gegenbegriff das naturhaft Triebhafte. In einer dialogischen Deutung, in der der Mensch nicht dem Sein, sondern einer personalen Wirklichkeit gegenüberstünde, wäre Schuld wie das Gute anders und, wird hier behauptet, doch entsprechender zu bestimmen. Endlichkeit erschiene dann weniger tragisch-heroisch und auch die Zwischenmenschlichkeit erhielte mehr Gewicht, würde zentraler, als es in einem solchen Entwurf der Fall ist. Andererseits bedarf eine dialogische Anthropologie wohl immer wieder der Korrektur durch Hinweise auf Sinnerfahrungen wie etwa eben der Schönheit, die nicht kurzschlüssig und überspringend personal ausgelegt werden dürfen.

J. Splett

Riesenhuber, Klaus: *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten.* Der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin. München: Berchmanskolleg Verlag 1972. VII, 411 S. (Pullacher philosophische Forschungen. 8.) Kart. 56,–.

Modernere Richtungen christlicher Philosophie haben vor allem die Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin ausgebaut. Wenn dabei die „andere Seite" der geistigen Selbstverwirklichung des Menschen, nämlich Wille, Freiheit und Liebe, zu kurz kamen, lag das dann an der beschränkten Einstellung der Interpreten? Oder bleibt Thomas selbst in einem von der griechischen Wesenserkenntnis der Ideen bestimmten einseitigen Intellektualismus befangen? Die Frage ist nicht nur eine rein akademische historischer Gelehrsamkeit. In der heutigen Anthropologie wie auch in der Problematik philosophischer Gotteserkenntnis kommt der Analyse sittlicher Freiheit und personaler Liebe — und beides sind Vollendungsweisen der Willensbetätigung — eine grundlegende und entscheidende Bedeutung zu. Ein Denken, das hierzu keinen Beitrag leistet, könnte nicht als aktuell gelten.

Daß Thomas wirklich eine Metaphysik des Willens von großer Tiefe und Fruchtbarkeit entwickelt hat, erweist diese eine veritable Forschungslücke füllende Münchner Dissertation des jetzigen Dozenten der Sophia-Universität in Tokio, der übrigens bereits mit einer religionsphilosophischen Studie einen ganz vorzüglichen Beweis für die Aktualität der Problematik lieferte („Religion und Existenzerfahrung", Mainz 1968; s. diese Zschr. 187 [1971] 212). Ein gewiß äußerliches Zeugnis für die Gründlichkeit der Untersuchung bietet die Liste von schätzungsweise zweitausend Thomas-Stellen, die berücksichtigt werden. Der reiche Inhalt läßt sich auch nicht annähernd skizzieren.

Riesenhuber setzt an bei der Bewegung des Willens durch sein äußeres Ziel, das Gute. Ins Zentrum führt die Verhältnisbestimmung von Erkennen, Wollen und Wirken, die das dem Geist innewohnende Aktgefüge ausmachen. Erkenntnis und Wille gründen im Grundakt des Geistes, der als Selbstgegenwart, Beisichsein, „substantielle Gesammeltheit" (162) bestimmt wird. Als dessen Ausprägungen bestimmen sie sich wechselweise. Daß das Wollen auf das Erkennen rückbezogen ist, ist eine Binsenwahrheit („nil volitum nisi cognitum"). Neu ist: die Bedingtheit des Erkennens durch das Wollen zu zeigen! Thomas sagt dazu lapidar: „intelligimus enim, quia volumus" (195; = Contra gent I 72). „Die Vernunft ist von ihrem Ursprung her in den Lebensrhythmus des Menschen einbezogen", und das hebt ihre objektive Geltung nicht auf, weil der Mensch seinerseits als Geistwesen „vom Sein selbst her konstituiert und urbildlich geprägt ist" (192). So wird sozusagen die ontologische Gleichberechtigung des Willens gegenüber dem Erkennen garantiert. Beides darf nicht rationalistisch voneinander getrennt und gegeneinander ausgespielt werden. Die Konsequenzen treten hervor, wird die Strukturanalyse des

Willens in die umfassenden ontologischen Zusammenhänge des Seins und seiner Form eingerückt. Dabei geht es nicht um sehr überflüssige Ontologisierung anthropologischer Verhältnisse, vielmehr bekommen die ontologischen Fundamentalkategorien selber einen in der geistigen Erfahrung gegebenen wurzelhaft personalen Sinn, wie ihn heutiges Philosophieren sucht (303[83]). Auch christlich-theologische, näherhin trinitarische Dimensionen eröffnen sich mit dem von Thomas augustinisch gedeuteten Ursprung der Liebe im „Wort". Seine bewegende Macht erhält der Wille letztlich von Gott. „Die Unmittelbarkeit zum Unbedingten kommt dem Menschen daher gerade als Wollendem, damit als Liebendem, in Freiheit Entscheidendem und Wirkendem zu" (313). Gott ist als die letzte Zieldie erste Wirkursache. Die Seinsmitteilung ist deshalb auch Sollensanspruch. Und die Selbstfindung des Menschen geschieht in der Selbsttranszendenz. In seiner Selbstbejahung ist der Mensch zum Anderen hin eröffnet. Ein finales Sichverströmen sei der Grund der Freiheit, und freier Wille sei schöpferische Liebe, Freundschaftsliebe.

Diese schönen Dinge werden hier so hinbehauptet: das Buch erörtert und begründet sie. Kritische Weiterführung erlaubt sich der Verf. nur verhalten. Er holt heraus, er tut nichts hinein. Das schließt aufgesetzte Lichter nicht aus, etwa wenn Riesenhuber fragt, ob es nicht in der Konsequenz des Thomanischen Gedankens liege, daß der Wille, weil er durch die Gottesliebe konstituiert ist, dem Intellekt schlechthin überlegen sei (150). Nur eben: aus den Texten lasse sich das nur in Andeutung belegen. — Das Buch darf ohne Zögern ein Standardwerk der immer noch für Philosophie und Theologie unseres Kulturraums fundamental wichtigen Metaphysik des großen Denkers des Hochmittelalters genannt werden.

W. Kern SJ

Beck, Heinrich: *Philosophie der Technik.* Perspektiven zu Technik, Menschheit, Zukunft. Trier: Spee-Verlag 1969. 226 S. Lw. 19,80.

Das Buch gliedert sich in vier Kapitel. Im ersten wird das Wesen der Technik analysiert, wobei Technik als „beherrschende Indienstnahme der Natur" definiert wird (33). Das zweite Kapitel sucht eine Antwort auf die geschichtsphilosophische Frage nach dem Endziel der Technik. Danach erfüllt sich Technik in der völligen Besitzergreifung der Natur durch den Geist, womit freilich eine ebenso völlige Angleichung des Geistes an die Natur verknüpft sei. Diese „Synthese von Mensch und Natur" gehe Hand in Hand mit einer „Synthese von Mensch und Mensch", so zwar, daß die fortschreitende Instrumentalisierung der Natur durch den Menschen eine ebenso fortschreitende Differenzierung und Integrierung der Menschen untereinander mit sich bringe. Der immanente Richtungssinn der Technik weise also auf eine universale Einigung hin – nicht nur der Natur und des Menschen, sondern auch der Menschheit.

Dieser weltgeschichtliche Sinn der Technik wird zum Maßstab auch für die Beurteilung der heutigen Situation (3. Kapitel). Sie gelangt zum Ergebnis, daß Idee und Wirklichkeit der Technik seit Beginn der Neuzeit weit mehr auseinanderklaffen als etwa im Mittelalter und in der Antike. Der quantitative Zuwachs an Technik gehe einher mit einem qualitativen Verlust an Sinn. Ursache sei die für das moderne Denken charakteristische Verabsolutierung der Technik zum Technizismus, d. h. die Vernützlichung und Verzweckung von allem und jedem ohne Rücksicht auf die objektiv vorgegebenen Wesensgehalte und Sinnstrukturen der Welt, die Herabwürdigung von Natur und Mensch zum bloßen Mittel technischer Ausbeutung und Beherrschung.

Das vierte Kapitel behandelt die „Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik". Das bloß funktional-quantitative Denken müsse überwunden werden zugunsten einer Rückbesinnung auf die qualitativ bestimmte Wesensstruktur des Seins. Im Verhältnis zur Natur setze der Eigenwert und die objektive Rangordnung ihrer Formen ihrer Destruierung und Umstrukturierung zu technischen Nutzzwecken eindeutige Schranken. Für den Menschen gelten, sich selbst wie den anderen niemals nur als Teilfunktion und Mittel, sondern immer auch als Selbstzweck, als Sinn-

ganzes aufzufassen. Der Verlust von Maß und Mitte müsse durch wesensbezogenes Denken in einer höheren, die Mannigfaltigkeit in sich einbeziehenden Einheit aufgehoben werden. Damit ergebe sich aber auch ein neues Verhältnis zum Metaphysisch-Göttlichen. Je mehr nämlich alle partikularen Kräfte von heute hindrängen auf eine zukünftige Einigung, um so radikaler stelle sich die Frage nach dem Ermöglichungsgrund dieser Koinzidenz der Gegensätze – einem Grund, der nur in der Einheit des Ursprungs, d. h. in einer göttlichen Urmacht liegen könne. Sich ihrem „Einigungs-Sog . . . anzuvertrauen und in ihm engagiert mitzuwirken – darin dürfte die Aufgabe einer geistigen Bewältigung der Technik ihren höchsten Ausdruck und ihre tiefste Ermöglichung finden" (189). *B. Kopp*

ZU DIESEM HEFT

„Grundmodelle des humanistischen Atheismus" von WALTER KERN, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, ist das Mittelstück einer dreiteiligen Aufsatzreihe: Die marxistischen und existenzialistischen Formen des Nein zu Gott um des Ja zum Menschen willen werden in diesem Artikel dargestellt. Vorausgegangen ist im Oktoberheft ein einleitender Teil über Umfeld und Vorgeschichte des humanistischen Atheismus. In einem abschließenden Beitrag sollen Gesichtspunkte der Gegenkritik erörtert und Konsequenzen für das christliche Bewußtsein der Gegenwart gezogen werden.

OSWALD VON NELL-BREUNING fragt nach dem Recht und den Möglichkeiten staatlicher Bevölkerungspolitik. Die Haltung eines Staats zum Bevölkerungsproblem zeige sich besonders deutlich im Eherecht, in der Rechtsstellung der ehelichen und unehelichen Kinder und in der Art und Weise des Schutzes des werdenden Lebens. Unmittelbare Bedeutung besitze das generative Verhalten der Bevölkerung für die soziale Rentenversicherung.

Die menschliche Schuld ist ein komplexes, von vielen Seiten bestimmtes Phänomen. Sie begegnet nicht nur dem Priester, sondern auch dem Psychiater oder dem Tiefenpsychologen. WERNER HUTH, Psychiater und Psychotherapeut in München, betrachtet die Schuld vom Standort seines Berufs aus, der sich mit der subjektiven Seite von Schuld, mit den Schuldgefühlen befaßt. Der Aufsatz will nicht das Wesen des Schuldphänomens bestimmen. Er gibt einen Einblick in die Dynamik von Schuldgefühlen und zeigt den Beitrag der verschiedenen analytischen Methoden zum Verständnis dieser Schuldgefühle.

Das Verhältnis von christlicher und östlicher Meditation wird seit einiger Zeit erneut diskutiert. Während einige von einem unüberbrückbaren Gegensatz sprechen, halten andere einen „Zen-Katholizismus" für möglich. JOSEF SUDBRACK, Redaktionsmitglied der Zeitschrift „Geist und Leben", sieht den wesentlichen Unterschied darin, daß die östliche Meditation das Einssein mit sich selbst, die christliche die Begegnung mit einem personalen Gegenüber sucht: die eine ist du-fern, die andere du-gerichtet.

Eine gewisse, auch intellektualistische Einseitigkeit der modernen Religionspädagogik ergibt sich daraus, daß sie zu wenig die Forschungen der Religionspsychologie zur Kenntnis nimmt. BERNHARD GROM berichtet über die wichtigsten Entwicklungsfaktoren bei den 12- bis 20jährigen. Er fordert weltanschauliche Orientierungshilfen für die jungen Menschen und gibt inhaltliche und methodisch-didaktische Anregungen dafür. Bernhard Grom doziert Religionspädagogische Psychologie an der Hochschule für Philosophie/Philosophische Fakultät SJ und am Institut für Katechetik und Homeletik in München.

Kulturrevolution des Westens

Die politischen und wirtschaftlichen Auseinandersetzungen haben uns im Wahlkampf nahezu absorbiert. Wir bemerkten kaum mehr, daß sich seit Jahren eine geistige Umschichtung quer durch alle Parteien vollzog, die man als „Kulturrevolution des Westens" (G. Rohrmoser) bezeichnen muß. Politisch unvoreingenommen erkennt man die Profile dieser geistigen Umwertung im Bereich der bildenden Kunst.

Seit Generationen hat man den Ausstellungswert eines Kunstwerks an der Qualität der Form gemessen. „Der Inhalt ist in der Kunst die Form selber" (H. Focillon). Werner Haftmanns großes Werk ist für diese Auffassung bei uns repräsentativ. Doch die Forderung nach formaler Qualität verband sich seit 1959 auf der II. Documenta mit dem „Totalitätsanspruch der ungegenständlichen Kunst" zu einer Art Diktatur. Zugleich wurde moderne Kunst wesentlich als „Kunst für den einzelnen" aufgefaßt. „Das Klassenkämpferische aber ist ... eine Variante der Formel Naturalismus plus Tendenz" (W. Haftmann). Doch schon die IV. Documenta (1968) verdrängte mit der Pop-Art weithin die formalen Qualitäten zugunsten der Inhalte des Konsumzeitalters. Der Siebdruck und das Rasterbild, die ihre Formen aus gleichwertigen Quanten zusammensetzen, brachten die Herrschaft des Quantitativen auch formal zum Ausdruck. Die Computerkunst, die mit Quanten, also gleichwertigen Größen arbeitet, erhielt eine besondere Bedeutung. Den ästhetischen Prozessen zufolge baute sich die Gesellschaft aus gleichwertigen Individuen zum „Ornament der Masse" (S. Cracauer) auf. Der Wunschtraum aller Diktaturen, der „isolierte einzelne", schien erfüllt. Die Apartmenthochhäuser monumentalisierten diese zerstückte Gesellschaft in Eisenbeton.

Die Ästhetik, das heißt die Wahrnehmung, hatte sich grundlegend verändert: Ein „technisches Sehen" (E. Buschor) hatte die Erkenntnis einer isolierten und isolierenden Optik normativ gemacht. Dieses „technische Sehen" bevorzugte den Teil vor dem Ganzen, das wertfreie Wahrnehmen vor dem qualitativen Erkennen und das voraussetzungslose Konstatieren vor dem traditionsgebundenen Denken. Durch die Ästhetik des „technischen Sehens" erhielt ein „fotografischer Realismus", als dokumentarische Darstellung von Wirklichkeit, seine Legitimation. Von einem Protagonisten zeitgenössischer Kunst wird sehr konsequent auch wieder der politische Realismus empfohlen: Es ist falsch, „die Kunst des Sozialistischen Realismus abzulehnen, weil diese Kunst nur in einer bestimmten Gesellschaftsordnung vom Staat gefördert und protegiert wird. Es gibt auch im Sozialistischen Realismus bedeutende Kunstleistungen, über die die Nase zu rümpfen ich für unangemessen halte" (P. Ludwig). Dagegen wäre grundsätzlich kaum etwas zu sagen. Nur muß man festhalten, daß mit solchen Sätzen der formalästhetische Dogmatismus, der jahrzehntelang mit dem Brustton der Überzeugung überall verkündet wurde, sozusagen von heute auf morgen auf den Müllhaufen der Kulturindustrie geworfen wird.

Ein „fotografischer Realismus" gibt das Objekt ohne seelische Anteilnahme, ohne Ausdruck und personale Veränderung. Die Geheimnisse des Christentums und das Wesen des Menschen sind „fotografisch" – d. h. im Sinn dieser konstatierenden Malerei – weder sichtbar zu machen noch darzustellen. Deshalb erklärte schon Eduard Munch: „Ich fürchte die Fotografie nicht, solange nicht im Himmel und in der Hölle fotografiert werden kann. Ewig kann man nicht strickende Frauen und lesende Männer malen. Ich will die Menschen darstellen, die atmen, fühlen, lieben und leiden. Dem Besucher soll das Heilige daran bewußt werden, so, daß er den Hut abnehmen wird wie in der Kirche." Das „technische Sehen" ist eindeutig und dokumentarisch, es stellt nur fest, läßt keine Deutung und Wahl zu. Dem „technischen Sehen" entspricht ein kausales Denken. Denn nur das Kausalitätsprinzip vermag die Einzelteile einer exakten Beobachtung zusammenzuhalten. Das kausale Denken aber ist notwendig. Es läßt keine Wahl oder Freiheit mehr zu. Der Nutzwert des kausalen Denkens und des „technischen Sehens" ist unübersehbar. Der Deutungswert ist gering oder gleich Null. Das Kunstwerk wird bei diesem Prozeß zur Ware. Deshalb stellt die Bibel die Welt des Menschen in Bildern dar. Sie bevorzugt die anthropologischen Deutungswerte vor den Nutzwerten, weil das ambivalente Bild eine Freiheit der Wahl gewährleistet.

Beide Arten des Sehens und Erkennens sind für den Menschen wesentlich. Aber die einseitige Kultivierung des Praktikablen und eines Nutzwertdenkens zerstört den Menschen, weil diese Denkweise, absolut gesetzt, die Freiheit liquidiert. Eine Gesellschaft, die den Pluralismus widersprechendster Meinungen toleriert und dem Menschen die Sinndeutung der Welt durch ein Überangebot an Konsumgütern erspart, wird unerträglich. Eine säkularisierte Subjektivität ist die Hölle (W. Benjamin).

Unter den Vorzeichen von Toleranz, Pluralismus und Ästhetizismus haben wir also einen großen Zirkel in der Bewußtseinsindustrie geschlagen: Wir gingen aus von der Ablehnung des nationalsozialistischen Naturalismus und seiner engagierten Propagandakunst. Wir steigerten die Forderungen nach Personalismus und Formalismus bis zur Abstraktion, zu Tachismus und Monochronismus, und landeten wieder bei der Forderung nach politischem Engagement in der Kunst. Joseph Beuys etablierte auf der letzten Documenta Kunst als Politik für eine Partei der „Nichtwähler". In seiner moralischen Redlichkeit bleibt er „mit Hut und Rose" das Idol aller, die eine „paradiesische Demokratie" suchen. Ein „radikaler Realismus" war wieder erreicht. Auf dem Gebiet der Malerei nahm der „Durst nach Wirklichkeit" (W. Dilthey) die mechanistische Form eines „fotografischen Realismus" an. Alle Kinomaler und Puppenkabinettmodisten, die bisher für billiges Geld ihre Figuren und Fotos ausführten, können nun ihre Arbeiten als Kunstwerke in die Museen stellen. Das eben noch totgesagte Tafelbild darf wieder ins Haus der Kunst. Eine profilierte Geschichte der Kunst des Nationalsozialismus wird sich für die 6. Documenta, die wohl ganz im Zeichen eines „Sozialistischen Realismus" stehen dürfte, als unumgängliche Retrospektive empfehlen. So kehren wir deutsch und konsequent zu unserem Ursprung zurück.

Herbert Schade SJ

Karl Rahner SJ

Bußandacht und Einzelbeichte

Anmerkungen zum römischen Erlaß über das Bußsakrament

Die Glaubenskongregation in Rom hat unter dem 16. Juni 1972 „Pastorale Normen" über die sakramentale Absolution erlassen für den Fall, daß diese mehreren zusammen nach einer nur allgemeinen Anklage ohne Einzelbeichte der schweren Sünden erteilt wird. Deutsche Bischöfe haben sich vorher schon oder auf diesen römischen Erlaß hin zur selben Frage geäußert und dabei, wie übrigens der römische Erlaß auch, zur sogenannten „Bußandacht" Stellung genommen. Mir liegt auch ein Brief des Bischofs von Münster, Heinrich Tenhumberg, vor, der sich in sehr harter Weise gegen pastoraltheologische Ansichten des „Freckenhorster Kreises" wendet, zu denen auch die Meinung gehört, diese Bußandacht habe sakramentalen Charakter. Natürlich gibt es auch schon seit geraumer Zeit sonst viele Äußerungen zu diesem Fragekomplex, der auch in den Verhandlungen der deutschen Synode in Würzburg angeklungen ist. Doch kann diese Literatur hier nicht aufgearbeitet werden. Unter Absehung von gelehrter und fachwissenschaftlich dokumentierter Theologie sei es mir aber hier erlaubt, mit Respekt vor kirchenamtlichen Erklärungen, aber auch in aller unbefangenen Offenheit einiges zu diesem Thema zu sagen. Dies scheint mir erlaubt und nützlich zu sein, weil durch ein höflich respektvolles Schweigen in der Öffentlichkeit des gedruckten Wortes die Diskussion nicht aufhört, sondern nur in eine Art pastoralen Maquis abwandert. Daß dadurch dann der Sache der Kirche, ihres Lehramts, des Glaubens und einer wirklich verantwortbaren Pastoral nicht gedient ist, wird wohl selbstverständlich sein. Es ist verständlich, wenn sich die folgenden Überlegungen vor allem mit dem genannten römischen Erlaß befassen, weil im gegenwärtigen Augenblick der Diskussion bischöfliche Stellungnahmen und Reaktionen sich verständlicherweise immer auf diesen römischen Erlaß zurückbeziehen werden. Es ist natürlich hier keine allseitige Würdigung dieses Erlasses beabsichtigt. Es werden nur einige Beobachtungen zu diesem Erlaß vorgetragen, die beim augenblicklichen Stand der Diskussion besonders beachtlich zu sein scheinen, ohne daß der Anspruch gemacht wird, *alle* Gesichtspunkte für eine solche Diskussion namhaft gemacht zu haben.

Was sagt zunächst dieser Erlaß, was seine Hauptpunkte angeht? Es wird zunächst die Lehre des Trienter Konzils eingeschärft, daß „peccata mortalia" im Normalfall, d. h. wenn keine physische oder moralische Unmöglichkeit von dieser Pflicht entschuldigt, nach göttlichem Gebot (also nicht bloß durch eine Verfügung der Kirche allein, die abgeändert werden kann) durch eine sakramentale Einzelbeichte, wie bisher, getilgt werden müssen und somit für die normalen Fälle eine gemeinsame Bußandacht zur

Tilgung schwerer Sünden (im Sinn der „peccata mortalia" im streng theologischen Sinn des Wortes) nicht in Frage kommt. Es wird dann erklärt, daß eine gemeinsame Absolution nach einer bloß allgemeinen Anklage unter den sonstigen Voraussetzungen (Reue und Wille zur Genugtuung) möglich ist ohne Einzelbeichte, *wenn* eine physische oder moralische Unmöglichkeit zur sakramentalen Einzelbeichte (wegen Zeitmangel, der Zahl der mit Recht die sakramentale Absolution wünschenden Pönitenten, wegen Mangel an genügend zahlreichen Beichtvätern usw.) vorliegt. Ein solcher Fall kann nicht nur bei Todesgefahr, sondern auch in anderen Fällen vorliegen, in denen relativ zur Zahl der Pönitenten eine genügende Anzahl von Beichtvätern nicht gegeben ist, um in einer angemessenen Zeit die Einzelbeichte all dieser Pönitenten zu hören, diese aber ohne allgemeine Absolution ohne ihre Schuld auf die sakramentale Absolution oder den Eucharistieempfang lange verzichten müßten. Dieser Fall wird vor allem für Missionsländer, aber auch anderswo als möglich erklärt; er sei aber bei einem bloß großen „Beichtkonkurs" vor einem Festtag oder bei einer Wallfahrt noch nicht gegeben. Es folgen dann in dem Erlaß weitere auf dieser Grunderklärung basierende Einzelanweisungen pastoraler und rechtlicher Art für Bischöfe und Priester, auf die hier nicht weiter eingegangen werden muß. In Nr. 10 wird dann erklärt, die Bußandachten seien zwar als Vorbereitung einer fruchtbaren Einzelbeichte und zur Lebensbesserung sehr nützlich; es müsse aber vermieden werden, daß solche Bußandachten mit einer sakramentalen Beichte und Absolution verwechselt würden. In Nr. 12 wird noch die sogenannte „Devotionsbeichte" in Schutz genommen; es sei zu verhindern, daß die Einzelbeichte auf Todsünden allein beschränkt werde. In Nr. 13 wird gesagt, daß sakramentale Absolutionen, die außer den genannten Sonderfällen ohne Einzelbeichte gespendet werden, schwere Mißbräuche darstellen.

Was ist nun unter den eingangs schon genannten Einschränkungen des Themas zu diesem Erlaß zu sagen? Im voraus möchte ich betonen, daß ich bei verschiedenen Gelegenheiten, bei denen ich den zur Diskussion stehenden Fragekomplex berührt habe, immer die Interpretation der Glaubenskongregation hinsichtlich der Lehre Trients in dieser Frage vertreten habe, obwohl in neuerer Zeit unter den Theologen darüber verschiedene Interpretationen im Umlauf waren und sind und, wie ich zu wissen meine, auch in der Glaubenskongregation selbst in den letzten Jahren nicht alle Zweifel fehlten bezüglich der nun hier aufrechterhaltenen strengen Interpretation der Trienter Erklärung. Insofern bedeutet für mich diese Erklärung keine Überraschung; ich selber brauche mich von ihr nicht desavouiert oder zur Ordnung gerufen zu empfinden, und habe darum nicht den Verdacht, von vornherein allergisch zu reagieren. Darum aber sind meine Bedenken gegen den römischen Erlaß noch nicht ausgeräumt, auch wenn diese Bedenken gar nicht das Trienter Konzil als solches mit seiner Lehre und seiner Autorität berühren.

Die römische Erklärung charakterisiert sich selbst als „Normae Pastorales". Ich bin mit allem Respekt gegenüber der Autorität der römischen Kongregation der Meinung, daß dieser Erlaß unzulänglich ist, wenn er unter dem Gesichtspunkt der Erfordernisse

einer pastoralen Anweisung beurteilt wird, so wie heute eine solche pastorale Anweisung in den nun einmal gegebenen Umständen sein müßte. Ich verkenne nicht einen gewissen anerkennenswerten Fortschritt in dieser Erklärung, insofern sie eine sakramentale Generalabsolution unter bestimmten Voraussetzungen auch außerhalb der Todesgefahr ausdrücklich und mit einer gewissen amtlichen Verbindlichkeit als möglich erklärt. Ich gestehe auch, daß ich darüber verwundert bin, daß die deutschen Bischöfe so rasch und unnuanciert erklärt haben, für ihre Gegenden seien solche Fälle einer sakramentalen Generalabsolution außerhalb der Todesgefahr nicht gegeben. Ich überlasse es auch den Moralisten und Kasuisten, darüber zu befinden, ob nicht auch in unseren Gegenden der Fall eintreten könne, daß ein einzelner Priester nach Nr. 5 des römischen Erlasses im voraus zu einer bischöflichen Genehmigung theologisch und pastoral mit Recht urteile, in einem konkreten Fall sei dennoch Recht und Pflicht einer sakramentalen Generalabsolution außerhalb der Todesgefahr gegeben. Dies läßt sich auch darum denken, weil innerhalb einer österreichischen Kommission der Bischöfe für diese Frage durchaus mit der Möglichkeit eines solchen Falles unbefangen gerechnet wurde. (Man denke z. B. an einen zahlreich besuchten „Einkehrtag" für Männer, bei dem konkret mehrere Beichtväter einfach nicht aufgetrieben werden können, Situation und Disposition der Teilnehmenden aber so ist, daß im Sinn von Nr. 3 des römischen Erlasses eine sakramentale Absolution durchaus wünschenswert wäre.) Wie gesagt, insofern ist der römische Erlaß eigentlich fortschrittlicher, als es unsere Bischöfe sein wollen.

„Schwere Sünden" und Bußsakrament

Aber es gibt auch theologische und pastorale Bedenken gegen den Erlaß selber. Diese Bedenken hängen eng miteinander zusammen. Zunächst einmal fällt auf, daß die Bußandacht in Nr. 10 nur aufgefaßt wird als eine Vorbereitung zu einer fruchtbareren Einzelbeichte. (Das „et ad vitae emendationem", das im ersten Abschnitt von Nr. 10 noch als Motiv der Bußandacht genannt wird, ist doch hier – leider – offenbar nur zusätzlich zum Motiv der besseren Vorbereitung für die Einzelbeichte und nicht als selbständiges Motiv der Bußandacht gemeint, das eine Bußandacht als solche für sich legitimiert. Denn sonst hätte eben die Bußandacht in einer pastoralen Erklärung einen anderen Stellenwert erhalten müssen und hätte nicht nur abwehrend im Zusammenhang mit der Frage der Notwendigkeit und Gestaltung der Einzelbeichte behandelt werden dürfen.)

Dies wird noch deutlicher durch eine zweite Beobachtung. Das ganze Dekret geht in keiner Weise auf die pastoral doch fundamentale Frage ein, wann denn jene „peccata mortalia" wirklich gegeben sind, für die die Trienter Lehre von der Notwendigkeit der sakramentalen Einzelbeichte eingeschärft wird. Man kann nicht sagen, daß dieses Fehlen darum schon in einer pastoralen Erklärung gerechtfertigt ist, die doch die

heutige Situation berücksichtigen muß, weil darüber im Trienter Konzil nichts gesagt worden ist. Nicht einmal die auch für den traditionellsten Moraltheologen selbstverständliche Präzision wird in dem Dekret ausgesprochen, daß es sich bei der Pflicht zur Einzelbeichte als göttliches Gebot nur um solche „peccata mortalia" handelt, die auch *subjektiv* und nicht bloß objektiv solche sind, und daß die Pflicht einer Einzelbeichte für solche Sünden als *jedes* Jahr fällige positives kirchliches Gebot ist, von dem es natürlich viel leichter eine sachbegründete „Entschuldigung" geben kann als für das positive göttliche Gebot als solches. Aber darüber hinaus: das römische Dekret lehrt zwar nicht, setzt aber in seiner ganzen Diktion und Gedankenführung stillschweigend voraus, daß objektiv und vor Gott alle jene Sünden objektiv und subjektiv „peccata mortalia" seien, die in der durchschnittlichen Schultheologie der Moralisten und in der landläufigen Praxis der bisher zur Beichte Kommenden als solche betrachtet wurden.

Hier aber ist ein entschiedener Vorbehalt anzumelden. Wer einen solchen Vorbehalt von vornherein mehr oder weniger als Symptom eines schleichenden Laxismus in der heutigen Kirche betrachtet, der täuscht sich und macht sich in einer letztlich unverantwortlichen Weise die Sache zu leicht. Die traditionelle Moraltheologie der Schule, die dann durch die Beichtväter in die Praxis umgesetzt wurde, ohne daß dafür wirklich eine explizite oder implizite Autorisation vorlag, hat bisher eine fast zahllose Menge von moralischen Tatbeständen als „peccata gravia" erklärt, die es einfach nicht sind. Wer sich gegen dieses Urteil auf einen „Konsens" der bisherigen Moraltheologen als theologische Legitimation der Meinung dieser Theologen berufen wollte, dem wäre z. B. zu sagen, daß vor Pius X. mit demselben Konsens Vorbedingungen für den häufigen Kommunionempfang aufgestellt waren, die dieser Papst verworfen hat; dem wäre zu sagen, er solle einmal die Geschichte der katholischen Sexualmoral ernsthaft zur Kenntnis nehmen, um zu lernen, was nicht alles früher auf diesem Gebiet für unmoralisch erklärt wurde, was auch der orthodoxeste Moraltheologe heute ganz anders beurteilt.

Es ist in dieser Hinsicht einfach zu sagen, daß es auch gegenüber den Zeiten eines Heiligen Alfons von Liguori eine Entwicklung gegeben hat, die für das Bewußtsein auch der Gläubigen und sittlich ernsthaften Christen legitim und irreversibel ist, dabei auch gar nicht mit dem wirklich glaubensmäßig Verpflichtenden in Konflikt kommt. Weil es sich bei unserer Frage letztlich ja um die auch subjektiv schweren Sünden handelt, brauchen wir *hier* gar nicht subtil zu unterscheiden zwischen der „objektiven" und „subjektiven" Beurteilung von Sünden, zumal diese Unterscheidung viel mehr Problematik in sich birgt, als es in den moraltheologischen Schulbüchern bis auf die jüngste Zeit deutlich geworden ist. Wer wird heute z. B. im Ernst einen einzelnen Akt einer Not-Onanie eines Jugendlichen für eine objektiv schwere Sünde und auch (bei einer durchschnittlichen Alltagsfreiheit) als subjektiv schwere Sünde betrachten, die die ewige Verdammnis verdient und (als eindeutiger Verlust der Rechtfertigungsgnade) wirklich Gegenstand *der* Verpflichtung ist, von der das Trienter Konzil spricht? Wer wird heute noch dezidiert behaupten, daß es auf dem Gebiet der Sexualität als

solcher objektiv nur eine „materia gravis" gäbe? Wer wird wie früher kirchlichen Vorschriften bis zu Lappalien hinunter so leicht den Charakter einer schweren Sünde zuschreiben?

Allgemeiner und grundsätzlicher gesagt: Wenn wir einerseits wirklich begreifen, was mit der ewigen Gerechtigkeit eines unbegreiflichen Gottes von unendlicher Liebe gemeint ist, wenn wir anderseits mit den Erfahrungen von subjektiver, individueller und gesellschaftlicher, Bedingtheit, von auch bei normalen Menschen gegebener Milieubedingtheit und -geschädigtheit, von der Begrenztheit des durchschnittlichen sittlichen Wertungsvermögens und tausend ähnlichen Dingen ehrlich rechnen, dann haben wir heute einfach nicht mehr die Möglichkeit, mit so vielen auch subjektiv schweren Einzelsünden zu rechnen, wie dies die Moraltheologie und die Beichtpraxis bisher getan haben. Wenn jemand sagen würde, eine solche Auffassung untergrabe die Moral und die Erziehung des „Volkes", dann ist zu sagen, daß die faktische Volksmoral unter den Christen vermutlich nicht schlechter ist, die diesen traditionellen Rigorismus der katholische Schulmoral nicht teilen, daß ein Prinzip nicht darum schon falsch sein muß, weil es bei den Menschen in etwa erleichternd und befreiend wirkt, daß man eben auf eine andere, aber durchaus mögliche Weise dafür sorgen müsse, daß auch dann die Sünde und die Sünden ernst genommen werden, wenn man sie nicht einfach als „Todsünden" qualifiziert und qualifizieren kann. Bevor man den sicher teilweise beklagenswerten Rückgang in der Praxis der Einzelbeichte beklagt, sollte man sich darüber Gedanken machen, daß dieser Rückgang wenigstens teilweise in einem solchen schon lange vorbereiteten, aber plötzlich durchbrechenden Umbruch in der Beurteilung der Sünden begründet ist, in einem Umbruch des kollektiven Bewußtseins in der Kirche, der als solcher bestimmt nicht rückgängig gemacht werden kann.

Sinn von Bußandachten

Worauf es nun hier ankommt, ist dies: es wird im heutigen kirchlichen Bewußtsein ein großes Gebiet von ernst zu nehmender, durchaus nicht zu bagatellisierender Schuld geben, die dennoch nicht unter den Begriff des „peccatum grave" im theologischen Sinn fällt und somit nach der Trienter Lehre in einer Einzelbeichte sakramental getilgt werden muß. Wenn man dieses ganze Gebiet unter den traditionell theologischen Begriff des „peccatum leve" subsumieren will, kann dagegen kein unbedingter Einspruch erhoben werden. Man muß sich dann nur darüber klar sein, daß unter diesem Begriff menschliche Geschehnisse rangieren, die existentiell, sittlich und erzieherisch ganz verschieden beurteilt werden müssen. Hier ist nun das wahre Gebiet der sogenannten Bußandacht gelegen. Nicht als ob davon abzuraten sei, solche menschlich, sittlich und auch gesellschaftlich gravierenden Sünden, die aber doch, im theologischen Sinn, wenigstens einmal subjektiv und vermutlich weitgehend auch objektiv keine „peccata mortalia" sind, auch durch eine Einzelbeichte zu tilgen. Insofern ist die bis-

herige Praxis häufiger Einzelberichte durchaus legitim, und das römische Dekret betont in Nr. 12 mit Recht, daß ein durchgängiges Aufhören der Praxis der Beichte auch solcher Sünden zwangsläufig diejenigen diffamieren müßte, die wirkliche „peccata mortalia" zu beichten haben und sie wirklich beichten wollen.

Aber das ändert nichts daran, daß es für das heutige und legitime Bewußtsein kirchlicher Christen sehr viele Sünden in ihrem Leben geben kann, die einerseits, theologisch gesehen, nicht zur Pflichtmaterie der sakramentalen Einzelbeichte gehören, und dennoch nicht so bagatellisiert werden dürfen, daß man sie einfach untergehen läßt in der Menge der kleinen Fehler und menschlichen Unvollkommenheiten, an die man von der Terminologie her zu denken pflegt, wenn man von „peccata levia", von „läßlichen" Sünden spricht und sich dann unwillkürlich beim Verständnis dieser Begriffe an Dingen wie einer Zerstreuung im Gebet, einer harmlosen Bosheit im Reden, an einer niemand schadenden Ausrede usw. orientiert. Die durchaus menschlich und gesellschaftlich erhebliche Schuld, die dennoch an sich und für sich, allein wenigstens in ihrer subjektiven Zurechenbarkeit, nach ernsthaftem Ermessen *nicht* vom Reich Gottes ausschließt, ist der eigentliche Gegenstand der Bußandachten, eines gemeinsamen Bekenntnisses, eines Vergebungszuspruchs von seiten des Vertreters der Kirche. Hier hat doch die Bußandacht ihr eigenständiges Wesen, durch das sie einerseits mit der sakramentalen Einzelbeichte, insofern diese wirklich strenge Pflicht göttlichen Rechts ist, gar nicht in Konflikt kommt, ohne daß sie darum anderseits eine fromme Belanglosigkeit wird, die sehr bald wieder zum Absterben verurteilt wäre.

Das römische Dekret aber sieht an all dem vorbei, wenn es einerseits nicht nur die Lehre des Trienter Konzils als solche aufrechterhält, sondern diese stillschweigend einfach auf dem Hintergrund der Schullehre und bisherigen Beichtpraxis sieht, und anderseits die Bußandacht nur als eine Vorbereitung auf die Einzelbeichte wertet. Das ist aber die Bußandacht einfach nicht. Sie hat eine ihr nicht ausschließlich, aber doch grundsätzlich sinnvoll zukommende Materie, durch die sie eine Selbständigkeit und einen eigenen Sinn gegenüber der pflichtmäßigen sakramentalen Einzelbeichte hat. Dagegen helfen keine lehramtlichen Erklärungen, die man sich denken könnte und die vielleicht von manchen gewünscht werden, um die bisherige Beichtpraxis zu stabilisieren. Solche Erklärungen könnten im Höchstfall nur rigoristisch den Umkreis von *objektiv* schweren Sünden ausweiten oder einschärfen. Mehr ist einfach nicht möglich. Und die ganze Frage bliebe offen, ob und wie der einzelne Christ in seinem subjektiven Gewissen, und zwar durchaus oft mit Recht, die subjektive Schwere seines Verstoßes gegen die objektive Norm beurteilt und darum – wiederum oft mit Recht – in sehr vielen Fällen der Meinung ist, seine Sünde sei trotz der Diskrepanz mit der in solchen Erklärungen eventuell festgelegten objektiven Norm keine pflichtmäßige Materie der Einzelbeichte, er könne sie vielmehr menschlich und christlich sinnvoller in einer Bußandacht bewältigen. Das römische Dekret kann in seiner zentralen Aussage als durchaus richtig anerkannt werden, und man kann doch den Eindruck haben, es rede an der Sache vorbei, auf die es heute theologisch und pastoral eigentlich ankommt.

Diesen auch bei anderen römischen Erlassen beobachtbaren Fehler sollten aber die deutschen Bischöfe nicht auch begehen. Sie haben doch bei ihrer Bischofskonferenz sowohl eine dogmatische wie eine pastoraltheologische Kommission von Sachverständigen. Mir ist aber nicht bekannt, daß die theologische Kommission schon einmal mit dieser ganzen Frage befaßt worden wäre, genauso wenig, wie die Internationale Theologische Kommission in Rom die Möglichkeit hatte, bei der Abfassung dieses römischen Dekrets beratend mitzuwirken.

Sakramentaler Charakter der Bußandacht

Wir müssen aber noch zu einer anderen Frage Stellung nehmen, die das römische Dekret aufwirft, ob nämlich eine solche Bußandacht sakramentalen Charakter habe oder nicht. In Nr. 10 scheint das Dekret den sakramentalen Charakter einer solchen Bußandacht zu verneinen.

Zunächst einmal sollte man gegenüber Priestern, die auf dem sakramentalen Charakter einer Bußandacht insistieren, betonen, daß sie diese Frage nicht überschätzen sollten. Denn eben dies wäre ein Sakramentalismus, der der Mentalität solcher Priester (und Laien) fernliegen müßte. Es gibt doch, und das ist die Hauptsache, ein wirkliches und radikales Gnadengeschehen der Vergebung der Schuld vor Gott, wenn der Mensch sich mit seiner Schuld bedingungslos Gott zuwendet, ob nun dieses Geschehen als sakramental qualifiziert werden kann oder nicht. Wenn der Mensch sich reuig Gott zuwendet, dann richtet er nicht bloß eine Bitte an Gott um Vergebung, wobei es noch offen wäre, ob diese Bitte erhört wird oder nicht; es geschieht vielmehr diese Vergebung selbst und die Reue ist nach Thomas von Aquin selbst schon die Wirkung dieses vergebenden Gnadenwillens Gottes. Wo solche Reue gegeben ist, ist die Vergebung gewiß, ob sie nun unter einem sakramentalen Geschehen geschieht oder nicht. Denn ist die Reue nicht gegeben, geschieht auch im Sakrament keine Vergebung; ist sie gegeben, ist die Vergebung auch ohne Sakrament gewiß. Die in der Schultheologie in dieser Frage oft gemachte und auch im Trienter Konzil anklingende Unterscheidung zwischen „vollkommener" und „unvollkommener" Reue ist im Grund für die Frage der Gewißheit der Vergebung belanglos, weil, wenn wirklich unvollkommene Reue echt gegeben ist, eine vollkommene Reue existenziell keine Schwierigkeit mehr macht und von selbst eintritt, weil die Schwierigkeit der vollkommenen Reue die unvollkommene Reue ist, ohne die überhaupt keine Vergebung denkbar ist.

Wenn ich Pfarrer wäre, der eine lebendige Bußandacht halten möchte und dem ein Bischof dabei verbieten würde, diese Bußandacht für sakramental zu erklären, dann würde ich zwar nicht das Gegenteil explizit vortragen, aber in dieser Andacht mit feurigen Zungen zu erklären versuchen, daß hier, *in* dieser Bußandacht der sich zu Gott hinwendenden Gemeinde, die sich ihrer wirklichen Schuld stellt, die vielleicht gar nicht im üblichen Beichtspiegel verzeichnet ist, durch die Kraft des hier wehenden

Geistes der Liebe Gottes wahrhaft Vergebung der Schuld und Erneuerung des inneren Menschen geschieht, eine Vergebung, die zwar in den oben umgrenzten, aber letztlich doch außergewöhnlichen Fällen einer im theologischen Sinn tödlichen Sünde die Pflicht der Einzelbeicht noch bestehen läßt (so wie auch ein durch Glaube, Hoffnung und Liebe Gerechtfertigter sich noch taufen lassen muß, wenn er noch nicht getauft ist), aber im Normalfall eines ehrlich strebenden Christenlebens für sich allein genügt, Gnadenereignis ist, ob man es sakramental nennen mag oder nicht. Von daher also sollte man die Frage, ob bei einer solchen Bußandacht ein Sakrament vorliegt oder nicht, auf jeden Fall nicht zu gewichtig nehmen. Verteidiger und Verwerfer der Sakramentalität einer Bußandacht scheinen mir beide von einem Sakramentalismus auszugehen, der gegenüber dem eigentlichen Gnadenereignis dessen sakramentales Zeichen, gegenüber der „res sacramenti", die auch ohne „sacramentum" gegeben werden kann, das „sacramentum" überschätzt.

All dies vorausgesetzt, möchte ich aber doch fragen, woher man denn so genau wisse, daß bei einer Bußandacht kein Sakrament gegeben sei. Das römische Dekret scheint dies zu behaupten. Aber es wagt zunächst in Nr. 13 bei illegitimen Generalabsolutionen – also selbst über Bußandachten, wie wir sie hier im Auge haben, hinaus – nur von schweren Mißbräuchen zu sprechen, ohne solche, was doch viel wirksamer wäre, als ungültig zu erklären. Warum sollte dann in den Fällen einer Bußandacht, wie wir sie vor Augen haben, kein sakramentales Geschehen gegeben sein? Es handelt sich ja dann um Fälle, in denen ein eigentliches „Behalten" der Sünden durch ein richterliches Urteil des Beichtvaters genausowenig in Frage kommt wie bei der Einzelbeichte läßlicher Sünden, während doch die Pflicht der individuellen Anklage der Sünden in der theologischen Literatur meist damit begründet wird, daß der Beichtvater die Möglichkeit des „Behaltens", der Absolutionsverweigerung, ohne eine solche Anklage nicht habe.

Weiter: Man kann nicht sagen, daß ein Sakrament nur dann gegeben sein könne, wenn beim Sakramentenspender ein ausdrückliches und reflexes Bewußtsein davon gegeben ist, daß er ein Sakrament spende. Nichtkatholische Christen vollziehen bei der Eheschließung auch dann ein Sakrament, wenn sie von der Nichtsakramentalität ihres Eheabschlusses überzeugt sind. Ein mittelalterlicher Bischof, der auf Thomas von Aquin eingeschworen war, spendete eine Bischofsweihe als Sakrament wie heute, obwohl Thomas diese unsere heutige Sakramentalitätsauffassung bestritt, und vermutlich spendete er bei einer Subdiakonatsweihe kein Sakrament, obwohl er mit Thomas und dem „Decretum pro Armenis" des Konzils von Florenz davon überzeugt war, es handle sich dabei um ein solches. Wenn nun ein Priester bei einer Bußandacht der reuigen Gemeinde (in dem Fall, den wir hier vor Augen haben) ernsthaft in Ausübung seiner kirchlich-spirituellen Funktion der Gemeinde gegenüber die Vergebung Gottes, die in den Tiefen der Gewissen auf jeden Fall geschieht, auch ausdrücklich zuspricht, und wenn er seine Worte wirklich so ernst meint, wie sie gesagt werden und wie sie auf jeden Fall das gewiß gegebene Gnadengeschehen in der gesellschaftlichen Öffent-

lichkeit der Kirche kundtun, kann er dann überhaupt verhindern, daß seine Worte einen sakramentalen Charakter haben? Ich meine: in dem Augenblick, in dem man sagt, seine Worte hätten keinen sakramentalen Charakter, weil er gar keine sakramental wirksamen Worte sprechen wolle oder dürfe, beraubt man diese Worte in der konkreten Situation, aus der heraus sie doch gesprochen werden, auch eines menschlich und christlich ernsthaften Sinnes.

Wenn man nämlich, zunächst ganz *allgemein* gesprochen, sich fragt, woher man denn bei sehr vielen sakramentalen Geschehen (Taufe und Eucharistie vielleicht ausgenommen) überhaupt wisse, daß es sich um ein sakramentales Geschehen handle, und wenn man zur Beantwortung dieser Frage nicht bloß einen Denzinger-Positivismus betreibt (die Kirche lehrt so und damit basta), dann wird man sagen müssen: überall dort ist ein sakramentales Wort gegeben und wirksam, wo mit einem radikalen Engagement die Kirche ihr exhibitives Gnadenwort in eine bedeutsame Situation des Lebens eines Menschen hineinspricht (wir lassen der Kürze halber hier die Eucharistie beiseite), weil ein solches mit radikalem Engagement der Kirche gesprochenes, auf den einzelnen bezogenes Gnadenwort der Kirche teilhat an dem Charakter der Kirche als eschatologischer und unwiderruflicher geschichtlicher Präsenz der Gnade Gottes und somit „Opus operatum" ist. Gehen wir also davon aus, daß die Sakramentalität eines die vergebende Gnade Gottes dem einzelnen in seiner konkreten Situation verheißenden, mit absolutem Engagement gesprochenen Wortes der Kirche nicht eine zu diesem Wort willkürlich hinzugefügte Eigentümlichkeit dieses Wortes ist, sondern eben dessen von seinem eigenen Wesen her ihm zukommende Eigentümlichkeit aussagt, dann sehe ich eigentlich nicht ein, warum man einem solchen Gnadenwort des Priesters auf die Gemeinde hin den sakramentalen Charakter absprechen könnte.

Dies kann gewiß nicht daher kommen, daß er dieses Gnadenwort gleichzeitig auf mehrere hin spricht. Wäre dies nämlich ein entscheidender Grund gegen die Sakramentalität des so gesprochenen Wortes, könnten auch jene Generalabsolutionen nicht sakramental sein, die in dem römischen Dekret durchaus als legitim und zugleich sakramental betrachtet werden. Man kann auch nicht sagen (worüber das Dekret und die übliche Schultheologie zu wenig reflektieren), daß im Fall solcher Generalabsolutionen z. B. in Todesgefahr mehr nicht möglich, das Heil aber sichergestellt und darum auch in diesem Fall ein Sakrament möglich sein müsse. Denn, wie schon gesagt wurde, ist, ernsthaft und nüchtern betrachtet, auch in solchen Fällen das Heil sichergestellt ohne Sakrament, wenn das gegeben ist, ohne das auch das Sakrament nichts nützt, nämlich die Reue. Das war für einen Thomas von Aquin noch so selbstverständlich, daß für ihn nur in einem *Rand*fall ein Pönitent zur sakramentalen Absolution herantreten konnte, ohne schon im voraus dazu die Vergebung seiner Schuld durch seine subjektive Reue erfahren zu haben, ohne daß Thomas darin eine Schwierigkeit gegen die Pflichtmäßigkeit des Sakramentenempfangs sah.

Das Trienter Konzil und die sonstige amtliche Lehre der Kirche haben bisher gewiß für einen katholischen Theologen keine absolut verbindliche Erklärung gegen die Sa-

kramentalität einer Bußandacht (immer für den Fall, um den es uns hier geht) erlassen. Um apodiktisch diese Sakramentalität zu leugnen, ist das Römische Dekret vom 16. 6. 1972 doch eine zu schmale Basis. Ich bin der Meinung, daß diese Frage auch heute noch theologisch durchaus offen ist, und daß bischöfliche Erklärungen gegen diese Sakramentalität, wenn sie einen verpflichtenden Charakter für das Glaubensgewissen eines Theologen oder Priesters haben wollen und nicht bloße theologische Willkür erscheinen sollen, die voreilig eine neue pastorale Frage abwürgt, mehr an Begründung beibringen müssen als die bloße Berufung auf dieses römische Dekret.

Noch einmal sei zum Schluß betont, daß hier weder alle theologischen noch erst recht alle pastoralen Fragen zu dem hier behandelten Thema genannt oder gar beantwortet werden sollten. In dem Augenblick, in dem man Einzelbeichte und Bußandacht gegeneinander ausspielt, ist das ganze Problem schon verfahren. Wir haben keinen Grund, die Einzelbeichte gegenüber ihrer bisherigen Schätzung in Theorie und Praxis abzuwerten, vorausgesetzt, daß sie nicht magisch, ritualistisch, legalistisch mißbraucht wird und nicht verstanden wird als eine Dispens von jener immer neu notwendigen Metanoia, die im Neuen Testament als Gabe und Forderung Gottes an uns gepriesen wird. Aber man soll eine Bußandacht, die heute aus den verschiedensten Gründen naheliegt, nicht deshalb abwerten, weil man meint, damit der sakramentalen Einzelbeichte zu nützen. Man würde nur die Bußandacht abwürgen, ohne der Praxis der Einzelbeichte wirklich zu nützen. Denn auch ein theoretisch sehr „orthodoxer" Katholik könnte sich in den meisten Fällen sehr leicht vor einer solchen Einzelbeichte drücken, ohne mit *den* Prinzipien in Konflikt kommen zu müssen, die die Kirche in dieser Sache überhaupt verkündigen kann. Die Einzelbeichte muß auf andere Weise verkündigt und lebendig erhalten werden als durch eine fragwürdige Abwertung der Bußandacht.

Ernst Josef Krzywon

Heinrich Heine und Polen

Modell für eine deutsch-polnische Verständigung?

Das diesjährige Heine-Gedenkjahr anläßlich seines 175. Geburtstags am 13. Dezember einerseits und die Ratifizierung des deutsch-polnischen Vertrags andererseits lenken unsere Aufmerksamkeit auf ein Problem, mit dem sich Heine zeitlebens mehr oder weniger intensiv beschäftigte und das einen relativ breiten Niederschlag in seinem literarischen Werk wie auch in seinen Briefen fand: nämlich die polnische Frage. Dieser Befund rechtfertigt die weiterführende Frage, ob vielleicht bei Heine so etwas wie ein Modell für eine deutsch-polnische Verständigung zu finden sei, an dem sich auch unsere gegenwärtigen Bemühungen um eine Normalisierung mit Polen orientieren könnten. Eine solche Fragestellung scheint um so legitimer, als auch Heine selbst im Frühjahr 1833 in einem programmatischen Briefwort an Friedrich Merckel bekannte: „. . . ich habe vielleicht die pazifike Mission, die Völker einander näherzubringen" (B II, 38)[1]. Auf der Folie von Heines Biographie und Lebenswerk sei hier dieser Fragestellung nachgegangen, in der Hoffnung, daß uns dadurch eine neue Seite von Heines schillernder Dichtergestalt erschlossen wird.

Die deutsche Phase (1797–1831)

Heines differenzierte Aussagen über Polen, die sein Früh- und Spätwerk wie auch seine Prosa und Lyrik durchziehen, sind nicht die Frucht gründlicher Studien und umfassender Lektüre, sondern das Resultat konkreter Erfahrungen mit polnischen Menschen aller sozialen Schichten. Vielleicht fanden solche Kontakte bereits in Düsseldorf statt, wie der slawische Name seines jugendlichen Spielgefährten Fritz von Wizewsky aus dem Gedicht „Erinnerung" (1851) es andeutet, vielleicht erst während der Bonner und Göttinger Studienzeit. Die ersten nachweisbaren Polenkontakte Heines datieren jedoch erst aus seiner Berliner Zeit (April 1821/Dezember 1823), wo er vor allem in drei Bereichen mit Polen wie auch mit polonophilen Deutschen öfters zusammentraf: an der Universität, in den Literatenkreisen der Berliner Salons, Kaffee- und Weinhäuser und vornehmlich im Berliner Judenverein.

[1] B = Heinrich Heine, Briefe, hrsg. v. F. Hirth, Bd. 1–6 (Mainz o. J. [1950 ff.]).

Die neugegründete Universität Berlin, an der sich Heine am 4. April 1821 immatrikulierte, wurde vor allem von jungen Polen aus der Provinz Posen frequentiert, die ein Staatsamt im preußischen Teilungsgebiet anstrebten oder die auch Hegels Ruhm herbeilockte. Die Posener Polen – aber ebenso Warschauer aus dem russischen und Krakauer aus dem österreichischen Teil – machten einen beträchtlichen Prozentsatz der Berliner Studentenschaft aus und waren in der Burschenschaft „Polonia" zusammengeschlossen, die mit der deutschen „Arminia" engstens zusammenarbeitete, wie das gemeinsame Ehrengericht zur Schlichtung von Streitigkeiten zwischen Polen und Deutschen es nahelegt. Hier in Berlin begegnete Heine in Hegels Kolleg über Ästhetik im Wintersemester 1821/22 einem um fünf Jahre jüngeren polnischen Studenten, dem Grafen Eugen von Breza, der ihn in die polnische Welt einführte und ihm bald zum Freund wurde, wie Heines Gedicht „Mir träumt': ich bin der liebe Gott" aus dieser Zeit es andeutet:

„Such ihn nicht im Kollegium,
Such ihn beim Glas Tokayer;
Such ihn nicht in der Hedwigskirch',
Such ihn bei Mamsell Meyer . . .
Den Freund, den lieben Bengel!" (W I, 125)[2]

heißt es dort nachweisbar von Graf Eugen von Breza.

Wenig später finden die im Berliner Universitätsmilieu gesammelten Erfahrungen mit polnischen Studenten ihren literarischen Niederschlag in Heines „Briefen aus Berlin", die in der Zeit vom 8. Februar bis zum 19. Juli 1822 in 10 Folgen im „Rheinisch-westfälischen Anzeiger" erschienen waren. In Gestalt fingierter Antwortschreiben an einen fiktiven Adressaten in Westfalen berichtet Heine über die königliche Residenz, über „das äußere und das innere Leben Berlins". Auf seinem allegorischen „Spaziergang unter die Linden" begegnet Heine Repräsentanten der gesellschaftlichen Vertikale vom König bis zum Bettler wie auch der landschaftlichen und nationalen Horizontale von den Deutschen aller Länder bis zu den Polen aller drei Teilungsgebiete. Was Heines Aufmerksamkeit vor allem fesselt, das sind die polnischen Studenten, die durch ihre burschikose Art sich zu kleiden und durch ihren Mut „den Söhnen Hermann's und Thusnelda's als Muster von Liebenswürdigkeit und edlem Betragen dienen". Ein vielschichtiges Kontrastbild zwischen dem deutschen Philister und dem burschikosen Sarmaten wird beschworen, eine Zusammenschau deutsch-polnischer Verhältnisse, die als wichtiges Stilprinzip von nun an bis in Heines Spätwerk zu konstatieren ist.

Doch Heines Freude an den musterhaften Sarmaten wird bald getrübt. „Wegen demagogischer Umtriebe" – heißt es in einem weiteren seiner „Briefe aus Berlin" über die Polen – wurden sie arretiert und des Landes verwiesen, darunter auch sein Freund Graf Eugen von Breza. „Ich bin heute sehr verdrießlich, mürrisch, ärgerlich, reizbar" – schreibt Heine, getroffen von der Hiobsbotschaft – „der Mißmuth hat der Phantasie den Hemmschuh angelegt, und sämmtliche Witze tragen schwarze Trauerflöre. Glauben Sie

[2] W = Heinrich Heine, Sämtliche Werke, hrsg. v. E. Elster, Bd. 1–7 (Leipzig o. J. [1887–1890]; 2. Aufl. Berlin 1925 [Bd. 1–4]).

nicht, daß etwa eine Weiberuntreue die Ursache sey ... Denken Sie auch nicht, daß vielleicht Glaubensskrupel mein zartes Gemüth quälend beunruhigten ... Nein, eine weit vernünftigere Ursache bewirkt meine Betrübnis: mein köstlichster Freund, der Liebenswürdigste der Sterblichen, Eugen v. B., ist vorgestern abgereist! Das war der einzige Mensch, in dessen Gesellschaft ich mich nicht langweilte, der einzige, dessen originelle Witze mich zur Lebenslustigkeit aufzuheitern vermochten, und in dessen süßen, edeln Gesichtszügen ich deutlich sehen konnte, wie einst meine Seele aussah, als ich noch ein schönes, reines Blumenleben führte und mich noch nicht befleckt hatte mit dem Haß und mit der Lüge."

Die hier angeführten Zitate verdeutlichen auf exemplarische und bereits für das Gesamtwerk Heines zutreffende Weise jene drei Dimensionen, in denen sich sein Verhältnis zu Polen artikuliert: die Dimension des Politischen, die des Humanen und die des Literarischen. Unter dem Begriff der Dimension des Politischen verstehe ich in diesem Fall Heines Engagement für die polnischen Studenten in Berlin, die er gleichberechtigt neben die deutsch-preußischen stellt und deren Inhaftierung und Ausweisung er verurteilt, eine Dimension, die in Heines literarischem Kampf für die Emanzipation Polens im Völkerchor Europas kulminiert. Mit dem Begriff der Dimension des Humanen möchte ich jene persönlich-private Beziehungsvielfalt umschreiben, die Heine mit polnischen Menschen aller sozialen Schichten hatte und die im Umgang mit den Grafen Eugen von Breza und Adam Gurowski ihren Höhepunkt erreicht. Die Dimension des Literarischen endlich verdeutlicht die von Heine im Umgang mit der Polenthematik erarbeiteten und dann auch im übrigen Werk verwendeten Stilmittel, vor allem die assoziative und kontrastierende Zusammenschau deutsch-polnischer Verhältnisse, die eine neue Wirklichkeit sichtbar macht.

Heines Polenkontakte an der Berliner Universität wurden ergänzt und vertieft in den literarischen Kreisen der Berliner Salons sowie der Kaffee- und Weinhäuser. Im Varnhagenschen Haus, wo Heine ein gerngesehener Gast war, fand die polnische Frage Interesse und Anteilnahme, hier gingen die wichtigsten polnischen Adelsfamilien ein und aus, ja wie Varnhagen von Ense in seinem Tagebuch vermerkt, dominierten sogar die Polen „durch ihre zusammenhaltende Weise". Sein Tagebuch, das die Zeit vom 16. November 1819 bis zum 31. Dezember 1823 umfaßt, gibt nicht nur Auskunft über die deutschen Polonophilen dieser Kreise, sondern spiegelt ebenso getreu die vorherrschende Auffassung über die polnische Frage wieder, die in einer verblüffenden Parallele ihren Niederschlag in Heines Werken fand: etwa die Berichte über die polnischen Studenten in den „Briefen aus Berlin" oder die Erörterung der polnischen Bauernfrage in seinem Essay „Über Polen", von der ebenso Varnhagen am 29. August 1822 in seinem Tagebuch berichtet. Neben Varnhagens Salon galt auch der Salon Elise von Hohenhausens sowie der der Arnims als ausgesprochen polonophil, und in beiden verkehrte nachweisbar Heine.

Wichtige Kontaktorte mit Polen oder polonophilen Deutschen waren darüber hinaus die Berliner Kaffee- und Weinhäuser, allen voran die „rote Stube" von Stehely, wo

„polonophile Literaten der preußischen Hauptstadt wie Karl August Varnhagen von Ense, dessen Frau Rahel und Eduard Gans ... zusammenzukommen pflegten", ferner die Weinstube Lutter und Wegener, wo sich allabendlich L. Devrient und E. T. A. Hoffmann, Grabbe und Karl Köchy, Ludwig Robert, Gustorf und v. Uechtritz trafen, endlich „das Martinetzische und Lüderwaldsche Kaffeehaus" und die Konditorey Josty, in der sogar Heines Gedicht „Mir träumt': ich bin der liebe Gott" auflag, das seinen polnischen Freund Breza sowie die Berliner Offiziere und Bürger karikiert.

Neben dem Universitätsmilieu und den Literatenkreisen war der dritte wichtige Kontaktort für Heines Polenbegegnungen der Berliner Judenverein, wo Heine mehrere Stunden in der Woche in der neugegründeten Vereinsschule arme polnische Judenknaben in Geographie und Geschichte unterrichtete, die alljährlich aus den angrenzenden Distrikten, aber auch aus Krakau und Warschau, dem russischen und österreichischen Teilungsgebiet, nach Berlin kamen. Alle diese Begegnungen mit Polen und polonophilen Deutschen in Berlin haben Heines Polenbild entscheidend mitgeprägt.

Den nachhaltigsten Eindruck jedoch verdankt Heine seiner Polenreise im Herbst 1822, zu der ihn sein polnischer Freund Graf Eugen von Breza eingeladen hatte, der vermutlich wegen einer Liebesaffäre mit Friedericke von Cumberland, der „schönen Fürstin" und Schwester von Königin Luise, aber auch aus politischen Gründen aus Berlin gewiesen wurde. Bereits am 1. September 1822 berichtet Heine aus Gnesen an Ernst Christian August Keller, er befinde sich in „den Wäldern Polens", er „wollte das Land kennenlernen und einige befreundete Polen wiedersehen ... Ich schwärme in dieser Gegend hin und her", heißt es weiter, und „morgen reise ich wieder nach Polen" (B I, 46). Anhand der Brezaschen Besitzungen und Güter läßt sich die vermutliche Reiseroute Heines in der Zeit von Anfang August bis Anfang Oktober 1822 genau nachzeichnen, die ihn wahrscheinlich bis nach Warschau führte. Was Heine nach Polen lockte, war nicht nur die Einladung seines polnischen Freundes. Reiselust und Neugier mochten eine bedeutende Rolle gespielt haben, aber auch – wie er selbst in einem Brief an Karl Lehmann bekennt – „die Jagd nach reinen, gesunden Menschennaturen" und nicht zuletzt die Aussicht auf eine Professur.

Die Erlebnisse in Polen, wo Heine Menschen vornehmlich aus Adelskreisen begegnete, waren vielfältig, tief und nachhaltig und bewirkten einen literarischen Niederschlag, den man durchaus mit dem Italienerlebnis zeitgenössischer Dichter, etwa Goethes und dessen „Italienischer Reise", vergleichen kann. Schon am 1. September 1822 schreibt Heine an seinen Freund Keller: „Ich habe vorgestern die ersten Federzeichnungen zu einem ausführlichen Gemälde Polens begonnen und gestern Abend, nachdem ich mich aus dem Familienkreise meines Freundes zurückgezogen hatte, fortgesetzt. Ein Berliner Journal wird dieses Produkt meiner Muse und Muße gern in seinen Spalten veröffentlichen." [3]

[3] A. Warschauer, Heinrich Heine in Posen (Posen 1911) 4. Dieser Passus fehlt allerdings in der historisch-kritischen Briefausgabe von Hirth.

In sieben Folgen erschien dann im Januar 1823 Heines politisch-sozialer Essay „Über Polen" in der von Friedrich Wilhelm Gubitz herausgegebenen und redigierten Berliner Zeitschrift „Der Gesellschafter oder Blätter für Geist und Herz". „Seit einigen Monaten" – so beginnt Heine seinen Essay – „habe ich den preußischen Teil Polens die Kreuz und die Quer durchstreift; in den russischen Teil bin ich nicht weit gekommen, nach dem österreichischen gar nicht. Von den Menschen hab' ich sehr viele und aus allen Teilen Polens kennen gelernt. Diese waren freilich meistens nur Edelleute und zwar die vornehmsten. Aber wenn auch mein Leib sich bloß in den Kreisen der höheren Gesellschaft, in dem Schloßbann der polnischen Großen, bewegte, so schweifte der Geist doch oft auch in den Hütten des niedern Volks. Hier haben Sie den Standpunkt für die Würdigung meines Urteils über Polen" (W VII, 189).

Heine konstatiert hier zwei Tatbestände: die Tatsache der politischen Teilung Polens einerseits und die der sozialen Schichtung anderseits, um im Anschluß an die nachfolgende Beschreibung des „Äußeren des Landes" nicht nur die äußere Lebenslage, die Gewohnheiten und das spezifische Milieu, sondern vor allem die jedem Stand eigene Problematik der Bauern-, Juden- und Adelsfrage zu schildern: den polnischen Bauern „mit seinem Vieh und seiner übrigen Familie", den Juden – „zwischen dem Bauer und dem Edelmann" stehend – und die Edelleute, „die nobelste Sorte". Diese nüchterne, systematisch-geordnete Bestandsaufnahme der politischen und sozialen Wirklichkeit Polens projiziert jedoch Heine sogleich auf das Raster einer assoziativen, vergleichenden und kontrastierenden Zusammenschau derselben Problematik im preußisch-deutschen Bereich und erreicht dadurch eine Enthüllung der sozialen Wirklichkeit sowohl in Polen wie in Deutschland. Dieser, auf den ersten Blick einfallsreiche, assoziativ zugespielte Vergleichs- und Kontrastierungstrick ist ein von Heine höchst bewußt angewandtes Struktur- und Stilprinzip. Was Heine mit diesem Kunstgriff verfolgt, ist weniger eine Steigerung des Interesses für Polen beim deutschen Leser, weniger die Verdeutlichung der polnischen durch einen Vergleich mit den deutschen Verhältnissen, sondern es ist vielmehr eine bestimmte Absicht: die politische und soziale Emanzipation des polnischen Bauern und Juden, ja die optimale Emanzipation des polnischen Menschen insgesamt, für den damals in Preußen noch immer die von Friedrich dem Großen strapazierte Gleichung galt: Pole gleich Irokese[4].

Neben der Absicht, die Emanzipation der unterdrückten polnischen Stände zu demonstrieren oder zu fordern – Heine erklärte den polnischen Juden zum „tiers état", zum dritten Stand –, rückt Heine mit Hilfe dieses Stilprinzips die scheinbar lokal begrenzte Standesproblematik gleichsam auf europäisch-internationale Ebene, ja die polnische Frage und Thematik insgesamt will er in diese übernationalen und europäischen Zusammenhänge gestellt sehen, und nur aus diesen Zusammenhängen heraus ist sie legitim interpretierbar, wie es sich dann später im Börne-Buch zeigen wird. Hier geschieht dies

[4] W. Treue, Deutsche Geschichte (Stuttgart 1958) 376.

bereits nahezu ein Jahrzehnt vor der deutschen Polenliederblüte, eine Mode, die Heine nicht mitmachte.

Ähnlich wie im ersten Teil seiner Polenschrift will Heine auch im zweiten die notwendige Emanzipation des polnischen Menschen in polnischer wie kultureller und sozialer Sicht demonstrieren und schreibt schon zu dieser Zeit – lange vor der polnischen Novembererhebung: „Wie ein Sterbender, der sich in krampfhafter Angst gegen den Tod sträubt, so empört und sträubt sich ihr Gemüt gegen die Idee der Vernichtung ihrer Nationalität. Dieses Todeszucken des polnischen Volkskörpers ist ein entsetzlicher Anblick" (W VII, 198 f.). Der politische Akzent dieser Schrift ist unverkennbar, eine Eigenschaft, die alle Äußerungen Heines zur polnischen Thematik kennzeichnet. Dieser wirklichkeitsbezogene Standpunkt Heines in der polnischen Frage findet seine Entsprechung in der dichterischen Gestaltung dieser Sachverhalte und macht die Polenschrift zu einem wichtigen Dokument für Heines sehr frühe Überwindung der Romantik. Sie bedeutet im Gesamtwerk Heines einen wichtigen Schnitt- und Übergangspunkt von der Romantik zum Realismus: die von Heine aufgestellten theoretischen Forderungen werden in der Polenschrift gestaltete Wirklichkeit, ein Standpunkt, der dann ein ganzes Jahrzehnt später von der politischen Dichtung des Jungen Deutschland eingeholt wird.

In auffallender Nähe sowohl zu den „Briefen aus Berlin" als auch zu Heines Essay „Über Polen" stehen zwei Gedichte aus dem „Heimkehr"-Zyklus: „Mir träumt': ich bin der liebe Gott" und „Du bist wie eine Blume". Während dieses, offensichtlich in der Zeit seiner Polenreise entstanden, der schwarzäugigen Mirjam, einer Gnesener Rabbinerstochter, gewidmet ist, karikiert das erste in liebevoller Weise Heines polnischen Freund Eugen von Breza, und beide Gedichte, die sich derselben Gestaltungstechnik bedienen, sind gleichsam ein Diptychon Heinescher Polenfreundschaft.

Mit diesen Gedichten und der Polenschrift hatte Heine – qualitativ und auch quantitativ gesehen – den Höhepunkt seiner dichterischen Gestaltung des Polenmotivs bereits überschritten. Was jetzt noch, nach Abschluß seiner Polenreise und bis zu seiner Übersiedlung nach Paris, an sporadischen Begegnungen mit Polen oder mit polonophilen Deutschen sich ereignet – hier seien die Namen Jakob Grimm und Ludwig Börne, Harro Harring und Baron von Maltiz, August und Fanny Lewald, Eduard Gans sowie die Arnims und Mendelssohns genannt – und was sich auch literarisch niederschlägt, das sind nur noch abrundende Pinselstriche an seinem Polengemälde und wenige, dafür aber auffallend sich radikalisierende, ja revolutionäre Züge in seiner politischen Einstellung gegenüber der polnischen Frage, wie dies z. B. in Heines „Einleitung zu ‚Kahldorf über den Adel'" zum Ausdruck kommt.

Fragt man abschließend nach den Funktionsweisen des Polenmotivs in Heines Werk bis 1831, dem Ende der deutschen Phase, so manifestiert sie in poetologischer Sicht die Loslösung von der Romantik und die Hinwendung zum Realismus, auf der politischen Ebene die Forderung und dichterische Gestaltung einer umfassenden Emanzipation des polnischen Menschen wie der polnischen Nation insgesamt.

Die französische Phase (1831–1856)

Als Heine Anfang Mai 1831 in Paris eintraf, konnte er aufgrund der vorgefundenen politischen Situation viele seiner bereits in Deutschland geknüpften Polenfreundschaften fortsetzen. Obgleich der Hauptstrom der polnischen Emigranten sich erst nach der Kapitulation Warschaus am 8. September 1831 in Paris einfand, waren bereits einige polnische Freunde vor Heines Ankunft in Paris anwesend: Graf Adam Gurowski, vermutlich ein bereits aus der Berliner Zeit stammender Freund; Fréderic Chopin, damals Heine vielleicht noch nicht persönlich bekannt, obgleich er ihm bei den Mendelssohns und Spontini in Berlin begegnet sein könnte; Teodor Morawski, der letzte polnische Außenminister, den Heine vermutlich schon in Posen kennenlernte; schließlich sein Berliner Studienfreund Graf Eugen von Breza. Die Tatsache, daß der letzte polnische Außenminister Teodor Morawski dem gemäßigten Flügel der polnischen Emigration angehörte, Graf Adam Gurowski hingegen dem revolutionären, zeigt, daß Heine mit den verschiedensten politischen Strömungen der polnischen Emigration in Verbindung stand und dadurch durchaus in der Lage war, sich ein zutreffendes Bild sowohl über die Situation der Polen in Paris als auch im Land zu verschaffen. Zudem kamen Heines Pariser Polenfreunde nicht nur aus verschiedensten politischen Gruppierungen, sondern ebenso aus unterschiedlichen Gesellschaftsklassen und Berufen, die sich in drei Gruppen gliedern lassen: Politiker, Literaten und Musiker.

Unter den polnischen Musikern, zu denen Graf Antoine de Kontski und Eduard Wolf zählten, genoß Fréderic Chopin nicht nur eine bevorzugte Stellung, sondern zählte bis zu seinem Tod im Jahr 1849 zu Heines Freunden. Ihre erste Pariser Begegnung ist mit Sicherheit nicht auszumachen: sie konnte sich sowohl im Salon des Marquis de Custine ereignet haben, wo Chopin 1836 spielte, als auch bei der Gräfin Belgiojoso, der Comtesse Marie d'Agoult oder im Hotel des quatres Empereurs. In einem am 20. Juni 1833 mit Liszt gemeinsam verfaßten Brief an Hiller läßt Chopin Heine „herzlich und herzlich" (B V, 82) grüßen. Seit diesem Zeitpunkt intensivierte sich diese Freundschaft und wurde auch nicht beeinträchtigt durch die Verbindung Chopins mit George Sand im Jahr 1836. Heines Anteilnahme am Leiden des polnischen Künstlers steigerte sich noch, als George Sand mit Chopin 1847 gebrochen hatte. Heines Sympathie für Chopin war sowohl menschlich als auch künstlerisch motiviert. Das Feine und Subtile an Chopin, dessen aristokratische Ansichten, Neigungen und Lebensart mußten Heine ebenso anziehen wie die verwandten künstlerischen Ansichten. Schon Laube schilderte den „Klaviervirtuosen" Chopin als „einen liebenswürdigen Mann, dünn, schmal, vergeistigt wie ein deutscher Poet aus der Trösteinsamkeit" [5], eine Schilderung, der sich Heines Chopin-Porträt im 10. Brief „Über die französische Bühne" anschließt. Hier entwickelt Heine eine Ästhetik des Klavierspiels, für deren besten Repräsentanten er Chopin hält und deren Prinzipien – den Primat des Geistes und das Prinzip der überwundenen Schwie-

[5] Gespräche mit Heine, hrsg. v. H. H. Houben (Frankfurt 1926) 362.

rigkeit – er in seiner Dichtung selbst anwendete. Chopin ist für Heine nicht nur ein Mensch „vom ersten Range", sondern ein „Genie ... in der vollsten Bedeutung des Worts": „wenn er am Klavier sitzt und improvisiert" – „er ist alsdann weder Pole, noch Franzose, noch Deutscher, er verrät dann einen weit höheren Ursprung, man merkt alsdann, er stammt aus dem Lande Mozarts, Raffaels, Goethes, sein wahres Vaterland ist das Traumreich der Poesie" (W IV, 560). In der Region des Genies, wo alle nationalen Unterschiede aufhören und nur der Kosmopolitismus der Kunst herrscht, fühlte sich Heine Chopin engstens verbunden und verwandt. Er stellt ihn über Liszt und nennt ihn einen „Raffael des Fortepiano": „der große geniale Tondichter, den man eigentlich nur in Gesellschaft von Mozart oder Beethoven oder Rossini nennen sollte" (W VI- 353). Der Primat des Geistigen, Seelischen, Poetischen und der Kunst gegenüber der – wenn auch virtuosen und meisterhaften – Technik ist, was Heine an Chopin bewundert und in freundschaftlicher Bindung bis zu dessen Tod festhält. Es ist bezeichnend, daß – die Grafen Breza und Gurowski vielleicht ausgenommen – die Beziehungen Heines zu Chopin am engsten und freundschaftlichsten waren.

Im Verhältnis Heines zu Chopin dürfte vielleicht auch eine Antwort greifbar werden auf die Frage, warum Heine keinen Kontakt zur polnischen Romantik hatte. Nach einer Musterung aller Repräsentanten der polnischen Romantik und ihrer ästhetischen sowie politischen, ideologischen und sozialen Ansichten findet sich keiner unter ihnen, der ähnlich wie Chopin das alle nationale Schranken sprengende Genie mit einer geistigen, gesinnungshaften Aristokratie zu verbinden wußte, die Heine so sehr schätzte. Im Gegenteil, bei Mickiewicz, Słowacki und Krasiński – dem romantischen Dreigestirn – wie auch bei anderen Literaten und Politikern der Pariser Emigration dominierte, aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus durchaus verständlich, das Nationale und Revolutionär-Radikale mit einer scharfen Spitze gegen das im besten Sinne des Wortes Aristokratische und Künstlerische, das Heine so sehr faszinierte. Als Heine in Paris die polnische Romantik kennenlernte, hatte sie bereits ihren künstlerischen Höhepunkt überschritten und war auf das Niveau einer national gefärbten pragmatischen Tendenzliteratur herabgesunken, für die Heine, auch von der Unkenntnis der polnischen Sprache her motiviert, wenig Verständnis aufzubringen vermochte. Es ist auffallend, daß Heine, der in derselben Stadt und unter den nämlichen Bedingungen wie die polnischen Dichter und Literaten sein Pariser Emigrantendasein fristete, zwar dieselben Salons frequentierte und sogar dieselben französischen Freunde hatte, jedoch mit seinen polnischen Dichterkollegen keinen – zumindest nachweisbaren – Kontakt hatte und sie auch mit keinem Wort in seinem Werk erwähnt.

Dieses Verschweigen und Aussparen der immerhin größten zeitgenössischen Repräsentanten der polnischen Literatur erscheint jedoch verständlich, wenn man bedenkt, auf welch fragwürdige Weise ihm George Sand durch ihren „Essai sur le drame fantastique. Goethe – Byron – Mickiewicz" die polnische Dichtung nahezubringen versuchte. Heines kommentarlose Rücksendung dieses Aufsatzes mußten vor allem jene Passagen bewirkt haben, in denen George Sand Mickiewicz über Goethe und Byron stellt, mehr mit

ethisch-religiösen und metaphysischen als mit literarischen Kategorien dieser Kunst gerecht zu werden versucht und Mickiewicz selbst ein Genie nennt, dessen „langue . . . est le Catholicisme“ [6]. Diese Distanz Heines zu Mickiewicz dürfte vielleicht auch noch weitere Nahrung in solchen Aussagen gefunden haben, wie sie in der Fassung eines Briefes von Teofil Lenartowicz an Mieczysław Darowski vom 28. Februar 1888 auf uns überkommen sind: „Ich erinnere mich im Gespräch mit Adam [Mickiewicz] diesen einmal nach Heine gefragt zu haben. Er machte ein saures Gesicht: – Nicht Israel, das ist eine große Sache – sondern Jude. Vor jeder Schönheit sinkt er [Heine] in die Knie (in der Kunst, im Leben und in der Idee), reicht ihr sein Zepter aus Schilfrohr und dann ohrfeigt er sie, indem er ruft: Sei gegrüßt, König der Juden! Doch Du wirst sehen, es wird Kritiker geben, die diese Haltung Fortschritt, das den wissenschaftlichen Folgerungen entsprechende Neue nennen werden. Aber es ist nur die Dummheit des Jahrhunderts.“ [7] Eine solche Einschätzung Heines durch Mickiewicz oder gar die durch Zygmunt Krasiński, der Heine den Repräsentanten einer „kümmerlichen Philosophie“ nannte und auf ihn die Worte bezog „guarda e passa“ [8], mußte die gegenseitige Distanz nur noch fördern.

Bezeichnend für das Verhältnis zwischen Heine und den polnischen Emigrationsdichtern ist die Tatsache, daß erst 1855, ein Jahr vor Heines Tod, die erste und zugleich auch letzte literarische Würdigung von Heines Werk und Persönlichkeit zu dessen Lebzeiten aus der Feder eines Polen erschien, und diese war keineswegs positiv. Julian Klaczko, der Rezensent von Heines „Vermischten Schriften“, nahm diese Besprechung zum Anlaß, Heine vorzuwerfen, er beziehe eine französische Staatspension, um publizistisch gegen die Polen Stimmung zu machen. Sollte dieser unglaubwürdige Vorwurf tatsächlich in der Pariser Emigration in Umlauf gewesen sein, dann wirft er Licht auf die wechselseitige Distanzierung zwischen Heine und den polnischen Dichtern, von denen besonders Adam Mickiewicz mit Julian Klaczko eng befreundet war. Daß Heine vor allem in seinen letzten Lebensstunden Angriffe polnischer Schriftsteller nicht erspart blieben, darüber berichten sowohl Montégue [9] als auch Heines Bruder Maximilian [10].

Was die polnischen Emigrationspolitiker in Paris betrifft, so scheint Heines Sympathie, zumindest in den ersten Jahren seines Pariser Aufenthalts, überwiegend den polnischen Demokraten, d. h. den „Jakobinern“ oder „Roten“ gegolten zu haben, die im Gegensatz zu den Aristokraten, den „Weißen“ oder Konservativen, die polnische Frage nicht auf diplomatischem Weg über die Regierungen, sondern auf eine allgemeine euro-

[6] In: Revue des deux mondes, 15. Dezember 1839, 518.

[7] H. Biegeleisen, in: Lyrnik Mazowiecki, 1913, S. 217 f., zitiert in: Adam Mickiewicza wspomnienia i myśli. Z rozmów i przemówień, hrsg. v. Stanislaw Pigoń (Warschau 1958) 183.

[8] Zygmunt Krasiński, Listy do Konstantyna Gaszyńskiego, hrsg. v. J. I. Kraszewski (Lemberg 1882) Bd. 1, 290.

[9] L. P. Betz, Heine in Frankreich (Zürich 1895) 45, Anm. 1.

[10] Heine Reliquien. Neue Briefe und Aufsätze Heinrich Heines, hrsg. v. M. Freiherrn v. Heine-Geldern und G. Karpeles (Berlin 1911).

päische revolutionäre Bewegung stützten, die sich zunehmend radikalisierte. Heines Verbindungen zum aristokratischen Lager bestanden lediglich in Kontakten mit den polnischen Künstlern, vor allem mit Chopin – dessen Schülerin übrigens Czartoryskis Tochter Marcelina war –, die von den Aristokraten in zahlreichen wissenschaftlichen und literarischen Gesellschaften unterhalten wurden. Doch mit zunehmender Radikalisierung der politischen Führungskräfte im demokratischen Lager der polnischen Emigration – in den dreißiger Jahren waren die Gemäßigten um Lelewel führend, in den vierziger hingegen die Radikalen mit Krepowiecki, dem ehemaligen Sprecher der Polen auf dem Hambacher Fest, an der Spitze – scheint Heine sich mehr und mehr von den polnischen „Jakobinern" oder „Roten" distanziert und seine Sympathie eher dem – im besten Sinn – aristokratischen Element zugewandt zu haben, wie es vor allem seine Freundschaft mit Chopin verdeutlicht.

Die wachsende Kluft zwischen Heine und den radikalen Polenrevolutionären läßt sich vor allem am Beispiel seiner Beziehungen zu Graf Adam Gurowski und Graf Eugen von Breza illustrieren. Adam Gurowski, vielfach als „polnischer Marat" [11] bezeichnet, war zusammen mit seinem Bruder Ignaz bald mit Heine in Paris zusammengetroffen, vermutlich im Salon des Marquis de Custine, und hatte wohl, wie seine in der Düsseldorfer Heine-Sammlung aufbewahrten Briefe dokumentieren, die engsten Beziehungen zu Heine. Gemeinsame literarische Interessen stehen am Anfang noch im Vordergrund dieser Briefe, die aber bald von finanziellen Problemen verdrängt werden. Es waren zweifellos dieselben Ideen, die Heine als auch Gurowski bewegten: beide stritten für die Presse- und Kritikfreiheit, für eine Lösung der polnischen Bauernfrage und kämpften um die Begründung einer echten Demokratie, vor allem aber für die politische Freiheit Polens. Doch diese Interessen traten bald zurück. Seine Zuschriften an Heine verkürzten sich schnell zu förmlichen Bettelbriefen, die für Heine eine außerordentliche Belastung darstellen mußten. Als dann am 8. September 1834 in der Augsburger Allgemeinen Zeitung Gurowskis russophile Erklärung erschien, war der Bruch zwischen Heine und ihm perfekt. Gurowski kehrte kurz danach in seine Heimat zurück und stellte sich den zaristischen Behörden zur Verfügung, in deren Auftrag er dann eine starke russifikatorische Propaganda betrieb, die Heine überaus befremden mußte. Wie distanziert Heines Verhältnis zu Gurowski in dieser Zeit bereits war, zeigt der XXXVI. Bericht im ersten Teil der „Lutezia", wo Heine unter dem Datum vom 22. Mai 1841 von jenem „famosen Adam Gurowski" spricht, „dessen Sie sich vielleicht noch erinnern . . ." (W VI, 277). Es ist bezeichnend, daß Heine nirgends in seinen Schriften oder Briefen Gurowski selbst noch dessen zahlreiche Werke, zum größten Teil außerhalb Rußlands und in französischer Sprache erschienen, erwähnt. Dieses konsequente Verschweigen von Gurowskis Person und Werk wirft Licht auf die Bedeutung dieser Gestalt in Heines Leben und Werk: sie scheint wesentlich beigetragen zu haben zu Heines Desillusionierung in der

[11] Lubomir Gadon, Wielka emigracja w pierwszych latach po powstaniu listopadowym (Paris o. J. [1960]), 447.

polnischen Frage, die dann im Börne-Buch und vor allem in den „Zwei Rittern" ihren Höhepunkt erklommen hatte. Besonders in diesem Gedicht findet sich ein starker Nachhall von Heines Erfahrungen mit Gurowski: Gurowskis Duellant und Landsmann, der polnische General Umiński, wird namentlich erwähnt und wörtliche Formulierungen und Motive aus Gurowskis letztem Brief an Heine vom 22. November 1843 werden ironisiert und parodiert.

Ähnlich wie zu Graf Adam Gurowski, wenn auch bedeutend vertrauter und gewissermaßen „entpolitisierter", gestaltete sich Heines Verhältnis zu Graf Eugen von Breza (1802–1860), einem seiner „ältesten und liebsten Freunde", der über Dresden, Leipzig und Hamburg, von wo aus er am 18. Dezember 1833 einen begeisterten Brief an Heine schrieb, nach Paris kam. Die Berliner und polnischen Erlebnisse mit Heine wurden aufgefrischt, die menschliche Zuneigung und Sympathie von neuem entfacht und vor allem gemeinsame literarische Interessen und Vorhaben geplant. Bereits in Leipzig bemühte sich Breza 1833, Heines Schrift „Über Polen" zu edieren, wie Laube am 8. Mai 1833 an Heine berichtet, und ein Jahr später, am 15. April 1834, unterbreitet Breza dem Verleger Cotta ein Projekt, an dem auch – wie er schreibt – „mein Freund, Herr H. Heine, ein sehr bekannter Schriftsteller" [12] mitwirken soll. Nach dem Scheitern dieses Verlagsprojekts schreibt Heine am 3. November 1834 an Baron Cotta ein Empfehlungsschreiben für Breza mit dem Ziel, ihm eine Anstellung bei den Cottaschen Blättern zu besorgen, und zwar mit Erfolg. Damit setzte Breza seine Pariser Korrespondenz für die Augsburger Allgemeine Zeitung fort, die er bereits 1826 unter Johann Friedrich Cotta (gest. 1832) begonnen hatte.

Inzwischen reift bei Heine und Breza der gemeinsame Plan, in Paris eine deutsche Zeitung zu gründen, wie Brezas Brief an Cotta vom 11. Juni 1835 bestätigt, wo Heine übrigens als Chefredakteur der Zeitung genannt wird. Aber auch dieser Plan scheitert. Einen Monat später schreibt Heine ein weiteres Empfehlungsschreiben für Breza an Amedée Pichot, den Herausgeber des Theatre Européen, und zwei Jahre später an den Baron von Vaerst, den Herausgeber der Breslauer Zeitung. Vergleicht man diese überschwenglichen Empfehlungsschreiben Heines mit den von Breza hinterlassenen Briefen und Werken, so wird man zugestehen müssen, daß Heines Beurteilung von Brezas Fähigkeiten übertrieben wohlwollend war. Diese Nachsicht findet eine Erklärung in Brezas hinterlassenen Briefen an Heine wie an Cotta, wo die Geldfrage eine entscheidende Rolle spielte. In der Düsseldorfer Heine-Sammlung sind etliche Bettelbriefe Brezas an Heine erhalten, die erst am 12. Juni 1840 mit den seltsamen Worten schließen: „Es ist vielleicht das letztemal daß ich Deine Güte in Anspruch nehme. Warum? will es Dir ersparen denn es ist zu traurig . . ."

Um aus seinen finanziellen Schwierigkeiten herauszufinden, versuchte Breza verschiedene Wege einzuschlagen: er betrieb so etwas wie eine literarische Agentur, betätigte sich als Weinhändler, edierte zusammen mit Richard Otto Spazier, einem deutschen, von

[12] Cotta-Archiv, Marbach.

Heine mit wenig Sympathie bedachten Polonophilen, eine „Gallerie der ausgezeichneten Israeliten aller Jahrhunderte", in der auch Heine porträtiert war, schrieb als Pariser Korrespondent für deutsche und polnische Blätter, und kehrte endlich aufgrund einer von Friedrich Wilhelm IV. am 10. August 1840 erlassenen Amnestie in seine polnische Heimat zurück, von wo aus er seine Korrespondententätigkeit für deutsche Blätter fortsetzte.

Es wäre jedoch ungerecht, würde man die Freundschaft zwischen Heine und Breza nur als eine lästige Angelegenheit betrachten. Brezas Briefe an Heine zeigen, daß er Heine viele Dienste erwies und manche Hilfe bot. Seine Pariser Verbindungen, die bis in das Jahr 1826 zurückreichen, verschafften Heine Zugang zu den einflußreichsten Kreisen sowohl der französischen Politiker und Staatsmänner als auch der Künstler und Literaten: Etienne Arago, Duchatel, Dupin, Gasparin, St. Hilaire, Thiers, Prinz de Talleyrand, Baron Forster, Marquis de Custine, die Herzogin von Abrantes, Victor Hugo und General Lafayette – um nur die bedeutendsten Namen zu nennen – waren Brezas, und bald auch Heines Freunde und Bekannte. An einem Menschen mit so vielen und einflußreichen Verbindungen mußte Heine während einer Zeit, da er von Krankheit und Geldnot geplagt war, ganz besonders interessiert gewesen sein. In den Briefen aus dieser Zeit nennt Heine Breza seinen Freund, betraut ihn mit vielen Aufgaben, die höchste Diskretion verlangen, läßt sich über dessen Anschrift seine Briefe und Pakete zusenden und nennt ihn in einem für die mannigfaltigen ihm aufgetragenen Aufgaben beispielhaften Brief den „Pflegebruder des Orest", einen „modernen Pylades" (B II, 108). Breza war also gewissermaßen Heines Faktotum in literarischen und privaten Anliegen, die ihn sogar bis nach Stuttgart und Augsburg führten und leider im September 1840 ein jähes Ende fanden, als Breza nach Polen zurückkehrte. Aus dieser Phase, in der Breza eine preußenfreundliche Propaganda trieb – ähnlich wie Gurowski eine russophile – stammt auch das letzte Dokument ihrer engen Freundschaft, Brezas Brief an Heine vom 29. August 1855 aus Gnesen: „Mein sehr lieber Heine, sollte es Dir in Deinem schrecklichen Leiden ein Trost sein, daß ich immer mit inniger Liebe an Dir hänge, daß Dein großer Geist immer noch in mir dieselbe Verehrung erweckt, so empfange ihn von Deinem ältesten Freund. Sterben wirst Du doch nie, solange noch ein Funke Poesie in dem Menschen glimmen wird: Gott erlindere nur Deine Schmerzen . . . Danke Deiner Frau in meinem Namen für die liebevolle Güte, mit welcher sie Dich pflegt. Mit meiner Schwester sprechen wir oft von Dir, lesen mit Entzücken jede Zeile von Dir, auch weinen wir über Loos unseres lieben Heinrichs. Dein Eugen von Breza." [13]

Vor dem Hintergrund so vielfältiger Beziehungen Heines mit polnischen Menschen, die sich aus extrem entgegengesetzten Parteiungen und sozialen Schichtungen rekrutieren, erscheint der ebenso differenzierte literarische Niederschlag solcher Erfahrungen durchaus verständlich. Jene Werke, die der mißglückten Novemberrevolution von 1830/31 zeitlich am nächsten situiert sind und deutliche Spuren eines Echos auf die freudige

[13] G. Karpeles, Heinrich Heine und seine Zeitgenossen (Berlin 1888) 336 f.

Wiederbegegnung mit polnischen Freunden aus der Studentenzeit tragen, kennzeichnet eine ausgesprochen polonophile Haltung.

Die „Französischen Maler", im Sommer und Herbst 1831 niedergeschrieben, reflektieren Heines Freundschaft mit dem Grafen Eugen von Breza in dem verklärend-wehmütigen Bewußtsein einer durch die Revolution grausam und unwiederbringlich zerstörten Wirklichkeit: „Wenn ich vor dem Gemälde des Delaroche stand, kam es mir immer ins Gedächtnis, wie ich einst auf einem schönen Schlosse im teuren Polen vor dem Bilde des Freundes stand und mit seiner holden Schwester von ihm sprach und ihre Augen heimlich verglich mit den Augen des Freundes . . . ach! der liebe Freund selbst ist tot, erschossen bei Praga, die holden Lichter der schönen Schwester sind ebenfalls erloschen, ihr Schloß ist abgebrannt, und es wird mir einsam ängstlich zu Mute, wenn ich bedenke, daß nicht bloß unsere Lieben so schnell aus der Welt verschwinden, sondern sogar von dem Schauplatz, wo wir mit ihnen gelebt, keine Spur zurückbleibt, als hätte nichts davon existiert, als sei alles nur ein Traum" (W IV, 59 f.).

Ein Hauch von der einst in Polen erfahrenen Idylle kennzeichnet auch das Pikaro-Romanfragment „Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski" (1834), das Heine zu einer ironisierenden Konfiguration von Auto- und Heterobiographie auszugestalten versuchte.

Doch diese lyrisch-romantischen Töne verklingen rasch. Schon in der Pariser „Gemäldeausstellung" – so der Untertitel der „Französischen Maler" – verläßt Heine die private Sphäre persönlicher Beziehungen und traumhafter Erinnerungen und richtet seinen Blick vor allem auf das Schicksal des gesamten polnischen Volkes: „Warschau ist gefallen! Unsere Avantgarde ist gefallen! Nieder mit den Ministern! Krieg den Russen! Tod den Preußen!" (W IV, 69). Die Konfrontation des Dichters mit einem so erschütternden politischen Ereignis stellt alle Kunst in Frage: „Aber wenn auf einmal ein ganzes Volk niederfällt an den Boulevards von Europa – dann ist es unmöglich, ruhig weiterzuschreiben" (W IV, 71). Mit solchen Aussagen ist der Gipfel der Heineschen Polensympathie erreicht, aber ebenso die radikalste Zuspitzung der Frage nach dem Zusammenspiel von Politik und Dichtung. Im allmählichen Aufstieg aus der Privatsphäre in die des Völkergeschehens demonstriert Heine am Beispiel seiner Aussagen über Polen, wie die von ihm programmatisch prophezeite und geforderte neue Kunst zu verwirklichen sei. Hierin dürfte auch eine Antwort zu finden sein auf die prekäre Frage, warum Heine als einziger Lyriker im mächtig anschwellenden Chor der deutschen Polenliederdichter à la Platen absolut fehlt: Es ist die Abscheu vor einer „kümmerlichen Privatbegeisterung, die sich leicht in jeden beliebigen Stoff hineinlügt" (W IV, 72 f.).

Heines politische Berichte, 1831/32 niedergeschrieben und als „Französische Zustände" erschienen, nehmen diese Linie auf und führen sie einer weiteren Radikalisierung zu, die in Heines Vorwurf gegenüber Preußen gipfelt: „Endlich, als Warschau fiel, fiel auch der weiche fromme Mantel, worin sich Preußen so schön zu drapieren gewußt, und selbst der Blödsichtigste erblickte die eiserne Rüstung des Despotismus, die darunter verborgen war. Diese heilsame Enttäuschung verdankt Deutschland dem Unglück

der Polen" (W V, 16). „Die Polen! Das Blut zittert mir in den Adern, wenn ich das Wort niederschreibe, wenn ich daran denke, wie Preußen gegen diese edelsten Kinder des Unglücks gehandelt hat, wie feige, wie gemein, wie meuchlerisch" (W V, 16) – dies gesagt im Blick auf die Ereignisse in Fischau, wo der kommandierende preußische Offizier gegen ein paar hundert tumultuierende polnische Soldaten, nach wiederholten Aufforderungen zum Zurückweichen, sich nur durch eine scharfe Salve zu helfen wußte und neun von ihnen tötete[14].

Vom Mitleid fortgerissen, distanzlos, gibt Heine in einer seit den „Briefen aus Berlin" wiederaufgenommenen Zusammenschau der deutsch-polnischen Frage seinen Gefühlen, aber auch seiner politischen Reflexion Ausdruck, die in der Entlarvung der preußischen Polenpolitik kulminiert. Die polnische Thematik übernimmt – ähnlich wie in Heines Berliner Zeit – die Funktion der Desillusionierung und „heilsamen Enttäuschung" und verweist auf die wachsende Distanz Heines gegenüber der gestalteten Wirklichkeit als Spiegelung einer höheren Reflexionsstufe, als sie die meisten Dichter seiner Zeit besaßen. Die konsequente Entwicklung einer solchen Sicht der Dinge – flankiert von den persönlichen Erfahrungen im Pariser Emigrantenmilieu – mußte Heine bald zu einem Umbruch in seiner Polensicht führen, der dann 1840 in der politischen Denkschrift „Ludwig Börne" seinen literarischen Ausdruck fand.

Heines neuer Standpunkt in der Polenfrage, wie er sich hier artikuliert, ist nur verständlich als bewußte Gegenposition zu Börnes weinerlicher Polonophilie, wie sie in dessen „Pariser Briefen" in Erscheinung tritt. In Heines Börne-Buch handelt es sich nicht um eine spontane, allein vom Phänomen Polen inspirierte Aussage, sondern um eine durch persönliche und politische Gegnerschaft provozierte Gegenposition im Rahmen einer grundsätzlichen Auseinandersetzung und Abrechnung mit Börne. Dabei erweist sich in der Entwicklung der Polensicht bei beiden Dichtern eine parallel verlaufende Gegenläufigkeit, die erstaunt: Während Heine in seiner Berliner Zeit sich für die optimale Emanzipation der Polen engagiert und sogar polnische Judenknaben unterrichtet, um sich dann in der Pariser Zeit mehr und mehr von der polnischen Frage zu distanzieren, entwickelt sich Börne vom ursprünglichen Polonophoben – Börnes böses Wort vom „polnischen Läusevolk" (W VII, 37) – zu einem weinerlichen Polonophilen, der jegliche Distanz zu den politischen Vorgängen in Warschau und Paris verliert: „jedes Wort in meinen Briefen wäre eine Thräne, den Polen geweint" (W VII, 74).

Börnes sympathetische Trauer vermag Heine nicht zu teilen. Im Gegenteil, er betrachtet – allerdings aus der Perspektive von nahezu 10 Jahren rückblickend – die polnische Revolution 1830/31 als ein „Unglück", als eine „verunglückte Revolution", als eine „Emeute": „Die Gescheutesten unter ihnen" – schreibt er über die Polen – „begriffen die Revolution nur in der Form der Emeute, und sie ahnten nimmermehr, daß namentlich in Deutschland durch Tumult und Straßenauflauf wenig gefördert wird" (W VII, 86). Was Heine mit der Börneschrift anstrebt, ist eine Desillusionierung des deutschen Polen-

[14] A. Stern, Geschichte Europas, Bd. 4, 187.

enthusiasmus und eine Kritik an der polnischen Novembererhebung einschließlich der Pariser Polenrevolutionäre, die im Gedicht „Zwei Ritter" ihren sprechendsten Ausdruck findet und wohl als abrundender Tiefpunkt in der Entwicklung von Heines Polensicht zu werten ist.

Neben der negativen Funktion vermochte jedoch Heine an der gescheiterten Revolution auch ein positives Moment abzulesen, indem er sie mit allen ihren Konsequenzen als ein wirksames Propagandamittel des Russenhasses wertete: „Der einzige Vorteil, den wir ihnen [den Polen] verdanken, ist jener Russenhaß, den sie bei uns gesät, und der, still fortwuchernd im deutschen Gemüt, uns mächtig vereinigen wird, wenn die große Stunde schlägt, wo wir uns zu verteidigen haben gegen jenen furchtbaren Riesen . . . denn eine geheime Ahnung sagte uns, die russischen Schläge, welche jene Polen bereits empfangen, seien dieselben, die wir in der Zukunft noch zu bekommen haben" (W VII, 84).

Es ist entbehrlich, hier zu präzisieren, daß Heine mit diesen Worten den zaristischen Despotismus meinte. Als unselig empfand Heine ebenso die tragische Verflochtenheit, indem die Polen einerseits „als Propaganda des Russenhasses in der ganzen Welt umherwandern" (W VII, 84), anderseits aber gleichzeitig „ganz mit den Russen verschmolzen" sind: „Ach, diese unglücklichen Polen! sie selber werden einst die nächsten Opfer unseres blinden Zornes sein, sie werden einst, wenn der Kampf beginnt, die russische Avantgarde bilden, und sie genießen als dann die bittern Früchte jenes Hasses, den sie selber gesät. Ist es der Wille des Schicksals, oder ist es glorreiche Beschränktheit, was die Polen immer dazu verdammte, sich selbst die schlimmste Falle und endlich die Todesgrube zu graben" (W VII, 84 f.).

Alle hier angeführten Zitate hatten den Zweck, die Kurve einer Entwicklung in Heines Polensicht zu verdeutlichen, die mit seinem Enthusiasmus der Berliner Zeit beginnt und sich in den „Französischen Malern" und „Französischen Zuständen" intensiviert, um bald danach in der Börnerschrift eine distanzierte Sachlichkeit in der polnischen Frage zu artikulieren und schließlich im „Romanzero"-Gedicht „Zwei Ritter" sich zu einer Satire zuzuspitzen, die nur als anklagender Appell zur aktiven Umgestaltung der polnischen Wirklichkeit und nur vor dem Hintergrund von Heines Pariser Erfahrungen verständlich erscheint.

Es ist wichtig, abschließend darauf hinzuweisen, daß Heine die dichterische Gestaltung der Polenthematik nie als absoluten Selbstzweck betrachtete, sondern stets als politisches und dichterisches Medium, das an Polen verübte Unrecht, die Schuld der Völker, den politischen Umbruch der Zeit und nicht zuletzt auch den Wandel seiner eigenen politischen Auffassungen und seinen eigenen literarischen Stilwandel zu dokumentieren [15].

[15] In diesem Zusammenhang sei auf die umfassende Darstellung dieser Problematik verwiesen: E. J. Krzywon, Heinrich Heine und Polen. Ein Beitrag zur Poetik der politischen Dichtung zwischen Romantik und Realismus (Köln: Böhlau 1972).

Modell für eine deutsch-polnische Verständigung?

Vor dem Hintergrund der hier versuchten Darlegung von Heines vielfältigen Polenbeziehungen, einschließlich ihrer Spiegelungen im literarischen Werk, erscheint die abschließende Rückkehr zur Ausgangsfrage, ob in seiner Polensicht und in seinem Verhältnis zu Polen so etwas wie ein für unser Verhalten richtungweisendes Handlungsmodell abzulesen sei, durchaus legitim.

Es hat sich sogar erwiesen, daß in der Dimension des Humanen, in den konkreten Beziehungen zum polnischen Menschen, die in freundschaftlicher Zuneigung kulminierende Verhaltensweise Heines nicht nur nachahmenswert, sondern durchaus notwendig ist, wenn – wie heute immer wieder betont wird – der mit Warschau ratifizierte Vertrag mit Leben erfüllt werden soll. Eine Normalisierung unserer Beziehungen mit Polen, mehr noch die von uns gewünschte und durch uns zu leistende Aussöhnung mit Polen, kann nur Wirklichkeit werden, wenn sie im Bereich des Humanen ähnlich wie bei Heine auf vielen engen Freundschaften aufruht und in ihnen intensiv gelebt wird.

Diese im privaten Bereich angesiedelten Berührungspunkte mit dem polnischen Menschen müßten sich jedoch in einem zweiten Schritt, ähnlich wie bei Heine, allmählich auf die öffentliche Sphäre ausweiten und – etwa in der Dimension des Literarischen – in einer Zusammenarbeit konvergieren, die bessere und vertiefte Informationen über das Nachbarland Polen und über alle Lebensäußerungen des polnischen Menschen vermittelt.

Aufruhend auf diesen beiden Dimensionen des Humanen und des Literarischen und ausgehend von den Erfahrungen in diesen Bereichen dürfte erst der dritte – und wohl auch schwierigste – Schritt in der Dimension des Politischen gelingen. Was uns in diesem Bereich Heines entwicklungsgeschichtlich nachgezeichnete Verhaltensweise zu lehren hat, ist eine kluge und einsichtige Abschätzung und Wertung der im Nachbarland wirkenden Mächte und waltenden Verhältnisse, eine besonnene und vorurteilsfreie Sicht der polnischen Frage nicht in einer „splendid isolation" nationaler Selbstsüchtigkeit, sondern in einer beständigen, sich kontinuierlich kontrastierenden deutsch-polnischen Zusammenschau, die in übernationalen und gesamteuropäischen, wenn nicht gar in weltweiten Zusammenhängen denkt. Vielleicht läßt sich auch in unseren Tagen nur in diesem uns von Heine vorgelebten Dreischritt jenes programmatische Wort – auch Polen gegenüber – verwirklichen, das Heine im Frühjahr 1833 an Friedrich Merckel weitergab: „. . . ich habe vielleicht die pazifike Mission, die Völker einander näherzubringen."

Walter Kern SJ

Weltveränderung und Freiheitsbewußtsein

Kritik und Konsequenzen humanistischer Atheismen

Der humanistische Atheismus ist ein Plädoyer für den Menschen. Gewiß: auf Kosten Gottes, als des angeblichen Konkurrenten. Das macht diese Atheismen anziehend und verführerisch: daß engagiert denkende und reflektiert handelnde Menschen für ihresgleichen, für unseresgleichen eintreten, für die Welt als den Freiheitsraum des Menschen, für die Freiheit des Menschen als welt- und selbstgestaltende Macht. Dieser Atheismus argumentiert nicht in erster Linie mit einzelnen Gründen für und wider; er postuliert aus einem Weltethos, mit einem Freiheitspathos, daß Gott nicht sein dürfe, damit der *Mensch* sein könne. Ihm kann deshalb nicht eine bloß negativ widerlegende Kritik gerecht werden; sie würde die ins Leben zielende Stoßrichtung der atheistischen Humanismen verfehlen. Es gilt vielmehr auf die sie treibenden Anliegen einzugehen, diese aufzunehmen; es gilt, womöglich zu zeigen, daß sie ursprünglich ermöglicht wurden und je mehr erfüllt werden können durch die Glaubensbotschaft von dem Schöpfergott, als Fundament und Garant der Freiheit des kulturschaffenden und sich selbst verwirklichenden Menschen, und durch die entsprechende christliche Lebensweise. Die Gegenkritik gegen die atheistisch-humanistische Kritik an Religion und Christentum kann nur berechtigt und jedenfalls nur wirksam sein, wenn sie schließlich zu entschiedenen Konsequenzen führt, deren Forderungen sich an die eigene Adresse richten.

Marxistisches Weltethos in Diskussion

Der Mensch ist nicht ein weltloses Ich. Mit allen Fasern seines Werdens ist er verflochten in die Welt der Materie und des organischen Lebens. Aus ihr entsteht er, in ihr lebt er. Das Schicksal der ganzen Menschheit ist das Schicksal ihrer Welt. Das Dasein der Menschen ist in dem Maß menschlicher geworden, als sie die sie umgebende Natur-Welt an allen Ecken und Enden umgestaltet, zum bebauten und gepflegten, kultivierten Wohnraum, zur Welt-*Kultur* gemacht haben. Die Welt ist das Arbeitsfeld und Baumaterial, Bewährungschance und kosmische Provokation der Kräfte des Menschen und des menschlichen Witzes. Die theoretische Erforschung und praktische, technische Beherrschung der Welt ist zur Überlebensfrage für eine explosionsartig anwachsende Mensch-

heit geworden. Aber auch diesseits grausamer Notwendigkeiten: an der Welt und durch die Welt, durch Weltveränderung und Weltgestaltung wird der Mensch, was er ist und was er sein kann. Die bearbeitete und umgestaltete Welt ist die Zukunft der menschlichen Größe und des Glücks der Menschen. Will nicht auch heutiger Neomarxismus[1]: daß der Mensch als freies, schöpferisches Wesen der Praxis die Grenzen seiner vorgegebenen Natürlichkeit überschreitet und wahrhaft Neues schafft – mit dem Fernziel der vollendeten Humanisierung der Welt, durch die Revolutionierung der infolge der bisherigen Entwicklung radikal inhumanen Verhältnisse.

Die dualistische Voraussetzung des Marxismus

Hier also setzt die Kritik vor allem des Marxismus ein: Die Religion ist die Sanktion des Bestehenden, die Rechtfertigung, alles so zu belassen, wie's ist – wie es aus den Händen des guten und weisen Schöpfers hervorkam. Der Glaube an Gott und sein Jenseits: das „Opium des Volks", der Heiligenschein des Jammertals, der um des Menschen Ketten geflochtene Kranz von Rosen . . . Gott wäre es danach, der den Menschen niederhält oder niederhalten hilft in Passivität und Resignation, in animalischer Genügsamkeit – und bei dem für die Reproduktion seiner Produktionskräfte unbedingt nötigen Minimum an Lebensunterhalt. Es ist bekannt, daß sich der Protest von Marx und Engels gegen die Mißstände (ein furchtbar gelindes Wort!) der frühkapitalistischen Phase der ersten industriellen Revolution richtete, gegen Mißstände, die uns heute in unseren Gegenden unvorstellbar sind. Für den Marxismus, wie auch für Nietzsche, verkümmert das Diesseits, wo ein Jenseits etabliert wird, ausstaffiert mit den Verheißungen, nach denen es den Menschen verlangt. *Gott und Welt werden in einem Konkurrenzverhältnis gesehen.* Das ist das Grundmodell dieser von energischem Weltpathos angetriebenen Kritik. Hier setzt auch unsere Gegenkritik an. Dieser Ansatz wird bestätigt durch den Nachweis, daß das Religionsverständnis von Karl Marx seit 1838 – seit er sich die Hegelkritik von Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach zu eigen machte – geprägt war durch einen extremen metaphysischen Dualismus[2]. (Man müßte in diesem Zusammenhang auch fragen nach Feuerbachs theologischen Anfängen und Nietzsches pietistischem Elternhaus.)

[1] Vgl. z. B. G. Petrovic, Philosophie und Revolution. Modelle für eine Marxinterpretation (Reinbek 1971) und: M. Zivotic, Proletarischer Humanismus. Studien über Mensch, Wert und Freiheit (München 1972).

[2] J. Kadenbach, Das Religionsverständnis von Karl Marx (Paderborn 1970) 58 f. „Nur wenn Gott transzendent verstanden wird, wenn er als die Macht erkannt wird, welche die Menschen regiert und sich jenseits von ihnen befindet, kann dieses Verhältnis umgedreht und Gott entthront werden" (58). Schon für den 18–19jährigen Marx gilt: „Das eigentliche Argument seiner Religionskritik ist der Primat des Diesseits. Hierzu gehören der Vorrang unserer realen Welt, das prometheisch gefärbte Ich-Bewußtsein und der innerweltliche Aktivismus, den Marx fordert . . ." (41).

Was hat es mit dem metaphysischen Dualismus, mit dem anvisierten Konkurrenzverhältnis auf sich? Diese Sicht des Verhältnisses von Gott und Welt entspricht jedenfalls *nicht* der christlichen Auffassung der Schöpfung. Sie ist vielmehr charakteristisch für griechische, platonische und gnostische Weltschau. Platonische Kosmogonie läßt neben dem aktiven göttlichen Prinzip die gleichfalls ewige Materie als Urstoff der Welt existieren. Deshalb ist das göttliche Prinzip nicht im eigentlichen Sinn Schöpfer, sondern nur Demiurg, bildend-formender Werkmeister der Welt. Er macht aus dem ihm vorgegebenen chaotischen Material den geordneten, schönen Kosmos, die „ewige Zier" (nach Goethes Übersetzung). Der welterbauende Gott aber ist abhängig von seinem Baumaterial; Demiurg und Materie sind angewiesen aufeinander. Sie sind *zwei* Welt-Faktoren, die kon-kurrieren – d. h. wörtlich: zusammen-laufen – in *eins*, in das Resultat Welt.

Aus dieser Konkurrenz ergibt sich ein im landläufigen Sinn verstandenes Konkurrenzverhältnis zwischen Gott und Mensch. Wenn das göttliche Prinzip der Welt, wie dies Ernst Haeckel dem Gott der Christen ankreidete, ein „Dr. ing. ersten Grades" ist, dann allerdings sind die Menschen zu Architekten und Ingenieuren zweiten Grades degradiert. Dann bleibt ihnen nur zu tun übrig, was der erste, übermächtige Former und Ordner der Welt ihnen zu tun aufzusparen geruhte. Dann gilt das – hier erweiterte – Wort Feuerbachs[3]: „Gott ist nicht (und tut nicht), was der Mensch ist (und tut); und der Mensch ist (und tut) nicht, was Gott ist (und tut)." Nur die von Feuerbach hinzugefügte Begründung „Gott allmächtig, der Mensch ohnmächtig" ist, wie wir sehen werden, falsch: Gerade und nur der *nicht*-allmächtige griechische Demiurg schränkt die Möglichkeiten des Menschen vorweg ein. Wie denn auch die griechischen Götter jene Menschen, die zu wagemutig und erfolgreich in ihr Werk eingriffen, aus Neid auf ihr Glück bestraften. Sie waren der Hybris schuldig, des Attentats auf göttliche Reservate und Privilegien. Daß der Mensch sein „Maß" überschreite, galt als irreligiös. Die Götter halten den Menschen, seine Pläne, Kräfte, Mittel in Schach.

Wie in diesem Konkurrenzsystem von Gott und Menschenwelt die Wertungsakzente gesetzt werden, ist eine sekundäre Frage. Für den Platonismus und erst recht für die spätere Gnosis war die materielle Welt das Minderwertige, die Materie das Nicht-sein-Sollende; und des Menschen einziges Bestreben mußte sein, sich aus dem Gefängnis des Sinnlich-Zeitlichen zu befreien durch die Rückkehr in das ihm angestammte Reich des Ewig-Geistigen. Für den modernen Atheismus dagegen ist die sinnenhaft wirkliche Welt des Menschen das Einzig-Geltende, und die Geistmacht eines Schöpfers über ihr anzunehmen wäre illusionär und schädlich. Hinter dieser Ablehnung jedoch steht derselbe Basisdefekt dualistischer Metaphysik (auch wo diese als Antimetaphysik auftritt). Der postulatorische Atheismus des Nein zu Gott um des uneingeschränkten Ja zur Welt des Menschen willen verkennt, was das heißt: Schöpfertum Gottes – Geschaffensein der Welt. Das ist nun positiv zu erörtern.

[3] Werke (ed. Bolin-Jodl-Sass ²1959–1964) VI 41.

Das christliche Modell: Erschaffung

Schöpferisch schaffen, im strengem Sinn genommen – wie dies der christliche Glaube bekennt und die von ihm inspirierte Metaphysik es begründet[4] – bedeutet: daß Gott die Welt sein läßt, ohne daß seinem Wirken irgendein vorgegebener Rohstoff zugrunde liegt; es bedeutet Hervorbringen „aus nichts". Bis ins Letzte, in ihrem ganzen Bestand ist die Welt das Werk Gottes. Wie Gott, die Welt erschaffend, keiner Urmaterie und keines Hilfsmittels bedarf, so braucht er auch die geschaffene Welt nicht; er hat sie nicht nötig, er zieht keinen Nutzen aus ihr. Gott schafft die Welt in souveränster Freiheit, in schenkender Mitteilung von Liebe. Er ist der Welt, die er in ihrem Entstehen und Bestehen schöpferisch trägt, unendlich überlegen und jenseitig, er ist absolut welttranszendent, und er ist ihr zugleich und eben deshalb innerlichst gegenwärtig, in absoluter Welt-Immanenz.

Aus all dem ergibt sich: Gott und Welt stehen nicht auf einer und derselben Ebene, auf der sie sich bedingen könnten und einander begrenzen müßten. Es besteht kein Konkurrenzverhältnis zwischen ihnen. Gott macht nicht demiurgisch dies und das an der Welt *anders:* er läßt sie schöpferisch als ganze *sie selber* sein. Es gibt somit bei Gründung und Ausgestaltung der Welt keine Aufteilung der Wirkfaktoren auf Gott und Nicht-Göttliches (ewige Materie z. B. oder menschliche Tätigkeit), so daß was dem einen gegeben oder zugesprochen wurde, dem andern genommen oder abgesprochen werden müßte. Im Gegenteil. Die ganze Schöpfung stammt von Gott allein, und alles Wirken in ihr ist insgesamt – in seinem Sein überhaupt – von Gott verursacht *und* ganz auch, was sein Sosein betrifft, verursacht von den kreatürlichen Kräften, die die einzigen innerweltlichen Wirkfaktoren sind. Gott einerseits, Welt und Mensch anderseits wirken nicht neben- und gegeneinander; sie sind vielmehr, wenn das so mangelhaft-vorstellungsmäßig ausgedrückt werden darf, hintereinander geschaltet. Die philosophische Tradition sprach vom Schöpfer-Gott als Erstursache, von den Geschöpfen als Zweitursachen; die Rede von einem Mitwirken Gottes mit dem geschöpflichen Wirken ist dabei mißverständlich: Gott macht und läßt – in göttlichem Voraus – die Geschöpfe in ihrem Sein und Wirken sein und wirken. Gott ist nicht der die Welt anders Machende, der Welt und Menschen gar zur Passivität verurteilte. Er ist der die Welt zu ihrem Selbstsein und zu ihrer Eigentätigkeit Erwirkende. Er überläßt die Welt sich selbst – und den Menschen.

Man wird es als Vorzug buchen dürfen, daß die dargelegte Schöpfungsauffassung nicht erst in Reaktion auf den humanistischen Atheismus erfunden werden mußte, sondern von der Metaphysik, wie sie im Hochmittelalter z. B. Thomas von Aquin ausbildete, uns angeboten wird. Die moderne evolutionistische Weltsicht kann das Sich-selber-Überantwortetsein der Welt in ihrer gesamten Entwicklung noch deutlicher herausstellen, als es dem mittelalterlichen Denken möglich war. Schöpfung und Entwicklung

[4] Diese Begründung nachzuvollziehen ist hier nicht der Ort. Der Schöpfungs*gedanke* muß und kann hier genügen als Gegenposition gegen den skizzierten Dualismus.

schließen sich nicht aus, und sie schränken sich nicht ein: Gottes Schöpfertum umgreift („transzendental") die („kategoriale") Entwicklung der Welt. Gerade darin zeigt sich die Macht, Weisheit und Güte Gottes, mit einem Wort: die „Menschlichkeit" Gottes, daß er durch die Erschaffung der Welt nicht unmittelbar selber auch alles allein schon bewerkstelligte (ein schlechter „Chef", der alles selber macht!), daß er vielmehr die Welt und zumal den Menschen mit eigenen Wirk- und Entwicklungskräften begabt hat, ohne daß irgendetwas deshalb seiner Macht entzogen wäre. Daß jedoch in der christlichen Überlieferung stets ein waches Bewußtsein von den Konsequenzen geherrscht habe, die sich aus der Schöpfungsmetaphysik für das Weltverhalten des Menschen ergeben, das wird man nicht behaupten können. Immerhin wurde, was das 1. Vatikanische Konzil 1870 noch einigermaßen verhalten einräumte, vom 2. Vatikanum mit aller Deutlichkeit festgeschrieben: „Durch ihr Geschaffensein selber ... haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihren eigenen Wert sowie ihre eigene Gesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß."[5] In der am 7. 12. 1965 verabschiedeten Pastoralkonstitution (Nr. 34) steht auch der schöne und freie Satz: *„Die Siege der Menschheit sind Zeichen der Größe Gottes"*. Je größer Kraft und Glanz der geschaffenen Welt, um so größer für uns die Kraft und der Glanz des Schöpfer-Gottes!

Existentialistisches Freiheitspathos in Diskussion

Die höchste Auszeichnung des Menschen ist die Freiheit. Freiheit besagt Selbstbestimmung, Selbstverfügung. Der Mensch ist das einzige Wesen auf Erden, das beanspruchen kann, selbst zu entscheiden, Herr zu sein über sein Tun und Lassen. Dadurch unterscheidet sich der Mensch vom Tier, das schlechthin determiniert wird durch äußere und innere Faktoren; Hormonpegel und Situation fixieren das Tier auf Nahrungssuche oder Flucht vor dem Feind, Paarung oder Brutpflege. Der Mensch besitzt eine letzte Kraft der willentlichen Distanzierung gegenüber allem, das ihn anzieht und in Beschlag nehmen will; er ist ihm nicht haltlos verfallen, solange er sich nicht selbst ausliefert; er vermag ja *oder* nein zu sagen. Kraft der Freiheit ist der Mensch Person, die nicht aufgeht in den Bezügen und Belangen eines Kollektivs, eines Staats oder einer Klasse. Das Personsein ist verbunden mit unantastbaren Pflichten und Rechten. Vor allem an die fundamentalen Freiheitsrechte des Menschen, wie sie durch die modernen Verfassungen geschützt werden, denken wir, wenn wir kurzum von seiner Freiheit sprechen. In seiner Freiheit kann sich der Mensch der Werte seines Lebens, seiner Welt öffnen oder auch verschließen. Er kann sich in Treue an einen Menschen binden, er kann ihn auch verlassen und verraten. Auch das Nein zu Gott ist eine letzte Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Die Freiheit ist auch im Spiel, wo immer der Mensch ausgreift nach der Erfor-

[5] Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute", Nr. 36.

schung, Gestaltung und Beherrschung der Welt. Experimentierende Phantasie, Abenteuerlust, Erfindergeist, Einsatzfreude, schöpferisches Planen, verbissenes Durchhalten: all das lebt von Freiheitsimpulsen. Man kann sagen, daß die Freiheit, das menschlichste Moment des Menschen, auch der weltlichste Punkt der Welt sei, der aufs empfindlichste reagiert gegen Übermächtigung. Deshalb gilt für die Freiheit auf die schärfste Weise im besondern, was über das Verhältnis von Gott und Welt im allgemeinen gesagt wurde – in atheistischer Kritik und in christlicher Gegenkritik.

Mit der Freiheit ist für den atheistischen Humanismus von Nietzsche und Sartre der höchste Austragspunkt, die glühende Mitte des Konkurrenzkampfes zwischen Gott und dem Menschen erreicht: Gott, gäbe es ihn, hätte von Ewigkeit her und ein für allemal den Menschen unausweichlich vorprogrammiert zu einem über ihn verhängten Geschick. Der Mensch wäre verkürzt, herabgedrückt zu einem bloßen determinierten Naturwesen. Er wäre sich selbst genommen. Ihm bliebe nur die Ausführung eines übermächtigen fremden Willens. Nur in einer Welt ohne Gott kann die freie Existenz des Menschen sich selber ihr eigenes Wesen erschaffen. Hierauf zielt die Sinnspitze von Sartres Ontologie. Gott wäre die starke Hälfte des Menschen, dem selber nur noch die schwache Hälfte übrig bliebe, meint Nietzsche[6]. Solche Aufteilung bedeutete die „Todfeindschaftsform ... zu jeder freimütigen und gütigen Menschlichkeit“[7]. Deshalb will man „an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich“ setzen; deshalb wird der Gott verabschiedet, der „über das Schicksal der Welt und Menschheit nach seinem Wohlgefallen entscheidet“: das „gibt der Natur und Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen“[8].

Gott – Fundament der Freiheit

Wiederum ist gegenzufragen: *Ist* Gott der Konkurrent der menschlichen Freiheit? Die Antwort wird sein: Nein, das Gegenteil trifft zu: Gott ist Fundament und Garant der Freiheit des Menschen. Das sei mit groben Strichen umrissen[9]. Jeder Mensch lebt aus einem Entwurf dessen, was er sein will; er orientiert sich in seinem ganzen Verhalten, mehr oder weniger bewußt, auf dieses Zielbild hin. Er ist wirklich das, wozu er sich macht. Sehr verschiedene Zielvorstellungen können das Bewußtsein eines Menschen ausfüllen: etwa der Wunsch, einen geliebten Menschen zu gewinnen oder eine bestimmte Karriere zu machen; ein Forscher kann sich auf eine wissenschaftliche Entdeckung konzentrieren; man kann sich für eine nationale Bewegung oder für ein internationales

[6] Das Vermächtnis Friedrich Nietzsches, hrsg. v. F. Würzbach (Salzburg, Leipzig 1940) 120 f., 130.

[7] F. Nietzsche: Werke (Leipzig ^{2}1901–1912) VIII 263 (von der Kirche gesagt).

[8] L. Feuerbach: Werke VIII 359, 29, 357.

[9] Es näher ausführen hieße ein anthropologisches Argument für die Existenz Gottes entwickeln (wie der früher dargelegte Schöpfungsgedanke in nuce einen kosmologischen Gottesbeweis enthält!). Vgl. dazu in etwa: W. Kern, Der Gottesbeweis Mensch, in: Glaubensbegründung heute (Graz 1970) 23–50 und ausführlicher: K. Riesenhuber, Existenzerfahrung und Religion (Mainz 1968).

Aktionsprogramm einsetzen. Ich denke, das sind jeweils ganz reale Möglichkeiten. Würde sich jemand einem solchen Ziel, so wertvoll es an sich sein mag, jedoch mit Haut und Haar verschreiben, so daß es zum Auf-und-Ab, zum Ein-und-Alles seines Lebens würde, so müßte man von ihm sagen: „er kennt nichts anderes mehr", und gar: „er geht über Leichen". Das schlechthin verabsolutierte Ziel „Berufserfolg" oder „Weltrevolution" zwingt dazu, alles, was es sonst noch gibt, auch und zumal die andern Menschen, nur noch als Stufe und Hilfe, Handhabe und Instrument auf dieses Ziel hin zu gebrauchen – und das hieße nun: zu mißbrauchen –, sie zu verdinglichen und zu verzwecklichen. Mit einem Wort: es macht unfrei. Ein derart ergriffenes Ziel versklavt zunächst und zumeist eben den Menschen selbst, der – im letzten Akt seiner Freiheit diese aufgebend – es zu seinem Götzen erkoren hat.

Nur *ein* Ziel, absolut ergriffen, macht den Menschen nicht unfrei, sondern läßt ihn frei: der selber absolute Gott, der, wir sagten das schon, den Menschen nicht braucht, nichts für sich von ihm verlangt und ihn zu nichts zwingt. Allein die letztverbindliche Orientierung an dem unbedingt-unendlichen Gott erniedrigt oder beeinträchtigt niemanden, sie konkurriert mit nichts, sie schließt keinen Wert dieser Welt, keine gültige Lebensmöglichkeit, keine Weise und keinen Grad menschlicher Selbstverwirklichung aus. Sie läßt vielmehr Menschen und Dinge, Begebenheiten und Projekte in die gemäße Ordnung, an die ihnen zukommende Stelle einrücken; sie verleiht die richtige und gerechte Perspektive. Gott läßt den Menschen frei – in aktivem Sinn von „lassen": er gibt frei, er macht frei. Die Bindung an Gott ist die Möglichkeitsbedingung für die Freiheit des Menschen. Das gilt nicht nur für den bewußten Selbstvollzug der menschlichen Freiheit in ihren Entscheidungen oder vielmehr in der ein Leben oder wenigstens einen Lebensabschnitt bestimmenden personalen Grundentscheidung. Schon das dem Freiheitsvollzug vorausgehende Freiheitsvermögen, der Wille des Menschen, ist in seinem ursprünglichen Sein und Wesen durch Hinordnung auf Gott zur unbegrenzten Offenheit der Freiheit eröffnet und ermächtigt. Der Wille wäre sonst, wie der Trieb des Tieres, von Natur aus so oder anders zweckbestimmt vorausgeprägt. Das wäre dann allerdings kein Wille, der Mensch wäre nicht frei, nicht Person – nicht Mensch.

Aber ist das nicht eben der fundamentale Widerspruch: *Bindung* an Gott als *Freiheit* des Menschen? Besagt das nicht[10], „die menschliche Tätigkeit etc. als Tätigkeit und Resultat eines anderen" ansetzen, wird der wirkliche Mensch dabei nicht zu einem bloßen Prädikat Gottes, statt Subjekt zu sein? Sublim ferngesteuerter Automat? Die Korrelation Bindung-Unfreiheit, Abhängigkeit-Unselbständigkeit, die nach Marx[11] das Verhältnis Schöpfer-Geschöpf sogar unüberbietbar brandmarkt, trifft gewiß zu im physikalischen und im biologischen Bereich. Aber gilt sie auch für personale Beziehungen? Wird, wer sich in echter Liebe an einen anderen Menschen bindet, dadurch unfrei,

[10] Wie Marx (Werke, ed. Lieber-Furth 1960–1971, I 306, 266), nicht ganz zu Unrecht, der Philosophie Hegels vorwarf.

[11] Siehe in dieser Zschr. 190 (1972) 296.

Sklave des andern oder der eigenen Begierde? Erschließt Liebe, wo sie zu ihrer vollen Wirklichkeit gelangt, nicht vielmehr den Raum neuen Selbstseins und damit größerer Freiheit? Wo Person sich personal zu Person verhält, findet das „Apfelkuchenprinzip" keine Anwendung, wonach das Stück Kuchen, das A ißt, für B nicht mehr zum Genuß verfügbar bleibt. Eine Mutter kann drei Kinder mit derselben Liebe lieben, die sie einem Kind entgegenbringt. Das Zueinander von göttlicher und menschlicher Freiheit kann nicht durchschaut werden; schon die Freiheitsentscheidung des Menschen ist rational nicht ableitbar. Aber es mag doch etwas verständlicher geworden sein, daß die Abhängigkeit von Gott die Freiheit des Menschen nicht aufhebt, sondern begründet. Nicht abstrakter Gegensatz ist das Gesetz dieser Beziehung, sondern die Dialektik wechselweiser Steigerung: Je stärker die Abhängigkeit vom Schöpfer, desto stärker der Eigenstand des Geschöpfes. Gott gibt dem Menschen die freie Selbständigkeit mit dem ihm schöpferisch gegebenen wirklichen eigenen Sein[12]. Einige mehr praktische Reflexionen können das verdeutlichen.

Christlich-theologische Konsequenzen

Es kann dem Christen nicht in erster Linie um Widerlegung und Zurückweisung atheistischer Positionen gehen. Er wird gerade gegenüber humanistischen Atheismen die berechtigten Impulse von ungerechtfertigten Invektiven zu unterscheiden suchen und sich ihrer Herausforderung stellen. Diese wird ihm zur Einforderung eigenen gemäßeren Weltverhaltens und Selbstverständnisses. In dem, was diese Atheismen treibt, sind nicht nur ursprünglich, ihrer Herkunft nach, christliche Antriebe am Werk[13]: auch auf Zukunft hin gesehen stehen hier Möglichkeiten der Weltgestaltung und Freiheitsentfaltung an, die in ihrer Sachdynamik, ihrer eigentlichen inneren Potenz echt menschlich und christlich sind. Solches Sich-betreffen-Lassen ist auch deshalb geboten, weil auch in dieser gewiß überzogenen Behauptung Feuerbachs (X 345) ein nicht zu kleiner Rest Wahrheit steckt: „Mein Atheismus ist nur der zum Bewußtsein gebrachte, ehrliche, unumwundene, ausgesprochene unbewußte und tatsächliche Atheismus der modernen Menschheit und Wissenschaft."

Keine Tabus!

Greift der Homo technicus unserer Tage stärker, als dies bislang möglich war, verändernd in die Welt aus, so erfüllt er den von Anfang an der Menschheit mit auf den

[12] Vielleicht etwas zu scholastisch ausgedrückt, würde das Argument so lauten: Die Abhängigkeit vom Schöpfer ist das Maß der Seinsteilgabe an das Geschöpf, die Seinsteilnahme des Geschöpfes ist das Maß seiner Selbständigkeit in Sein und Wirken.

[13] Vgl. W. Kern, Christliche Genealogie des modernen Atheismus?, in dieser Zschr. 185 (1970) 289–299.

Weg gegebenen Schöpfungsauftrag, der auf der ersten Seite der Bibel (Gen 1, 28) seinen lapidaren Ausdruck fand: Unterwerft euch die Erde! Was Atom- und Astrophysik unternehmen und was Biophysik und Medizin planen, wird möglicherweise viele Zeitgenossen erschrecken. Dennoch lassen sich nicht von vornherein bestimmte Grenzen abstecken für das, was für Forschung und technische Realisation zulässig ist und was nicht. Solche Grenzziehungsversuche sind praktisch nutzlos; sie werden nicht beachtet. Wichtiger jedoch: an ihrer inneren Berechtigung ist zu zweifeln. Wo liegt hier das maßgebliche Kriterium von „erlaubt" und „verboten"? Niemals kann dem Menschen etwas zu tun gestattet sein, das sein eigenes Menschsein in der Konsequenz auslöschen würde, individuell oder kollektiv, physisch oder psychisch oder ethisch. Der Leichtigkeit, einer solchen Reflexionsnorm im allgemeinen zuzustimmen, dürfte die Schwierigkeit entsprechen, sie im einzelnen anzuwenden. Es wird kaum eine Entdeckung oder Erfindung denkbar sein, die neben schädlichen nicht auch nützliche Gebrauchsmöglichkeiten bietet. Abusus non tollit usum, lautet ein altes Axiom. Nicht die Sache selbst, ihr rechter, humaner Gebrauch ist entscheidend.

Vorsicht also vor apriorischen Tabus! Und keine pauschalen Diskriminierungen! Derlei macht periodische theologische Rückzugsgefechte, nebst Prestigeverlusten, unvermeidlich. Der Christ, als Theologe, wird sich sagen müssen: Warte ab, rede den Fachleuten nicht vorlaut dazwischen; ich werde mir nachher einen Reim darauf machen ... Dann, nach geübter langer Geduld und genügendem Kenntniserwerb, wird die Stellungnahme unter Umständen auch ein entschiedenes Nein zu inhuman wucherndem Experimentiertrieb sein. Aber zunächst steht gegenüber wissenschaftlicher Forschung und technischer Praxis die Vermutung dafür, daß der Mensch, was er tun kann, auch darf; bis zum Beweis nämlich des Gegenteils. Und der Beweis wird, wie gesagt, *am Menschen* zu führen sein. Von Gott jedenfalls steht kein Einspruch zu erwarten. Gott hat sich in der Welt nichts für sich reserviert, als sein ausschließliches Hoheitsgebiet, seine eifersüchtig gehütete Exklusive; es gibt keine göttlichen Weltprivilegien oder Weltmonopole. Es besteht für den Ausgriff des Menschen nach Welt keine andere Grenze – als der Mensch selber[14]. Diese allerdings sanktioniert Gott „zusätzlich" mit ewiger Sanktion; so ist der Glaube des Christen, dem man humane Potenz nicht absprechen wird. Wir sind damit, ich hoffe, tausend Meilen weit von Feuerbachs schlicht-schlechtem Konkurrenzschema: „Um Gott zu bereichern, muß der Mensch arm werden; damit Gott alles sei, muß der Mensch nichts sein" (VI 32). Antipodenmentalität! Gott *ist* alles. *Und eben deshalb* ist der Mensch alles – all das, was zu sein und zu haben, zu wissen und zu können für ihn nur immer von Relevanz und von Interesse sein mag.

Wessen Herz Zukunftsvisionen populärer Science-fiction oder wissenschaftlicherer Futurologie erfreuen (soweit dieselben überhaupt erfreulich sind), der trainiere gelegent-

[14] Das Selbstregelungssystem der Moral Kants ist m. E. auch für das Technisch-Zulässige brauchbar. Der „kategorische Imperativ" heißt hier verkürzt und negativ: Handle nicht selbstzerstörerisch! Die Praxis dieses ethischen „Fließgleichgewichts" ist zugegeben schwierig; aber es wäre seltsam, wenn es anders wäre.

lich Gelassenheit. Immerhin wird man der Meinung sein dürfen, einiger – zumeist verhaltener, nicht allzu ungebrochener – Zukunftsoptimismus stehe dem Christen besser zu Gesicht als das Gegenteil. Wer an die „absolute Zukunft" (K. Rahner) glaubt, an Gott und die Lebensgemeinschaft der Menschen mit ihm, der braucht nicht lähmenden Ängsten vor irgendwelchen relativen Zukünften ausgeliefert zu sein. Aber man wird auch einräumen müssen, daß das Evangelium Jesu Christi selber einen ziemlich weiten Spielraum für Empfindungen und Auffassungen verschiedenen Genres läßt. Nur die Extreme sind von Übel, die ohnehin ineinander umzukippen ständig auf dem Sprung sind.

Keine Ideologien!

Die anvisierte Enttabuisierung besagt unter anderem Aspekt: Entideologisierung. Die nun ja wahrhaftig nicht überstürzte ausdrückliche Anerkennung der methodischen Autonomie der profanen menschlichen Wissens- und Lebensbereiche durch katholische Lehramtsdokumente sollte nicht nur die eine, die kirchenbehördliche Seite gegen die Versuchung zu totalitären Übergriffen möglichst immunisieren. Kompetenzüberschreitungen geschahen auch von seiten wissenschaftlicher Spezialisten (um von der Popularisierungsbranche zu schweigen). Mandarine gibt's überall. Nicht einmal Professoren sind, wie man seit kurzem allgemeiner ahnt, ganz unfehlbar. Wo mit ganzem Einsatz gearbeitet wird, schießt beinahe unvermeidlich auch einiger Totalitätsaffekt ins Kraut. Wenn Ideologie auf der Ebene der Wissenschaft in der sich selbst verkennenden Verabsolutierung je meiner partikulären Wissenssparte, im falschen Bewußtsein eines Methodenmonismus besteht, dann ist das Gegenmittel das das Relative relativierende In-Relation-Setzen des eigenen Teils zu fremdem Anderem, im Idealfall zu allem Anderen, zum Ganzen der Wirklichkeit, bzw. des möglichen Wissenstotums.

Solche Wissensintegration wird bei summarischem, akkumulierendem Vorgehen gerade heute nurmehr höchst ansatzweise, als Eröffnen einiger weiterer Fragerichtungen, gelingen. Ist „über" oder „hinter" oder, wem das lieber ist, „vor" den gestreuten Weitläufigkeiten gegenwärtigen und erst recht künftigen Wissensbetriebs dem darin eingespannten Menschen so etwas wie ein prinzipieller Einheitspunkt, ein Ganzheitsfocus anvisierbar (die alten griechischen Philosophen sprachen je auf ihre Weise von der „arche", dem Ursprung als Urgrund, Sinn und Ziel)? Ein Ursprung, von dem Sinnstiftung, perspektivische Tiefe, Ordnungskraft ausgeht, sowie der stille und unerbittliche Appell zum Mut langer Geduld, des Trotzdem-miteinander-Sprechens, der Toleranz? Eine All-Macht, der Einengung, Fixierung, Dekretismus, Zwangsmittel, Manipulation, kurzum jeglicher grober oder feiner Terror einfachhin wesenswidrig sind? Wird der Gottesglaube des Christen ungebührlich funktionalisiert, wenn er *auch* (nicht: nur) in diesem Zusammenhang einer appellativen Integrationsinstanz zur Humanisierung des Wissens – und entsprechend des Lebens –, als Kraft der Entideologisierung, gesehen wird? Könnte es gegebenenfalls eine brauchbare *erste* (nicht: letzte) „Definition" Gottes

sein: daß er der ist, der uns – wie einst, nach Paulus, vor den alten Idolen – heute und morgen vor neuen Ideologien bewahrt? Das heißt nicht für ein auf absehbare Zeit, wenn nicht für immer, unerschwinglich gewordenes einheitliches „christliches Weltbild" plädieren. Die Spannungen zwischen den verschiedenartigen Ebenen (der einzelnen Wissenschaften, philosophischen Grundwissens, des Glaubensbekenntnisses) bleiben; sie brechen nun erst recht, hoffentlich heilsam, auf, denn eben sie können entideologisierend wirken. Auch werden keine Patentrezepte, keine konkreten Einzellösungen von außen, von oben angereicht: dafür bleiben mit aller erneuten (!) Entschiedenheit die einschlägigen Wissenschaften, bzw. Wirtschaft, Politik, Kunst, Technik usw., zuständig, also im weitesten Sinn genommen, alle möglichen *Techniken.*

Das universale Kriterium Freiheit

Hinter einem Weltverhalten, das Tabus und Ideologien nüchtern und sachlich von sich abhält (was zupackendes Engagement für die Sache selbst nicht ausschließt), steht letzten Endes ein entschiedenes Verständnis der Freiheit des Christenmenschen. Der Atheismus der Gegenwart ist nicht nur eine Funktion von Krisenmomenten des spezifisch modernen Bewußtseins, etwa des nachkopernikanischen Weltbildumbruchs und naturwissenschaftlicher Kompetenzüberschreitung, von Agnostizismus und Sprachanalyse, des verschärften Theodizeeproblems und der Kritik an christlich-katholischem Quietismus (darüber sprachen wir einleitend[15]). Hinter diesen einzelnen Faktoren steht das für die ganze Moderne grundlegende Ringen des Menschen um Anerkennung und Verwirklichung seiner Subjektivität, um seine Emanzipation zu freier Mündigkeit: und hierin erfüllt sich unverzichtbar die Bestimmung des Menschen überhaupt. Das „Ihr werdet sein wie Gott!" der alten Schlange – jener „kleinen Privatdozentin" der ganzen Hegelschen Philosophie, nach der Titulierung des großen Satirikers Heine[16] – ist die mythische Chiffre einer Versuchbarkeit des innersten Wesens des Menschen. Der Mensch, der sich kraft seines Geistes ausstreckt nach Wahrheit und Freiheit, gar nach aller Wahrheit und nach der ganzen Freiheit (aber auch im kleinstdimensionierten Anteil an Wahrheit und Freiheit ist das Gesetz dieses Auslangens am Werk) – dieser Mensch steht eingerückt in unbegrenzte Horizonte, ihn treibt ein, richtiger: *das* Prinzip der Unbedingtheit und Unendlichkeit. Nach Sartre[17] begehrt der Mensch der freien Selbstwahl „Gott zu sein", und bleibt „eine unnütze Leidenschaft". Hier liegt die letzte Wurzel des Atheismus, zumal seiner betont humanistischen Erscheinungsformen. Er ist *kurzschlüssige Selbstbehauptung.* Im Ergreifen verfehlte Emanzipation. Aufbruch und dessen Absturz im Verfall sind ineinander geschlungen. Atheismus ist „nicht nur der weithin be-

[15] Siehe in dieser Zschr. 190 (1972) 224–227.
[16] Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Vorrede zur 2. Auflage (1852).
[17] Das Sein und das Nichts [1943] (Hamburg 1962) 712.

rechtigte Kampf gegen Relikte aus der Vorzeit, aus der Welt ewig-statischer Objektivitäten, und gegen eine falsche Weltflucht – also gegen Hemmungen der Emanzipation –, sondern . . . gehört zu dem problematischen Ringen um die Gewinnung der Freiheit" [18].

Deshalb kann die entscheidende Antwort auf humanistischen Atheismus nur sein das Ja zur welt-engagierten Freiheit des Menschen. Dieses Ja hat für den Christen seinen unüberholbaren Grund, sein Fundament und seine Garantie im Evangelium Jesu Christi; längst vor aller anti-atheistischen Apologetik. Und sagen wir es rundheraus: Es handelt sich um ein unbedingtes, uneingeschränktes Ja zur Freiheit des (Christen-)Menschen! Denn es ist keine Grenze im schlechten, einengenden Sinn, daß die Freiheit nach dem *immanenten* Gesetz ihrer Selbsterhaltung alles das – und nur das! – von sich abwehren darf und muß, wodurch sie selber ausgehöhlt und aufgehoben würde. Die Überzeugung, daß das Gesetz, das die Freiheit für sich selbst ist, die universale Norm des menschlichen Handelns sei [19], hat mit modernistischem Libertinismus aber auch gar nichts zu tun. Es ist uns nur zu verwirklichen aufgegeben, was ein christlicher Theologe vor siebenhundert Jahren anhand der Botschaft des Apostels Paulus darlegte:

„Wer aus eigenem Antrieb handelt, handelt frei. Wer aber von einem anderen angetrieben wird, handelt nicht frei. Wer also das Schlechte meidet, nicht weil es schlecht ist, sondern aufgrund einer Vorschrift des Herrn, der ist nicht frei. Der hingegen, der das Schlechte meidet, weil es schlecht ist, der ist frei. Dies nun bewirkt der Heilige Geist, der unseren Geist innerlich vervollkommnet, indem er ihm eine neue Bewegung verleiht, so daß er sich des Schlechten aus Liebe enthält . . . Somit ist er frei, nicht als ob er dem göttlichen Gesetz nicht unterstünde, sondern weil seine innere Bewegkraft ihn dazu veranlaßt, das zu tun, was das göttliche Gesetz vorschreibt." [20]

Nicht nur in der Technik gibt es keine Weltreservate Gottes: es gibt sie, und das ist der fundamentalere Sachverhalt, auch nicht in der Ethik. Selbst noch einmal beim Mißbrauch der menschlichen Freiheit braucht nicht Gott seine „beleidigte Ehre" zu rächen: Was die allerdings mögliche schlechte Freiheitsentscheidung des Menschen (die wir christlich-theologisch Sünde nennen) verletzt, das ist, zunächst jedenfalls und maßgeblich, der *Mensch* selber in seiner Würde, seinem gegenwärtigen Bestand und seinen Zukunftschancen. Gott in sich wird von dem gegen das Rechte rebellierenden Menschen nicht angefochten: mit sich selbst entzweit sich der vernunftwidrig handelnde Mensch, er verwirrt oder zerstört das Einvernehmen mit seinesgleichen. Freiheitsmißbrauch ist Selbstwiderspruch. Dieser ist die Konsequenz von jenem, und er ist auch das Kriterium für jenen. Gott will den Menschen – aus, wir räumen das bereitwillig ein, unergründlichem Liebeswillen. Er will die Freiheit des Menschen. Die Freiheit macht, allseitig realisiert, die Welt des Menschen aus; dadurch *wird* die Welt menschlich. Mehr und mehr, wie wir hoffen. Etwas anderes will Gott nicht; soweit wir, ohne über Gottes Wollen oder Nicht-

[18] T. Koch, Gott – der Grund der Freiheit, in: Pastoraltheologie 57 (1968) 45–56; 48.

[19] Was nach allem Gesagten die Letztbegründung von Freiheit und von Ethos in und durch Gott nicht aus-, sondern einschließt. Aber eben die letzte, religiöse Begründung, nicht eine nächstbeste, pseudoreligiöse Verbrämung.

[20] Thomas von Aquin: In II Cor., cap. 3, lectio 3.

wollen unbillig zu verfügen, das sagen können. Nikolaus von Cues läßt Gott zum Menschen, der sich über sein Gottesverhältnis im unklaren ist, sprechen: „Gehöre du dir selbst, dann werde ich dir gehören."[21]

Unsere beiden Gedankengänge treffen sich: der „*kosmo*logische" der Eigenständigkeit der Weltbereiche und der „*anthropo*logische" der Selbständigkeit der menschlichen Freiheit; und beidemal geht es letztlich um christliche *Theo*logie. Die „christliche Sachgerechtigkeit" (A. von Trott zu Solz) der Weltgestaltung ist nur die andere, objektive Seite der christlichen Forderung der Freiheitsentfaltung des menschlichen Subjekts. Der universale Horizont und das letzte Fundament der zukunftsoffenen Welt und des freien Menschen ist die religiöse Überzeugung von dem absoluten schöpferischen Seinsgrund von Welt und Mensch im Bekenntnis zu dem Gott Jesu Christi. Der Gottesglaube bedeutet weder Frustration des Weltinteresses des Menschen noch Kastration seiner Freiheitspotenz. Gott hat die ganze Welt, damit sie menschlich werde, der Freiheit des Menschen überantwortet.

Wenn nach einem neueren Forschungsbericht[22] über die Diskussion um Gott in der Alternative von Gottesbeziehung oder eigenständigem Selbstsein des Menschen „das ganze Problem des modernen Atheismus als eines aktivistischen Humanismus steckt", so war es der Zweck dieser Seiten: zu zeigen, daß diese Alternative nicht besteht, daß hier kein Entweder-Oder statthat, sondern daß das eine, die Selbständigkeit des Menschen und seiner Welt, durch das andere, durch *den nicht*-anderen[23] Gott, gewährt und gewahrt wird.

[21] De visione Dei, cap. 7 (fol. 102 r): Sis tu tuus, et ego ero tuus. Vgl. E. Biser in: Philos. Jahrbuch 78 (1971) 35, 305.

[22] H.-G. Geyer in: Verkündigung und Forschung 11 (1966), H. 2, 3–37; 26.

[23] Wieder ist es Nikolaus von Cues, der unterstreicht: Gott ist nicht das (konkurrierende) andere zu Welt und Mensch, sondern das Nicht-Andere (vor allem in der Schrift „Directio speculationis seu de non aliud"; vgl. E. Gutwenger in: Zschr. für Kath. Theologie 91 [1969] 488–492). – Zu dieser ganzen Artikelfolge vgl. von J. Splett u. a.: Das Christentum angesichts der marxistischen Religionskritik, in dieser Zschr. 181 (1968) 319–326; Gestalten des Atheismus, in: Theologie und Philosophie 43 (1968) 321–337; Gottesvorstellung und Wandel des Glaubensbewußtseins, ebd. 45 (1970) 192–203; Zur Kritik und Selbstkritik der Religion, in: Zschr. f. Kath. Theologie 92 (1970) 48–59 und: Reflexion über den Atheismus als Selbstreflexion des Glaubens, ebd. 93 (1971) 443–456.

Roman Bleistein SJ

Die Krise der Autorität als pädagogisches Problem

Die meisten pädagogischen Probleme von heute stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Problem der Autorität. Ob es die Sexualerziehung, die Gruppenarbeit in der Schule, die Freizeit- und Medienpädagogik ist – alle diese Aufgaben hängen mit der Autorität zusammen, mindestens insoweit, als sie auch Antwort auf die Frage zu geben haben: Wie erziehe ich heute einen jungen Menschen zu jener Freiheit, in der er in einer Industrie- und Wohlstandsgesellschaft bestehen kann? Freiheit und Autonomie des Jugendlichen aber sind im positiven wie im negativen Sinn unablösbar von der Autorität, die sich im Erziehungsprozeß präsentiert.

Weil Freiheit und Autorität als dritte Vokabel immer das Wort „Konflikt" im Bund haben, bringen Eltern und Erzieher diesem Thema ein großes Interesse entgegen, da sie in Prinzipien und Praxis ihrer Erziehung verunsichert sind, nicht nur durch die schonungslosen Ablösungsprozesse ihrer Kinder, sondern auch durch das agitatorische Programm der modischen Antiautoritären. Eine Antwort auf die Frage, ob und wie Autorität heute noch möglich sei, setzt die Einsicht in Herkunft und Weite jener Krise voraus, die man als „Krise der Autorität" bezeichnet.

Die Krise der Autorität

Wenn die Krise der Autorität in ihrer Eigenart, ihrer Herkunft und ihrer Wirkung beschrieben werden soll, kann es sich dabei nur um eine Auswahl jener Tatsachen handeln, die für den Bereich der Pädagogik von Wichtigkeit sind; denn die heutige Krise der Autorität hat gewiß eine lange Geschichte, die man bis in die Reformation zurückverfolgen kann, in der der selbstbewußte Mensch – unter Berufung auf die Freiheit seines Gewissens – sich aus dem Gehorsam einer hierarchischen Kirche löste. Seitdem stellt das Verhältnis von Autorität und Freiheit ein zentrales Thema der Philosophie wie der Pädagogik dar. In unseren Tagen besitzt das alte Thema eine große Brisanz, zumal wegen seiner politischen Bedeutung. Was auf Kathedern verhandelt wurde, sank inzwischen in den wenig differenzierenden Sprachschatz des Volkes ab: autoritär wurde zum Schimpfwort, antiautoritär aber zu einem Etikett nicht weiter nachprüfbarer, größter Empfehlungen.

Welche konkreten Ursachen wären für die Krise der Autorität in der jüngsten Vergangenheit zu erkennen? Drei von ihnen sollen skizziert werden: die Skepsis aus enttäuschender Autorität, das Pionierdasein in einer dynamischen Gesellschaft, die ideologische antiautoritäre Attitüde.

Skepsis aus enttäuschender Autorität

Die Skepsis der Jugend von heute aller Autorität gegenüber läßt sich zum Teil aus jener Enttäuschung herleiten, die ihre Eltern im Dritten Reich erlitten. Im Dritten Reich und im Krieg war Autorität groß geschrieben. Es existierte nicht nur ein Führer, sondern auch eine Hierarchie von Vorgesetzten, denen gegenüber Gehorsam die einzig mögliche Reaktion schien. Nun läßt sich nicht bestreiten, daß die jungen Menschen der Jahre 1939 bis 1945 mit wenigen Ausnahmen in den Jugendorganisationen der Nationalsozialisten mit einem großen Idealismus bei der Sache waren. Bernhard Wickis Film „Die Brücke" bietet dafür nur ein dramatisches, aber nicht untypisches Beispiel. Man würde an der geschichtlichen Wahrheit vorbeigehen, gäbe man nicht zu: die damaligen jungen Menschen waren weithin von den Jugendorganisationen, die in Stil, Methode und Emblemen auf den erprobten Fundus der bündischen Jugend zurückgriffen, begeistert. So verstanden es die damaligen Führer nur zu gut, den Idealismus junger Menschen für ihre eigenen, immer extremer werdenden Ziele einzusetzen. Selbst wenn 1945 die Jugendlichen erfreut darüber waren, daß Tyrannei und Brutalität wie ein böser Spuk endlich verflogen waren, blieb unterschwellig eine Enttäuschung: man hatte sie um ihre Ideale gebracht, man hatte sie mißbraucht.

Die „Kriegsbriefe gefallener Studenten" legen Zeugnis davon ab, mit welcher Einsatzbereitschaft für das Vaterland, mit welchem Glauben an Deutschland junge Menschen sich freiwillig meldeten und in den Krieg zogen[1]. Ihre Empfindungen und Äußerungen können als typisch für einen Großteil der Jugendlichen gewertet werden. Bei diesen Studenten war aufgrund ihres Bildungsniveaus ein kritisches Verhältnis zum Nationalsozialismus vorhanden, so daß sie das Ende des Spuks nicht unerwartet traf. Wie aber reagierten nach Kriegsende und nach Bekanntwerden der nationalsozialistischen Verbrechen jene, die mit Begeisterung der Idee des Nationalsozialismus angehangen hatten? Ein extremes Beispiel kann man in den autobiographischen Aufzeichnungen von Rudolf Höss, des Kommandanten von Auschwitz, finden. Er notierte nach dem Ende des Kriegs, als man ihm sagte, er solle untertauchen: „und dabei war die Welt untergegangen, *unsere* Welt."[2]

Der Ohne-mich-Standpunkt, das politische Desinteresse der Nachkriegsjahre kann nur als eine Reaktion auf die Erfahrungen im Dritten Reich und während der Kriegszeit verstanden werden. Diejenigen aber, die damals enttäuscht wurden, also die Geburtsjahrgänge zwischen 1920 und 1935, zählen zur Elterngeneration der heutigen Jugendlichen. Mehr unbewußt als bewußt vermitteln sie die eigene Enttäuschung über die Autorität ihren Söhnen und Töchtern. Die Enttäuschung setzt sich unterschwellig in Skepsis und Widerspruch bei den Jugendlichen um. Wenn nun diese Skepsis sich wiederum ihre

[1] Kriegsbriefe gefallener Studenten 1939–1945, hrsg. v. W. und H. Bähr (Stuttgart 1952) 139, 321, 444, 457.

[2] Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen des Rudolf Höss, hrsg. v. M. Broszat (München 1963) 148.

eigenen Objekte sucht, findet sie diese in den heute gültigen Autoritäten in Staat und Kirche, in Schule und Elternhaus. Von den Eltern wurde nur das Gefühl und die Einstellung der Ablehnung von Autoritäten vermittelt. Die konkret abzulehnende Autorität wird dagegen erst von den Jugendlichen in ihrer eigenen Lebenssituation gefunden.

Die Meinung, ein Zeitraum von 25 Jahren habe die Erfahrungen des Dritten Reichs vergessen lassen, täuscht über die tatsächlichen Zusammenhänge unterschwelliger Wirkungen hinweg. Ein erster Ursprung der Autoritätskrise liegt im enttäuschten Idealismus der Elterngeneration, der sich weitervererbt und dabei auf die hochgeschraubten, phasentypischen Erwartungen des Jugendlichen an Erziehervorbilder und Eltern trifft, die faktisch und – wie es scheint – notwendig enttäuschen. Damit füllt sich die Grundeinstellung der Skepsis gegen Autorität mit den phasentypischen, negativen Erfahrungen. Diese Verweigerung kumuliert sich mit dem verständlichen Unbehagen auf eine Wohlstandsgesellschaft, die angesichts der Sinnfrage junger Menschen schweigt und nur auf den materiellen Wohlstand als letzte Antwort hinzuweisen imstande ist.

Pionierdasein in einer dynamischen Gesellschaft

Die Autorität in einer früheren, statischen Gesellschaft, d. h. in einer sich wenig oder kaum verändernden Gesellschaft, bestand nicht nur in einer in einem Amt mitgegebenen Souveränität, die noch unangefochten war, sondern vor allem in der Weisheit des Alters, das über eine Summe gültiger Lebenserfahrungen verfügte. Damals konnten die Älteren sagen: Wir haben Erfahrungen gesammelt, wir haben aus ihnen einen Lebensstil entwickelt, wir haben in ihm die Meisterschaft des Lebens gefunden. Damals galt der Alte zugleich als der Erfahrene, der Greis war eine Autorität; denn er war Zeuge und Bürge von Lebensformen, die sich in der Vergangenheit bewährt hatten und die sich ohne Zweifel auch in der Gegenwart bewähren würden. Wenn sich also ein junger Mensch an diese „Autoritäten" hielt und von ihnen – bewußt oder unbewußt – Wertvorstellungen, Verhaltensweisen und Lebensformen übernahm, war er auf sein eigenes Leben bestens vorbereitet. Er war gut erzogen; denn er konnte im geschlossenen System einer statischen Gesellschaft glücklich werden.

Die statische Gesellschaft ist vorbei. Sie wurde von der dynamischen Gesellschaft mit ihrem Fluß, ihrer Hektik, ihren sich ändernden Strukturen und Werten, ihren Unsicherheiten und ihren Wagnissen abgelöst. Was morgen möglich, was morgen gültig sein wird, weiß heute keiner. Nicht mehr der Greis gilt, sondern der junge Mensch. Auch aus dieser Sicht gewinnt der Kult der Jugendlichkeit eine neue Begründung. Der junge Mensch tritt als Garant der Zukunft auf; denn er besitzt alle jene Eigenschaften, die die Zukunft gestalten: Vitalität, Phantasie, Energie und Einsatzbereitschaft. Der Jugendliche scheint durch antiquierte Traditionen nicht belastet, er kennt keine geschichtlich bedingten Vorurteile, ist sozusagen historisch nicht vorprogrammiert. Er ist offen für das Morgen, das

er nicht kennt, das er aber – so glaubt er wenigstens – in der Futurologie plant und von Tag zu Tag erschafft.

Margret Mead nennt in ihrem Buch „Der Konflikt der Generationen" diese Situation die des Pioniers, nicht ohne Erinnerungen an die amerikanischen Siedler und Einwanderer zu wecken. Durch eine abenteuerliche Welt muß trotz jeweils neuer Überraschungen ein Weg gebahnt werden, der – das ist das Entscheidende – nur in der bereitwilligen Kooperation zwischen den Generationen, aber nicht mehr allein in Berufung auf die Erfahrung der Älteren zu finden ist. Denn für die heutige Situation trifft zu, was Margret Mead so beschreibt: „Noch bis vor kurzem konnten die Älteren sagen: ‚Weißt du, ich war einmal jung, aber du warst niemals alt.' Heute können die jungen Leute darauf antworten: ‚Ihr wart nie jung in der Welt, in der wir jung sind, und ihr werdet es auch nie sein!' Das ist die Erfahrung, die Pioniere und ihre Kinder normalerweise machen." [3] Diese Sätze formulieren das Autoritätsproblem, wie es sich bei der Generationenfolge ergibt. Der Konflikt der Generationen entsteht also aus dem Widerstreit des Wesens und vor allem des Inhalts von Autorität, wie sie in unterschiedlichen Generationen vorhanden ist.

Zur gleichen Problematik kommt A. Mitscherlich, wenn er unter den Begriffen „Pubertät und Tradition" den Versuch unternimmt, den jungen Menschen von heute zu verstehen. Er entdeckt einen großen Traditionsverlust in unserer Zeit, dessen erstes Einzelelement heißt „die ‚Unsichtbarkeit des Vaters' in allen jenen sozialen Leistungen, die den Lebensunterhalt garantieren". Da aber Vater, Tradition und Autorität unmittelbar miteinander zu tun haben, wäre zu fragen: Welche pädagogischen Konsequenzen ergeben sich in dieser Lage für den Erzieher und den Erwachsenen? Mitscherlich antwortet: „Wenn dieser Jugend keine allgemeinverbindliche Tradition angeboten werden kann, dann schließt das keineswegs ein, daß ihr überhaupt keine Vorbildlichkeit erreichbar sein könnte. Diese wird freilich nur angenommen, wo die Jugendlichen je spüren, daß die Erwachsenen genau an den Unsicherheiten, Ungeborgenheiten sich erprobt haben, die sie, die jungen Menschen, unablässig bedrängen. Der Verlust eines reflexionslos hinzunehmenden traditionellen Sinnes, der wie bei jenem Indianerkind sagen würde, was ideale Identität wäre, ist das Merkmal, das durch die Generationen dieses Geschichtsaugenblickes konstant bleibt. In der Aufgabe des Bearbeitens, einigermaßen angstfreien Durchdenkens und Zusammensehens der Merkmale der Unsicherheit liegt die große Klammer, die auch diese Geschlechterfolge zusammenhält. Wer solche Not und Armut als Lehrmeisterin annimmt, kann sicher sein, daß die Jugend ihn respektiert und an ihm ihr Wesen bildet." [4]

Ob aus der Sicht der Generationenfolge, ob im Blick auf die Pubertät des Jugendlichen – auf jeden Fall kann die Autorität nicht mehr so unbefragt und unkritisch sich als Zeuge des Gewohnten und Gültigen präsentieren, wie dies früher der Fall war. Wenn

[3] M. Mead, Der Konflikt der Generationen (Olten 1971) 94 f.

[4] A. Mitscherlich, Pubertät und Tradition, in: Jugend in der modernen Gesellschaft, hrsg. v. L. v. Friedeburg (Köln ²1965) 304.

im Pionierdasein Autorität möglich und auch notwendig ist, dann wird sie eine andere in Legitimation und Selbstpräsentation sein müssen. Diese zeitgemäße und richtige Forderung bestimmt die Krise der Autorität mit.

Ideologische antiautoritäre Attitüde

Zu diesen beiden zeitbedingten Ursachen tritt eine dritte hinzu, die aufs erste spezifisch pädagogischer Provenienz ist, bei näherem Besehen aber eine ausgeprägt politisch-revolutionäre Zielsetzung hat. Es handelt sich um die antiautoritäre Attitüde in unserer Zeit.

Das pädagogische Anliegen einer antiautoritären Erziehung wurde wissenschaftlich bereits 1936 in dem bekannten, von E. Fromm und M. Horkheimer herausgegebenen Buch „Studien über Autorität und Familie" formuliert. Die Beiträge von M. Horkheimer, E. Fromm und H. Marcuse bieten erste Einsichten in einen sogenannten „autoritär-masochistischen Charakter", die nicht nur im Untertanenstaat des Dritten Reichs bestätigt wurden, sondern auch heute noch gültig sind. E. Fromm beginnt seine Darlegungen mit dem Satz: „Bei vielen Menschen ist ihr Verhältnis zur Autorität der hervorstechendste Zug ihres Charakters: sei es, daß die einen nur dann glücklich sind, wenn sie sich einer Autorität fügen und unterwerfen können, und um so mehr, je strenger und rücksichtsloser diese ist, sei es, daß andere sich auflehnend und trotzig verhalten, sowie sie auch nur irgendwie sich Anordnungen fügen sollen, und wären es auch die vernünftigsten und für sie selbst zweckmäßigsten." Fromm beschreibt als die wesentlichen Züge des autoritären Charakters: „Jene Lust am Gehorchen, an der Unterwerfung, an der Aufgabe der eigenen Persönlichkeit, jenes Gefühl der ‚schlechthinnigen Abhängigkeit'." [5] Die Grundfrage dieser Studien, die 1950 in dem von Th. W. Adorno herausgegebenen Buch „The authoritarian personality" (New York) weitergeführt wurden, lautet: Wie kann vermieden werden, daß die Autoritätshörigkeit in der Charakterstruktur eingewurzelt wird? Wie kann ein Mensch erzogen werden, der im Vollbewußtsein und Vollbesitz seiner Freiheit auch gegen eine repressive Gesellschaft zu stehen vermag? In diese Forschungen gingen natürlich auch viele Erkenntnisse der damals neu aufkommenden psychoanalytischen Theorie ein; es wirkte sich aber auch die proletarische Erziehung der Weimarer Zeit (S. Bernfeld, W. Reich, E. Hoernle, M. Klein usw. [6]) aus. In dem zitierten Sammelband von Fromm und Horkheimer findet sich auch ein Bericht von R. Meili über „Das Problem der Autorität in der neueren pädagogischen Literatur". In diesem Bericht wird auch A. S. Neills Buch „The Problem Parent" (London 1932) besprochen. Meili schreibt: „Am weitesten in der Ablehnung jeder Autorität, von der er nur die negativen

[5] E. Fromm–M. Horkheimer, Studien über Autorität und Familie (Paris 1936) 77, 112.

[6] Vgl. dazu L. von Werder, Von der antiautoritären zur proletarischen Erziehung (Frankfurt 1972) (Lit).

Seiten sieht, geht wohl der Engländer A. S. Neill. Von der Freudschen Psychoanalyse ausgehend, erklärt er die Wirkung von Verbot und Strafe, aber auch die Gründe der Handlungsweise des Erziehers. Verbote und Strafen verdrängen nur die unterdrückten Strebungen, es bilden sich Komplexe, die sich anderwärts auswirken. Das Kind soll sich deshalb vollkommen frei ausleben können, dann wird es von selbst den rechten Weg finden, denn es ist von Natur aus gut. Eine rein technische Disziplin ist allerdings notwendig zur Aufrechterhaltung der Ordnung; aber sie soll nicht von den Erwachsenen ausgeübt werden, sondern von den Kindern selbst: Selbstregulierung." [7]

Das Ende der sechziger Jahre brachte als pädagogische Neuentdeckung diese „antiautoritäre" Erziehung; eine Vielfalt von Modellen bot sich an, von sozialistischen Kinderläden bis zu Summerhill. Das Spektrum möglicher Einstellungen zur Autorität geht von „nichtautoritärer" bis zu antiautoritärer Erziehung, wobei Neills Summerhill mehr das Beispiel einer nichtautoritären Erziehung darstellt, die sozialistischen Kinderläden dagegen antiautoritär im strengen Sinn des Wortes, d. h. politisch-revolutionär sind. Sowohl A. S. Neill wie die antiautoritäre Erziehung greifen dabei auf W. Reich zurück, der vor allem den Zusammenhang zwischen Sexualität und Gesellschaft unterstrich und die „Selbstregulierung" des Menschen (im Sinn seiner „Sexualökonomie") zur entscheidenden pädagogischen Maxime erhob.

Im Vordergrund dieser antiautoritären Erziehung steht die Absicht, einen antiautoritären Menschen hervorzubringen; auf lange Sicht wird eine Veränderung der Gesellschaft angestrebt, in der es keine Herrschaft und keinen Untertanen mehr gibt. Daß in solchen pädagogischen Imperativen eine Option für eine bestimmte sozialpolitische Gestalt der Wirtschaft geschieht, gewiß jenseits einer sozialen Marktwirtschaft, sei nur am Rand vermerkt [8].

Inzwischen ist das Wort „antiautoritär" zum Schlagwort geworden. Es weckt und verstärkt negative Einstellungen der Autorität gegenüber, und manche Verhaltensweisen, die man früher schlicht Flegelei oder Unhöflichkeit genannt hätte, gewinnen unter dem Etikett „antiautoritäres Verhalten" den Rang eines politischen Engagements und den Nimbus eines revolutionären Akts. Daß diese Praktiken weithin Unfug sind, der mit wahrer und zu bejahender antiautoritärer Erziehung nichts zu tun hat, leuchtet jedem ein, der sich mit der Pädagogik einer „emanzipatorischen" oder freiheitlichen Erziehung je befaßte.

Aus diesem dritten ideologischen Ursprung heraus wird Autorität natürlich verunsichert, ausgehöhlt, abgebaut. Für Eingeweihte existiert dabei eine Strategie der Zerstörung von Autorität: man macht sie lächerlich, man unterläuft ihre Absichten, man stellt sie bloß. „Das kleine rote Schülerbuch" gibt Ratschläge für den Schüler: den Lehrer duzen, ihn bis zur Erschöpfung fragen, ihn unbeliebt machen. Beispiele dafür: „Plakate mit angaben über lehrer können auch ausserhalb der schule angeschlagen werden, z. b. in

[7] Paris 1936, 855.

[8] Vgl. R. Bleistein, Antiautoritäre Erziehung, in dieser Zschr. 187 (1971) 178–198, 391–406.

der strasse, wo der lehrer wohnt. Sie können als anzeigen im lokalblatt erscheinen."[9] Ebenso werden im „Roten Kalender 1972 für Lehrlinge und Schüler" antiautoritäre Heldentaten wie in einem Heiligenkalender gefeiert. Beispiele dafür: 16. März 1968: Erster Bombenanschlag auf ein Kriminalgericht (Berlin); 14. Mai 1970: Andreas Baader wird befreit; 4. Juli: Dieter Kunzelmann schreitet aus und bekleckert das Münchner Amerikahaus mit (roter!) Farbe; 5. September 1958: Karl-Heinz Pawla scheißt ins Berliner Landgericht; 4. Oktober 1968: Tegeler Weg, Berlin: 150 verletzte Polizisten, 30 verletzte Demonstranten. Referendar hißt rote Fahne im Landgericht. Im gleichen Kalender werden unter der Überschrift „Was man alles machen kann" Anweisungen revolutionärer Art gegeben, die teils witzig, teils komisch, teils kriminell sind, wenn z. B. geraten wird, „sich beim Umgang mit kostbaren Maschinen mal irren"[10].

Durch diese Methoden wird die Autorität tiefer in die Krise gebracht bzw. es wird vermutlich die Autorität in ihrer Krise mehr sichtbar. Das Denkmal, dessen Sockel schon untergraben war, erhält jenen Stoß, der es zum Einsturz bringt – so sehen es zumindest manche sogenannte Antiautoritäre.

Die Aufgabe dieses kurzen Überblicks war, die Krise der Autorität in ihrem Wesen und ihrer Herkunft darzustellen. Vor allem auf pädagogische Gesichtspunkte wurde dabei Wert gelegt. Noch viele andere Ursachen wären aufzuzeigen, etwa bei der Frage nach dem Zusammenhang von Autorität und Religion, von Autorität und allgemeiner Sittlichkeit, von „vaterloser Gesellschaft" (A. Mitscherlich) und Autorität usw.[11].

Pädagogische Probleme in dieser Krise

Die pädagogischen Probleme, die sich aus der Krise der Autorität ergeben, stehen unter einem doppelten Aspekt: einmal können sie im Hinblick auf Eltern und Erzieher besprochen werden, zum anderen können sie im Hinblick auf den Jugendlichen behandelt werden. Beide Aspekte sollen jeweils zur Sprache kommen im Problemfeld subjektive gegen objektive Autorität, wahre Autorität gegen Autokratismus und endlich im Bereich der Spielraumtheorie.

Subjektive gegen objektive Autorität

Wenn man die Verhaltensweisen Jugendlicher aufmerksam beobachtet, entdeckt man darin keineswegs eine totale Ablehnung jeglicher Autorität. Nur der fordernden, unmittelbar zwingenden Amtsautorität oder objektiven Autorität wird von vornherein

[9] das kleine rote schülerbuch (Frankfurt [6]1971) 41, 43, 44; vgl. auch die Gegenschrift: gerd hamburger, das kleine gelbe schülerbuch (graz 1971).

[10] Roter Kalender 1972 für Lehrlinge und Schüler (Berlin 1971) 22 ff., 95.

[11] Vgl. dazu: Probleme der Autorität, hrsg. v. J. M. Todd (Düsseldorf 1967); W. Anz u. a., Autorität in der Krise (Regensburg 1970); A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft (München 1965) 228 ff.

Respekt und Gehorsam verweigert. Im Gegensatz dazu gilt die subjektive und persönliche Autorität heute wie früher. Der Jugendliche hat keine Schwierigkeit, einem bewunderten Lehrer zu gehorchen, den von ihm verehrten Eltern Gehorsam zu leisten oder sich nach den Ratschlägen eines Geistlichen, der ihm etwas bedeutet, zu richten. Ähnlich subjektive Autoritäten stellen dar: in der Altersgruppe die Group-leader, in Basisgruppen die – nicht in jedem Fall – gewählten Führerpersönlichkeiten, auf der Suche nach einem Ideal die Stars der Unterhaltungsindustrie, der Kunst, des Sports, der Politik, der Technik. Erstaunlicherweise bringen junge Menschen diesem Starkult gegenüber nur eine große Kritiklosigkeit auf, ganz im Widerspruch zu ihrer sonstigen kritischen Einstellung. Die Bewunderung gilt natürlich auch „säkularen Heiligen" wie Che Guevara, Ho-Tschi-Minh, Camilo Torres, John F. Kennedy, Martin L. King, Albert Schweitzer.

Die bei den Jugendlichen vorhandene Bevorzugung der subjektiven Autorität wird von den modernen Sozialpsychologen reflektiert, besser: wird von der Sozialpsychologie aufgegriffen und bestätigt; denn Autorität ist im Verständnis dieser Wissenschaft nicht etwas, was der Träger von Autorität besitzt, sondern was ihm vom Jugendlichen entgegengebracht wird. Im Akt der Bewunderung, des Gehorsams und der Unterwerfung wird der Autoritätsträger erst vom jungen Menschen mit Autorität ausgestattet, mit Autorität begabt. Bei dieser psychologischen Reduktion von Autorität geht natürlich der Sinn für eine anthropologisch begründbare objektive Autorität gänzlich verloren; es liegt auf der Hand, dafür gleich ein anderes Wort, etwa Befehlsgewalt, vorzuschlagen oder soziologisch die objektive Autorität auf funktionale Autorität zu begrenzen.

Nun ergibt sich in diesem Zusammenhang ein praktisches und ein theoretisches Problem. Das praktische Problem artikuliert sich in dem Imperativ: Jeder Erzieher muß immer wieder neu die Autorität gewinnen; er besitzt sie nicht ein für allemal. Entsprechend der Altersstufe wie der Lebenssituation muß je neu jener Respekt gewonnen werden, der sich dann in eine gewisse „bejahte Abhängigkeit" (M. Horkheimer) des Jugendlichen umsetzt. Mag einem Kind gegenüber der dezidierte Widerstand gegen eine Forderung die rechte Äußerung von Autorität sein, wird bei einem Pubertierenden vermutlich auf dem Weg der begründeten, einfühlenden „Kompromißbereitschaft" Autorität gewonnen. Ist im einen Fall eine schier grenzenlose Geduld nötig, so macht im anderen Fall detailliertes Wissen einen solchen Eindruck, daß es Autorität begründet, d. h. es trägt persönliche Autorität wie Sachkompetenz dazu bei, Autorität zu bestätigen (wenn auch nicht zu legitimieren). Der „Vorsprung" der Erzieher und Erwachsenen besitzt also ganz unterschiedliche Qualitäten; er ist bald intellektueller, bald pädagogischer Art, bald das Charisma der Menschenführung, bald der Ertrag eines langen und intensiven Studiums, bald menschliche Reife schlechthin.

Diesem Anspruch, jeweils neu Autorität zu werden, unterliegen selbstverständlich auch die Eltern. Der Lernprozeß, sich als Autoritäten immer wieder befragen zu lassen, wird mühevoll sein; die Berufung auf staatliche oder transzendente Legitimation genügt da nicht. Jugendliche kennen in dieser Hinsicht keinen Denkmalsschutz. Dagegen ist es

wahrscheinlich, daß die Fähigkeit der Eltern, sich immer wieder neu von ihren Kindern in Frage stellen zu lassen, heute am meisten Autorität begründet. In solchem „Spiel", das der Ernstfall ist, erfährt der Jugendliche, daß der Erwachsene mit ihm der Herausforderung der gemeinsam zu bestehenden neuen Situationen nicht unter Aufrechterhaltung rechlicher Fiktionen oder durch Ausübung von Sanktionen ausweicht.

Das theoretische Problem, das sich in diesem Zusammenhang stellt, lautet: Überlebt eine subjektive, persönliche Autorität auf die Dauer, ohne eine objektive Autorität? Daß umgekehrt mehr als wünschenswert ist, daß eine objektive Autorität durch eine subjektive die ihr eigene Glaubwürdigkeit gewinnt, scheint unbestritten und ist deshalb nicht unser Problem. Frage aber ist: Wie verhält sich subjektive Autorität zu einer objektiven? Ist es nicht notwendig, daß im Hintergrund der subjektiven Autorität letzte Werte, Grundsätze, Normen stehen, die eine objektive Qualität besitzen und die als solche, auch als institutionell verfaßte Wirklichkeit (in Personen, im Amt), nicht mehr in Frage gestellt werden sollen und können? Selbst wenn diese Absoluten im Hintergrund je nach der weltanschaulichen oder ideologischen Position von den einen in einem transzendenten Gott, von den anderen in einem humanen Ethos, von den dritten in den Prinzipien einer klassenlosen Gesellschaft gesehen werden – es existiert ein objektiver, mit Autorität ausgestatter Wert, der in einem Amt sich dem leib-seelischen, sozialen Wesen Mensch präsentiert und der als Inhalt und Qualiät in die subjektive Autorität eingeht. Die Alternative kann also nicht lauten: subjektive oder objektive Autorität. Man könnte nur von einer sich gegenseitig bedingenden und stabilisierenden Polarität sprechen.

Vermutlich wird vom heutigen Jugendlichen nicht gesehen, daß dort, wo er einem einzelnen eine subjektive Autorität zugesteht, er sich zugleich auf eine objektive Autorität bezieht, sich und den Träger objektiver Autorität also der Norm, dem Wert bzw. dem Amt (mehr unbewußt als bewußt) unterordnet. Gerade auf diesem Feld einer anthropologischen Erhellung von Autorität wird noch große Aufklärungsarbeit zu leisten sein, damit der Idealismus junger Menschen nicht in einem Subjektivismus der Willkür endigt bzw. nicht von Agenten faszinierender Ideologien mißbraucht wird.

Wahre Autorität statt Autokratismus

Wo jede Autorität von der Bildfläche verschwindet, wird dem jungen Menschen ein Bärendienst erwiesen; denn er braucht für seine Selbstwerdung Autorität, eine Autorität, die ihn einfordert, „provoziert", herausfordert, ihm auch widersteht. Es entspricht höchstens den fragwürdigen Grundsätzen einer verweichlichenden Laissez-faire-Erziehung, ohne jede Art von Autorität auskommen zu wollen. Selbst wenn man eine solche Erziehung ablehnt, besteht noch ein gewaltiger Unterschied zwischen autoritär, autoritativ und autokratisch, eben im Sinn einer fortschreitenden Verschärfung der Macht und der Erzwingbarkeit von Unterordnung. Aber allem Gerede von antiautoritärer Ein-

stellung zum Trotz, die eine Abschaffung jeder Autorität meint, muß ein verantwortlicher Erzieher festhalten: ohne Autorität wird auch heute ein junger Mensch nicht erzogen.

Einen Beweis für diese Behauptung bietet die Untersuchung von R. Wyatt, die im Rückgriff auf Kenneth Kenniston (Young Radicals, New York 1968) den Rebellen des sogenannten Vietnam-Sommers (Juli–September 1967) galt. Wieso waren es gerade diese jungen Menschen, die auf den Straßen Amerikas die Polizei provozierten und ihr die heißesten Schlachten lieferten? Wyatt entdeckt bei der Anamnese der Studenten jeweils eine starke Bindung an die Mutter, eine ambivalente Beziehung zum Vater, eine heile, konformistische Familienatmosphäre und eine Periode heftiger Auseinandersetzung zwischen dem Pubertierenden und den Eltern. In der Unsicherheit über ihre Erziehung hatten die Eltern wenig eindeutige Forderungen artikuliert, so daß der junge Mensch seine Identität nicht finden konnte. Wyatt zieht die Konsequenz: „Da ihm eine solche Haltung abgeht, muß der junge Mensch seinen Einsatz sowohl in seinen Argumenten als auch in seinen Haltungen erhöhen. Er muß extremer werden, die Dinge härter vorantreiben, mehr Regeln übertreten, um die Grenzen der Autorität, gegen die er sich gestellt hat, ebenso wie die der eigenen Persönlichkeit zu prüfen, in der unbewußten Hoffnung, daß schließlich doch alles ins rechte Gleis kommen und ihn rechtfertigen wird." [12] Er meint abschließend: „Auch die liberale Nachsicht der Eltern hat ihre Probleme." Opposition ist dort notwendig, wo ein Mensch zu sich selbst finden will. Auch hier gilt das Wort A. Solschenizyns: „Der Preis der Feigheit ist nur das Böse; wir ernten Mut und Sieg nur, wenn wir Opfer wagen." [13]

In gleicher Weise stellen R. und A. M. Tausch in ihrer „Erziehungspsychologie" fest, daß es – im Lehrerverhalten – verschiedene Typenkonzepte gibt: sehr autokratisch, autokratisch, sozial-integrativ, Laissez-faire-Verhalten. Die Autoren optieren dabei aufgrund erzieherischen Vorteils für das sozial-integrative Typenkonzept, das folgendermaßen charakterisiert wird: „Geringe Häufigkeit von Ausdrucksformen der Macht, Stärke, Verfügungsgewalt und hierarchischer Überlegenheit über andere – Dirigierung und Führung anderer Personen zur Erreichung von Zielen nur in einem unbedingt notwendigen Ausmaß – Notwendige Führung in einer Art, die die Gleichwertigkeit und Würde des Partners, insbesondere auch des Kindes, achtet – Größere Häufigkeit kooperativer Verhaltensweisen – Ermöglichung eines größeren Ausmaßes spontanen Verhaltens anderer Individuen – Förderung der Unabhängigkeit, Sicherheit und Entscheidungsfreiheit anderer Personen." [14] Aus dieser Beschreibung der erzieherischen Praxis ist zu entnehmen, daß es keineswegs um die Abschaffung jeder Autorität gehen kann (denn es ist von Dirigierung und Führung die Rede), daß aber die für autokratische

[12] F. Wyatt, Motive der Rebellion, in: Psyche 22 (1968) 580; vgl. auch: K. Kenniston, Neue empirische Forschungen zu den Studentenrevolten: die amerikanische Studentenbewegung, in: Aufstand der Jugend?, hrsg. v. Kl. Allerbeck u. L. Rosenmayr (München 1971) 83 ff.

[13] A. Solschenizyn, Im Kampf mit der Lüge, in: Die Zeit 1. 9. 1972, 23.

[14] R. und M. Tausch, Erziehungspsychologie (Göttingen ^{5}1970) 177.

Verhaltensformen typischen Begriffe wie Befehl, Verwarnung, Drohung, Strafen usw. darin ebensowenig vorkommen wie die für das Laissez-faire-Verhalten typischen Begriffe der Gleichgültigkeit und grenzenlosen Nachsicht.

Es beschäftigt uns also der Stil der Autorität. Grundsätzlich müßte dabei das Verhältnis von Autorität und Freiheit bedacht werden. Autorität und Freiheit sind keine Alternativen, sondern sich gegenseitig bedingende Wirklichkeiten. Diese Behauptung bedarf der Interpretation. Freiheit, also selbstbewußte Selbstverfügung des einmaligen, geschichtlichen Menschen, wächst an der Hand von Autoritäten heran, wenn der erzieherische Prozeß entwicklungspsychologisch gesehen wird. Freiheit wird ebenso zur Entscheidung ermächtigt durch das Zurückgebundensein an die Autorität der Sache, d. h. der Wirklichkeit, und an die Objektivität letzter absoluter Setzungen bzw. Werte, da Freiheit mit purer Willkür nur den äußeren Schein der Liberalität gemeinsam hat. Autorität aber wird in letzter Freiheit getragen und bejaht und übt erst dadurch ihren Einfluß erzieherischer, integrierender und orientierender Art aus. Diese anthropologische Sicht bringt Licht in das anstehende pädagogische Problem um Freiheit und Autorität. Es ergibt sich nämlich: Freiheit exklusiv gegen Autorität zu stellen ist eine unzulässige Verkürzung der menschlichen Wirklichkeit. Selbst wenn es immer wieder neue Konflikte zwischen Autorität und Freiheit gibt, so beweist das nur, daß die Balance beider labil und gefährdet ist.

Die auch mit dem Jugendlichen gemeinsam anzustellende Reflexion über das Verhältnis von Autorität und Freiheit kann dem jungen Menschen zur Einsicht in seine Freiheit und zur Anerkennung der Autorität verhelfen, die in seinem Leben letzte Ansprüche signalisiert, die also dazu beiträgt, den zur Willkür neigenden ungeformten Willen zu prägen.

Bei dieser Bejahung von Autorität muß noch auf die Äußerung von Autorität geachtet werden: nicht Kadavergehorsam, nicht friderizianischer Drill, nicht knechtische Unterwerfung, sondern Väterlichkeit, die im Sinn des lateinischen Worts „auctoritas" den Selbstbesitz des Jugendlichen „mehren" will. „Auctoritas" unterschieden die Römer deutlich von „potestas" [15]. Daß dabei das Gespräch, der Dialog, die Auseinandersetzung eine entscheidende Rolle spielen, daß dabei das gegenseitige Vertrauen die unabdingbare Basis des erzieherischen Geschehens abgeben muß, kann keiner bestreiten, der den pädagogischen Prozeß reflektiert hat. Man kann also nur den Titel eines lesenswerten Buchs unterstreichen: „Autorität ‚ja', autoritäre Erziehung ‚nein'!" [16]

Die Spielraumtheorie

Ein modernes pädagogisches Modell zur Lösung der Autoritätsproblematik bietet sich in der sogenannten Spielraumtheorie an. Was meint dieser Begriff?

[15] Auctoritas und Potestas, hrsg. v. K. Schaller u. H. Gräbenitz (Hamburg 1968) (Lit.).
[16] Kindler-Lektorat/Herausgeberteam, Autorität „ja", Autoritäre Erziehung „nein" (München 1971).

Zuerst wird damit unterstrichen, daß das Erziehungsfeld einen Spielraum darstellt, in dem grundlegende Vollzüge und Verhaltensweisen „spielerisch", d. h. im Experiment eingeübt werden können. Mit diesem Motto des Spiels wird das Tastende, der Versuch, das Probierverhalten des Jugendlichen beschrieben, das seiner Unsicherheit, seiner Suche nach einer inneren Gestalt entspricht, seinem Verlangen, nicht von vornherein in eine strenge Form gepreßt zu werden. Die prägende Unwiderruflichkeit menschlicher Entscheidungen verbietet es, das Spiel mit Willkür zu verwechseln; denn es ist der Ernstfall. Der Gedanke des Spielerischen bestätigt nur die Einsicht, daß grundlegende Erfahrungen und Erkenntnisse mehr in der Gelöstheit des Spiels als unter dem Zwang einer Autorität und unter dem Druck eines Befehls gemacht werden. Man denke nur an die spielerische Zufälligkeit, in der große Erfindungen gelangen.

Der Spielraum stellt zweitens ein Feld dar, in dem der Jugendliche und der Erwachsene in gleicher Weise agieren. Der Erwachsene sitzt also nicht unbeteiligt in den hohen Rängen über einer Arena, von denen aus er begutachtet, dirigiert, anfeuert und sofort auch jede falsche Aktion tadelt. Der Erzieher befindet sich mit dem Jugendlichen auf der gleichen Ebene, spielt in demselben Raum, d. h. er ist präsent, mitbeteiligt, betroffen. Dadurch wird erzieherischer Kontakt eröffnet, wird die Gemeinsamkeit der Erziehungssituation gewährleistet, wird erst die gemeinsame Einübung auf einer Ebene ermöglicht. Kühle erzieherische Distanz ist unmöglich; Engagiertheit wird zur einzig gültigen pädagogischen Verhaltensweise.

Ein Drittes, was die Spielraumtheorie fordert, ist über die faktische Gemeinsamkeit hinaus die Einsicht, daß nur gemeinsam die neue pädagogische Situation zu bewältigen ist. In einem gemeinsamen Überlegen und Entscheiden, in das jeder das Seine einbringt: der Jugendliche seine Vorurteilslosigkeit und Phantasie, sein Lebensgefühl und seinen Werdewillen, der Erwachsene seine in Verantwortung gereifte Einsicht, sein Bewußtsein um Tradition, seine sachliche Informiertheit. Jeder ist dabei auf seine Weise eine Autorität: jeder hat zu sagen und jeder hat zu hören. Jeder muß auch nach dem Mißglücken eines Experiments sich veranlaßt sehen, nach den Gründen des Mißgeschicks zu suchen und notfalls sein Versagen, seine Schuld zu bekennen.

Endlich wäre – viertens – nicht zu vergessen, daß faire Spielregeln die Atmosphäre des Spielraums bestimmen sollten. Wie wird ein „Recht" verteidigt, wie wird der andere korrigiert, wie werden Vorwürfe vorgetragen, wie wird eine explosive Situation bestanden usw. – über alle diese möglichen Weisen zwischenmenschlicher Begegnung sollte Einigkeit bestehen, in einem pädagogischen Fair play.

Die Frage nun, die gerade extreme Weisen der antiautoritären Erziehung nahelegen, lautet: Ist es möglich, Autorität gänzlich zugunsten der Eigenerfahrung des Kindes und Jugendlichen abzuschaffen, oder muß nicht vielmehr jeweils eine Balance zwischen verantworteter Abhängigkeit von der Autorität und der gut kalkulierten Eigenerfahrung gefunden werden? Aufgrund der bisherigen Ausführungen kann man sich nur für die beschriebene Balance entscheiden. Vermutlich wird die Verantwortung des Erziehers gerade in die Kalkulation des Risikos einzugehen haben. Dabei spielen Sachverstand

und eine Distanz erlaubende Lebenserfahrung als „Vorsprung" eine wichtige Rolle. Dabei ergibt sich auch in lebensgefährdenden und wirklich schädigenden Grenzsituationen die Forderung, deutliche Gebote und Verbote auszusprechen. Mit wachsender Reife allerdings wird sich die Balance zugunsten der Eigenerfahrung verschieben und es wird auch die Kalkulation des Risikos immer mehr in die Verantwortung des jungen Menschen übergehen können. Das Modell des Spielraums erlaubt einerseits die kalkulierte Eigenerfahrung, bringt andererseits die verantwortete Autorität zum Zug, so daß dann im Zusammenklang beider der beste, sicherste Weg in die Zukunft des Jugendlichen (gemeinsam mit ihm) gefunden werden kann.

Es ist nicht auszuschließen, daß auch innerhalb der Spielraumtheorie Entscheidungssituationen entstehen, die gänzlich zu Lasten des Erwachsenen gehen. Da aber der Jugendliche selbst beim Prozeß der Entscheidungsfindung beteiligt war, da er gespürt hat, daß es um ihn und sein Leben und nicht um die Durchsetzung einer abstrakten Norm oder um das väterliche Prestige geht, wird er leichter bereit sein, sich unterzuordnen als in jener Situation, in der ihn ein Befehl oder eine Entscheidung wie ein Blitz aus heiterem Himmel treffen. An diesem Beispiel wird erneut klar, daß elterliche Autorität erst einmal eine Pflicht beinhaltet und erst in zweiter Linie ein Recht einräumt.

Die Krise der Autorität wird vermutlich auch in Zukunft mehr einen Abbau als einen neuen Aufbau von Autorität fördern. Wie weit dieser Prozeß noch treiben wird, läßt sich nicht prophezeien. Gewiß wird er dort zerstörerisch, wo er zweierlei mißachtet: die Autorität der Sache und die Autorität der Freiheit. In der Autorität der Sache geht es um den Respekt vor der totalen Wirklichkeit, die gerade durch Ideologien manipuliert und verstellt wird. Die Autorität der Freiheit markiert jene Grenze, die in der einmaligen Verantwortlichkeit des Individuums besteht. Wo die Autorität der Sache und der Freiheit abgeschafft wird, hat die Stunde der Diktatur geschlagen.

Johannes Binkowski

Medienpolitik

Zur Problematik einer aktuellen Diskussion

Die Parteien haben die Medienpolitik entdeckt. Auf allen Seiten gibt es Medienpapiere. Bundesparteien und deren Untergliederungen legen Medienkonzepte vor oder arbeiten an ihnen. Professoren sind bemüht, den Politikern handfeste Hilfe zu leisten, und haben ihrerseits entsprechende Pläne ausgearbeitet. Der 49. Deutsche Juristentag hat sich mit einem besonders aktuellen Teilproblem der Medienpolitik befaßt. Kaum eine Akademie oder Volkshochschule hat das Thema nicht aufgegriffen.

Bei dieser Publizität des Themas Medienpolitik sollte man glauben, daß inzwischen kein möglicher Gesichtspunkt unbeachtet geblieben ist. Allein wer sich in die Materie vertieft, wer an verschiedenen Tagungen teilgenommen hat, stellt mit Erstaunen fest: Nur wenige Argumente werden vorgelegt. Die Teilnehmer der Tagungen wechseln, die Redner bleiben dieselben. Jeder kennt die Gedanken des anderen und seine Begründung und holt aus seinem Arsenal die ebenfalls bekannten Darlegungen hervor. So dreht sich die medienpolitische Diskussion im Kreis und kommt praktisch nicht vom Fleck.

Das liegt nicht zuletzt daran, daß sie weithin von ideologischen Thesen beherrscht ist und empirisch erhärtete Tatsachen in ihr kaum eine Rolle spielen. Man gibt sich auch kaum Mühe, Sachwissen wie z. B. die publizistischen Auswirkungen einer lokal alleingestellten Zeitung in das Gespräch einzubringen. Man ist zufrieden, wenn die Ideologie stimmt. So überrascht es kaum, daß die Medienpapiere sich vornehmlich mit den privatwirtschaftlich organisierten Zeitungen befassen und die öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten nur am Rand erwähnen, daß Roßkuren bloß den Zeitungen verschrieben werden und Rundfunkanstalten in ihrer Struktur fast als Vorbild erscheinen. Steckt dahinter die Aversion gegen die Privatwirtschaft überhaupt?

Medienpolitik mag in einer Gesellschaft, die von „Informationen zweiter Hand" lebt, notwendig sein. Man kann sich sogar auf den Standpunkt stellen, keine Medienpolitik sei auch schon eine bestimmte, weil sie den Dingen ihren Lauf läßt. Eine Medienpolitik, die diesen Namen verdient, muß sich an den komplizierten und verwickelten Grundgegebenheiten orientieren, darf sie nicht simplifizieren oder reduzieren und ist insbesondere nicht berechtigt, Meinungs-, Informations- und Pressefreiheit zu tangieren. Sie sollte weiterhin das Gesamt der Medien im Auge haben und den Versuch machen, durch gezielte Maßnahmen die einzelnen Medien so strukturieren zu helfen, daß das Miteinander der Medien nach Funktion und Wirkung optimal werden kann, und zwar im Interesse des Publikums.

Hüten muß sich jede Medienpolitik davor, bloß bestimmte Probleme herauszupicken und mit ideologischer Voreingenommenheit Lösungsvorschläge für Teilbereiche vorzulegen. Besonders schlimm wird es, wenn sie mit dem Grundgesetz und bestehenden Gesetzen gar zu leichtfertig umgeht und vor einer Aushöhlung der Grundrechte nicht zurückschreckt. Dann wird offenkundig, daß nicht die Medien, sondern die Fundamente unserer Demokratie schlechthin in Frage gestellt werden.

Nun ist die Demokratiekritik heute in Mode gekommen. Eine repressive Gesellschaft, so behauptet man, suche ihr Herrschaftsgefüge zu erhalten und die bestehenden Ungerechtigkeiten zu zementieren. Die Medien bemühten sich, das Bewußtsein ihrer Leser zu vernebeln und gerade dadurch die bestehenden Machtverhältnisse zu festigen; denn die privatwirtschaftlich arbeitenden „Produzenten von Massenmedien" nutzten „unter dem Zwang der Gesetze monopolkapitalistischer Produktion die gesellschaftlich vermittelte Ohnmacht ihres Publikums" aus[1]. Deshalb müsse durch eine bewußte Medienpolitik für Abhilfe gesorgt werden.

Ideologische Medienpolitik

Diese politischen Ideologen kümmert es nicht, daß die überwiegende Mehrheit des Volks mit den Medien und dem, was sie bieten, zufrieden ist. Im Gegenteil, diese Zufriedenheit ist ihnen ein Dorn im Auge, weil sie erkennen lasse, daß die Mehrheit das „falsche" Bewußtsein habe und erst zum „richtigen" erzogen werden müsse. Es versteht sich von selbst, daß die „aufgeklärte" Minderheit im Besitz des „rechten Glaubens" ist.

Verwunderlich ist, daß Politiker den ideologischen Sirenengesängen gebannt folgen, Begriffe aufgreifen, die von dieser Seite in die Diskussion geworfen sind, und nun ihrerseits alles tun, ein entsprechendes Medienkonzept vorzulegen. Dabei merken sie häufig gar nicht, wie bereits ihre Ausgangsposition dadurch untergraben ist, daß sie ein fremdes Begriffssystem verwenden.

Es gibt bestimmte Formeln, die in nahezu allen medienpolitischen Papieren und Diskussionen auftauchen und angebliche Gefahren aufzeigen: Gewinnmaximierung der kapitalistisch betriebenen Zeitungen, Zeitungspresse als Produkt und Produzent gesellschaftlicher Verhältnisse, Manipulation, Konzentration und Bildung von Meinungsmonopolen, Gefährdung der Pressefreiheit von innen her, Tabuisierung bestimmter Themenbereiche durch alle Medien.

Untersucht man diese Vorwürfe näher, so lassen sie sich im Sinn des Neo-Marxismus in einem einzigen Ausdruck zusammenfassen: kapitalistische Privatwirtschaft. Sie ist bei den Medien angeblich die eigentliche Wurzel des Übels. Denn diese Wirtschaftsform sei auf Gewinnmaximierung angelegt und müsse deshalb die sogenannte „öffentliche Aufgabe" der Presse mißachten. Die Konzentration des Kapitals führe zur Bildung von

[1] H. Holzer – J. Schmid, Massenkommunikation in der Bundesrepublik, in: Alternativen der Opposition, hrsg. v. F. Hitzer u. R. Opitz (Köln 1969) 268.

Monopolen, die als Meinungsmonopole eine Bedrohung des einzelnen darstellen. Sie verschleierten die Herrschaftsverhältnisse, weil sie sich selbst nicht in Frage stellen lassen wollen. Sie tabuisierten deshalb bestimmte Bereiche, die in keinem Medium behandelt werden dürfen, wie die Lebensverhältnisse des Volks, die Produktionsverhältnisse, die Eigentumsverhältnisse und die Herrschaftsverhältnisse. Der Verleger, analog der Intendant, sei als Kapitalist der „Herr im Haus", kehre diesen Standpunkt ständig heraus und gefährde damit die Pressefreiheit von innen her. In der Presse sei das Recht auf Meinungsfreiheit noch immer aufs engste mit dem Kapitaleigentum verbunden[2]. Der Journalist sei gegenüber dem Herrschaftsanspruch monopolisierter Privatwirtschaft wehrlos[3].

Als Heilmittel werden von derselben Seite angepriesen: Grenzziehung zwischen „öffentlichem Auftrag" der Presse und privatwirtschaftlichem Interesse der Verleger, um „innere Pressefreiheit" zu garantieren, Bildung von Landespresseausschüssen zur Kontrolle der sozio-ökonomischen Machtausübung der Zeitungen, Fusionskontrolle und Entflechtung bestehender Konzerne, Demokratisierung der Verlage vor allem durch Mitbestimmung der Redakteure bei Einstellung und Entlassung des Chefredakteurs und der Ressortleiter, Anzeigensteuer bzw. Gründung einer Anzeigengenossenschaft, um „die von der werbetreibenden Industrie und ihren Agenturen angebotenen Inserate zu verteilen sowie die eingehenden Anzeigenerlöse nach einem Schlüssel an die angeschlossenen Unternehmen weiterzugeben"[4], schließlich die Umwandlung der privatwirtschaftlich betriebenen Presse in öffentlich-rechtliche Anstalten, Stiftungen usw.

In diesem Katalog fällt auf, daß alle Maßnahmen Schritte zu einer Vergesellschaftung der Medien sind. Der Verleger soll so weit entmachtet werden, daß er allmählich zum „Weisungsempfänger seiner Journalisten"[5] wird, bis er schließlich ganz ausgeschaltet ist. Diesem Ziel dienen letztlich auch viele der bisher vorgelegten Vorschläge zur Gestaltung der „inneren Pressefreiheit" und die Forderung nach Demokratisierung der Presse-Unternehmen, ganz zu schweigen von dem Ansinnen nach Entflechtung und nach einer Anzeigengenossenschaft.

Zwei grundsätzliche Fragen sind hier zu stellen und zu beantworten, auf die kein Medienpapier eingeht: Wie sieht die privatwirtschaftliche Struktur der Zeitungen aus, und in welchem Verhältnis stehen die sogenannte öffentliche Aufgabe der Zeitungen und die privatwirtschaftlichen Interessen der Verleger? Auf diese Frage ist deshalb einzugehen, weil man sonst vielleicht zu perfekten Lösungen kommt, die im luftleeren Raum Bestand haben mögen, in Wirklichkeit jedoch sehr schnell zerbrechen.

[2] N. Koubek, Wirtschaftliche Konzentration und gesellschaftliche Machtverteilung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschehen, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament B 28/72 vom 8. 7. 72, S. 24.

[3] Die Tabus der bundesdeutschen Presse, hier Wie sind die Tabus zu brechen?, hrsg. v. E. Spoo (München 1971) 124.

[4] H. Holzer, a. a. O. 273.

[5] H. Schoeck, Vorsicht Schreibtischtäter (Suttgart 1972) 248.

Die privatwirtschaftliche Struktur der Presse

Die Presse der gesamten freien Welt, nicht nur in der Bundesrepublik, ist privatwirtschaftlich organisiert. Sie ist bisher ihrer Aufgabe nach allgemeinem Urteil gut gerecht geworden. Ist dies geschehen trotz oder wegen ihrer privatwirtschaftlichen Struktur?

Die Zeitung ist eine Einheit von Wirtschaftsunternehmen, zu dem auch die Technik gehört, und geistiger Produktion. Eine gesunde wirtschaftliche Basis ist die Voraussetzung für das Erscheinen der Zeitung überhaupt und für ihre Unabhängigkeit. Die Dynamik des publizistischen und wirtschaftlichen Prozesses verlangt eine ständige Marktbeobachtung und ein schnelles Reagieren auf jede eingetretene Änderung. Das Unternehmen muß sich marktgerecht verhalten, wenn es sich behaupten will. Das verlangt von der Leitung des Unternehmens persönliche Initiative, Eigenverantwortung und entsprechenden Einfluß auf das Produkt. Kraftvolle Reaktionen sind immer auch mit Wagemut verbunden, der am besten und verantwortungsbewußt von dem praktiziert wird, der auch, z. B. durch den Einsatz persönlichen Eigentums, die Verantwortung und das Risiko mitträgt.

Die privatwirtschaftliche Struktur ist ein sicherer Garant für eine vom Staat unabhängige Presse. Sie ermöglicht freie Meinungsäußerung, die den Leser respektiert. Der Verleger kann die Nahtstelle zwischen Leser und Redaktion sein. Über ihn läuft die „Rückkoppelung" (Feedback), d. h. die Reaktion des Lesers auf die Haltung der Zeitung. Er hat vor allem dafür zu sorgen, daß die Meinung des Lesers beachtet wird. So kommt es durch den Verleger, der mit seinem Eigentum haftet, zu einem Leistungswettbewerb im Interesse des Lesers.

Die in vielen Medienpapieren vorgeschlagenen Leserräte oder Landespresseausschüsse sind eine Hilfskonstruktion, die die publizistische Entmachtung des Verlegers kaschieren soll. Dennoch enthüllen diese Forderungen insbesondere dort, wo die Zusammensetzung der Gremien durch institutionalisierte Gruppen nach angeblich relevanten Kräften der Gesellschaft erfolgen soll, daß mit der Zurückdrängung des Verlegers die Machtübernahme durch radikale Gruppen geplant ist[6]. Der Leser kann jedenfalls über den Verleger eher zu seinem Recht kommen als über anonyme Gruppen, die am wirtschaftlichen Gedeihen der Zeitung allenfalls indirekt interessiert sind.

Damit ist der zentrale Punkt genannt: der Leser (Rezipient) und die Rolle, die er im Kommunikationsprozeß spielt. Wer an der privatwirtschaftlichen Struktur der Presse festhält, räumt dem Leser einen entscheidenden Platz ein. Er bestimmt wesentlich mit, wie die Zeitung aussehen soll und welche Organe am Leben bleiben. Zwischen Leser, Verleger und Redaktion besteht eine Art Dreiecksverhältnis. Keiner dieser Faktoren darf achtlos beiseite geschoben werden. Für die Verfechter einer sozialisierten Presse spielt der Leser, der ja ohnehin das „falsche" Bewußtsein habe, nur eine untergeordnete Rolle. Er ist nicht Subjekt im Kommunikationsprozeß, sondern nur Objekt, das erzogen

[6] H. Schoeck, a. a. O. 248.

werden muß. Hier ist die gesunde wirtschaftliche Basis der Zeitung bloß insofern von Bedeutung, als die in ihr Tätigen ihren Lebensunterhalt gut verdienen wollen. Die Redaktion wird zum Erzieher des Lesers, die Zeitung zum Bannerträger einer neuen Gesellschaftsordnung, d. h. der Revolution.

„Öffentliche Aufgabe" der Presse

Die zweite Frage nach dem Verhältnis von „öffentlicher Aufgabe" und privatwirtschaftlichem Interesse entpuppt sich bei genauem Zusehen als Scheinfrage. Der Begriff „öffentliche Aufgabe" der Presse, der in alle Landespressegesetze Eingang gefunden hat, besagte zunächst nichts anderes als öffentliche Interessen vertreten, bzw. ein anerkanntes Interesse der Öffentlichkeit an bestimmten Fragen wahrnehmen. Er ist weder juristisch noch gar verfassungsrechtlich zu fassen, ihm kommt lediglich soziologische Bedeutung zu, die man aus dem Terminus „öffentliches Interesse" folgern kann.

Im Lauf der Zeit wurde versucht, der „öffentlichen Aufgabe" einen neuen Inhalt zu geben. Mit der These von der Presse als „vierter Gewalt" wurde die Aufgabe der Presse in unmittelbare Nähe zu den drei klassischen Gewalten gebracht und damit trotz aller gegenteiligen Behauptungen mehr oder weniger als amtliche oder staatliche Aufgabe verstanden. Nun kann man von „öffentlichem Amt", „öffentlicher Dienstleistung", „öffentlicher Magistratur" der Presse sprechen[7].

Damit ist die traditionelle Auffassung von der Pressefreiheit als einem primären Abwehrrecht gegenüber dem Staat weitgehend verlassen. Denn die staatsähnliche „öffentliche Aufgabe" verleiht der Presse nahezu Hoheitsrechte. Von hier aus ist es bloß noch ein Schritt, der Presse einen „öffentlichen Auftrag" zuzuerkennen, den sie sich natürlich nicht selbst geben kann, sondern der ihr von irgendeiner Instanz übertragen sein muß. Ist man erst einmal soweit, ist es keine Schwierigkeit mehr, einen Dualismus zwischen privatwirtschaftlicher Basis und öffentlicher Aufgabe zu statuieren[8].

Man tut gut daran, den schillernden Begriff „öffentliche Aufgabe" auf das zurückzuführen, was er tatsächlich beinhaltet, und der Klarheit halber von öffentlicher Funktion der Presse zu sprechen. Die Presse erfüllt ihre öffentliche Funktion schon dadurch, daß sie erscheint und Informationen öffentlich macht. Mehr ist von ihr nicht zu verlangen. Mit dieser Funktion steht die privatwirtschaftliche Basis der Presse in keinem irgendwie gearteten Spannungsverhältnis, insbesondere wenn man berücksichtigt, daß Eigentum nach Art. 14 GG verpflichtet und daß sein Gebrauch dem Wohl der Allgemeinheit zu dienen, das Wohl der Allgemeinheit zu beachten hat. Genau dies muß auch die Aufgabe der privatwirtschaftlich strukturierten Presse sein.

[7] A. Silbermann – E. Zahn, Die Konzentration der Massenmedien und ihre Wirkungen (Düsseldorf, Wien 1970) 240.

[8] M. Löffler, Presserecht, Bd. 1 (München 1969) 15.

„Demokratisierung"

Nun taucht in der Diskussion um die Medienpapiere wiederholt die Forderung nach „Demokratisierung" der Medien auf. Denn, so heißt es in einer Entschließung der Arbeitstagung der Redakteursausschüsse vom 24./25. 6. 1972 in Ronneburg, „Massenmedien können Demokratie nicht fördern, wenn sie nicht selbst demokratisch organisiert sind". Oder es heißt, mehr Demokratie in den Verlagen und Rundfunkanstalten solle das Recht des Bürgers auf Information sichern[9].

Abgesehen von der irrigen Vorstellung, daß nur Redakteure frei seien von privaten Interessen und deshalb Garanten der Informationsfreiheit sein könnten, bleibt ein grundsätzliches Problem zu klären: Was ist unter Demokratisierung zu verstehen?

In der abendländischen Tradition politischen Denkens ist Demokratie zunächst im politischen Bereich beheimatet. Sie ist dadurch charakterisiert, daß Herrschaft vom Volk mitbestimmt wird. Demokratie ist darauf ausgerichtet, unterschiedliche Zielvorstellungen und Interessenrichtungen eines Volks auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und durch Beratung und Verhandlung einen Konsens herbeizuführen. Hierbei gelten nicht die Kategorien von Befehlen und Gehorchen, sondern Gleichberechtigte und Gleichgestellte stehen ebenbürtig nebeneinander. Damit ist Herrschaft nicht aufgehoben. Die Führung muß in der Hand einiger weniger liegen, die über ein gewisses Maß von Entscheidungsfreiheit verfügen. Es besteht lediglich die Chance, die Inhaber der Macht auszuwechseln, wenn sie mit den Zielvorstellungen der Mehrheit nicht mehr übereinstimmen.

Im nichtpolitischen, vor allem dem wirtschaftlich-sozialen Bereich ist die Situation anders. Seit der Antike ist die abendländische Sozialordnung bestimmt durch die Unterscheidung von Politischem und Nichtpolitischem. Nur totalitäre Diktaturen suchen diese Unterscheidung aufzuheben. Die Verschiedenheit liegt darin begründet, daß alle Sozialtatbestände und ihre Institutionen Initiationsgebilde sind, die in sich Ungleiche vereinigen[10]. Die Zielsetzung ist vorgegeben, wird nicht erst durch Rede und Gegenrede herausgearbeitet. Anders als in dem demokratischen Staat wirken verschiedene Freie, aber von ihrer Funktion her Ungleiche an einer vorgegebenen Aufgabe zusammen.

Damit ist nichts gesagt gegen eine Änderung der Formen menschlichen Miteinanders, gegen Anhörung, Mitwirkung und in gegebenen Grenzen auch Mitbestimmung. Nur hat das mit „Demokratisierung" nichts zu tun; es ist vielmehr der Versuch, die Binnenstruktur von Sozialtatbeständen zu konstitutionalisieren, sie freier und weniger hierarchisch zu gestalten. Das ändert aber nichts Grundsätzliches an der relativen Ungleichheit der Betriebsangehörigen, an der notwendigen Führung eines Unternehmens und an der Entscheidungsfreiheit der Führenden. Nicht die Strukturen werden geändert, sondern das „Betriebsklima" wird offener, liberaler.

[9] A. Skriver, Schreiben und schreiben lassen. Innere Pressefreiheit – Redaktionsstatute (Karlsruhe 1970) 8.

[10] W. Hennis, Demokratisierung. Zur Problematik eines Begriffs (Köln 1970) 24, 33.

Demokratie ist eine Ordnungsform staatlichen Lebens, kein Strukturproblem wirtschaftlicher oder sozialer Institutionen. Im Blick auf die mit der demokratischen Staatsform zusammenhängende Liberalität, Offenheit und Toleranz ist sie eine Grundhaltung und Gesinnung, nicht aber ein Formungsprinzip für alle Bereiche. Deshalb ist die These falsch, Massenmedien könnten die Demokratie nur dann fördern, wenn sie selbst demokratisch organisiert seien. Nicht die Organisationsform der Massenmedien steht in Beziehung zur Demokratie, sondern Haltung und Charakter der in ihnen Tätigen.

„Innere Pressefreiheit"

Durch die sogenannte „innere Pressefreiheit" soll in den Redaktionen der Zeitungen und des Rundfunks der erste Schritt einer Demokratisierung erfolgen. Auch dieser Begriff ist irreführend. Wer von Pressefreiheit im allgemeinen, nicht im rechtstechnischen Sinn spricht, meint die Unabhängigkeit der Presse und der in ihr Tätigen von Staat, Gesellschaft und sonstigen Gruppierungen, die außerhalb der Presse stehen. Was soll und kann demgegenüber „innere Pressefreiheit" bedeuten? Die Freiheit des Redakteurs vom Verleger? Wer so denkt, geht von der falschen Vorstellung aus, die Pressefreiheit komme ausschließlich den Journalisten zu und werde innerbetrieblich durch den Verleger gefährdet.

Tatsächlich wird durch den Sprachgebrauch von der „inneren Pressefreiheit", der von dem Juristen Walter Mallmann im Sinn einer gezielten Polemik für das Verhältnis Verleger-Redakteur eingeführt, ihm selbst inzwischen aber problematisch geworden ist[11], das Verhältnis zwischen Verleger und Redakteur in seiner Substanz verdunkelt. Wenn mit ihm nur eine Regelung dieses Verhältnisses gemeint wäre, ließe sich darüber reden. Die Zielvorstellung jener, die den Begriff in Umlauf gesetzt haben, und jener, die ihn heute mit Vorliebe gebrauchen, geht jedoch darüber hinaus. Sie suchen den Verleger zum Kaufmann, ja zum Kaufmann minderen Rechts zu degradieren, der auf das Produkt keinen Einfluß hat, und wollen ihm nicht zugestehen, daß er auch publizistische Verantwortung trägt und an der im Grundgesetz verankerten Pressefreiheit teilhat.

Wieder wird, wie bei dem Terminus Demokratisierung, ein Begriff verfälscht. Die Ideologen verstehen es, daraus Kapital zu schlagen. Sie reiten auf der Welle „innere Pressefreiheit", sind zufrieden damit, daß das Wort immer weitere Verbreitung findet, und gehen gleichzeitig daran, ihren Inhalt des Begriffs immer deutlicher herauszustellen. So fordert der bereits genannte Horst Holzer[12] eine allmähliche Entmachtung des Verlegers durch eine spezielle Form der Mitbestimmung, nämlich eine Form, die sich „vor allem auf das Verhältnis Journalisten-Verleger zu richten hätte".

[11] W. Mallmann, Pressefreiheit und Journalistenrecht, in: Es geht nicht nur um Springer. Material und Meinungen zur inneren Pressefreiheit, hrsg. v. O. Wilfert (Mainz 1968) 12.

[12] A. a. O. 272 f.

Damit dies nicht gar zu extrem erscheint, darf der Verleger vielleicht noch die grundsätzliche Haltung seiner Zeitung festlegen. Alles weitere aber, wie Auslegung der Grundhaltung, Entscheidung bei neu auftretenden Fragen von grundsätzlicher Bedeutung und die Gestaltung der Zeitung im einzelnen soll bei der Redaktion liegen. Der Verleger wäre, wie wiederum Holzer sagt, „lediglich der vom Journalistenkollektiv ... gewählte Geschäftsführer, der die kaufmännische Organisation zu leiten hätte".

Eine Verlagerung der Entscheidung vom Verleger auf eine Mehrheit der Redaktion wäre nach heutigem Sprachgebrauch vielleicht „mehr Demokratie". In Fragen aber, in denen es letztlich um die Existenz des Unternehmens geht, ob die Zeitung dem Erwartungshorizont ihrer Leser entspricht oder nicht, ob sie gekauft und gelesen wird, ist die Verbindlichkeit von Mehrheitsvoten nicht zu verantworten, wenn Risiko und Verantwortung einerseits und Entscheidungsrecht andererseits auseinandergerissen werden. Eine von allen wirtschaftlichen Folgen unabhängige Redaktion könnte sich über Leserwünsche ebenso hinwegsetzen wie über wirtschaftliche Notwendigkeiten. Sie könnte die Grundhaltung der Zeitung, ihre gewachsene Individualität und den gesamtgesellschaftlichen Bezug jederzeit unterlaufen und die Zeitungen bald ebenso funktionsunfähig machen, wie es manche Universitäten schon heute sind. Die Parallele zwischen Hochschulen und Massenmedien ist inzwischen vielen aufgegangen[13].

Pressekonzentration

Mit Hilfe der „Demokratisierung" sollen die Folgen eines Prozesses, der die gesamte Wirtschaft der Industrienationen befallen hat, aufgefangen werden, die Konzentration. Ihr widmen alle Medienpapiere besondere Aufmerksamkeit. Konzentration im Bereich der Massenmedien ist zwar einerseits ebensowenig vermeidbar wie in anderen Wirtschaftszweigen. Andererseits aber kann sie zu einer Beeinträchtigung der Informations- und Meinungsvielfalt führen. Darin liegt das besondere Problem. Denn Meinungsvielfalt wird durch eine gewisse Anzahl von Meinungsträgern begünstigt.

Auch hier berücksichtigt man bei Diagnose und Therapie die Fakten zu wenig oder gar nicht und hängt an ideologischen Glaubenssätzen. Zunächst ist festzuhalten, daß wirtschaftliche Konzentration nicht notwendig die publizistische zur Folge hat. Eine Zeitung, die ein breites Spektrum der Informationen bietet, auch relevante Meinungen, mit denen sie in ihrem Meinungsteil nicht übereinstimmt, ist ihrerseits bereits vielfältig genug. Wenn man dazu noch sieht, daß das Leserverhalten restriktiv ist und die Mehrheit nur eine einzige Tageszeitung liest, dann ist die Informationsvielfalt in der Zeitung ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger als eine Vielzahl von Zeitungen, deren Informationsangebot jeweils den einseitigen Vorstellungen einer bestimmten Gruppe entspricht.

[13] Vgl. H. Schoeck, a. a. O. 242; H. Schelsky, Die Strategie der Systemüberwindung, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 10. 12. 1971.

Übersehen wird in allen Konzentrationsdiskussionen, daß heute ein Multi-Media-Angebot besteht, von dem die meisten Empfänger Gebrauch machen. Hörfunk und Fernsehen sind mit ihren Nachrichten im allgemeinen schneller als die Zeitungen, die schon deshalb keine wesentliche Information unterschlagen können. Konzentration führt also nicht zu der so viel berufenen Manipulation. Außerdem sind andere Kommunikationsformen wie vor allem fach- und gruppenbezogene Publikationen für den Prozeß der Meinungsbildung vielfach von ebenso großer Bedeutung wie die Tageszeitungen. Was nützen außerdem viele Zeitungen, die sich angesichts der Kostenentwicklung keine eigenen Nachrichtenquellen zulegen können, sondern alle mehr oder weniger auf denselben Fundort zurückgreifen?

In Anbetracht der technischen Entwicklungen, die die Grenze zwischen lesbaren, hörbaren und sehbaren Informationen immer mehr verschwinden lassen und eine individuelle Auswahl der universal angebotenen Nachrichten ermöglichen werden, muten manche Diskussionen über Pressekonzentration „bereits hinterwäldlerisch" an. Sie suchen den Status quo festzuschreiben ohne Rücksicht auf das, was Individuum und Gesellschaft für Zukunftserwartungen haben. „Angesichts der mit riesigen Investitionen verbundenen künftigen Medientechnik wird es um Probleme der internationalen Zusammenarbeit und Konzernbildung . . . gehen."[14]

Auch das sogenannte Lokalmonopol ist in gleicher Weise zu beurteilen. Die wesentlichen Funktionen werden von allein gestellten Lokalzeitungen im allgemeinen erfüllt. Ja es gibt Hinweise dafür, daß sie z. B. bei kritischen Kommentaren weniger Rücksicht zu nehmen brauchen als konkurrierende Zeitungen, die um ihre Existenz besorgt sind. Vielleicht ist bei Monopolzeitungen das redaktionelle Angebot etwas kleiner. Andererseits ist gerade bei ihnen die Interessenvielfalt größer, weil sie alle Gruppen berücksichtigen müssen[15]. Versteht man unter demokratischer Haltung die Bereitschaft, kognitive Dissonanzen zu überwinden, also auch gegenteilige Meinungen zur Kenntnis zu nehmen, so ist die Zeitung mit breiter Interessenvielfalt dazu zweifellos am besten geeignet.

Im Hinblick auf diese verwickelten Tatbestände wirkt es abenteuerlich, wenn man bestimmte Grenzen im Konzentrationsprozeß festlegen will, an denen die Informations- und Meinungsfreiheit gefährdet oder beeinträchtigt sein soll. Man hat den Eindruck, irgend jemand habe mit der Stange im Nebel herumgestochert, sei auf Widerstand gestoßen und fixiere nun blind einen beliebigen Punkt. Warum soll z. B. die Gefährdung oder Beeinträchtigung des freien publizistischen Wettbewerbs bei 20 bzw. 40 % beginnen und nicht bei 30 und 60 % Marktanteil[16]?

Gerade an dem Beispiel der Konzentration wird deutlich, wie kompliziert die Problematik einer Medienpolitik ist. Es ist eben doch ein grundlegender Unterschied, ob

[14] F. Ronneberger, Konzentration und Kooperation in der deutschen Presse aus kommunikationspolitischer Sicht, in: Publizistik 16 (1971) 12.

[15] Ebd. 23.

[16] Vgl. den von einem Professorenkreis vorgelegten „Entwurf eines Gesetzes zum Schutze freier Meinungsbildung" (Tübingen 1972) 7.

durch kartellrechtliche Maßnahmen der Konzentration in der Industrie oder im publizistischen Bereich entgegengewirkt werden soll. Denn der industrielle Bereich läßt sich gegenüber anderen, insbesondere gegenüber der Gesellschaft klar abgrenzen, während die Massenmedien mit ihrer Massenkommunikation sich dem jeweiligen Entwicklungsstand des gesellschaftlichen Prozesses anzupassen haben. Massenkommunikation darf nicht vom politischen System gesteuert werden. Es besteht ohnehin die Gefahr, daß der Staat immer mehr gesellschaftliche Reservate erfaßt und in Verwaltung nimmt. Warum sollte er nicht dann, wenn der Ruf nach staatlicher Regelung ertönt, versuchen, auch die Massenkommunikation in den umfassenden Verwaltungsbereich einzubeziehen? Mit anderen Systemen wie Erziehung und Bildung, Kirche, Sport und selbst Wirtschaft ist es ja bereits mit Erfolg geschehen [17].

Medienkonzepte und erst recht Medienpolitik müssen den komplexen Tatbeständen gerecht werden und dürfen sie nicht willkürlich auf wenige Aspekte reduzieren. Sie müssen offen sein für den sozialen Wandlungsprozeß, der mit der Massenkommunikation korrespondiert. Durch entsprechende Gestaltung des Kommunikationssystems kann der Prozeß erfaßt und beeinflußt werden. Das darf bei allen Konzepten nicht vergessen werden. Medienpolitik ist insofern in eminentem Maß zugleich Gesellschaftspolitik. Die Erwartungen der sozialen und politischen Institutionen müssen zwar in bezug auf Aktionen und Reaktionen erfüllt werden. Entscheidender Orientierungspunkt bleiben jedoch in der Massenkommunikation einer freiheitlichen Gesellschaft die Wünsche und Erwartungen des Publikums, die Art, Weise und Umfang seines Rezeptionsverhaltens bestimmen. Zweckrationale Gesetzestechniken können daran nur dann etwas ändern, wenn sie zugleich die Freiheit des Individuums einschränken.

[17] F. Ronneberger, a. a. O. 25 f.

UMSCHAU

„Wie sozial ist die Kirche?"

Die Katholische Akademie in Bayern, die in der Absicht, mir bei dieser Gelegenheit eine Ehrung zu erweisen, mich einlud, am 21. 3. 1972 bei ihrer Jahresfeier den Festvortrag zu halten mit dem Thema „Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst", veröffentlicht entgegenkommenderweise in ihrer Schriftenreihe diesen Vortrag nicht für sich allein, sondern stellt ihn in einen breiteren Rahmen hinein, indem ihm drei frühere, auf das Thema hinführende Aufsätze von mir voraufgeschickt und drei weitere, speziell die Enzyklika „Quadragesimo anno" betreffende Aufsätze angeschlossen werden[1]. Auf diese Weise kommt, wie ich glaube, ein wirklich geschlossenes Ganzes zustande, und ich bin dankbar dafür, auf diese Weise die zerstreut liegenden Teile zusammengefaßt der Öffentlichkeit vorlegen zu können.

Der vielleicht etwas reißerische Titel „Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre", der mir nicht etwa vom Verlag aufgenötigt wurde, für den ich vielmehr allein die Verantwortung trage, will deutlich zu erkennen geben, daß hier kein „Triumphalismus" den Ton angibt, sondern eine ausgesprochen kritische, von manchen als übertrieben kritisch angesehene Haltung eingenommen wird. Von sehr wohlmeinender Seite ist mir vorgehalten worden, die Kritik, die ich an den Dokumenten der katholischen Soziallehre übe, wirke zerstörerisch und richte Schaden an. Meiner Absicht nach – das brauche ich wohl kaum zu versichern – wollte meine Kritik nicht *de*struktiv, sondern *kon*struktiv sein. Über ihre tatsächliche Wirkung zu urteilen sind andere berufener als ich, der ich in eigener Sache mich als befangen erklären muß. Nur so viel glaube ich sagen zu dürfen: ich habe mit Selbstkritik nicht gespart und mir damit, wenn man es so ausdrücken darf, ein gewisses „Alibi" erkauft.

Positives Echo haben meine eingestreuten Hinweise auf den leider nicht selten zu beobachtenden Widerspruch zwischen Theorie und Praxis gefunden, zwischen dem, was die Kirche – namentlich durch den Mund der Päpste und des Konzils – lehrt, und der Praxis nicht nur vieler katholischer Christen, sondern auch kirchlicher Amtsträger und kirchlicher Institutionen. So möge es mir gestattet sein, auch hier meiner Überzeugung Ausdruck zu geben: wenn die Überzeugungskraft dessen, was die Kirche als Soziallehre vorträgt, heute vielfach *erschüttert* ist, so hat das seinen Grund nicht so sehr im Mangel an einer den heutigen hochgespannten Erwartungen entsprechenden wissenschaftlichen Fundierung. Und wenn diese Überzeugungskraft *gestärkt* werden soll, werden nicht perfektere wissenschaftliche Methoden dazu beitragen; worauf es ankommt und wonach die Menschen fragen, ist die Übereinstimmung von Worten und Taten. – In Lateinamerika vollzieht sich gegenwärtig ein grundlegender Wandel in der Haltung des Klerus und der Hierarchie. Manches, was da geschieht, erscheint – mindestens von hier, vom westlichen Europa her gesehen – fragwürdig; was das angeht, sollten wir unser Urteil lieber zurückhalten. Daß die Kirche dortselbst aus der Umklammerung, in der sie sich bisher – anscheinend ohne sie als solche zu erkennen und zu empfinden – befunden hat und weitgehend heute noch befindet, mit aller Gewalt sich freizuwinden und loszureißen sucht und sich den bisher weitgehend von ihr vernachlässigten Massen zuwendet, wird entscheidend

[1] Oswald v. Nell-Breuning, Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre. Düsseldorf: Patmos 1972. 156 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern.) Kart. 14,–.

dazu beitragen, ihrer Soziallehre – auch bei uns – die vielfach verlorengegangene Glaubwürdigkeit zurückzugeben. Darf man nicht hoffen, der Umbruch, der sich derzeit in Lateinamerika, aber auch im Klerus und in der Hierarchie anderer Entwicklungsländer vollzieht, könne und werde auch an der Gesamtkirche, auch an der Kirche eines Wirtschaftswunderlandes, nicht spurlos vorübergehen? – In meinem Vortrag habe ich in etwas spöttischer Weise an ein von der Amtskirche der Bundesrepublik lange Jahre hindurch unerfüllt gelassenes Versprechen erinnert (92); zu meiner Freude kann ich feststellen, daß sich da inzwischen etwas getan hat.

Oswald v. Nell-Breuning SJ

Heiligung und Geisttaufe

Herkunft und Ziele der Pfingstbewegung

Wenn man nach der Herkunft der Jesus-People, einer Bewegung in vielfältigen Formen und Gruppierungen[1], fragt, hört man durchweg zwei Antworten. Einen Ursprung stelle die Revolte der Jugend dar, die nach der Enttäuschung durch die Verwirklichung politischer Ziele, nach der Flucht in Sex und Drogen, sich Jesus zugewandt habe. Die zweite Quelle machten die freikirchlichen Bewegungen aus, mit ihrem missionarischen Schwung und ihren ekstatischen Gottesdiensten in lebendigen, kleinen Gemeinden. In diesem Zusammenhang wird immer wieder der Pentekostalismus, die Pfingstbewegung, genannt.

Der *klassische Pentekostalismus*[2] ist aus der Heiligungsbewegung hervorgegangen, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als Erneuerungsbewegung innerhalb amerikanischer Methodistengemeinden entwickelte. Es ging ihm um die totale Heiligung, wie sie John Wesley gelehrt hatte: jeder Christ, der zum Glauben gekommen war, d. h. seine Umkehr erfahren hatte, solle nach einer zweiten Segnung verlangen. Unter ihr verstand Wesley eine tiefe, innere religiöse Erfahrung, die alle Wurzeln der Sünde im Glaubenden ausmerzt und ihn zum vollen, freien Christenleben befähigt. Heiligungsprediger beschuldigten ihre Kirchen, daß sie die Lehre der totalen Heiligung vernachlässigt hätten. Diese zweite Erfahrung, eine rein subjektive Erfahrung, die nach außen in keiner Weise in Erscheinung trat, wurde von einigen Predigern auch „Taufe im Heiligen Geist" genannt.

Im Jahr 1900 gründete der Heiligungsprediger Charles F. Parham mit ungefähr 30 Schülern und Schülerinnen eine Bibelschule in Topeka (Kansas). Seine Lehrmethode bestand darin, seinen Schülern eine Frage vorzulegen, für die sie im Alten und Neuen Testament eine Antwort zu suchen hatten. Die Frage, die den Pentekostalismus ins Leben rief, lautete: Was ist das Zeichen dafür, daß jemand wirklich mit dem Heiligen Geist getauft ist? Parham und seine Schüler fanden die Antwort in Apg 2,1—12; 10, 44—48; 19, 1—6: das wahre Zeichen ist die Gabe der Zungenrede, der Sprachengabe. In Freude und Erwartung wurde daraufhin Tag und Nacht um die Geisttaufe mit diesem Zeichen gebetet. Am 1. Januar 1901 bat Agnes Oznam, daß Parham ihr die Hände auflege, während die ganze Gruppe weiterhin um diese Erfahrung betete. Sie erfuhr ihre „Taufe im Heiligen Geist" und begann in Sprachen zu reden. Innerhalb weniger Tage hatte die ganze Gruppe die gleiche Erfahrung gemacht; die erste pentekostalistische Gruppe war entstanden.

Der Pentekostalismus unterschied sich von der Heiligungsbewegung durch die Überzeugung, daß eine echte Taufe im Heiligen Geist

[1] S. dazu B. Grom, Die Jesus-Bewegung. Jugendbewegung, religiöse Erweckung oder Sozialtherapie?, in dieser Zschr. 190 (1972) 181–194.

[2] Fr. A. Sullivan, The Pentecostal Movement, in: Gregorianum 53 (1972) 239 ff. Das grundlegende Werk über die Pfingstbewegung ist: W. J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart (Wuppertal, Zürich 1969).

unbedingt die Sprachengabe mit sich bringe. Auch das Verständnis der Geisttaufe begann sich zu ändern. Es handelt sich nicht mehr nur um eine innere Heiligung, sondern um den Empfang der Kraft Gottes, um durch die Manifestation aller charismatischen Gaben (vgl. Röm 12 und 1 Kor 12—14) Zeugnis für Jesus abzulegen. Man lehrte, daß die Erfahrung der Apostel und Jünger an Pfingsten die normale Erfahrung des Christen der Urkirche gewesen sei und auch die normale Erfahrung eines jeden Christen von heute sein solle. Jeder solle die Taufe im Heiligen Geist empfangen. Die Sprachengabe wurde weithin als das Zeichen angesehen, das diese religiöse Erfahrung als echte Geisttaufe auswies.

Von Topeka kam diese Bewegung über den Südwesten der Vereinigten Staaten im Jahr 1906 nach Los Angeles. Von dort verbreitete sie sich durch den Heiligungsprediger W. J. Seymour wie ein Lauffeuer durch die USA und fand 1906 auch in Skandinavien, England und Deutschland Eingang. Es war nie die Absicht Parhams, Seymours und anderer Prediger, eine neue christliche Kirche zu stiften; man wollte nur die existierenden protestantischen Kirchen erneuern. Als diese Kirchen aber den Pentekostalismus ablehnten, wurde die Trennung vollzogen.

Gemeinden, die diesem klassischen Pentekostalismus zuzurechnen sind, gibt es heute in fast jedem Land der Erde. Man schätzt die Gesamtzahl der Mitglieder auf ungefähr 12 bis 14 Millionen. In bestimmten Gebieten der Welt ist die Zuwachsrate in Gemeinden des klassischen Pentekostalismus bis zu neun Mal größer als die aller anderen Kirchen[3].

In den letzten fünfzehn Jahren entstand in verschiedenen protestantischen Kirchen und in der orthodoxen Kirche ein *Neo-Pentekostalismus*. Hauptsächlich in den USA, aber auch in England und Deutschland entwickelte sich in den protestantischen Kirchen eine charismatische Bewegung. Der Neo-Pentekostale bleibt in seiner Kirche und nimmt an deren liturgischen Leben teil; er gehört aber zusätzlich noch einer charismatischen Gruppe an. In dem wöchentlichen charismatischen Gottesdienst finden die verschiedenen charismatischen Gaben ihren Ausdruck im Dienst am Aufbau der Gemeinde. Hier sucht und erfährt der einzelne die Kraft des Heiligen Geistes in seinem Leben; durch das Gebet der Gemeinde empfängt er unter dem Zeichen der Handauflegung seine Taufe im Heiligen Geist.

In den USA reagierten die protestantischen Kirchen zuerst ziemlich negativ, besonders wenn es ein Prediger oder Pfarrer war, der Pentekostale wurde. Wenn auch heute noch nicht alle Spannungen zwischen den charismatischen Gruppen und den anderen Gläubigen oder den Kirchenleitungen abgebaut sind, so ist doch in den letzten Jahren das Verständnis, vor allem auch von den Kirchenleitungen her, gewachsen.

Der Neo-Pentekostalismus bildete die Verbindung zwischen der klassischen Pfingstbewegung und den *Katholiken.* Zwei Bücher waren es hauptsächlich, die vier Katholiken, Mitglieder der Duquesne University in Pittsburgh, zu einer neo-pentekostalen Gebetsgruppe führten: John Sherrill, They Speak with other Tongues (New York 1965; deutsch: Sie sprechen in anderen Zungen) und David Wilkerson, The Cross and the Switchblade (Westwood, N. Y. 1964; deutsch: Das Kreuz und die Messerhelden, beide im Lothar-Hoffmann-Verlag, Berlin). Nach einigen Gebetsabenden baten zwei dieser Katholiken die protestantische charismatische Gebetsgruppe, mit ihnen und für sie mit der Handauflegung um die Erfahrung der Kraft des Heiligen Geistes zu beten. Durch dieses Gebet erfuhren sie die Gegenwart Gottes in einer neuen Weise. Gebet wurde ihnen zur Freude. Die Heilige Schrift faszinierte sie; es wurde ihnen ein neues Verständnis für die Heilige Schrift geschenkt. Sie erhielten auch die Sprachengabe. Diese zwei Charismatiker organisierten dann unter den Professoren und Studenten der Duquesne University die erste katholische charismatische Gebetsgruppe.

Von der Duquesne University wurde die Bewegung zur Notre Dame University in

[3] K. McDonnell, The Ideology of Pentecostal Conversion, in: Journal of Ecumenical Studies 5 (1968) 105–126.

South Bend (Indiana) gebracht. Von dort gelangte sie zu anderen Universitäten, Pfarreien, Schwesternhäusern in allen Staaten der USA und Provinzen Kanadas. Die Bewegung nennt sich offiziell: Katholische charismatische Erneuerungsbewegung. Seit 1967 ist sie schnell gewachsen. 1971 nahmen bei der nationalen Konferenz der katholischen Bewegung auf dem Gelände der Notre Dame University 4000 Katholiken teil, 1972 waren es bereits 12 000, unter ihnen viele Priester und Ordensfrauen.

In den USA sind die Notre Dame University und die Michigan State University in Ann Arbor (Michigan) bis heute Mittelpunkt der katholischen charismatischen Bewegung. Das Informationszentrum der Bewegung in South Bend veröffentlicht jährlich eine Liste der ihnen bekannten katholischen charismatischen Gebetsgruppen. Die Liste von 1971 brachte Informationen über 350 Gruppen in USA, Kanada und Übersee.

Die Entwicklung der katholischen charismatischen Erneuerung ist der in den protestantischen Kirchen sehr ähnlich. Fast niemand hat die katholische Kirche verlassen, um einer pentekostalen Kirche anzugehören. Im Gegenteil, die Tatsachen scheinen dafür zu sprechen, daß der pentekostale Katholik auf Grund seiner Pfingsterfahrung engagierter am Leben seiner Kirche teilnimmt. Zusätzlich zu ihrer normalen katholischen Praxis besuchen diese Katholiken charismatische Gottesdienste, die — meist wöchentlich — in einem Privathaus, Pfarrsaal oder Exerzitienhaus stattfinden. Solche Gottesdienste bestehen aus Liedern, Lesungen aus der Heiligen Schrift und Gebet, das verständlich sein kann oder in Sprachen gesprochen wird; man anerkennt darin die Güte Gottes im täglichen Leben. Oft wird an einem Gebetsabend auch eine Homilie oder ein Vortrag über einen Aspekt des Glaubens gehalten. Die Fähigkeit, in Sprachen zu reden, ist in den katholischen Gruppen ein normales, aber nicht notwendiges Zeichen, daß jemand die Kraft des Heiligen Geistes erfahren hat.

Die Reaktion der amerikanischen Hierarchie war bis jetzt durchweg positiv. Im November 1969 stimmten die Bischöfe dem Gutachten zu, das ein Komitee ausgearbeitet hatte, das speziell für das Studium dieser katholischen charismatischen Bewegung eingesetzt worden war. Die wichtigsten Sätze lauten: „Es ist das Resultat der Studie dieses Komitees, daß diese Bewegung nicht behindert werden sollte. Sie soll sich weiter entfalten dürfen. Zur nötigen Aufsicht genügt es, wenn sich die Bischöfe ihrer Aufgabe und Verantwortung bewußt sind, diese Bewegung in der Kirche zu leiten. Wir müssen darauf achten, daß die Fehler des klassischen Pentekostalismus nicht wiederholt werden. Wir müssen uns bewußt sein, daß es in unserer Kultur eine Tendenz gibt, religiöse Erfahrung an die Stelle religiöser Lehre zu setzen. Auf praktischer Ebene schlagen wir den Bischöfen vor, Priestern nahezulegen, in der Bewegung mitzuarbeiten. Diese Leitung und Hilfe würde auch von seiten der katholischen Pentekostalen sehr begrüßt.“ [4] Dieses Urteil der katholischen Bischöfe hat sich auch 1972 nicht geändert.

Katholische charismatische Gebetsgruppen gibt es in Europa vor allem in England und Irland, auch in Dänemark, Frankreich, Italien und Österreich. Seit einiger Zeit findet ein Dialog zwischen dem Einheitssekretariat in Rom und den klassischen und neo-pentekostalischen Gemeinden statt. Die letzte Zusammenkunft wurde vom 20.—24. Juni 1972 in Zürich-Horgen abgehalten. Vom 26.—30. Juni 1972 tagte auf Schloß Craheim in Wetzhausen bei Schweinfurt die erste europäische charismatische Führerkonferenz, an der protestantische, orthodoxe und katholische Vertreter des klassischen Pentekostalismus und der charismatischen Bewegung aus Europa, Südafrika, Australien, den USA und Kanada teilnahmen. Die ökumenische Akademie auf Schloß Craheim ist Informationszentrum für die charismatische Erneuerungsbewegung in allen Kirchen Europas.

Herbert Schneider SJ

[4] Der volle Text in: Theol. Digest 19 (1971) 52 f.; E. D. O'Connor, The Pentecostal Movement in the Catholic Church (Notre Dame 1971) 291–293.

BESPRECHUNGEN

Recht

Widerstandsrecht. Hrsg. v. Arthur KAUFMANN in Verbindung mit Leonhard E. Backmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1972. XIV, 642 S. (Wege der Forschung. 173.) Lw. 58,40.

Die nach der Beseitigung des NS-Staats in Deutschland zum Thema „Widerstand gegen die Staatsgewalt" bzw. „Widerstandsrecht" erschienene Literatur ist uferlos und nur noch vom Fachmann einigermaßen zu überblicken. Es ist das Verdienst von *A. Kaufmann*, Ordinarius für Strafrecht und Rechtsphilosophie an der Universität München, in dem vorliegenden stattlichen Band insgesamt 25 Beiträge bekannter Juristen, Theologen, Philosophen, Historiker und Politiker zur Frage des Widerstandsrechts ausgewählt zu haben. Eine erschöpfende „Bibliographie zum Widerstandsrecht" (561—615) des Mitherausgebers *L. E. Backmann* rundet die Sammlung ab. Sämtliche Abhandlungen entstammen dem Zeitraum nach 1945. Die einzelnen Verfasser vertreten hinsichtlich ihres philosophisch-weltanschaulichen Standorts durchaus verschiedene Anschauungen.

Tief in die Wurzeln der europäischen Geistesgeschichte reichen die Beiträge von *J. A. Stüttler* über die Rechtfertigungsversuche des Widerstandsrechts im Altertum und im frühen Christentum (1—58), *J. Spörl* über Widerstandsrecht und Tyrannenmord im Mittelalter (87—113), des Münchener Staatskirchenrechtlers *Joh. Heckel* über Pflicht und Recht zum Widerstand bei Martin Luther (114—134) und von *E. Wolf* über das Problem des Widerstandsrechts bei Calvin.

Bekannte Juristen der Nachkriegszeit setzen sich mit der Problematik der sich in „legalen" Formen pervertierenden Rechtsordnung auseinander. In der Sammlung findet sich u. a. der berühmte Aufsatz von *G. Radbruch* aus dem 1. Jhg. (1946) der Süddeutschen Juristenzeitung „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht" (349—361). Ferner haben Beiträge der Juristen *H. Weinkauff*, *F. Bauer*, *Ad. Arndt*, *P. Schneider* und *E. v. Hippel* zu Recht Aufnahme in diesen Band gefunden. Von besonderem Interesse sind hier auch zwei Betrachtungen von *Th. Heuss* und *G. Ritter* zum 10. Jahrestag des 20. Juli 1944.

Die Sammlung enthält auch mehrere philosophisch-theologische Abhandlungen, die erstmals in dieser Zeitschrift erschienen sind, wie den Artikel von *H. Wulf*, Der Christ und die Obrigkeit (196—210) aus dem Jahr 1964 und den 1948 erschienenen Beitrag von *M. Pribilla* „An den Grenzen der Staatsgewalt" (211 bis 234); ferner die 1967 von *L. Volk* veröffentlichte Darstellung „Opposition gegen Hitler" über die Aktivität und Bedeutung des „Kreisauer Kreises" (340—348). Auch der umstrittene, im Jahr 1968 bei Schaffung der „Notstandsverfassung" dem Artikel 20 des Grundgesetzes angefügte Absatz 4, „Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Hilfe nicht möglich ist", ist in einem abschließenden Beitrag „Staatsnotstand und Widerstandsrecht" (539—547) behandelt.

Die Vertreter des Staatsrechts tun sich bekanntlich schwer, das „aktive Widerstandsrecht" gegen eine pervertierte Staatsgewalt in juristische Kategorien zu fassen. Es handelt sich dabei nämlich um Ausnahmesituationen, die sich tatbestandsmäßig einer exakten präventiven juristischen Erfassung entziehen. Umso mehr ist *A. Kaufmann* zuzustimmen, daß die *erste Funktion des Widerstandrechts* darin liege, schon den Anfängen der Perversion zu wehren. Waches Mißtrauen gegenüber den Mächtigen, Mut zu offener Kritik, Neinsagen zum Unrecht, „Civilcourage" und in sachlichen Einsichten begründeter Nonkonfor-

mismus sind in diesem Zusammenhang entschieden bedeutsamere Tugenden als eine unreflexe und „brave" Folgeleistung gegenüber sprichwörtlichen Maximen wie „Ruhe ist die erste Bürgerpflicht" oder „Gehorsam ist des Christen Schmuck" (XIII).

J. Listl SJ

WOLF, Erik: *Ausgewählte Schriften.* Hrsg. v. Alexander HOLLERBACH. Bd. 1: Rechtsphilosophische Studien; Bd. 2: Rechtstheologische Studien. Frankfurt: Klostermann 1972. 328, 352 S. Kart. 42,50 und 48,50.

Wie wenigen Rechtslehrern der Gegenwart ist es dem Freiburger Rechtsphilosophen und Kirchenrechtler *Erik Wolf* gelungen, in seinem Lebenswerk die Notwendigkeit der Fundierung des Rechts in einer philosophisch und theologisch begründeten Anthropologie — von Wolf auch „Rechts-Theanthropologie" bezeichnet — aufzuzeigen. Für die Gegenwart, in der modische Strömungen in Rechtslehre und Rechtspraxis die Rechtswissenschaft durch Soziologie ersetzen und dem Recht vielfach nur noch eine gesellschaftspolitische Funktion im Interesse der Veränderung bestehender sozialer und politischer Verhältnisse zuerkennen möchten, gewinnen die tief in den Erfahrungen der antiken und modernen Geschichte, der Philosophie und der christlichen Theologie wurzelnden Erkenntnisse Wolfs eine besondere aktuelle Bedeutung.

Der überaus fruchtbaren literarischen Tätigkeit Wolfs verdanken wir neben umfangreichen Werken, wie „Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte" (4. Aufl. 1963), „Griechisches Rechtsdenken" (4 Bde. in 6 Teilen, 1950—1970), „Ordnung der Kirche" (1961) und dem rechtstheologischen Werk „Recht des Nächsten" (2. Aufl. 1966) zahlreiche Abhandlungen, Aufsätze und Lexikonartikel.

A. Hollerbach, dem Nachfolger Wolfs auf dem Freiburger Lehrstuhl für Rechtsphilosophie und Kirchenrecht, ist es zu danken, daß in den vorliegenden beiden Bänden aus Anlaß des 70. Geburtstages Erik Wolfs am 13. Mai 1972 aus der Zahl seiner vergriffenen oder doch schwer auffindbaren Aufsätze und Abhandlungen eine repräsentative Auswahl der Öffentlichkeit wiederum zugänglich gemacht wird. Bei einigen Beiträgen handelt es sich um Erstveröffentlichungen. Bei der Auswahl der Artikel wurde besonderes Gewicht auf jene Arbeiten gelegt, die für das Lebenswerk Wolfs charakteristisch und für die Kenntnis der wissenschaftlichen Entwicklung der heutigen Diskussion fruchtbar sind.

Band I enthält neben Abhandlungen zur Geschichte des Rechtsdenkens, wie „Maß und Gerechtigkeit bei Solon" und „Umbruch oder Entwicklung in Gustav Radbruchs Rechtsphilosophie?" vor allem rechtsphilosophische Grundlagenbeiträge, wie „Rechtswissenschaft", „Rechtsphilosophie", „Mensch und Recht". Band II ist Fragen der Rechtstheologie und des Kirchenrechts gewidmet. Auf beiden Gebieten hat Wolf Großes geleistet. Die Beiträge dieses Bandes befassen sich u. a. mit der Gesetzestheologie bei Calvin bzw. bei Zwingli, der Entwicklung und den Krisen des Kirchenrechts, der rechtstheologischen Dialektik von Recht und Liebe und den Problemen einer Rechtsanthropologie. Ferner haben zwei Artikel über die Rechtsgestalt der Kirche und „Neue Wege zur Einheit der Kirche" Aufnahme gefunden. Neben Namensregistern ist beiden Bänden eine Fortführung des Schriftenverzeichnisses beigegeben, die an das Schriftenverzeichnis in der Festschrift „Existenz und Ordnung" anschließt, die Wolf zu seinem 60. Geburtstag im Jahr 1962 von Freunden und Schülern dargeboten wurde.

J. Listl SJ

Notstandsverfassung des Grundgesetzes. Kommentar von Carl Otto LENZ. Einleitung von Ulrich SCHEUNER. Frankfurt: Athenäum 1971. 216 S. Lw. 38,–.

Gegen den Widerstand bedeutsamer gesellschaftlicher Gruppen, insbesondere mehrerer Gewerkschaften, hat der Deutsche Bundestag durch das 17. Gesetz zur Ergänzung des Grundgesetzes vom 24. Juni 1968 mit großer Mehrheit den „Staatsnotstand" bzw. — in der Terminologie des früheren Staatsrechts — den

„Ausnahmezustand" verfassungsrechtlich geregelt und damit die sog. „Notstandsverfassung" geschaffen. In insgesamt 23 Fällen wurde hierbei das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland ergänzt und dadurch entscheidend verändert.

Der Verf., z. Zt. Vorsitzender des Rechtsausschusses des Deutschen Bundestags und aus langjähriger parlamentarischer Tätigkeit mit dieser Materie in hervorragendem Maß vertraut, unternimmt es in dem vorliegenden kurzen Kommentar, die Notstandsartikel insbesondere im Hinblick auf den Fall zu erläutern, *„daß ihre Anwendung einmal aktuell wird"* (9). Die Kommentierungen sind dabei so geschrieben, daß sie auch Benutzern ohne juristische Vorbildung verständlich sind. Wer sich über Rechtsfragen in bezug auf die Stellung, Stärke, den Einsatz und die Aufgaben der Streitkräfte, die Kommandogewalt im Verteidigungsfall, außerordentliche Befugnisse der Bundesregierung und der Landesregierungen im Notstandsfall informieren will, findet hier zuverlässige Information aus erster Hand.

Wie der Bonner Staatsrechtslehrer *Ulrich Scheuner* in der „Einleitung" (11—18) hervorhebt, ist der Verfassungsgeber der Notstandsverfassung bemüht, wie wohl in keinem anderen Land der Welt die demokratische und rechtsstaatliche Ordnung im Grundzug auch in den Lagen der äußeren Gefahr wie der inneren Erschütterung der freiheitlichen Grundverfassung zu erhalten. Die Frage bleibt allerdings, ob in Anbetracht der detaillierten rechtsstaatlichen Sicherungen der Rechte der Bürger und der damit gegebenen Begrenzungen der Befugnisse der Exekutive die Notstandsverfassung im Ernstfall auch wirklich praktikabel ist.

Verhältnismäßig eingehend erörtert der Verf. auch die im Zuge der Notstandsverfassung dem Art. 20 des Grundgesetzes als Abs. 4 angefügte Bestimmung über das Widerstandsrecht. Darin wird allen Deutschen das Recht zum Widerstand *„gegen jeden"* zuerkannt, der es unternimmt, die verfassungsmäßige Grundordnung im Sinn des Art. 20 GG zu beseitigen, sofern andere Abhilfe nicht möglich ist (104—110). Dem Verfasser ist für seinen soliden und zuverlässigen Kommentar sehr zu danken. Zu wünschen ist freilich auch, daß die in diesem Band enthaltenen Regelungen niemals aktuell werden mögen.

J. Listl SJ

Tourismus

WAGNER, Friedrich A.: *Die Urlaubswelt von morgen.* Erfahrungen und Prognosen. Düsseldorf: Diederichs 1970. 225 S. Kart. 22,–.

Mit zunehmender Freizeit werden die Probleme wie die Aufgaben aus Urlaub, Erholung und Tourismus von Jahr zu Jahr wachsen. Folgerungen aus dieser Tatsache ziehen nicht nur Tourismusunternehmungen in ihren Planungen und Regierungen ferner Länder im Aufbau neuer Industrien, erste Konsequenzen bedenken auch Futurologen, Anthropologen und die Kirchen (am 19. 3. 1970 gründete Papst Paul VI. die Päpstliche Kommission für Auswanderer- und Tourismusseelsorge). Fr. A. Wagner, Herausgeber der Reisebeilage der FAZ, berichtet in diesem Buch über den heutigen Tourismus in seiner bunten Vielfalt: vom Feriendorf in der Rhön über den Jugendtourismus bis zum „Club Méditerranée". Seine Prognosen verarbeiten die bisherigen Theorien, die sich mit dem Phänomen des Tourismus beschäftigten. Seine „Visionen" vom touristischen Paradies und der Hölle" (215–218) nehmen insoweit den gesellschaftskritischen Ansatz von H. M. Enzensberger (Vergebliche Brandung der Freizeit. Eine Theorie des Tourismus) auf, als sie der Tatsache gerecht werden, daß Touristen Individuen sind, „die alljährlich verreisen, Menschen mit ihren Wünschen, Erwartungen und Hoffnungen. Sie sollen den Zwängen des ‚sekundären Systems', wie es Hans Freyer nennt, nicht durch Illusionen von Freiheit entgehen, sondern durch souveränen Gebrauch

neuer Bedingungen und Möglichkeiten, wie sie kein Zeitalter vorher besaß" (218). Bedenklich stimmt Wagners Feststellung: „Die umfassende theoretische Stellungnahme des Katholizismus zum Gesamtbereich der modernen touristischen Urlaubswelt steht ... noch aus" (53). Inzwischen ist wohl ein „Allgemeines Direktorium für die Touristenseelsorger" (30. 4. 1969) von Rom herausgegeben worden, eine sehr fleißige Arbeit. Dennoch: die Lücke einer Tourismuspastoral (von einer Gesamtpastoral nicht ablösbar, vermutlich sie in ihren Nöten und Aufgaben nur akzentuierend) neu aufgewiesen zu haben, ist nicht das letzte Verdienst des sehr lesenswerten Buchs.

R. Bleistein SJ

ZU DIESEM HEFT

Am 16. Juni dieses Jahrs erließ die Römische Glaubenskongregation pastorale Normen über das Bußsakrament, die auch die Bußandachten behandeln und ihre Abgrenzung von der sakramentalen Lossprechung in der Einzelbeichte einschärfen. KARL RAHNER formuliert gegen einzelne Aussagen dieses Dokuments Bedenken theologischer und pastoraler Art. Er zeigt, unter welchen Bedingungen und in welchen Fällen Bußandachten sinnvoll sein können und fragt nach dem Verhältnis von Sündenvergebung und sakramentaler Absolution.

Heinrich Heine, dessen 175. Geburtstag am 13. Dezember begangen wird, beschäftigte sich zeitlebens mit der polnischen Frage. Auf dem Hintergrund von Heines Biographie und Lebenswerk geht ERNST JOSEF KRZYWON der Frage nach, ob bei Heine ein Modell für Möglichkeiten und Wege einer deutsch-polnischen Verständigung auch in der heutigen Situation zu finden sei.

WALTER KERN, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Innsbruck, spricht Schwerpunkte der Auseinandersetzung mit den humanistischen Atheismen der Gegenwart an. Nach einem im Oktoberheft erschienenen einleitenden Teil über Umfeld und Vorgeschichte wurden (im November) die marxistischen und existentialistischen Hauptformen des atheistischen Humanismus dargestellt. Nun wird abschließend eine Stellungnahme – mit entsprechenden Konsequenzen für das Selbstverständnis des Christen – versucht. Der Grundgedanke: Gott ist, als Schöpfer, nicht der Konkurrent, sondern Fundament und Garant der Weltgestaltung und Freiheitsentfaltung des Menschen.

Wo die Krise der Autorität zu einer öffentlich kaum noch bestreitbaren Tatsache geworden ist, haben es viele Erzieher bereits aufgegeben, für die Autorität im Erziehungsprozeß ein gutes Wort einzulegen. Sie versuchen mit pragmatischen Lösungen die Autoritätskonflikte zu bewältigen. ROMAN BLEISTEIN möchte mit konkreten Anregungen (etwa der Spielraumtheorie) zu einer neuen Sicht und Praxis der Autorität im Erziehungsvorgang ermutigen.

JOHANNES BINKOWSKI, Verleger und Chefredakteur in Stuttgart, hat die Absicht, die weithin von ideologischen Thesen beherrschte Medien-Diskussion zu versachlichen. Er greift die Themen heraus, die heute im Vordergrund der Auseinandersetzungen stehen: privatwirtschaftliche Struktur der Presse, „öffentliche Aufgabe" der Presse, „Demokratisierung", „innere Pressefreiheit" und Pressekonzentration.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten · Besprechung liegt im Ermessen der Redaktion

Die Aktion Jesu und die Re-Aktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche. Hrsg. v. Karlheinz Müller. Würzburg, Gütersloh, Innsbruck: Echter, Gerd Mohn, Tyrolia 1972. 168 S. Kart. 10,80.

Augstein, Rudolf: Jesus – Menschensohn. Gütersloh: Bertelsmann 1972. 511 S. Lw. 28,–.

Bibel im Jahr '73. Zwischen Angst und Hoffnung. Hrsg. v. Katholischen Bibelwerk e. V. Nürnberg: Sailer 1972. 128 S., Abb. Kart.

Bleistein, Roman: Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? Würzburg, Innsbruck: Echter, Tyrolia 1972. 238 S. Kart. 16,80.

Blomm, Anthony: Weg zur Meditation. Bergen-Enkheim: Kaffke 1972. 92 S. Kart. 9,80.

Boros, Ladislaus: Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen. Mainz: Grünewald 1972. 131 S. (Topos-Taschenbücher. 2.) Kart. 5,80.

Brosseder, Johannes: Luthers Stellung zu den Juden im Spiegel seiner Interpreten. Interpretation und Rezeption von Luthers Schriften und Äußerungen zum Judentum im 19. und 20. Jahrhundert vor allem im deutschsprachigen Raum. München: Hueber 1972. 398 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 8.) Kart. 50,–.

Das Buch der Bücher. Neues Testament. Einführungen, Texte, Kommentare. Mit einer Einführung von Günther Bornkamm. München: Piper 1972. 496 S., 2 Ktn. Lw. 29,80.

Cioran, E. M.: Der Absturz in die Zeit. Stuttgart: Klett 1972. 142 S. (Versuche. 20.) Kart. 14,60.

Cobb, John B.: Der Preis des Fortschritts. Umweltschutz als Problem der Sozialethik. München: Claudius 1972. 187 S. Kart. 16,80.

Ernst, Cécile: Teufelaustreibungen. Die Praxis der katholischen Kirche im 16. und 17. Jhdt. Bern, Stuttgart, Wien: Huber 1972. 147 S. Kart. 26,–.

Frankena, William K.: Analytische Ethik. Eine Einführung. Hrsg. und übersetzt v. Norbert Hoerster. München: Deutscher Taschenbuch Verlag 1972. 143 S. (dtv Wissenschaftliche Reihe. 4129.) Kart.

Friedenthal, Richard: Ketzer und Rebell. Jan Hus und das Jahrhundert der Revolutionskriege. München: Piper 1972. 478 S. Lw. 29,80.

Geständnisse. Heine im Bewußtsein heutiger Autoren. Hrsg. v. Wilhelm Gössmann. Düsseldorf: Droste 1972. 274 S. Kart. 24,–.

Gilbert, Robert: Mich hat kein Esel im Galopp verloren. Gedichte aus Zeit und Unzeit. Mit einem Nachwort von Hannah Arendt. München: Piper 1972. 140 S. Lw. 18,–.

Gössmann, Wilhelm: Elterngespräche. Düsseldorf: Klens 1972. 78 S. (Lit. u. Erwachsenenbildung.) Kart. 7,80.

Gosztonyi, Alexander: Grundlagen der Erkenntnis. München: Beck 1972. 291 S. (Beck'sche Schwarze Reihe. 91.) Kart. 13,80.

Günther, Bonifatius: Maria, die Gegenspielerin Satans. Aschaffenburg: Pattloch 1972. 470 S. Lw. 16,80.

Günther, Bonifatius: Satan, der Widersacher Gottes. Aschaffenburg: Pattloch 1972. 251 S. Lw. 13,80.

Herders Theologisches Taschenlexikon. Bd. 2. Christenverfolgung bis Gemeinschaft der Heiligen. Hrsg. v. Karl Rahner. Freiburg: Herder 1972. 400 S. Kart. 9,90.

Knippenkötter, Anneliese: Freizeitbeschäftigung Gedicht. Düsseldorf: Klens 1972. 125 S. (Literatur u. Erwachsenenbild.) Kart. 6,80.

Kolakowski, Leszek: Der revolutionäre Geist. Stuttgart: Kohlhammer 1972. 99 S. Kart. 7,80.

Lateinamerika heute. Ein Subkontinent im Umbruch. Hrsg. v. Gunthar Lehner. München: Kösel 1972. 167 S. Kart. 16,–.

Leclercq, Mgr. Jacques: Documents autobiographiques. Paris: Castermann 1972. 173 S. Kart. 17 F.

Leist, Marielene: Gebetbuch für Kinder und ihre Eltern. Mit Bildern von Joachim Schuster. Freiburg: Herder 1972. 58 S. Kart. 9,80.

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. v. Engelbert Kirschbaum. Bd. 4: Allgemeine Ikonographie. Saba, Königin von – Zypresse. Nachträge. Freiburg: Herder 1972. 674 Sp. Lw. 148,–.

Luther und die Obrigkeit. Hrsg. v. Gunther Wolf. Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. 1972. IX, 482 S. (Wege der Forschung. 85.) Lw. 55,20.

Mechtel, Angelika: Friß Vogel. München: R. S. Schulz 1972. 500 S. Lw. 25,–.

Meyer, Hans Bernhard: Christsein zwischen gestern und morgen. Ein Werkbuch. Innsbruck, Würzburg: Tyrolia, Echter 1972. 186 S. Kart. 12,80.

Mitscherlich, Margarete: Müssen wir hassen? Über den Konflikt zwischen innerer und äußerer Realität. München: Piper 1972. 296 S. Lw. 24,–.

Morgenstern, Christian: Galgenlieder und andere Gedichte. Ausgewählt und ins Englische übertragen von Max Knight. München: Piper 1972. 172 S. Lw. 8,80.

Nell-Breuning, Oswald von: Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre. Düsseldorf: Patmos 1972. 156 S. (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern.) Kart. 14,–.

Neue Totenliturgie. Eucharistiefeiern, Wortgottesdienste, Begräbnisriten. Übertragungen und Vorschläge. Von Klemens Richter u. a. Essen: Driewer ^{3}1971. 248 S. Snolin 18,50.

Nicolin, Milly: Wir sehen, suchen, denken. Ein buntes Beschäftigungsbuch. Düsseldorf: Klens 1972. 63 S. (Spatz-Buch. 2.) Kart. 9,50.

Pesch, Otto Hermann: Rechenschaft über den Glauben. Mainz: Grünewald 1972. 215 S. (Topos-Taschenbücher. 5.) Kart. 6,80.

Plock, Heinrich – Probst, Manfred – Richter, Klemens: Die Feier der Trauung. Texte für Trauungsmessen und Eheschließung. Essen: Driewer ^{3}1972. 155 S. Snolin 13,50.

Plock, Heinrich – Probst, Manfred – Richter, Klemens: Die Trauung in der Gemeinde. Eine Handreichung zur Feier der Trauung mit dem neuen Ritus der Eheschließung. Essen: Driewer 1972. 32 S. Kart. 2,50.

Plum, Günter: Gesellschaftsstruktur und politisches Bewußtsein in einer katholischen Religion 1928–1933. Untersuchung am Beispiel des Regierungsbezirks Aachen. Stuttgart: Dtsch Verlags-Anstalt 1972. 318 S. (Studien zur Zeitgeschichte.) Kart. 26,–.

Pörzgen, Hermann: 100mal Sowjetunion. München: Piper 1972. 540 S. Lw. 34,–.

Pruyser, Paul W.: Die Wurzeln des Glaubens. Eine Psychologie des Glaubens. Bern, München: Scherz 1972. 352 S. Lw. 28,–.

Ratzinger, Joseph: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. Mainz: Grünewald 1972. 192 S. (Topos-Taschenbücher. 1.) Kart. 7,80.

Seckler, Max: Theologie vor Gericht. Der Fall Wilhelm Koch – Ein Bericht. Tübingen: Mohr 1972. 76 S. (Contubernium. 3.) Kart. 12,80.

Siegmund, Georg: Die Natur der menschlichen Sexualität. 2. erw. und verbesserte Aufl. Würzburg: Naumann 1972. 304 S. Kart.

Sozialer Fortschritt durch Entwicklungshilfe? Kritische Beiträge zur Praxis westlicher Entwicklungspolitik. Hrsg. v. Friedemann Büttner. München: Claudius 1972. 194 S. Kart. 14,80.

Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft. Eine vergleichende Enzyklopädie. Bd. 5: Personenkult bis Sozialpsychologie. Freiburg: Herder 1972. VIII S., 1088 Sp. Lw. 148,–.

Schröer, Henning: Moderne deutsche Literatur in Predigt und Religionsunterricht. Überlegungen zur Wahrnehmung heilsamer Provokation. Heidelberg: Quelle und Meyer 1972. 207 S. Kart. 23,–.

Stelly, Gisela: Die Dummen und die Klugen. Kinder und was man aus ihnen machen kann. Gütersloh: Bertelsmann 1972. 284 S. Kart. 14,80.

Theis, Nicolas: John Henry Newman in unserer Zeit. Nürnberg: Glock und Lutz 1972. 240 S. (Bibliothek unseres Zeitalters.) Lw. 25,–.

Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie. Eine Dokumentation von Hans Buchheim und Felix Raabe. Stuttgart: Seewald 1972. 191 S. Kart. 12,–.

Verteidigung der Zukunft. Deutsche Geschichten seit 1960. Hrsg. v. Marcel Reich-Ranicki. München: Piper 1972. 472 S. Lw. 19,80.

Visser't Hooft, Willem A.: Die Welt war meine Gemeinde. Autobiographie. München: Piper 1972. 452 S., Abb. Lw. 34,–.

Von der Heiligkeit der Revolution. Ein Gespräch mit Ernesto Cardenal in Solentiname. Aufgezeichnet von Anneliese Schwarzer de Ruiz und Hermann Schulz. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1972. 44 S. Kart. 4,80.

Wieland, Alfred: So sammelt man Briefmarken. Mit einem Sachlexikon und vielen praktischen Tips. Freiburg: Herder 1972. 199 S., Abb. Lw. 17,80.

Ziegler, Adolf Wilhelm: Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. Bd. 1: Geschichte, Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit. Bd. 2: Das Verhältnis von Kirche und Staat in Europa. München: Mainz 1969, 1972. 485 S., 349 S. Lw. 64,– und 56,–.

Z 72/146

8. MAI 1973
7. SEP. 1973
8. JULI 1974
27. AUG. 1974
7. OKT. 1977
25. APR. 1978
11. DEZ. 1978
12. MRZ. 1979
30. OKT. 1980
14. JAN. 1981
20. 2. 81
24. 3. 80
10. JULI 1981
13. NOV. 1981
14. JUNI 1982
22. SEP. 1982

1693